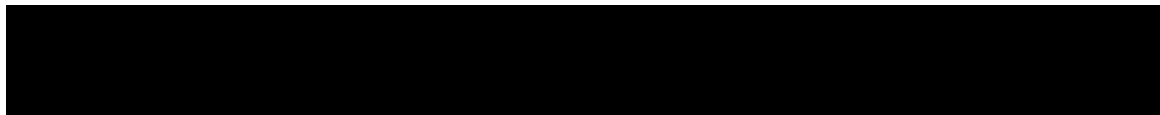


A. JOOS (TESOFINT) ¹ (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA



SOPHIANIC THEOLOGY IN CHRISTIAN AND RELIGIOUS ESCHATOLOGICAL THOUGHT TODAY

INDICE



TD1018/3013 - DAL LOGOS ALLA SOFIA. LA TEOLOGIA SOFIANICA
NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA

¹ Corso del 2° semestre 2004-2005 presso la facoltà dell'Istituto Seraphicum (Roma - Italia). Corso aggiornato per la facoltà di teologia della Pontificia Università Urbaniana per il 1° semestre dell'anno accademico 2008-2009 (TLD1032) / 2° semestre 2009-2010 (TLD3013).

Introduzione generale: la via sofianica nella teologia. L'intuito del divino nella coscienza religiosa dei popoli

Parte I: LA SAGGEZZA TRA DIO E IL MONDO

-Saggezza divina e Saggezza creata. La non conflittualità tra Dio ed il mondo. Tutto il creato personificato nella 'santa Madre Terra'. La caduta originaria

Parte II: LA SAGGEZZA TRA CRISTO E L'UMANITÀ

-Dal Logos alla via sofianica in Cristo. La Teantropia nel Cristo e la pienezza divino-umana

Parte III: LA SAGGEZZA E LO SPIRITO SANTO

- La sagesza tra lo Spirito e l'universo. Dall'anticipazione 'spermatika' alla de-possessione divina

Parte IV: LA SAGGEZZA TRA LA CHIESA IN DIO E LA STORIA UMANA

- Il "Tutto" del creato prospettato nel 'verbo' ed il suo percorso nella Sofia

Parte V: LA SAGGEZZA E L'ESITO ESCATOLOGICO ULTIMO

- La via della Saggezza nel compimento finale sciogliendo la 'vendetta' ultima. L'apokatastasis e l'antinomia escatologica

Parte VI: LA SOFIA ED IL MISTERO DIVINO. IL MALINTESO SULLA CONSISTENZA DELLA SOFIA

- Con la saggezza in Dio: una Trinità o Quaternità?

Parte VII: LE SEMBIANZE ICONICHE DELLA SAGGEZZA

- Il 'tutto' nella 'via simbolica'

Conclusione generale: le prospettive interculturali ed inter-religiose della Saggezza

PREAMBOLO

COME IMPOSTARE L'APPROCCIO SOFIANICO: DISAPPROVAZIONE DAL VANGELO, DUBBIO O FOCALIZZAZIONE RIBALTATA ¹?

HOW TO PROSPECT A SOPHIANIC APPROACH: DISAPPROVAL FROM THE GOSPEL, DISTRUST OR OVERTURNED FOCALIZATION?

Il modo migliore per evocare la prospettiva sofianica ci viene forse offerto dalla stessa liturgia domenicale romana. Si tratta della 14° domenica del tempo ordinario, del primo anno della terna liturgica nel nuovo messale. Siamo nel primo passo della maturazione liturgica con l'interrogativo più basilare su ciò che appare necessario come premessa ed avvio di coinvolgimento per "essere Chiesa". Dalle letture delle varie domeniche già commentate, dall'avvento stesso ed al di là delle

¹ Omelia per l'Eucaristia domenicale di A. Joos presso il monastero del Silenzio (ramo contemplativo della Congregazione delle Figlie della Chiesa - Santa Maria del Silenzio - via della Magliana, n° 1240 - località "Ponte Galeria", Roma) il 6 luglio 2008.

feste maggiori, arriviamo a questa domenica che chiameremo “la domenica della saggezza ribaltata”... La parola di Cristo è lampante: “Ti ringrazio Padre di aver nascosto queste cose ai sapienti ed ai dotti e di averle rivelate ai piccoli...” (Mtt 11, 25–30). Se ci lasciamo guidare dalle parole verbali, sembra che i “sapienti” ed i “dotti” stanno fuori dal piano e dall’iniziativa di Cristo. Non sentiamo forse dire che i ‘saggi’ ed i ‘studiosi’ sono coloro che sono convinti di sapere, ma la fede non dipende dalla cultura o dagli studi ¹? Detto in questo modo non sembra che vi sia molto spazio per la “Saggezza” nel cammino della fede. Bisogna –forse– sospettare chi vuole studiare la saggezza ed essere studioso della via spenziale? Dobbiamo dunque mettere da parte la Saggezza? Sappiamo peraltro che l’interesse per la ‘saggezza’ suscitava tante volte il dubbio che si inclinasse verso delle conoscenze segrete, una scienza ermetica, delle simpatie sincretiste, un larvato relativismo di fronte alla fede... Però, può darsi che la liturgia romana stessa ci dia qualche ragguaglio di risposta nell’insegnamento delle sue letture domenicali del primo anno (A) della terna liturgica proprio consacrato alla tematica dei ‘sapienti’ e dei ‘piccoli’, permettendo di cogliere meglio l’intento di Gesù e della Tradizione ecclesiale riportato da Matteo nel brano che il Vangelo domenicale ci propone.

Bisogna guardare alle letture liturgiche di questa domenica in modo organico. La loro scelta non è un trascurato caso dove si fanno accostarsi una lettura dell’Antico Testamento, un’altra dalle lettere degli Apostoli ed un brano del Vangelo (o chissà il caso stesso potrebbe caricarsi di un disegno ispirativo implicito e promettente, al di là della volontà di qualche erudito assemblatore di impostazioni liturgiche). Le due prime letture vengono proposte dalla tradizione liturgica riformata del messale con il loro richiamo significativo. La prima lettura ci parla dell’umile Re vittorioso che viene verso Sion sull’asinello e scioglie o smembra l’impianto bellico: si presenta come un giusto disarmato che istaura una pace indifesa (cfr Za 9, 9–10). Egli ribalta la potente impostazione del ‘Regno’ e del dominio. Ecco che si capisce il titolo di questa domenica: la domenica della saggezza ribaltata... Non è che non vi possa essere una gestione della convivenza da un mare all’altro, dall’Eufrate all’altro lato del paese (cfr Za 9, 10). Similmente, non si esclude a priori la ‘saggezza’ tra tutto quanto è stato dato all’umanità, ma si ribalta i modi di ciò che essa era (come per il dominio ed ogni servizio offerto alle convivenze).

La seconda lettura ci aiuta ulteriormente. L’Apostolo ricorda ai Romani che essi non sono più sotto il dominio della ‘carne’ ma sono abitati dallo Spirito (Rom 8, 9). Non abbiamo più un debito verso questa ‘carne’ (dovendo seguirne i trascorsi) perché lo Spirito ci fa entrare nella via della risurrezione (Rom 8, 11–13). Ci sono dunque due possibili modi di esistere e di gestire l’itinerario dell’esperienza umana: secondo la ‘carne’ o secondo lo ‘Spirito’. Siamo abbastanza vicini all’accenno profetico di Zaccaria: regnare nel dominio armato o raccogliere nella umile pace disarmata. Così vi potranno anche essere due ‘saggezze’: quella che si è armata di tutto ciò che occorre e quella che non ha niente di suo e rimane indifesa...

¹ Cfr accenni di C. M. Martini, *Accueillir la sagesse*, in «Magnificat», 2008 n° 188 (juillet), pp. 77–78: «*Accueillir la sagesse*. La foi ne dépend pas de la culture ni des études, même si celles-ci aident à approfondir certains thèmes liés à la vie de foi. La foi est offerte à tous, comme l’Evangile. Les savants et les sages sont ceux qui croient savoir, ceux qui croient posséder complètement la connaissance de la religion, ceux qui croient être devenus les maîtres et ne plus avoir besoin d’apprendre quoi que ce soit. Ailleurs, Jésus taxera ce genre d’attitude de “dureté de cœur”. Au contraire, ce sont les pauvres, les ignorants qui ont suivi Jésus, qui l’ont accueilli, qui ont cru en lui. Jésus ne fait pas de différence entre les gens, mais demande à chacun de se montrer petit, docile, disponible pour recevoir le don de Dieu. Et j’ai connu tant d’hommes et de femmes qui n’ont pas eu l’opportunité d’étudier, d’approfondir les choses mais qui sont des “sages” en matière de foi, qui se consacrent à l’Evangile, qui font preuve de charité à l’égard de leurs frères proches et lointains».

Da queste letture possiamo fare anche un rapido cenno alla via sapienziale nella coscienza dei popoli e delle genti. Voi sapete che da sempre ed in tutti gli intuiti religiosi vi è un anelito di saggezza, una ricerca della via sapienziale. D'altra parte, dalle letture che abbiamo appena ascoltato appare chiaramente che vi possono essere due modi di affrontare le incognite della vita e dell'esistenza: un modo 'armato' ed un modo 'disarmato', offensivo o indifeso, 'dalla carne' o 'dallo spirito'. Non è forse questo l'eco che molti ispiratori spirituali hanno espresso a proposito della saggezza: si parla di una saggezza 'tenebrosa' ed una saggezza 'luminosa'¹. Possibile che sotto lo stesso nome si possano indicare sponde così opposte l'una all'altra? Questo modo di intendersi sulla 'saggezza' ha una ragione specifica nella prospettiva sofianica: vuol dire cioè che si ha coscienza che la saggezza include tutta l'esperienza possibile e percorsa, dalla più buia alla più trasparente di luce o dalla più profondamente immersa nell'ambiguità umana alla più luminosamente liberata e riscattata. O, cioè, non si contrappongono due mondi e non ci si rassegna a lasciare il 'mondo cattivo' nella sua esclusione di tortura e di soffocamento disperato ultimo. Non si dualizza la saggezza come quella degli 'intelligenti' e dei 'potenti' come ambito senza via d'uscita, che deve essere irrimediabilmente negata. Non si dice qui, nelle letture di questa domenica, un 'no, punto e basta' alla saggezza.

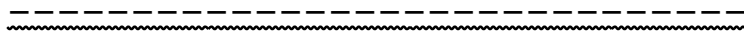
Allora, che cosa Gesù ci propone nel brano evangelico? L'insegnamento della liturgia comincia col dirci che si dovrà scegliere tra due vie nell'esperienza umana: quella armata e quella indifesa (1° lettura) o quella 'della carne' e quella 'dello spirito' (2° lettura). Gesù sembra implementare ed insistere ulteriormente in questa linea nel pezzo ulteriore del paragrafo: "venite a me voi tutti che siete esausti sotto il peso del fardello" (Mtt 8, 28). Egli dice questo in senso prettamente sapienziale: si tratta del 'conoscere': "nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare (Mtt 8, 27). È la via della conoscenza alla quale si accenna qui... C'è una conoscenza che possiede quello che ha conquistato con le sue armi e strumenti e c'è una conoscenza che si recepisce come dono inatteso e per il quale non si hanno 'mezzi' di appropriazione. Così si potrà dire che c'è una saggezza di chi conquista e domina la sua conoscenza, recintandola e 'baluardandola' (perdonate la parola incerta), e c'è una saggezza di chi cerca ed esplora infinitamente in tutto ciò che ha ricevuto... una saggezza che 'sa' ed una saggezza che 'cerca', una saggezza del metodo ed una saggezza del 'contenuto' (il termine non è dei migliori) o dell'intento trasmesso a chi viene considerato come disponibile, aperto, recettivo, capace di accogliere. Ed è qui che il Signore prova ad incidere: "venite a me voi tutti..." (Mtt 8, 28). Non è – forse – il 'peso del fardello' quell'immane travaglio nel quale ci si è esauriti nell'edificare una 'saggezza del metodo' o una 'saggezza del come' quand'è così semplice lasciarsi prendere da una 'saggezza del «che cosa»'. "Voi tutti che avete faticato tanto": Cristo esprime una sua compassione per questo esaurimento nel quale la saggezza sembra perdersi. Ci sembra che tale richiamo possa essere il senso della nostra chiave per questa domenica: "la domenica della saggezza ribaltata".

Gesù incalza: "imparate da me che sono mite e umile di cuore" (Mtt 8, 29). L'eco della prima lettura della liturgia odierna è tangibile: il Re gestirà la convivenza dal puledro d'asino nella pace indifesa (cfr supra). Per scrollarsi di dosso il 'fardello' della 'saggezza armata' bisogna farsi somigliante alla mitezza dell'umile cuore. Anzi, l'Apostolo –nella seconda lettura– ci sprona ad essere ormai convinti che non abbiamo più debiti riguardo al fardello 'della carne' che ci impone la 'morte' (Rom 9, 11–12). Lo Spirito non ci lascia nell'esistenza schiacciata ed esausta, ma è la vita

¹ Cfr gli studi ed i corsi di A. Joos dedicati alla via sofianica e sapienziale; cfr infra.

viva. I fardelli si sciolgono nel propetto che apre la parola che si rivela “il mio giogo è dolce ed il mio carico leggero” (Mtt 8, 30). La luminosità della saggezza ribaltata diventa leggerezza che non si evade fuori dalla pesantezza ma che la spinge al di là di se stessa. Non si evacua niente dalla scommessa e dall’incognita vissuta nell’avventura umana, ma vi è una via di compimento dove il ‘giogo’ si congiunge alla ‘leggerezza’, dove ciò che poteva apparire tenebroso non viene ‘sconfitto’, ‘punito’, ‘castigato senza fine’, ma si trova rapito nella luce che fa evaporare la nube pesante che oscurava. Illuminando le tenebre non si è azzerato o distrutto niente ma si fa penetrare dal sovrapiù luminoso ciò che rimaneva ‘nell’ombra’, si toglie solo ‘quello che non è’, come si toglie ‘l’ombra’ dalla scrittura delle icone d’oriente...

Questo è, ci pare, il paradosso della ‘saggezza’. Vi sembra una cosa ‘irreale’? Vi sembra che non combacia con ciò che viviamo giorno per giorno? Infatti, la liturgia nel salmo responsoriale sembra rispondere a questo dubbio: questa è la “prodezza” della “verità” del Signore che “rialza tutti che cadono” (cfr Salmo 144). Saggezza che cadde e saggezza che fu rialzata: tutto il percorso si ricapitola nell’“opera del Signore” (*ibidem*). Il ribaltamento è che non dobbiamo soltanto vedere le tenebre (nella quali non si vede niente) ma che possiamo anche dare credibilità alla luce che ci fa vedere già qualcosa... Ci vuole una conversione di saggezza, non del “muro contro muro” (detto il ‘male’ contro il ‘bene’) ma da ciò che si dice impossibile a causa dell’insuperabile estraneità a ciò che –come la piccola ignorata speranza– arriva senza difesa, vulnerabile, esposta ad essere ricoperta e fatta sparire in ogni momento, non di meno continua a rispuntare dove si aspetta meno... I scherzi del nostro “Buon Dio”...



INTRODUZIONE GENERALE: L’INTUITO SOFIANICO DEL DIVINO NELLA COSCIENZA DEI POPOLI



GENERAL INTRODUCTION: THE SOPHIANIC AWARENESS OF THE DIVINE IN THE PEOPLE’S RELIGIOUS
CONSCIENCE

Nella nostra introduzione generale, ci interessa innanzi tutto raccogliere un insieme di dati ed accenni che per mettono di costatare quanto la “Saggezza” possa essere un tema del tutto vitale e nevralgico per la teologia odierna. Vi sono stati giudizi alterni sia sulla rilevanza del pensiero sapienziale, sia sulla sua affidabilità teologica e dottrinale, sia sulla sua trasparenza d’intento spirituale. La discussione è del tutto aperta ed è doveroso tratteggiare una panoramica della varie attinenze ed appartenenze sofianiche.

PREMESSA: TRA SCIENZA SOFIOLOGICA ED INTENTO SOFIANICO

Preferiamo l'aggettivo 'sofianico' a quello 'sofiologico' per non incanalare il nostro studio – ancora prima di cominciare– sul binario prettamente speculativo o persino considerato 'astratto' in senso limitatamente 'filosofico'. Diverse sono le impostazioni sofiologiche, che hanno la loro legittimità ipotetica e che ambiscono di essere una 'scienza' generale dell'esistenza con tutto ciò che tale inquadratura include ¹. Si sa quanto la razionalizzazione 'scientifica' ha potuto canalizzare l'intuito, magari per farsi accettare dagli ambienti non facilmente accessibili ad un possibile riferimento 'ultimo' dell'esistenza... Si è voluto anche talvolta caratterizzare la Saggezza come "Sophia globale" facendo rientrare dal taglio etico il "Tutto" sofianico nella 'globalità' (fino al globalismo) assai celebrata negli anni '90–2000 ². Anche questa inquadratura ci pare limitativa. Chi volesse fare del prospetto sofianico una 'filosofia' si trova confrontato con il discernimento rosminico: riassumendola in una formula breve, non è la teosofia che rientra nella filosofia ma è la filosofia che rientra nella teosofia senza essere assorbita da quest'ultima ³. Si tratterebbe –in questa prospettiva– di una 'scienza relazionale' e non di una 'super-scienza' o 'scienza assoluta' (magari 'globale' o 'globalizzante') al di sopra di tutte.

Il filone dell'antroposofia, dagli accenni di Rudolf Steiner, prende forma e si articola come 'scienza filosofica estesa al mondo spirituale' ⁴. Si parte implicitamente dal presupposto che vi sono

¹ M. E. Serban, *Sophiology*, in «Internet» 2009, <http://sophiology.net/meniu.htm>: «SOPHIOLOGY is a science. THE SCIENCE OF THE MOST GENERAL LAWS THAT RULE OUR EXISTENCE. You must see it as a science; you must not believe it, you must let yourself be convinced by its demonstrations and reasoning. The purpose of this site is to make a worldwide propaganda for my remarkable new, creative and refreshing ideas. As I have the sincere belief that I have something really important to teach to the world, you must keep clean hearts and wide-open minds while approaching it. You must know that, on occasion, the term of "sophiology" was used to name some currents of religious thinking related to the Russian Orthodox Church. But SOPHIA means WISDOM! And I cannot accept to call this way the incoherent murmur of a certain category of people that are looking for wisdom anywhere, excepting their own intellect. That is why I registered the term SOPHIOLOGY as THE SCIENCE OF WISDOM with the Romanian Office for Inventions and Brands. You have the full right to use my ideas, in a supportive or demolishing way. In fact, I strongly ask you to act this way. This is the only way history could deliver its judgment upon the value of my ideas. Meantime, I must ask you, every time that you use my ideas or you quote from my writings, to mention the name of the grounder of the science of sophiology (MIHAI E. SERBAN) and make a clear reference to this site (www.sophiology.net)».

² R. Azzaro Pulvirenti, *Scienza etica e società per una Sophia globale*, in «Internet» 2009, http://150.146.3.132/289/01/Etica_della_scienza_metafisica_e_consensuale.pdf.

³ A. Rosmini, *Teosofia*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 12 (*Opere inedite di Antonio Rosmini*), Roma 1998, p. 52: «16. Potrà qui parere, che se la Teosofia non assorbe in sé l'altre scienze, s'appropri però e a sé sola pretenda riserbare la qualità di scienza filosofica. Poiché incaricandosi essa d'assegnare le ragioni supreme, che si trovano nel tutto dell'ente, e non essendo la Filosofia che «la scienza delle ragioni ultime»; pare che tutta la Filosofia si riduca in quest'unica scienza della Teosofia, non rimanendo fuori di lei altra scienza, che meriti questo nome. Pure si consideri, che la Filosofia ha bensì per iscopo le ultime ragioni, ma per arrivare a coglierle, definirle, ordinarle, condurle all'unità, l'uomo, che ama e cerca la vera scienza, ha uopo di fare co' suoi pensieri e ragionamenti assai lungo cammino, e prima di raggiungerle ci adopera molte investigazioni. Poiché se alcune tra l'ultime ragioni sono prime nell'intuizione della mente umana, non si rifondono però nella riflessione che dopo tutte l'altre, e ogni scienza è di sua natura cognizione riflessa (*Ideol.* 1472; *Logic.* 69–71)».

⁴ WIKIPEDIA, L'ENCICLOPEDIA LIBERA, *Antroposofia*, in «Internet» 2010, <http://it.wikipedia.org/wiki/Antroposofia>: «Vai a: Navigazione, cerca L'antroposofia è un percorso spirituale e filosofico basato sugli insegnamenti di Rudolf Steiner. Secondo i suoi sostenitori, l'antroposofia postula l'esistenza di un mondo spirituale obiettivo e intellettualmente comprensibile, accessibile ad una esperienza diretta per mezzo di crescita e sviluppo interiore. Si propone l'investigazione e descrizione di fenomeni spirituali per mezzo della *osservazione animica mediante metodo scientifico* ^[1], cioè mediante espansione del metodo scientifico a oggetti non immediatamente sensibili. Steiner disse che "la mia filosofia della libertà è la base epistemologica per la scienza spirituale orientata in senso antroposofico a cui mi rifaccio." ^{[2][3]}. L'antroposofia viene oggi considerata una pseudoscienza ^[4]per il suo intento di studiare e conoscere con un metodo scientifico delle realtà che – secondo quasi tutti i sistemi metafisici contemporanei – non appartengono all'ordine delle realtà accostabili dalla conoscenza scientifica. Le idee di Steiner hanno le loro radici nella fioritura della cultura tedesca che diede come risultato da una parte le filosofie trascendenti di Fichte e Schelling e la fenomenologia di Hegel, dall'altra le opere poetiche e scientifiche di Goethe, sulle quali Steiner lavorò lungamente. Steiner fu anche profondamente influenzato da Franz Brentano e Wilhelm Dilthey, dal lavoro dei quali attinsero sia Edmund Husserl che José Ortega y Gasset. Il lavoro iniziale puramente filosofico conduce Steiner dalla coscienza interiore del pensare, a una crescente esplicita considerazione dell'esperienza spirituale che si propone come elemento cardine per il superamento dell'era cristallina: «L'antroposofia è una via della

dei principi scientifici e filosofici della ragione che possono raggiungere ed analizzare l'ambito spirituale. Questo tentativo si discosta dalla prospettiva sofianica proprio nel far rientrare il 'diverso' del mondo divino e spirituale nell'ambito delle leggi razionali e scientifiche generali del prospetto umano, dalla stessa visuale di Hegel ed altri di questo idealismo ad oltranza. Gli autori sapienziali della 'terza via' teologica non adotteranno questo presupposto. L'iniziatore delle riflessioni antroposofiche ulteriori sarà l'ispiratore di orientamenti sviluppati ed approfonditi ad opera di S. O. Prokofieff (cfr infra) ¹. La caratteristica complessiva di questo approccio tende a far convergere elementi religiosi, cristiani, astronomici (astrologici), evolutivi, storici, mitologici, che si ricoprono in una configurazione di totalità cosmica ormai completa. La chiave escatologica propria svanisce a favore di una statica compiuta. L'intreccio dei dati porta ad una mescolanza dei vari elementi e degli ambiti che si articolano in una presentazione di totalità unica. L'entità specifica dell'"Essere Antroposofia" forma la punta di supremazia in una tipologia di 'unisofia'. L'interrogativo sull'incognita del 'male' non rientra in queste speculazioni ². È significativo che uno degli ingegni più originali della via sofianica, Jakob Böhme, indicherà nel 'miscuio' o nella 'mescolanza' di elementi accostati il punto debole dove si verifica la 'sventura originaria' o la 'caduta' delle origini, nella sua stessa simbolica dell'"Albero della vita" e della mescolanza dei suoi frutti (cfr infra, la parte I, sezione C), che può sempre riapparire in vari tentativi sincretistici verso una totalizzazione di intendimento.

D'altra parte, anche i slittamenti verso una 'scienza occulta' o verso 'conoscenze ermetiche' si sono verificati, tanto da rendere la chiave 'sofiologica' eventualmente sospetta agli occhi delle ufficialità culturali o ecclesiastiche. Non ci riferiremo neanche alla dicitura "teosofia", non per ragioni di principio ma per mantenere –per quanto possibile– la nostra ambientazione d'indagine non pre-orientata. Queste sfumature si chiariranno –pensiamo– nel corso dell'esposizione e dell'approfondimento della tematica. Nella prospettiva più esplicitamente 'teologica' sembra che si possa dare il pieno respiro alla prospettiva della Saggezza, della Sapienza, della Sofia, dall'intento stesso degli ispiratori dell'intuito sofianico. Percorriamo il cammino ormai abbastanza folto della riflessione sulla Saggezza dai dati più arcaici che si possano raccogliere.

LA VIA SOFIANICA: UNA TERZA VIA NELL'INTENTO TEOLOGICO

In modo del tutto generico, in ambito cristiano, si potrebbe dire che la 'via sapienziale' è una «terza via» nel percorso cristologico-teologico. Questa terza via si muove al di là dell'"unicristismo" –se vogliamo dirlo così– che raccoglie sia l'esclusivismo cristologico-soteriologico, sia l'inclusivismo cristocentrico. D'una parte –nell'esclusivismo– si avrebbe il Cristo opposto a tutto quello che non corrisponde alla Sua unicità: sono degli elementi ostili e pertanto espulsi al di fuori di Cristo e

conoscenza che vorrebbe condurre lo spirituale che è nell'uomo allo spirituale che è nell'universo. Sorge nell'uomo come una necessità del cuore, della vita del sentimento, e può essere pienamente giustificata se soddisfa questo bisogno interiore» (R. Steiner) ⁽⁵⁾. La parola *antroposofia* deriva dalle radici greche *anthropos* (uomo) e *sophia* (conoscenza). Il termine fu usato per la prima volta dal filosofo Robert Zimmermann nella sua opera dal titolo *Antroposofia*. Steiner utilizzò questo termine quando fondò il suo processo di studio spirituale, l'antroposofia ⁽⁶⁾. L'antroposofia non va confusa con l'antropologia, che si riferisce allo studio empirico delle culture umane».

((1) Steiner, Rudolf, *Philosophy of Freedom*, 1893 [1995]. / (2) *Riddles of the Soul*, GA21, p. 62. / (3) Rudolf Steiner – A Vision for the Millennium – p.10. / (4) Cfr. Silvano Fuso, 1999. / (5) Steiner, Rudolf, *Anthroposophical Leading Thoughts*. London: Rudolf Steiner Press, (1924) 1998. / (6) Rudolf Steiner – The Anthroposophic Movement (lecture 2 – Dornach June 11, 1923 p. 33.)

¹ Cfr nei vari studi tra cui: S. O. Prokofieff, *The Heavenly Sophia and the Being Anthroposophia*, Forest Row (East Sussex) 1996 (2006).

² Vedere l'interpretazione complessiva del pensiero di R. Steiner in S. O. Prokofieff, *The Heavenly Sophia and the Being Anthroposophia*, Forest Row (East Sussex) 1996 (2006).

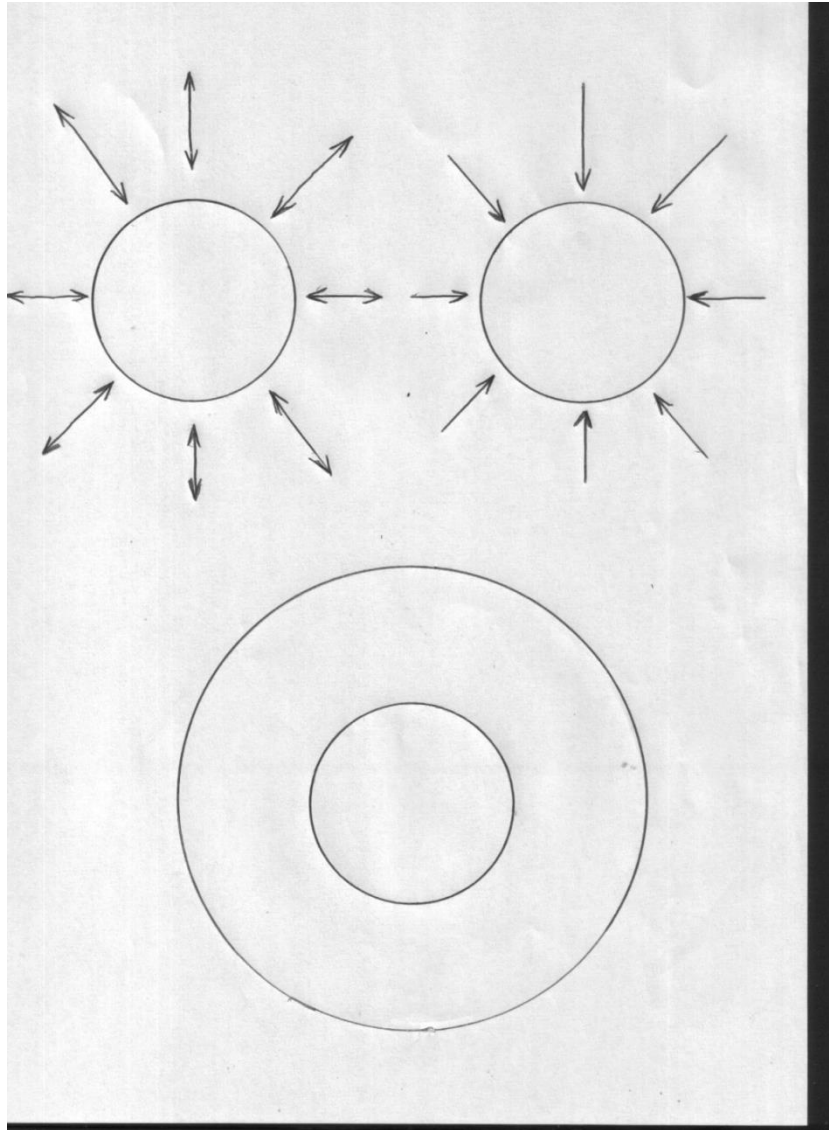
considerati nemici irriducibili. Dall'altra parte –nell'inclusivismo– si avrebbe il Cristo nella Sua centralità che integra in Se e subordina a Se tutti gli elementi non volutamente indirizzati contro di Lui, includendoli nella Sua pienezza. Nello schema visivo qui sotto le 'freccie appuntite dai due lati' indicano l'ostilità e l'esclusione, attorno al cerchio che rappresenta Cristo e ciò che sia 'di Cristo'. Le 'freccie appuntite da un lato solo', attorno al cerchio-Cristo, indicano l'integrazione inclusiva nella centralità di Cristo. La via sofianica sorge –invece– da una consapevolezza che il Cristo rientra in una dinamica complessiva di tutta la vita divina e di tutta la creazione dalla sua sorgente d'iniziativa divina. Il cerchio più piccolo si trova nel cerchio più grande, indicando il sottofondo o l'ambito più ampio nel quale si situa il cerchio più piccolo. Ovviamente, si nota subito che i due schemi in alto evidenziano assai nettamente il 'dentro' ed il 'fuori' nel confronto con il cerchio (Cristo). Nell'evocazione di sotto, l'indicazione di 'fuori' e 'dentro' appare più complessa. Si potrà ulteriormente specificare questa contestualità più estesa, in chiave cristologica e sofianica (cfr infra). Riprenderemo con disegni complementari il tentativo di visualizzazione nelle prospettive sofianica (cfr infra).

SCHEMATIZZAZIONE VISUALE

IN ALTO A SINISTRA: ESCLUSIVISMO

IN ALTO A DESTRA: INCLUSIVISMO

IN BASSO AL CENTRO: CRISTOLOGIA SOFIANICA



ACCENNI PER SITUARE GENERICAMENTE LA TEOLOGIA SOFIANICA

Si ribadisce oggi -da parte dei cultori e studiosi della Saggezza o della via sapienziale- che essa è una 'visione' complessiva che non si riduce a mera 'speculazione' ¹, né a un pensiero extra-ortodosso ², né alla riedizione di vecchi schemi mentali o filosofici attraverso qualche nuovo intuito ³, né ad un 'massimalismo filosofico' qualunque ⁴, né alla riduzione della prospettiva

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, (prospettiva dell'opera); cfr in B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 322 ss.

² Cfr in Г. Флоровский / G. Florovskij, *Томление духа. О книге О. П. Флоренского. Столп и утверждение истины*, in «Путь», 1930 n° 20, стр. 102-107.

³ Cfr in V. V. Zenkovskij, *A History of Russian Philosophy*, v. I, London 1953, pp. 875 ss.

⁴ Cfr in E. Ternovskij, *La mistica iconaria di Trubeckoj*, in E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. XVII.

all' esplorazione 'quasi occultista' della fede ¹. Per entrare nel merito della tematica sofianica, alcuni accorgimenti sono dunque necessari. L'origine ed i vari rami o filoni che avviano questa angolatura sono molteplici e talvolta incerti o ambigui nel loro iniziale avvio (dalla rivoluzione francese, alla masonneria, nei sogni di fraternità universale), all'immagine della stessa 'Sofia' che include sia l'aspetto 'tenebroso' del percorso umano che la sua dimensione 'luminosa' ². Le radici dell'intuito sofianico sono sorte da terreni sia 'orientali' che 'occidentali'. Esso vorrebbe essere una via d'uscita profetica dalla profonda crisi di pensiero (teologico e filosofico) in risposta all'accelerazione del ritmo della storia ³. Si tratta di un tentativo di entrare sinceramente in dialogo con la mentalità moderna ⁴. La scommessa sarebbe, in termini del tutto generali, di poter congiungere scienza e saggezza, per non lasciare che si disarticoli l'intento di fede dalla sola scienza ⁵. Non escludere niente pur mantenendo una possibilità di armonizzare tutto, tale sarebbe la 'scommessa' della chiave slava-sofianica ⁶. L'intento sofianico è tipicamente compenetrativo: farsi incontrare dinamicamente e costruttivamente la 'fede in Dio' e la 'fede nell'umanità' ⁷. Qui, l'ambizione non è di 'totalitarizzare' la conoscenza, di arrivare ad una conoscenza 'integrale' (integralista??), ma ad una pienezza evocata talvolta come 'essenzialità' del sapere trasmesso o accolto ⁸. Questo prospetto

¹ Cfr in Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Стилизация Православие*, Москва 1915; vedere pure i correttivi di questa prima valutazione: in idem, *Самопомазание*, Париж 1949, стр. 165.

² F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 127: «En effet, le réveil religieux, qui se manifeste à travers toute l'Europe après la Révolution française, avait souvent puisé à des sources assez troubles. En Russie, les oeuvres de Saint-Martin, de Swedenborg, de Jacob Boehme sont lues avec avidité dans la société, surtout celle de Saint-Petersbourg. Comme on l'a déjà dit, les loges maçonniques sont des agents fort actifs pour diffuser ce «christianisme intérieur» et les rêves de fraternité mystique qui se rattachent à ces tendances piétistes. Un idéal moral, souvent très noble, vient trouver ses fondements dans la foi en un «âge d'or», prêt à commencer lorsque la vraie connaissance, la vraie «sagesse», aura régénéré l'homme déchu».

³ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 37: «The extraordinary intensity with which the prophetic spirit has been revived in the last generations indicates, more than wars and revolutions, the presence of an acceleration in the march of history, and the impending doom of an age. It is but natural that theology and philosophy are deeply immersed in this crisis. In the attempt to overcome it creatively, Sophiology has assumed a measure of leadership which has radiated out to the West more than any other spiritual current emanating from the East had ever done before. While official Russia has posed as the saviour of mankind Sophia has tried to interpret history and to re-integrate thought on a much deeper spectacular but more profound».

⁴ M. Sergeev, *Divine Wisdom and the Trinity: A 20th Century Controversy in Orthodox Theology* (paper delivered at the World Congress of Philosophy in Boston, August 1998), in «Internet» 2005, http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/sergeev_dwa.doc: «In this respect it is remarkable that Fr. Bulgakov after accepting modernity came to a revision of the Trinitarian dogmas. His opponent Fr. Florovskii, on the contrary, defended Orthodox teaching at the price of renouncing the modern worldview. Was it simply a coincidence? Or is this rather a tendency which discloses an intrinsic conflict between the two traditions? Will post-Soviet Russia overcome its resistance to Protestantism and produce some Orthodox thought which will adjust itself to the spirit of modernity without undermining its own identity? The questions still remain unanswered, and only time may tell what course modern Orthodox theology will take in the coming century».

⁵ P. Tillich, *The Eternal Now*, London 1963, pp. 140-141: «At the height of the Middle Ages in the thirteenth century, when methods of scientific research were first introduced, a keen observer made the prophetic remark: "Under the new method science will increase but wisdom will decrease." Wisdom was for him the understanding of the principles which determine life and world. He was right: science conquered wisdom; knowledge replaced insight. From century to century it has become more and more evident that knowledge without wisdom external and internal self-destruction».

⁶ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1971, p. 105.

⁷ В. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III, стр. 58 / *Lectures on Godmanhood*, London 1948, p. 85.

⁸ F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 180: «S'il existe un concept qui vise une réalité plus riche encore que celui d'intégrité, s'il existe un au-delà de cette intégrité, il se nomme chez Kiréievski d'un mot propre: «l'essentialité» (1). Cette notion exprime le résultat de l'intégrité vécue. C'est dire à quel point ces deux notions forment un couple inséparable. Pourtant elles ne sont pas identiques et l'essentialité va nous faire franchir un pas de plus et nous introduire plus avant dans la philosophie de Kiréievski. «Seule l'essentialité peut atteindre l'essentiel. La pensée abstraite a seulement à faire avec les limites et les relations des concepts... Les lois de la raison et de la matière, qui constituent son contenu, n'ont pas d'essentialité, elles ne forment qu'un ensemble de relations» (2). Mais la condition nécessaire de cette essentialité est la présence, dans le sujet connaissant, d'une essentialité du même ordre que celle que l'on trouve dans l'objet de la connaissance».

(1) Le terme d'essentialité (*souchtchestvennost*) pourrait se traduire littéralement par «substantialité»; mais ce serait contredire le contexte dynamique qui est celui de la pensée de Kiréievski. Traduire par «existentiel» serait au fond plus exact, mais risquerait d'être anachronique. (Cf. Note sur la terminologie de Kiréievski dans le volume de trad. *Essais philosophiques*, 217-218.) / (2) I, 274. Pour saisir la portée de ce texte, il faut l'éclairer par d'autres, d'ailleurs tout aussi concis. Selon Kiréievski, la foi, –conscience d'une relation entre la personne vivante de Dieu et la personne humaine. (I, 274-275), est constitutive de l'homme; s'il ne lie pas sa vie et sa foi, il se détruit: «Sans cela la vie de l'homme

viene ribadito in modo progressivamente più marcato con una particolare attenzione all'etica ¹. D'altra parte, sia dalle sponde della stessa filosofia, sia dalle sponde della storia, sia da quelle più recenti della scienza, le aperture convergono verso la chiave della 'Saggezza'. Si tratta soprattutto dei 'primi germi' del discernimento sofiano che occorrerà far crescere nel folto terreno delle conoscenze ulteriori dell'umanità (partendo dai stessi Padri della Chiesa) ². Ma prima di tutto, occorre trovare le fonti più significative di questa chiave sapienziale o sofiana.

Eminenti teologi sofiani hanno espresso il loro discernimento –senz'altro utile– per un orientamento di partenza ³. Il primo accenno dato sui pensatori 'sofiani' sarebbe dunque la loro propensione mistica. Ma vi è anche chi vede in essi spiriti che si aprono prima alla modernità, per poter entrare nella problematica sofiana. Non a caso, chi è stato capace di aprirsi all'intento sofiano in oriente ha prima assimilato la chiave di modernità nella sua propria visione del mondo, come Sergio Bulgakov ⁴. Si potrebbe fare la stessa osservazione su un autore occidentale che si è

n'aura plus aucun sens, son intelligence sera une machine à compter, son coeur une collection de cordes sans vie dans lesquelles le vent souffle au hasard; aucune de ses actions n'aura de caractère moral et l'homme lui-même n'existera plus. Car l'homme c'est sa foi». (I, 276).)

¹ C. Deane-Drummond, *Wisdom with justice*, in «Internet» 2005, <http://www.int-res.com/articles/esep/2002/E18.pdf>: «In this paper I suggest that one way to develop an ethic towards the natural world that highlights the notion of kinship is through a recovery of the idea of wisdom. Such a recovery has a number of advantages. Firstly, it challenges the idea that science is the only way of knowing, instead wisdom invites a broader frame of reference compared with the fragmented problem solving approach characteristic of much of modern science (Deane-Drummond 2000:5-14). In the second place it connects with the philosophical trend in ethics that focuses on agents and attitudes rather than actions, known as virtue ethics. In the third place wisdom draws on ancient theological traditions and resonates with theological imagination. As such it can offer a vision that serves to inspire appropriate action. In the fourth place wisdom has ethical outcomes through its association with the cardinal virtues of practical wisdom or prudence, justice, temperance and fortitude. In this paper I focus specifically on the 2 virtues of prudence and justice and how they might be expressed in practice, as they seem to me to be of particular relevance to environmental decision-making».

² F. Rouleau, *Ivan Kirievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 195: «La première composante: la Sagesse des Pères. Quelles sont les sources de cette nouvelle philosophie et de cette nouvelle culture? Où trouver le germe de cette philosophie? Sur ce la réponse de Kirievski est très nette: il faut examiner avant tout les écrits des Pères de l'Eglise: «Ce sont les indications des saints Pères que la philosophie croyante prendra pour premières données de son intelligence, d'autant plus qu'une pensée abstraite ne peut deviner de telles indications. Car les vérités que les Pères expriment, ils les ont acquises dans une expérience intérieure immédiate et nous les livrent non comme une déduction logique, que notre raison aussi aurait pu établir, mais comme des nouvelles rapportées par un témoin oculaire sur un pays où il a été.» (1). Ce qui fait la valeur unique de ces textes c'est que l'on y trouve une initiation au mode de penser intégral, au mode de penser orthodoxe, tel qu'il a déjà été défini (2). On y trouve un modèle de cette attitude d'esprit et la preuve tangible de sa valeur et de ses capacités qui restent les mêmes hier et aujourd'hui. Cependant Kirievski reste très conscient de la distance qui sépare ces indications fragmentaires fournies par la patristique d avec la philosophie rigoureuse exigée par l'esprit moderne. Il n'y a pas de réponse toute-faite dans le passé; ce que les Pères peuvent fournir, c'est un commencement, un «germe» pour cette future philosophie qui reste à entreprendre, à construire: «Penser que nous avons une philosophie toute prête, contenue dans les saints Pères, serait donc tout à fait inexact. Notre philosophie doit encore être construite (3)».

(1) I, 272. / (2) Cf *supra*, –Natalie Petrovna et la révélation des sources patristiques», pp. Soss. / (3) I, 271. Et plus loin: «Si la philosophie croyante ne trouve pas dans les Saints Pères de réponse toute faite à toutes les questions de l'intelligence, toutefois, en se fondant sur les vérités qu'ils ont exprimées et sur sa propre conviction suprême, elle cherchera, en associant ces deux indications, un chemin direct vers la compréhension des autres objets de connaissance.» (I, 272–273).)

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 331 / pp. 393: «Molti mistici hanno scritto della Sofia. Vladimir Solov'ev in una lettera al conte S. A. Tolstoj li giudica con molta sufficienza, ma in parte a ragione. Egli scrive il 27 aprile 1877 da Pietroburgo: «Nei mistici ci sono molte conferme delle mie idee ma nessun lume nuovo; inoltre quasi tutti hanno un carattere molto soggettivo per così dire bavoso. Ho trovato tre specialisti della Sofia. Georg Gichtel, Gotfried Arnold e John Pordage. Tutti e tre ebbero un'esperienza personale quasi simile alla mia e questa è la cosa più interessante, ma nella teosofia tutti tre sono abbastanza deboli, seguono Böhme ma gli sono inferiori. Penso che la Sofia si sia occupata di loro, soltanto perché erano ingenui. In fin dei conti veri uomini restano solo Paracelso, Böhme e Swedenborg e così per me si apre un campo vastissimo. Ho guardato un pochino i filosofi poiachchi; il tono generale e le intenzioni sono molto simpatiche ma non c'è nessun contenuto; fanno il paio coi nostri slavofili» (1)».

(1) *Pris'ma VI. Solov'eva*, cit., vol. II, e in «Vest. Evt.», 1908, 1, 1, p. 212.)

⁴ M. Sergeev, *Divine Wisdom and the Trinity: A 20th Century Controversy in Orthodox Theology* (paper delivered at the World Congress of Philosophy in Boston, August 1998), in «Internet» 2005, http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/sergeev_dwa.doc: «In this respect it is remarkable that Fr. Bulgakov after accepting modernity came to a revision of the Trinitarian dogmas. His opponent Fr. Florovskii, on the contrary, defended Orthodox teaching at the price of renouncing the modern worldview. Was it simply a coincidence? Or is this rather a tendency which discloses an intrinsic conflict between the two traditions? Will post-Soviet Russia overcome its resistance to Protestantism and produce some Orthodox thought which will adjust itself to the spirit of modernity without

aperto al richiamo sofianico, anch'esso poco compreso dalle autorità dottrinali del suo tempo e che si era interessato alle correnti di pensiero del suo tempo: Antonio Rosmini¹. Vi saranno autori sofianici che –come P. Florenskij– spingeranno la discussione sulla razionalizzazione per far vedere che non solo la teologia d'oriente non si articola sulla base della sola priorità razionalizzante, ma che la stessa scienza più avanzata include delle dimensioni di 'non razionalità' nella conoscenza piena dell'universo². Questa riflessione e ricerca potrebbe rappresentare non soltanto un incontro del mondo orientale cristiano antico e del mondo che sorge dalla modernità ed oltre, ma anche un incontro che permette pienamente il dialogo tra le religioni e le culture dell'umanità al di là dei sospetti di sincretismo e di crypto-paganesimo³. Tale sarebbe la tesi complessiva di questa indagine.

undermining its own identity? The questions still remain unanswered, and only time may tell what course modern Orthodox theology will take in the coming century».

¹ A. Joos, *La priorità escatologica come anticipazione ecumenica nel pensiero di Rosmini: tra Oriente, Occidente e Riforma*, (conferenza al Convegno per il 200° della nascita di A. Rosmini, Rovereto il 5 febbraio 1997), in «Nicolaus» n° 1–2, pp. 27–120: «Perché non 'sfonda' l'escatologia sofianica? Forse perché 'Della sapienza, onde ha moto e vita l'universo, ogni ora meno e meno intendono: e la divinità onde emana quella vitale sapienza, con amarezza e con trepidazione bestemmiano' (1). La Saggezza è escatologica in quanto prospetta 'la parte eminente dell'esemplare divino del mondo, quella a cui tutte le altre sono ordinate, il cui realizzamento è il fine...' (2). La Teosofia 'è l'ordine degli studi della sapienza' (3). Questa si distiguerà in 'sapienza soprannaturale' e 'sapienza naturale' (4). La Teosofia 'considera... l'ente nella sua 'totalità' (5), con la sua dimensione escatologico-apocalittica di andare in cerca delle 'ragioni ultime' (6). La Teosofia entrerà in questa visuale come 'scienza arcana' (7). L'intento escatologico si esprime nella dinamica sapienziale: '... la divina Sapienza... stando all'inizio di tutte le cose, scorre coll'acutezza dello sguardo tutta l'immensa serie de' futuri avvenimenti, sino negli ultimi' (8)».

((1) A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 47. / (2) A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 398. / (3) A. Rosmini, *Teosofia*, Roma 1938, vol. I, p. 2. / (4) A. Rosmini, *Teosofia*, Roma 1938, vol. I, p. 4. / (5) A. Rosmini, *Teosofia*, Roma 1938, vol. I, p. 9. / (6) A. Rosmini, *Teosofia*, Roma 1938, vol. I, p. 9. / (7) A. Rosmini, *Teosofia*, Roma 1938, vol. I, pp. 21–24. / (8) A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 168.)

² B. Jakim, *Leaps from the scientific to the theological in THE PILLAR AND GROUND OF THE TRUTH*, in «Internet» 2002, www.uni-potsdam.de/u/philosophie/inst/haney/texte/Jakim.htm: «Abstract: In the introduction to the PILLAR AND GROUND OF THE TRUTH, Florensky reaches into the treasure-house of the Church and pulls out diamonds, carbuncles, emeralds, and tender pearls. Some of these stones are stones of science and mathematics, and some are stones of mysticism and theology. The "rational" world of science and mathematics recedes and gives way to a world of theological vision. The discontinuity between the two worlds is closed by a series of leaps. In the present work, I shall attempt to elucidate this leaping from stone to stone, from world to world, by examining in detail several examples of such leaps. The first example concerns Florensky's assertion that "Trinity in Unity and Unity in Trinity is a kind of square root of 2, i.e., an irrational number. Leaping back and forth between mathematics and theology, Florensky seeks to clarify this assertion in the appendix: "Irrationalities in Mathematics and Dogma." In particular, he tries to show that ascesis in the domain of arithmetic is analogous to ascesis in the domain of religious faith. Acceptance of the dogma of Triunity and acceptance of the theory of irrational numbers both require a suspension of the reason. Another example is taken from the appendix: "A Problem of Lewis Carroll and the Question of Dogma." In a series of leaps through the looking glass worthy of ALICE IN WONDERLAND, Florensky seeks a way out of the doubts elaborated in Letter Two of the PILLAR. He claims to examine the mental processes corresponding to the act of faith, but he does this in a peculiar manner: by examining the general form of a problem formulated by Carroll, i.e., "q implies r; but p implies that q implies not-r; what should be concluded from this?" By a multitude of considerations, Florensky claims to prove that Carroll's solution to this problem is incorrect. And then to impart some concreteness to his considerations of symbolic logic, Florensky solves some example problems that he claims to have thought up ad hoc. But the data he inserts in one of the problems consist of the blue sky and the red sunset; while the data of the other example problem consist of the rationalist's view that contradictions of Scripture and the dogmas prove their nondivine origin and the mystic's view that these very same contradictions prove the divine nature of Scripture and the dogmas. In one example, Florensky leaps from symbolic logic to the sophianic (the sky); whereas in the other, he attempts, through a series of mystical leaps, to reconcile the rationalist and the mystic. In concluding my paper, I argue that, for Florensky, discontinuity was a path to a new religious consciousness: only the constant miracle, the continuous leaping into the kingdom of heaven through the intervention of the Holy Spirit can refresh, regenerate, redeem the world and man's work in it. The old time, the old kingdom, are overcome, and the joyous kingdom of the gay science of the Third Hypostasis is realized».

³ Cfr l'accento di H. Urs von Balthasar che non riprendiamo senza alcuni correttivi, in idem, *Explorations in Theology: IV: Spirit and Institution. Part One: At the Source. Chapter Four: The Claim to Catholicity, In the dialogue between Christians*, p. 116 (etiam in «Internet» 2005, <http://www.praiseofglory.com/vonbfilioque.htm>): «Moreover, there is an Eastern sophiology that balances in its own way the initially contemplative world-relation of the Christ event. Touching on the roots of this sophiology, one can, however, point out that they are not christological in their center but are rather rooted in antiquity, on the one hand (as in the case, for example, of Dionysius the Areopagite, where a sacral cosmos in the manner of Plotinus and Proclus exists with God but without any history to speak of; it exists as God's elongation, so to speak, his radiating crown streaming outward from him in receding steps and levels of being), or in Protestantism and theosophism, on the other (as in the case of modern Russian sophiology, which is essentially derived from Schelling and Baader and gains its mastery over the profane world from their vantage point)».

LA SAGGEZZA E LA MEDITAZIONE FILOSOFICA ORIENTALE ANTICA

La via sapienziale si è anche sviluppata nell'ambito della riflessione arcaica dei filosofi, con appellativi specifici per questo ambito: si parlerà di 'sofiologia' o anche di 'teosofia'. L'aspetto speculativo e concettuale di questo ambito filosofico marcherà talvolta prevalentemente l'interesse sofiano.

Platone

Esiste una corrente che rimanda il pensiero sofiano all'ambito platonico? Si sottolinea in genere il legame tra Platone e l'intento orientale generale di pensiero. All'orizzonte della meditazione filosofica greca appare ovviamente l'interesse per il 'mondo divino' ¹. Platone lo colloca 'al di là del cielo' ². Così si inquadra il suo discorso sulle 'anime' e la loro sublime natura ³. Riguardo al «platonismo cristiano» si dice che i Padri dei quattro primi secoli erano per di più platonici. D'inciso, nella scuola alessandrina, centro del pensiero cristiano con Clemente d'Alessandria ed Origene, si considerava Platone come maestro di saggezza: «come espressione teologica e come struttura dell'immagine del mondo nella quale le verità rivelate si collocano» ⁴. Il demiurgo – «dio» – è il creatore che dall'intelletto e della conoscenza divina suscita come «Anima», il fondamento della ragione e della verità nel mondo ⁵. L'essere divino è per eccellenza «saggio», e fondamento della «saggezza». Per arrivare alla «saggezza» vera, si seguirà la via della contemplazione dell'ordine verso la scoperta dell'Essenza suprema, nella sua perfezione assoluta e considerata come «dio» ⁶. Non sembra però che il filone 'platonico' sia di grande aiuto per contestualizzare più specificatamente l'intento sofiano in ciò che esso sia poi diventato ulteriormente. Senz'altro, la chiave non tanto 'mentale' e 'concettuale' dell'«Anima» nel suo senso più complessivo ci sarà di aiuto per cogliere l'evocazione di una sorgente nel demiurgo di ciò che diventerà l'autentico profilo umano nella sua totalità. Quest'Anima potrebbe raccogliere in se tutte 'idee' particolari in un tutto –magari– organico ⁷. Le interpretazioni potranno essere assai diversificate riguardo a questa attinenza platonica. L'Anima o il «*νοῦς*» appare come una entità intermediaria tra il mondo sensibile e quello intelligibile : «principio (arkhe) del movimento» ⁸, «qualcosa di quasi divino» anteriore al tempo nel quale si diventa esseri umani cadendo in un corpo, ed inizio della perdita delle proprie

¹ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 35: «Ed è degno di osservazione, che negli scrittori greci... ha un uso più nobile la parola 'divino', che non abbia quella di 'Dio', benché anche questa in singolare s'usi alcuna volta ad esprimere il sommo Dio».

² A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 50: «... il sublime ingegno di Platone... collocò le cose divine al di là del Cielo conosciuto, immaginò un altro luogo... chiamandolo soprurano e sopra celeste...».

³ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 52: «Questa interpretazione simbolica s'accorda pienamente con tutto ciò che Platone ragiona delle anime... volendo dichiarare la loro sublime... natura...».

⁴ E. von Ivanka, *La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, (trad. de l'allemand par E. Kessler), Paris 1990, p. 13.

⁵ Platon, *Timaeus*, St. III, 17a–92b (ed. Albert RIVAUD, *Platon, Œuvres complètes. X. Timée, Critias* – Collection des Universités de France), Paris 1925, p. 30b: «Et, en outre, que l'intellect ne peut naître en nulle chose, si on le sépare de l'Ame. En vertu de ces réflexions, c'est après avoir mis l'intellect dans l'Ame et l'Ame dans le Corps, qu'il a façonné le Monde, afin d'en faire une œuvre, qui fut, par nature, la plus belle et la meilleure. Ainsi donc, aux termes du raisonnement vraisemblable, il faut dire que ce Monde qui est véritablement un être vivant, pourvu d'une Ame et d'un Intellect, est né tel par l'action de la Providence du Dieu».

⁶ W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, (trad. de l'allemand), Paris, 1966, 1997, pp. 156–158.

⁷ Platon, *Timaeus*, St. III, 17a–92b (ed. Albert RIVAUD, *Platon, Œuvres complètes. X. Timée, Critias* – Collection des Universités de France), Paris 1925, 29e: «Ce vivant, modèle éternel, pourrait bien être l'ensemble des Idées, puisqu'il se voit conférer les attributs de l'Idée et que d'autre part l'intellect contemple en lui les Idées».

⁸ L. Brisson – J. – F. Pradeau, *Le Vocabulaire de Platon*, Paris 1998 p. 26.

qualità ¹. Si dovrà tornare al 'modello' iniziale tramite la katharsis ², la purificazione grazie alla fuga dal mondo sensibile ed essere assimilata al divino ³. Nasce così la nostalgia interiore nella persona ⁴ e la possibilità di raggiungere la 'salvezza' nella capacità conoscitiva ⁵, liberandosi dall'affanno della 'materia' verso 'l'unità del tutto' ⁶. Si arriva così alla «ὁμοούσις Θεοῦ» nel mondo delle 'idee', della stessa natura del mondo divino ⁷, con la sua anima «congeniale con le idee» ⁸, secondo la dottrina della «ὁμοούσις Θεοῦ» nella somiglianza con Dio ⁹ che eleva al di sopra delle cose terrestri ¹⁰, diventando 'giusto e santo' nella chiarezza dello spirito ¹¹. Il 'modello' sarà il «Vivente» e «l'Assoluto» ¹² o l'idea suprema del «Bene» al di là della sua qualifica 'etica' ¹³ come sorgente di ogni verità ¹⁴. Nella imitazione delle 'idee' si attualizza la divinizzazione ¹⁵. La somiglianza sorgerà dall'immagine verso una maturità di partecipazione che i cristiani riprenderanno in chiave 'origenica'

¹ Cfr Platon, *Phaedo*, St. I, 57a–118a (éd. Léon ROBIN & Paul VICAIRES), in *Platon, Œuvres complètes*. IV. 1. *Phédon* (Collection des Universités de France), Paris 1983, 65 d.

² Cfr Platon, *Respublica*, St. II, 327a–621d (éd. Émile CHAMBRÉY), in *Platon, Œuvres complètes*. VI, VII. 1–2. *République* (Collection des Universités de France), Paris 1932, 1934, 1982, X, 611c; il ricordarsi si attua tramite la purificazione progressiva, la *catharsis* frutto della contemplazione in cui il «voûς» si libera della materia et di tutte le sue cattive passioni per raggiungere le sue origini nei cieli.

³ Cfr Platon, *Theaetetus*, St. I, 142a–210d (éd. Auguste DIÈS), in idem, *Platon, Œuvres complètes*. VIII. 2. *Théétète* (Collection des Universités de France), Paris 1926, *Theaet.*, 176 ab : «Le devoir du sage consiste à chercher à s'évader d'ici-bas au plus vite, pour s'assimiler à Dieu autant que faire se peut : l'assimilation exige de devenir juste et saint dans la clarté de l'esprit».

⁴ A. – G. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris, 1987, p. 106 : «De la naît la nostalgie que nous ressentons; sentiment d'une parenté, désir invincible de rejoindre cette moitié de nous-mêmes».

⁵ E. von Ivanka, *La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, (trad. de l'allemand par E. Kessler), Paris 1990, p. 24: «...qui lui permet de progresser par la pensée (dans le temps) de l'un de ces modèles à l'autre, en se servant des liaisons existant entre ces archétypes».

⁶ E. von Ivanka, *La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, (trad. de l'allemand par E. Kessler), Paris 1990, p. 25: «...d'un seul regard de l'esprit. Elle formera une unité, tout l'assemblage que constituent ces archétypes. A cette unité l'âme doit sa capacité de se souvenir, elle sera à même de contempler de nouveau de façon immédiate le Tout formé par les Idées dans leur unité indivise quand, de retour dans sa véritable partie, elle sera transportée du monde du "devenir" et du "non-être" au monde de l'être véritable, immuable».

⁷ Athénagore d'Athènes, *De resurrectione mortuorum*, CPG 1071; PG 6, 973–1024 (éd. Bernard POUDERON, *Athénagore d'Athènes. Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts* (Sources chrétiennes 379), Paris 1992, p. 277: «... ce qui a reçu à la fois l'intelligence et la raison, c'est l'homme, et non l'âme par elle-même; il faut donc que l'homme persiste éternellement en tant que composé de deux parties».

⁸ Cfr Platon, *Phaedo*, St. I, 57a–118a (éd. Léon ROBIN & Paul VICAIRES), in *Platon, Œuvres complètes*. IV. 1. *Phédon* (Collection des Universités de France), Paris 1983, 25–27 cc.

⁹ Cfr Platon, *Leges*, St. II, 624a–969d (éd. Louis GERNET, Auguste DIÈS & Edouard DES PLACES), in idem, *Platon, Œuvres complètes*. XI, 1–2, XII, 1–2. *Les Lois* (Collection des Universités de France), Paris 1951, 1956, IV, 710 c.

¹⁰ Platon, *Timaeus*, St. III, 17a–92b (ed. Albert RIVAUD, *Platon, Œuvres complètes*. X. *Timée, Critias* – Collection des Universités de France), Paris 1925, 90 a–d: «Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous, il faut faire la remarque suivante. Le Dieu en a fait cadeau à chacun de nous comme d'un génie divin. C'est le principe dont nous avons dit qu'il demeure dans la partie la plus élevée de notre corps. Or, nous en pouvons affirmer très véritablement que cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste. Et en effet c'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme, que le Dieu a suspendu notre tête, qui est comme notre racine et, de la sorte, il a donné au corps tout entier la station droite. [...] Quand un homme a cultivé en lui-même l'amour de la science et des pensées vraies, quand, de toutes ses facultés, il a exercé principalement la capacité de penser aux choses immortelles et divines, un tel homme, s'il parvient à toucher la vérité, il est sans doute absolument nécessaire que, dans la mesure où la nature humaine peut participer à l'immortalité, il puisse en jouir entièrement.[...] que celui qui contemple se rende semblable à l'objet de sa contemplation, en conformité avec la nature originelle».

¹¹ Cfr Platon, *Theaetetus*, St. I, 142a–210d (éd. Auguste DIÈS), in idem, *Platon, Œuvres complètes*. VIII. 2. *Théétète* (Collection des Universités de France), Paris 1926, *Theaet.*, 176 b.

¹² Cfr Platon, *Timaeus*, St. III, 17a–92b (ed. Albert RIVAUD, *Platon, Œuvres complètes*. X. *Timée, Critias* – Collection des Universités de France), Paris 1925, 31 b.

¹³ H. Kramer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano (Vita e Pensiero, coll. «Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi», 1) 1989, pp. 170–171 ; 184–185.

¹⁴ Cfr Platon, *Respublica*, St. II, 327a–621d (éd. Émile CHAMBRÉY), in *Platon, Œuvres complètes*. VI, VII. 1–2. *République* (Collection des Universités de France), Paris 1932, 1934, 1982, X, 507c : «Ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit c'est la faculté de connaître, tiens-toi pour assuré que c'est l'idée du Bien [...]. Les objets de la connaissance ne contiennent pas seulement la faculté de devenir connaissables, mais encore l'existence et l'essence du bien qui n'est lui-même pas une chose existante mais qui dépasse celui-ci en élévation et en force».

¹⁵ Cfr Platon, *Respublica*, St. II, 327a–621d (éd. Émile CHAMBRÉY), in *Platon, Œuvres complètes*. VI, VII. 1–2. *République* (Collection des Universités de France), Paris 1932, 1934, 1982, X, 500 c: «Mais regardant et contemplant des objets ordonnés et immuables, qui ne se nuisent pas les uns aux autres, qui au contraire sont tous la loi de l'ordre et de la raison, on les imite et on se rend autant que possible semblable à eux».

1. Platone potrà portare ad una visione dualista tra mondo delle Idee e mondo concretamente esistente, mentre il correttivo introdotto da Aristotele avrà una possibilità di risvolto monistico ².

Filone d'Alessandria

L'ambientazione nella riflessione filosofica di Filone d'Alessandria dovrà senz'altro essere presa in considerazione ³. Una distinzione viene suggerita da questo pensatore antico tra 'filosofia' –che la migliore delle cose– e la Saggiezza –che è la conoscenza compiuta di 'tutte le cose divine ed umane e delle loro sorgenti' ⁴. La tradizione giudeo-cristiana d'Alessandria, con Filone –studioso

¹ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, p. 32: «La configuration du fidèle au Christ et par lui à Dieu, la nouvelle naissance qui fait de lui une nouvelle créature, se produisent par la participation du fidèle au grand drame rédempteur, à la Passion et à la Résurrection. Cette assimilation mystique et "physique", qui est une grâce, se fond avec l'imitation morale, qui représente la coopération de l'homme au don reçu d'en-haut».

² R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/publicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 48): «Tra i pensatori antichi è Platone a segnare la necessità di cogliere il legame profondo tra il mondo concreto e il mondo divino attraverso la dottrina delle idee. Anche se proprio sull'insufficienza di una definizione del rapporto tra mondo dei principi e mondo sensibile, si fonda la critica di Aristotele al Platonismo. Bulgakov è convinto che lo Stagirita sia pietra miliare nel cammino verso la teologia cristiana, anche se il suo pensiero contiene un grave difetto, seppur contrario a quello di Platone. Ora le idee non sono più separate dal mondo, ma agiscono al suo interno come «cause finali, energie, entelechie», per cui attenuando la distinzione tra Dio e il mondo, Aristotele tende al difetto opposto, il panteismo, in cui perde consistenza la realtà autonoma. Platone ed Aristotele vengono ad incarnare i poli dell'antinomia cosmologica. L'uno, Platone, conduce al dualismo, l'altro, Aristotele, al monismo: «Il platonismo e l'aristotelismo nella dottrina della idee rappresentano la tesi e l'antitesi collegate tra loro. [...] Entrambi, hanno ragione ad hanno torto nella loro unilateralità della tesi e dell'antitesi. Essi ne postulano la sintesi, che però le loro dottrine non contengono, ma che va piuttosto cercata al di fuori e al di sopra di esse. Nondimeno la sofologia, quale dottrina del principio sopra-mondano del mondo, deve accogliere in sé queste grandissime intuizioni sofianiche del pensiero antico».¹⁰

(1) Cfr. S.N. BULGAKOV, *La sposa dell'Agnello*, trad. it. di Cesare Rizzi, Bologna 1991, cap. 32.)

³ L. Owens, *The Gospel of Thomas and the Hermeneutics of Vision*, (These are the secret sayings which the living Jesus spoke and which Didymos Judas Thomas wrote down. And he said, "Whoever finds the interpretation of these sayings will not experience death."), in «Internet» 2005, <http://www.southerncrossreview.org/36/owens.htm>: «III. The Sophianic Tradition The writings of Philo of Alexandria and the Alexandrian Jewish author of *Wisdom of Solomon* evidence another crucial motif of the visionary tendencies within intertestamental Judaism. To bring the Sophianic (or "Wisdom") tradition represent by these works into context requires, however, a consideration of the mythic domain of Sophia as she was developing in the age of Jesus: during the first century she was emphatically not just a philosophical concept, but a divine hypostasis of implied feminine gender with whom the seeker sought union. David Winston, in his introduction to the Anchor Bible edition of the *Wisdom of Solomon* (WS), refers to Her as "Dame Wisdom". By the time Philo and the author of WS put pen to parchment in the Middle Platonic atmosphere of early first century Alexandria, her story had been developing for over two hundred years as an expression of a renewed Jewish mythopoetic vision. We find her in *Proverbs* and *Job*, and later in *Ecclesiasticus* (also known as in the *Wisdom of ben Sirach*). She was a "charming female figure playing always before Yahweh, after having been created by Him at the beginning of his work." (p 34) To know her – so the story tells – was a rapture, an *experience*. The author of WS describes the event with frank sexual imagery: she is the Bride with whom one entered the bridal chamber. Union with her is a union with God, a conjunction of immanent and transcendent. As Winston states in his introduction, "There appears to be good reason, then, to conclude that the author's highly charged language concerning the pursuit of Wisdom and her promised gifts, may allude to a mystical experience through which, he believes, man is capable of some measure of union with Deity, at least under the aspect of Sophia." (p 42) Who Sophia was, she alone could reveal, and so she did: "Generation by generation she enters into the holy souls and renders them friends of God and prophets" (WS 7:27). But it must be understood that Sophia's story was still very much in a process of "becoming" during the first century. While Philo and WS offer literary evidence of her myth at a critical stage of formation, its development was certainly not confined to the philosophical discourse of Alexandria, nor was it restricted to the philosophical forms in which these writers appear to cast it – even if we understand the word "philosopher" within its full sense as a "lover of Sophia". Their writings are only two temporal "snapshots" of Sophia's myth within a broader cultural context and an extended organic process of formation. At the time of Philo (c. 30 CE) the Sophianic myth had been in development for at least two hundred years».

⁴ THE INTERNET ENCYCLOPAEDIA OF PHILOSOPHY, *Philo of Alexandria (20 B.C.E.–50 C.E.)*, in «Internet» 2008, <http://www.iep.utm.edu/p/philo.htm#H5>: «Philo differentiated between philosophy and wisdom. To him philosophy is "the greatest good thing to men" (*Op.* 53–54), which they acquired because of a gift of reason from God (*Op.* 77). It is a devotion to wisdom, and a way to acquire the highest knowledge, "an attentive study of wisdom." Wisdom in turn is "the knowledge of all divine and human things, and of the respective causes of them" that is, according to Philo, contained in the Torah (*Congr.* 79). Hence it follows that Moses, as the author of the Torah, "had reached the very summit of philosophy" and "had learnt from the oracles of God the most numerous and important of the principles of nature" (*Op.* 8). Moses was also the interpreter of nature (*Her.* 213). By saying this Philo wanted to indicate that human wisdom has two origins: one is divine, the other is natural (*Her.* 182). Moreover, that Mosaic Law is not inconsistent with nature. A single law, the Logos of nature governs the entire world (*Jos.* 28–31) and its law is imprinted on the human mind (*Prob.* 46–47). Because of this we have a conscience that affects even wicked persons (QG 4.62). Wisdom is a consummated philosophy and as such has to be in agreement with the principles of nature (*Mos.* 2.48; *Abr.* 16; *Op.* 143; *Spec. leg.* 2.13; 3.46–47, 112, 137; *Virt.* 18). The study of philosophy has as its end "life in accordance with nature" and following the "path of right reason" (*Mig.* 128). Philosophy prepares us to a moral life, i.e., "to live in conformity with nature" (*Prob.* 160). From this follows that life in accordance with nature hastens us towards virtues (*Mos.* 2. 181; *Abr.* 60, *Spec. leg.* 1.155), and an unjust man is the one "who transgresses

della filosofia d'Aristotele, di Platone, delle Scritture e dell'Antico Testamento– parte da una riconsiderazione dell'essere umano come visione unitaria di «anima e corpo» o «spirito e carne» nel riferimento «mosaico», con una metodologia nuova chiamata esegesi allegorica ¹. La posizione stessa di Filone d'Alessandria acquista una sua coerenza più trasparente se essa viene compresa come la simbolica di una appartenenza non conflittuale (tra creazione e creatore), piuttosto che come semplice gioco mitologico di sapore sincretista ². La 'Saggezza' è –nella sua prospettiva– innanzi tutto una esperienza profonda e sorge da una tradizione sapienziale ormai già conosciuta da duecento anni ³. Dall'evocazione platonica del Cosmos immagine di Dio si indicheranno delle entità intermedie, dal 'logos', alla 'sofia', all' 'anthropos' ⁴. Da Filone si inizierà una discussione che si protrarrà lungo la patristica orientale sulla persona umana come 'microcosmo' : raccogliendo in se l'universo cosmico ed essendo allo stesso tempo immagine di Dio ⁵. Si dirà però che un

the ordinances of nature" (*Spec. leg.* 4.204; Cf. *Decal.* 132; *Virt.* 131–132; *Plant.* 49; *Ebr.* 142; *Agr.* 66). Thus Philo does not discount human reason, but contrasts only the true doctrine which is trust in God with uncertain, plausible, and unreliable reasoning (LA 3.228–229)».

¹ Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi* (ed. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 1–60; idem, *Introduction générale, Œuvres de Philon d'Alexandrie 1* (traduction et notes par Roger ARNALDEZ), Paris 1961, n° 134: «Moïse dit ensuite: "Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre et il souffla sur son visage un souffle de vie" (Gen. 2, 7). Il montre par là très clairement la différence du tout au tout qui existe entre l'homme qui vient d'être façonné ici et celui qui avait été précédemment engendré à l'image de Dieu. Celui-ci, qui a été façonné, est sensible; il participe désormais à la qualité ; il est composé de corps et d'âme ; il est homme ou femme, mortel par nature».

² R. Thompson, *Craig Lyons on Sophia in Philo of Alexandria*, in «Internet» 2005, <http://www.livejournal.com/community/sbulgakov/11937.html>: «The universe is the Son whose Father is Yahweh and whose Mother is Sophia. Sophia is God's Spouse and the Mother of the world. In line with Platonic thinking, the universe consists of its "Idea" and the substance in which it has materialized; in line with Stoic understanding, Philo names the "Idea" of the universe the Logos noetos and the visible form of the cosmos the Logos aisthetos (thereby using the Logos concept for his own cosmological system). The Idea of the universe is contained in the "Idea of ideas," i.e., in Sophia, who comes directly from Yahweh. This is mythologically expressed by the relationship between Mother and Son (the Logos noetos and aisthetos contained in the "Idea idearum" or Sophia). Yahweh has given creation to Sophia to care for maternally, which is why Philo calls Her the "Mother, Nourisher and Nurse of the universe." Philo was apparently also thinking of the maternal attributes and functions of the goddess Isis "who fills heaven and earth with Her beauty... who is great in heaven, powerful on earth.. from whom everything came into being and through whom everything exists and lives" (Burton Lee Mack, *Logos and Sophia*, p. 66). This task was given over to Isis by Her Father Re: "Her Father Re gave Her His mountain of light and His throne that She might rule His kingdom in heaven and on earth" (*Logos and Sophia*, p. 65). The Books of Wisdom describe Her similarly. Philo recalls that She is the "Mother, Wife, Teacher and Guide" of the sages, including Abraham, Jacob and Moses (The Works Of Philo, On Drunkenness, 31; On Flight and Finding, 52)».

³ L. Owens, *The Gospel of Thomas and the Hermeneutics of Vision*, (These are the secret sayings which the living Jesus spoke and which Didymos Judas Thomas wrote down. And he said, "Whoever finds the interpretation of these sayings will not experience death."), in «Internet» 2005, <http://www.southerncrossreview.org/36/owens.htm>: «III. The Sophianic Tradition The writings of Philo of Alexandria and the Alexandrian Jewish author of *Wisdom of Solomon* evidence another crucial motif of the visionary tendencies within intertestamental Judaism. To bring the Sophianic (or "Wisdom") tradition represent by these works into context requires, however, a consideration of the mythic domain of Sophia as she was developing in the age of Jesus: during the first century she was emphatically not just a philosophical concept, but a divine hypostasis of implied feminine gender with whom the seeker sought union. David Winston, in his introduction to the Anchor Bible edition of the *Wisdom of Solomon* (WS), refers to Her as "Dame Wisdom". By the time Philo and the author of WS put pen to parchment in the Middle Platonic atmosphere of early first century Alexandria, her story had been developing for over two hundred years as an expression of a renewed Jewish mythopoetic vision. We find her in *Proverbs* and *Job*, and later in *Ecclesiasticus* (also known as in the *Wisdom of ben Sirach*). She was a "charming female figure playing always before Yahweh, after having been created by Him at the beginning of his work." (p 34) To know her – so the story tells – was a rapture, an *experience*. The author of WS describes the event with frank sexual imagery: she is the Bride with whom one entered the bridal chamber. Union with her is a union with God, a conjunction of immanent and transcendent. As Winston states in his introduction, "There appears to be good reason, then, to conclude that the author's highly charged language concerning the pursuit of Wisdom and her promised gifts, may allude to a mystical experience through which, he believes, man is capable of some measure of union with Deity, at least under the aspect of Sophia." (p 42) Who Sophia was, she alone could reveal, and so she did: "Generation by generation she enters into the holy souls and renders them friends of God and prophets" (WS 7:27). But it must be understood that Sophia's story was still very much in a process of "becoming" during the first century. While Philo and WS offer literary evidence of her myth at a critical stage of formation, its development was certainly not confined to the philosophical discourse of Alexandria, nor was it restricted to the philosophical forms in which these writers appear to cast it – even if we understand the word "philosopher" within its full sense as a "lover of Sophia". Their writings are only two temporal "snapshots" of Sophia's myth within a broader cultural context and an extended organic process of formation. At the time of Philo (c. 30 CE) the Sophianic myth had been in development for at least two hundred years».

⁴ J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, Lovanii, (Bibliotheca universalis, coll. « Studia Hellenistica ») V, 1948, p. 93: «... mais suivi par un développement d'entités intermédiaires entre Dieu, le monde, le *logos*, la *sophia* et finalement l'*anthrôpos*».

⁵ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/pubblicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 58): «Con questo, l'autore richiama una discussione durata molti secoli in seno alla teologia greca. Infatti, l'idea dell'uomo come microcosmo era già presente nella filosofia greca classica. Sulla base di una tradizione che risale a Filone d'Alessandria, viene

abbinamento troppo rapido tra Logos e Sofia, fino ad una congiunzione lineare, intralcierà il meglio di ciò che la via sofianica poteva dare da Filone d'Alessandria in poi ¹. Il Dio della Bibbia è il Santo, assolutamente trascendente al mondo, a tutto e a tutti ². Tra Dio ed il mondo, vi sono entità intermedie: la Saggezza, il «Λόγος», lo Spirito, gli angeli... Filone ha una sua propria nozione del «Λόγος», che è il modello dell'uomo ideale, la parola di Dio, il legame, l'intermediario, il mediatore tra Dio ed il mondo, che lo esprime come la sua impronta o la sua ombra ³, che lo rivela alle anime ⁴ come gerarchia degli esseri ⁵, con l'essere umano tra mondo materiale e mondo immateriale ⁶. Il Logos è una espressione indistruggibile della Saggezza ⁷. Il mondo delle idee non è altro che

introdotta nel cristianesimo il doppio senso dell'immagine dell'uomo: l'uomo immagine di Dio e l'uomo immagine del mondo creato. Il dualismo antropologico presente in qualche modo in seno alla teologia alessandrina aveva separato queste due realtà proprie alla natura umana, facendole corrispondere non allo stesso soggetto, ma a due tipi di uomo: quello celeste e quello terrestre. L'uomo celeste è creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo terrestre invece, a causa del peccato originale, è creato a immagine del mondo sensibile. Proprio questa difficoltà di capire come lo stesso uomo potesse essere sia immagine di Dio che del cosmo provocò la diffidenza nei primi Padri greci nei confronti dell'idea dell'uomo come microcosmo. Basilio Magno parla dell'uomo come microcosmo nel senso che egli è formato secondo un'armonia e un ordine simile a quelli contemplabili nel mondo. Sia nell'uomo che nel resto della creazione è riflessa la sapienza creatrice (1). In Gregorio Nazianzeno l'espressione microcosmo non si riferisce alla costituzione dell'uomo in quanto tale, ma alle sue facoltà ricettive che percepiscono il mondo esteriore e che lo rendono capace di contenere, riflettere in sé, tutto il mondo creato (2)».

(1) Cfr. BASILIO MAGNO, *Homilia in illud, Attende tibi ipsi*, PG 31, 213D- 216B. / (2) Cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XXVII Theologica II*, PG 36, 32b.)

¹ C. Lyons, *The Sophia according to Philo of Alexandria*, in «Internet» 2005, <http://www.livejournal.com/community/sbulgakov/11937.html>: «It is said that Philo exerted a unique influence on Christianity. His magnificent reflections about God and the spiritual path were taken up without hesitation by the Church Fathers. Because he had transferred Sophia's functions and attributes to the Logos, it was possible for the viewpoint to arise that he understood the two of them to be identical. Identifying Sophia with the Logos became a dominant perception; and this is attributable at least in part to the influence of Philo. By identifying the two with each other, Sophia's independent existence was denied, which caused confusion and stagnation as far as the development of Sophiology was concerned. It is necessary today to strive for a new orientation about Sophia and to take up the many indications given by persons like Augustine, Hildegard of Bingen, Jacob Boehme, Godfrey Arnold, Soloviev, Florenski, Bulgakov, and Teilhard de Chardin».

² H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, p. 52.

³ Philon d'Alexandrie, *De confusione linguarum* (éd. P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 2, Berlin, Reimer, 1897 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 229-267; idem, *Œuvres de Philon d'Alexandrie 13* (traduction et notes par J.-G. KAHN), Paris 1963, 97 (II, p.237); idem, *De Somniis libri I-III* (éd. P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3, Berlin, Reimer, 1898 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 204-306); idem, *Œuvres de Philon d'Alexandrie 19* (traduction et notes par P. SAVINEL, Paris 1962, I, 239 (III, p. 237); idem, *De plantatione* (éd. P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 2, Berlin, Reimer, 1897 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 133-169); idem, *Œuvres de Philon d'Alexandrie 10* (traduction et notes par G. POUILLOUX), Paris 1963, 18 (II, p.128).

⁴ Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriarum libri I-III* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 61-169); idem, *Œuvres de Philon d'Alexandrie 2* (traduction et notes par Claude MONDÉSERT), Paris 1962, III, 96 (I, p. 128); cfr H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, p. 53. «... est son Logos, dont il se sert comme d'un instrument pour faire le monde. Cette ombre est aussi à l'égard des autres êtres comme l'image archétype».

⁵ J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, Lovanii, (Bibliotheca universitatis, coll. «Studia Hellenistica») V, 1948, p. 94. «... se servant avec libéralité des formules philosophiques les plus diverses, notre Alexandrin va s'acharner à montrer que le "grand Moïse" a fixé, dès les origines, tous les points essentiels».

⁶ J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, Lovanii, (Bibliotheca universitatis, coll. «Studia Hellenistica») V, 1948, p. 404 : «... cet homme empirique est localisé entre le monde matériel et le monde plus réel, - qui contient la vraie réalité des choses, - l'immatériel. Il est proche de Dieu, donc de son image, par ce qui en lui participe de l'immatériel. Mais le monde intermédiaire est plus proche de Dieu et donc davantage image de Dieu».

⁷ THE INTERNET ENCYCLOPAEDIA OF PHILOSOPHY, *Philo of Alexandria (20 B.C.E.-50 C.E.)*, in «Internet» 2008, <http://www.iep.utm.edu/p/philo.htm#H5>: «In his doctrine of God Philo interprets the Logos, which is the Divine Mind as the Form of Forms (Platonic), the Idea of Ideas or the sum total of Forms or Ideas (*Det.* 75-76). The Logos is an indestructible Form of wisdom. Interpreting the garment of the high priest (*Exod.* 28:34; 36) Philo states: "But the seal is an Idea of Ideas, according to which God fashioned the world, being an incorporeal Idea, comprehensible only by the intellect" (*Mig.* 103). The invisible intelligible world which was used by the Logos as a model for creation or rather formation of the visible world from the (preexisting) unformed matter was created in the mind of God: "The incorporeal world then was already completed, having its seat in the Divine Logos and the world, perceptible by the external senses, was made on the model of it" (*Op.* 36). Describing Moses' account of the creation of man, Philo states also that Moses calls the invisible Divine Logos the Image of God (*Op.* 24; 31; *LA* 1.9). Forms, though inapprehensible in essence, leave an impress and a copy and procure qualities and shapes to shapeless things and unorganized matter. Mind can grasp the Forms by longing for wisdom. "The desire for wisdom alone is continual and incessant, and it fills all its pupils and disciples with famous and most beautiful doctrines" (*Spec. leg.* 1-45-50). Creation thus took place from preexistent shapeless matter (Plato's Receptacle) which is "the nurse of all becoming and change" and for this creation God used the Forms which are his powers (*Spec. leg.* 1.327-329). This may seem a controversial point whether the primordial matter was preexistent or was created ex nihilo. Philo's view is not clearly stated and there are seemingly contradictory statements. In some places Philo states, "for as nothing is generated out of nothing, so neither can anything which exists be destroyed as to become non-existence" (*Aet.* 5-6). The same is repeated in his *De Specialibus legibus*: "Being made of us [i.e. elements] when you were born, you will again be dissolved into us when you come to die; for it is not the nature

l'intelligenza divina –ovvero il «*νοῦς*»– in quanto si accinge a fare il mondo ¹, ma con un tocco aristotelico ove l'intelligenza viene dal di fuori, dal mondo eterno e divino ². Ormai si distinguono Dio ed il creato, il divino ed il non divino ³. Il «*νοῦς*» è una qualità «naturale» vivificata dal dono divino, dal parallelo in Gn 1, 26, ove l'una dirige l'universo, l'altra il mondo umano: tutte e due invisibile ma vedendo ogni cosa, senza essere viste ⁴. Il dono immortale dell'immagine di Dio è una grazia concessa all'essere umano mortale come partecipazione alla «natura beata» ⁵. Essa è conseguenza dell'infusione dello «spirito divino» o cioè del «*πνεῦμα*» ⁶: la comunicazione del «*πνεῦμα*» o «soffio divino» significa il dono di qualcosa di divino stesso rivelato a Filone dalla sua fede ebraica ed elaborato dalla letteratura sapienziale giudaica come «partecipazione» ed «imitazione». Si apre così la via verso la «Sofia». L'impronta del Logos fa sorgere nell'essere umano l'intelligenza (cfr Gn 1, 26; 2, 7) quale elemento immortale, divino ⁷. La creazione si fa dall'idea della persona umana o «*εἰκὼν*» di Dio (né maschio né femmina), per poi formare l'essere umano «*τῆς εἰκόνοσ ἐκμαγείον*» concreto o «*πλάσμα*» –Adamo ⁸. Per la creazione del mondo sensibile, Filone evoca una 'materia pre-esistente che genera come una madre' ⁹. La Saggezza–Sofia sarà il crogiuolo della 'persona generica', né maschio né femmina. Questo «primo uomo», non è il corpo e l'anima,

of any thing to be destroyed so as to become nonexistent, but the end brings it back to those elements from which its beginnings come" (*Spec.* 1.266). The resolution of this seeming controversy is to be found in Philo's theory of eternal creation, which is described next in connection with the Logos as the agent of creation. Philo, being a strict monist, could not accept the existence of independent and eternal preexistent matter (however disorganized and chaotic) as Plato did».

¹ Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 1–60; idem, *Introduction générale, Œuvres de Philon d'Alexandrie 1* (traduction et notes par Roger ARNALDEZ), Paris 1961, n° 24, p. 157: «Et si l'on veut user de termes plus découvertes, on peut dire que le monde intelligible n'est rien d'autre que le Logos de Dieu, déjà en acte de créer...».

² J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, Lovanii, (Bibliotheca universitatis, coll. «Studia Hellenistica») V, 1948, p. 98.

³ J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, Lovanii, (Bibliotheca universitatis, coll. «Studia Hellenistica») V, 1948, p. 99. «L'opposition fondamentale n'est plus entre deux univers, l'un sensible et l'autre intelligible ; elle est plutôt entre Dieu et le créé, l'Ingendré et l'Engendré, la sphère du divin et celle du non-divin».

⁴ Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 1–60; idem, *Introduction générale, Œuvres de Philon d'Alexandrie 1* (traduction et notes par Roger ARNALDEZ), Paris 1961, n° 69, p. 187: «Dieu n'a pas la figure humaine, et le corps humain n'a pas la forme de Dieu. L'image s'applique ici à l'intellect, le guide de l'âme. C'est bien sur le modèle de cet unique et universel intellect qu'a été copié, comme d'après un archétype, celui de chaque homme particulier, dieu en quelque sorte de qui le porte et le tient comme une image divine. Le rôle que joue le guide suprême dans le monde entier, il semble en effet que l'intellect humain le joue dans l'homme. Il est lui-même invisible, alors qu'il voit tout; il a une essence inconnaissable, alors qu'il comprend l'essence des autres êtres».

⁵ Philon d'Alexandrie, *Quod deterius potiori insidari soleat* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 258–298); idem, *Œuvres de Philon d'Alexandrie 5* (traduction et notes par I. FEUER), Paris 1965, n° 86–87. «Dieu a inspiré à l'homme de sa propre divinité ; celle-ci a marqué invisiblement l'âme invisible de ses propres faits, afin que la région terrestre elle-même ne soit pas privée d'une image de Dieu. Et le modèle était à ce point invisible que l'image elle-même reste soustraite à la vision».

⁶ M. – J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus Christ*, Paris 1931, p. 359: «La notion de la vie éternelle auprès de Dieu, sans aucune description d'une vie plantureuse à l'image de celle d'ici-bas, est un des plus beaux traits de la religion de l'Ancien Testament, un trait vraiment divin (Cf. Is 25, 6: sur les tombeaux égyptiens l'image du banquet) et qui demeure traditionnelle. On le retrouve dans Mt 26, 29 ; Mc 19, 25: la destinée de l'ami de Dieu dépend de l'amour de Dieu pour lui. Ce qui prouve bien que nous n'avons pas exagéré la portée des textes des psaumes ; c'est leur parfaite conformité avec le livre de la Sagesse qui reflète certaines tendances grecques, mais qui n'est certainement pas en dehors de la foi juive sur ce point capital comme le prouve la tradition rabbinique. Ce sont ceux qui sont droits qui verront sa face, ceux qui sont innocents (Cf. Ps 11, 7 ; 17, 15)».

⁷ Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 1–60; idem, *Introduction générale, Œuvres de Philon d'Alexandrie 1* (traduction et notes par Roger ARNALDEZ), Paris 1961, n° 135, p. 231; 233: «Quant à l'homme sensible et individuel, Moïse dit qu'il est, dans sa constitution, une combinaison de substance terrestre et de souffle divin [...]. Aussi pourrait-on très bien dire que l'homme est à la limite de la nature mortelle et de la nature immortelle, dans la mesure où il participe nécessairement de l'une et de l'autre, et qu'il est à la fois mortel et immortel, mortel selon le corps, mais selon la pensée, immortel».

⁸ A. Fyrgos, *Introduzione alla filosofia patristica e bizantina. Dalle origini dell'era cristiana alle lotte iconoclastiche*, Roma 2007, p. 30.

⁹ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, p. 55.

ma l'anima chiamata «*νοῦς*» o «*Λόγος*» come modello ¹, transcendente ad ogni determinazione "ἄ-ειδής", invisibile (ἡ εἰκὼν οὐκ ὁρατὴ) e mosso dalla sete del divino ².

Il neo-platonismo di Plotino

Plotino (205–260 p. c.) –tra gnosticismo e manicheismo secondo alcuni– è senz'altro prevalentemente «mistico» con una angolatura specifica riguardo a Platone ³, superando l'opposizione in Platone tra l'Uno ed il multiplo in una 'salvezza' riassunta nell'Enneade (V, I, 8) ⁴. L'Uno, il Primo «*το Πρωτον*» articola la sua meditazione su Platone attraverso le sei Enneadi in un sistema emanazionista in una gerarchia verticale che oppone due universi, l'uno intelligibile e l'altro sensibile ⁵. Egli si distingue da Platone con il suo sistema delle "ipostasi" ⁶. L'Uno è un essere supremo, il «Bene» ⁷, luce assoluta ⁸. L'Intelligenza è la seconda ipostasi e la terza è «l'Anima» nell'emanazione dall'Uno al multiplo nella loro processione ⁹ dall'immobilità verso l'energia che la irradia ¹⁰. Dal 'divino in noi stessi' si risale al 'divino nell'universo' ¹¹ : «ritorno» o «conversione», anagogia e fuga «verso la patria» ¹². L'Uno o il divino è anche chiamato 'Padre' dell'Intelletto o

¹ Philon d'Alexandrie, *Quod deterius potiori insidiari soleat* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 258–298); idem, *Œuvres de Philon d'Alexandrie 5* (traduction et notes par I. FEUER), Paris 1965, n° 83.

² Philon d'Alexandrie, *Quod deterius potiori insidiari soleat* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 258–298); idem, *Œuvres de Philon d'Alexandrie 5* (traduction et notes par I. FEUER), Paris 1965, n° 89. «L'intelligence est dès lors possédée d'un désir passionné tout autre et bien plus noble, [...] par lequel ayant été amenée à la clef de voûte du monde intelligible, elle semble aller jusqu'au grand roi lui-même, désirant ardemment voir les rayons purs et clairs...»; «loin de penser que le monde est la limite de cette course ininterrompue et incessante, passe au-delà et veut atteindre la nature insaisissable de Dieu, brûlant du désir de la saisir elle aussi, s'il se peut».

³ Cfr J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris 1955, p. 179: «...reconnaître comme source d'une procession universelle un Principe absolument ineffable, nommé symboliquement l'"Un" ou "le Bien"».

⁴ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER), in idem, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press, 3 vol., 1964, 1977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris, Les Belles lettres, 1924–1938) III, IX, 9: «... sa conception du double-et unique- mouvement de la procession qui est effusion d'unité, de la conversion ou ascension purificatrice vers le Principe, à la fois «aimable et amour même et amour de soi».

⁵ P. Hadot, *Etude de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles lettres, 1998, p. 496: «... fondement de l'intelligibilité des Idées, idée du Bien qui est au-delà de l'"ousia" ». La différence avec Platon réside dans le fait que Plotin s'interroge sur la possibilité que nous avons de surmonter pour connaître ce qui de principe transcendant. « Parce qu'il transcende l'être et la pensée, il n'est ni "être" ni "pensée". C'est la méthode aphairétique qui ne permet pas de penser son objet, ni de le dire, mais elle permet seulement d'en parler».

⁶ P. Aubin, *Plotin et le Christianisme. Tirade Plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris 1992, p. 15.

⁷ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER), in idem, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press, 3 vol., 1964, 1977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris, Les Belles lettres, 1924–1938) VI, II, 11: «Quand il s'agit de l'être, nous réunissons en un tout un être, nous disons *l'un qui est*, voulant indiquer par *un* l'intime liaison de l'être avec le bien».

⁸ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER), in idem, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press, 3 vol., 1964, 1977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris, Les Belles lettres, 1924–1938) V, III, 12 : «... qui émane du soleil ; toute la nature intelligible est une lumière, debout, au sommet de l'intelligible et au-dessus de lui, règne l'Un-Bien, qui ne pousse pas hors de lui la lumière qui rayonne».

⁹ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER), in idem, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press, 3 vol., 1964, 1977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris, Les Belles lettres, 1924–1938) V, I: «Tous les êtres, aussi longtemps qu'ils demeurent, répandent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence⁹ et en vertu de leur puissance immanente, une sorte d'entité dépendante qui est comme une image (εἰκόνα) de l'archétype dont elle provient: ainsi le feu et la chaleur qui vient de lui; et la neige, qui ne garde pas en elle-même tout le froid. Les substances odorantes, surtout, en témoignent : tant qu'elles sont là, il se répand d'elles et tout autour d'elles, quelque chose par où elles jouissent tout le voisinage. Enfin, tous les êtres parvenus à leur perfection engendrent; cela donc qui est toujours parfait, toujours aussi engendre un être éternel, mais qui est inférieur à lui».

¹⁰ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER), in idem, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), Oxford, Clarendon Press, 3 vol., 1964, 1977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris, Les Belles lettres, 1924–1938) IV, 5,7, 17–21: «Chacun des êtres a une énergie, (ἐνέργεια) qui est à sa ressemblance et qui existe dès que cet être existe ; tant que cet être demeure elle s'exerce à distance, plus ou moins loin. Il y a des énergies faibles et obscures ; d'autres nous échappent complètement ; d'autres ont de la force et agissent de loin».

¹¹ P. Henry, *La dernière parole de Plotin*, in «Studi classici e orientali», II, 1953, pp. 113–130.

¹² Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 1977, 1982 ; éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924–1938), I, 6, 8, 16–24 : «Fuyons donc vers notre chère patrie, voilà le vrai conseil qu'on pourrait nous donner. Mais quelle est cette fuite? Et comment remonter (...) Notre patrie est le lieu dont nous

dell'Anima che è 'madre' della sua attuazione (come 'natura' o come 'corpo')¹. L'Anima, immagine dell'Intelletto è 'energia' sorta dall'Essenza (non estranea all'intento esicasta di G. Palamas²) nella distinzione³ tra energia⁴ e prima energia⁵ come 'fonte' di luce⁶, in un atto di contemplazione (θεωρία)⁷ in cui le «εἰκόνας» sono i riflessi delle Idee, sempre inferiori ad esse⁸. L'Anima è 'immagine' dell'Intelletto nella somiglianza con esso⁹.

L'Anima è la Sagesse, la Sofia, al di là di ogni razionalità è legata al «voûς» mentre l'Uno rimane inaccessibile ad ogni conoscenza¹⁰. La Sofia è conosciuta dagli esseri intelligibili e dagli esseri sensibili: la sagesse degli esseri sensibili o umani è immagine della sagesse intelligibile¹¹.

venons, et notre père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut accomplir (...) Il ne faut pas non plus préparer un attelage ou quelque navire...»; cfr etiam Platon, *Theaetetus*, St. I, 142a-210d (éd. Auguste Diès, *Platon, Œuvres complètes*. VIII. 2. *Théétète* (Collection des Universités de France), Paris 1926, 176 ab: «Cela montre qu'il faut s'efforcer de fuir au plus vite d'ici vers là. La fuite, c'est l'assimilation à Dieu autant que possible»; etiam Augustin, *Cité de Dieu*, IX, XVII pour donner une réponse immédiate à la question: «Qu'est ce que cette fuite? dit saint Augustin, - «C'est devenir semblable à Dieu» (Τίς οὖν ἡ φυγή; θεῶ ὁμοιοθῆναι), Paris 1992, p.88.

¹ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 ; éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), III, 5,4,21 ; III, 8,4,11 ; cfr K. Jaspers, *Les grands philosophes*, Paris 1963, p. 645 : «Dans l'échelle de l'étant, qui se situe entre le sur-être de l'Un et le non-être de la matière, l'âme tient le milieu. Elle est dirigée vers le haut, vers l'Un par l'entremise du "noûs" (l'esprit pur et intelligible) et vers le bas, vers la matière, par l'entremise de la nature. (vers le monde corporel). On a donc cinq principes hiérarchiques qui sont, de haut en bas : L'Un, l'esprit (Intellect équivalent à Dieu chrétien) l'âme, la nature, la matière. L'étant correspond aux trois échelons intermédiaires : esprit, âme, nature».

² P. Aubin, *Plotin et le Christianisme. Triade Plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris 1992, p. 105.

³ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 ; éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), V, 4, 2, 27-35. «L'une, qui appartient à l'essence même de chaque chose et l'autre qui vient de l'essence de chaque chose. L'une est la chose même en énergie; l'autre en résulte comme en dérivant nécessairement, tout en étant distincte. Ainsi, dans le cas du feu, il y a la chaleur qui constitue son essence ; et il y a une chaleur dérivée de celle-là lorsque le feu exerce l'énergie inhérente à son essence tout en demeurant en lui-même».

⁴ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 ; éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), V, 3, 7, 24.

⁵ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 ; éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), V, 3, 12, 27; V, 1, 6, 45. Cfr. P. Aubin, *Plotin et le Christianisme. Tirade Plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris 1992, p. 117.

⁶ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 ; éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), IV, 5, 7, 13-17 «Il y a dans le corps éclairant une énergie, une sorte de vie surabondante qui est comme le principe et la source de l'énergie (qu'est la lumière qui rayonne) ; celle-ci, qui dépasse les limites du corps lumineux, est une image de l'intérieur de ce corps: c'est une seconde énergie, qui ne se sépare pas de la première»..

⁷ P. Aubin, *Plotin et le Christianisme. Triade Plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris 1992, p. 105.

⁸ Cfr K. Jaspers, *Les grands philosophes*, Paris 1963, p. 649 : «Pourquoi faut-il que l'engendré soit toujours plus mauvais que l'engendreur? On pourrait penser, au contraire, qu'à partir de l'origine ce qui suit croîtrait, augmenterait, deviendrait meilleur, que l'engendrement serait un progrès, non une récession... «Plotin ne se pose pas la question. Mais la réponse est fournie par toutes les images dont il use. La lumière est inférieure à sa source rayonnante».

⁹ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 ; éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), V, 3: «...Telle est la chose précieuse et divine qu'est l'Âme...elle est une image (εἰκόνας) de l'Intelligence ; comme la parole exprimée est l'image du verbe intérieur à l'âme, ainsi elle est le Verbe de l'Intelligence et l'activité selon laquelle l'Intelligence émet la vie pour faire subsister les autres êtres...Son existence lui vient de l'Intelligence et sa raison est en acte lorsqu'elle contemple l'Intelligence...l'Intelligence la rend donc encore plus divine parce qu'elle est son père et parce qu'elle lui est présente, car il n'y a rien entre elles que leur différence d'essence...Étant la matière de l'Intelligence, elle est belle, intelligente et simple comme l'Intelligence même»; V, 3, 8: «...Notre âme remonte vers l'Intelligence et se proclame son image ; la vie de l'âme est une image et une ressemblance de celle de l'Intelligible ; lorsqu'elle pense, elle reçoit les caractères de Dieu et de l'Intelligence. Si on lui demande quelle est cette Intelligence parfaite et universelle, qui se connaît primitivement, elle se place d'abord dans l'Intelligence ou cède la place à l'activité de l'Intelligence, dont elle gardait en elle le souvenir; elle manifeste des propriétés identiques à celles de l'Intelligence ; étant son image, elle peut la voir en quelque manière, grâce à la ressemblance plus exacte que présente avec l'Intelligence cette partie d'elle-même qui peut aller jusqu'à lui ressembler».

¹⁰ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), V, 3, 12-13 ; V, 4, 1. Cfr J. - M. Charrue, *Plotin, lecteur de Platon*, Paris 1987, pp. 75-80. Cfr etiam J. - M. Narbonne, *La métaphysique de Plotin*, Paris 1994, p. 27-34.

¹¹ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), V, 8, 10, VI, 1, 12.

Chi è privo di saggezza non può essere detto un 'essere' in senso vero ¹. La saggezza intelligibile fa sorgere la luce negli esseri, desiderio di contemplazione o «θεωρία» ². L'Intelletto è il 'Tutto', distinto dall'«Uno», se si può dire un 'secondo Dio' ³.

Il contributo dello stoicismo dal 'Logos' di S. Giustino

La chiave implicitamente sofiana del Logos riappare nell'ambito della riflessione ispirata allo stoicismo con un riferimento al 'logos' - 'ragione': ambito dell'affinità tra Dio ed il mondo (ciò che riprenderemo come 'non conflittualità', cfr infra) partendo dalla sua incidenza cosmologica nel divino (con i tentativi di Giustino sulle convergenze tra questo Logos e Cristo) ⁴. Ai primi secoli risalgono gli scritti dei Padri apostolici e apologisti, che continuano l'intento di san Paolo: il riconoscimento dei *semina Verbi* presenti nella filosofia greca, che preannunciavano il Verbo fatto carne, sarà uno dei passi decisivi per annunciare il Vangelo al mondo contemporaneo ⁵. Per lo stoicismo un flusso penetra ed unisce dal di dentro ogni essere corporeo, esso è come l'anima del mondo o del cosmo che si imprime dal coglierla a assumerla nel suo intento di adesione volonterosa e volontaria ⁶. Da lì, lo stoicismo divenne poi un piano organico di regole pratiche di vita ⁷.

¹ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), V, 8, 5.

² Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), V, 1,12 Cf. FATTAL 1998, pp. 59-60: « il faut tout de même noter ici que l'originalité de Plotin réside dans le fait de situer la pensée et la contemplation à tous les niveaux du réel et d'avoir fait de cette théôria une poïesis, une production. Tout pense et contemple, tout est rempli de contemplation et de production. (*Enn.*, III, 7, 1-2 ; V, 8, 5)».

³ Plotin, *Enneades* (éd. Paul HENRY & Hans-Rudolph SCHWYZER, *Plotini Opera* (Oxford Classical Texts), vol. 3, 1964, Oxford 31977, 1982 (éd. Émile BRÉHIER, *Plotin. Ennéades* (Collection des Universités de France), 7 vol., Paris 1924-1938), V, 3, 3.

⁴ J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 21 ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, in, AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. I, Città del Vaticano 1983, pp. 30-31: «Arianism did not appear as a storm out of the blue. It was connected with an issue that became crucial once the Church tried to relate the Gospel to the educated and philosophically inclined Greeks of late antiquity. This issue can be summed up in the question of the relationship between God and the world. To what extent is this relationship a dialectical one? For the ancient Greeks the world and God were related to each other with some kind of ontological affinity (syggeneia). This affinity was expressed either through the mind (Nous), which is common between God -- the 'Nous' par excellence -- and man, or through the Reason (Logos) which came to be understood, especially by Stoicism, as the link, at once cosmic and divine, that unites God and the world. Attempts, like that of Justin, to identify Christ, the Logos of the Fourth Gospel, with this Logos of the Greeks concealed a problem which remained unnoticed as long as the issue of the relation between God and world was not raised in the form of a dialectical relationship. For many generations after Justin the Logos (Christ) could be thought of a projection (provot'e) of God always somehow connected with the existence of the world». {PRIVATE }

⁵ Cfr C.P. Vetten, «Giustino Martire», in S. Döpp - W. Geerlings (edd.), *Dizionario di letteratura cristiana antica*, (edizione italiana a cura di C. Noce), Città del Vaticano - Roma 2006, pp. 454-458.

⁶ P. J. Labarrière, *L'unité plurielle*, Paris 1975, pp. 23-24 : «A son origine, vers la fin de IV^e siècle avant notre ère, le stoïcisme est avant tout une théorie (physique et méta-physique) qui affirme l'unité de l'être, égal à lui-même dans tous les éléments de l'univers. Pour lui, il n'existe donc pas de mouvement (comme le montrent, ab absurdo, les exemples développés par Zénon d'Elée concours de vitesse entre Achille et la tortue, impossibilité de penser et d'admettre en raison la simple trajectoire d'une flèche); il n'y a pas non plus d'espace, dans la mesure où celui-ci postule une pluralité d'éléments distincts. ...Car la raison, quoiqu'il paraisse souvent, est une force partout présente; véritable ciment de l'unité du monde, elle pénètre toute nature corporelle. Elle est l'âme du cosmos, elle est le Dieu transmuant en panthéisme le matérialisme qui s'impose à toute conscience. Principe d'universelle harmonie, elle peut, à un premier niveau où l'homme n'est pas engagé au titre de sa conscience, produire en lui une *impression*, c'est-à-dire une affection essentiellement passive; mais, dès lors que l'homme entre en jeu selon ce qu'il est réellement, la *perception qu'il a* du monde se déploie nécessairement au plan d'un jugement, --- lequel implique un effort, et donc l'intervention de la volonté. Ainsi cette Vision unifiée de l'homme et de l'univers, repose-t-elle en dernière analyse sur une subordination stricte, et de l'homme et du monde, par rapport à une faculté volitive seule apte à donner forme à l'élément rationnel qui forme le tissu de toute réalité».

⁷ P. J. Labarrière, *L'unité plurielle*, Paris 1975, p. 25 : «Dès lors le stoïcisme, devenu synonyme, dans l'opinion commune, de la simple force de caractère, cesse à proprement parler d'être une philosophie, et ne consiste plus qu'en un ensemble de règles pratiques sans aucune justification théorique. Et, par un curieux retour des choses, ceux-là mêmes pour qui l'unité de l'homme et du monde était une donnée première, quasi immédiate (en tout cas rejetant toute diversité, de quelque ordre qu'elle soit), en vinrent à s'enfermer dans la solitude d'un principe volitif qui consacre la disjonction totale entre l'intérieur et l'extérieur».

Il filone stoico potrebbe essere ritrovato nelle considerazioni di Boezio sulla consolazione della filosofia che gli appare sotto forma di una figura femminile dalla quale si traccia un itinerario di 'memoria' di tutto ciò che fosse stato dimenticato, ricollocando tutto nel percorso complessivo della pienezza da ritrovare e diventando un 'cura' o una 'terapia' per la guarigione in una 'salute' della mente che permette di vedere ogni cosa dal punto di vista di Dio ¹. Questa visione converge con l'esperienza interiore di Solov'ëv.

LA PROSPETTIVA SOFIANICA E LA ULTERIORE FILOSOFIA OCCIDENTALE

L'intento sofianico potrebbe essere visto come la 'fine dell'approccio razionalizzante occidentale sulle sorgenti rivelative della fede' ². Si dirà che la "Saggezza" intende arrivare fino alle 'profondità' più lungimiranti dell'approccio di fede ³. Razionalità vuol dire analisi –nel senso di un

¹ A. Ambrosi, *Contributo alla riflessione sulla figura e sull'icona di Santa Sofia: Il contesto biografico dello scritto La Sophia di V. S. Solov'ëv* [1]. (Relazione di per la serie di incontri sul tema: "Filosofia come terapia" – Padova – Liceo classico Tito Livio – marzo 2002), in «Internet» 2008, http://www.iconografi.it/convegni_e_mostre/Santa_Sofia/Icona_Santa_Sofia.htm: «Il pensiero va alla figura femminile di Filosofia che consola il carcerato Boezio, figura femminile che gli appare, che egli descrive e che presenta molte caratteristiche simili alla Sophia di Solov'ëv (lettura da Boezio, *La consolazione della filosofia* libro I). In particolare la Filosofia di Boezio, dopo averlo osservato, così diagnostica: "soffre di letargia", la quale altro non è che dimenticanza, perdita di conoscenza, di memoria, di gnosis salvifica. E comincia la cura con i rimedi più blandi, che sono le domande volte a fargli ricordare qualcosa su di sé e sulle cose, in modo da verificare se è ancora accesa quella scintilla su cui far leva, per giungere al pieno ricordo della conoscenza dell'intero fine delle cose, nel cui oblio consiste appunto la malattia, che può essere di una gravità tale da portare alla morte. Ma la risposta alle domande più semplici dà speranza a Filosofia, che con paziente lavoro ricostruirà il filo della memoria e quindi la conoscenza e la salvezza. In particolare questo rammentare e ricordare progressivo e aiutarlo a ricollocare gli ordini di realtà al loro giusto posto, in cui consiste la stessa cura, porterà Boezio alla fine a capire che salute = bene = virtù = (che implica anche resistenza alle prove, tra cui quella cui è sottoposto = accettazione della imparziale fortuna, che non procede a caso ma secondo l'ordine stabilito e impartito da Dio, bene sommo). Salute è conoscenza, nei suoi vari gradi, fino a quello intuitivo, che permette di vedere le cose e la realtà dal punto di vista di Dio, perciò nel loro ordine».

(¹) Fonti bio-bibliografiche in: A. Dell'Asta, *Introduzione a La conoscenza integrale di V. S. Solov'ëv*, La casa di Matriona, 1998. Da tale testo sono tratte anche le successive citazioni dell'opera *La Sophia* (ivi contenuta) di Solov'ëv.)

² F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 165: «La philosophie occidentale se trouve maintenant dans une situation telle que, d'une part, elle ne peut aller plus loin sur sa propre voie rationnelle abstraite, car elle a reconnu le caractère unilatéral de la rationalité abstraite; et d'autre part, elle ne se trouve pas en état de se frayer un chemin nouveau, car toute sa force consistait justement à développer cette rationalité abstraite» (1). Bref, tout l'immense effort de l'esprit occidental aboutit à une impasse, l'impasse idéaliste: cette philosophie qui s'achève sur la philosophie rationaliste, un fruit de la «raison séparée» (2). Devant cette situation, la nécessité de nouveaux principes devient une évidence. Schelling l'a déjà reconnu: pour avoir saisi les limites du système purement rationnel, Schelling occupe une place unique dans la pensée occidentale (3). Son intuition lui permet de se libérer du déterminisme dialectique (4). Son oeuvre peut servir de point de départ: après Schelling la voie est libre pour la Sagesse (5)».

(1) I, 198. Le même thème est repris en I, 259–260. / (2) I, 223: «La tendance vers une pensée rationalisante autonome avait commencé en Occident vers l'époque de la Réforme, et ses premiers représentants en philosophie avaient été Bacon et Descartes. Cette tendance n'a cessé de croître et de s'étendre au cours de trois siècles et demi, tantôt se fragmentant en une multitude de systèmes isolés, tantôt se ramassant en puissantes récapitulations et franchissant de la sorte tous les degrés possibles de sa propre ascension. Enfin, cette tendance est parvenue à sa dernière conclusion, tout y est contenu, et l'intelligence de l'Européen ne peut désormais prétendre aller au-delà, sans changer complètement son orientation fondamentale»; I, 259: «Cette conscience des limites et des insuffisances de la réflexion philosophique telle qu'elle s'exprime dans sa dernière formulation, voilà ce qui constitue aujourd'hui le suprême degré du développement intellectuel de l'Occident.» / (3) I, 260: «Le caractère unilatéral et insuffisant de la réflexion rationnelle et de la dernière philosophie, qui en est la manifestation la plus complète, fut reconnu et exprimé avec une clarté évidente et irréfutable par ce même grand penseur qui, le premier, a créé la dernière philosophie et qui, au témoignage de Hegel, fit monter la réflexion rationnelle du raisonnement formel à la rationalité réelle. Car la dernière philosophie allemande appartient à Schelling tout autant qu'à Hegel. Elle a été inaugurée par Schelling, c'est lui qui l'a établie sur ses nouvelles bases, lui qui l'a développée sur de nombreux points particuliers, lui qui avec Hegel l'a introduite dans la conscience commune de l'Allemagne. Hegel fut longtemps considéré comme l'élève de Schelling»; voir aussi I, 92–93, 127–128, 197–198, 260, 264, etc. / (4) Cf. I, 260 note 1: Kiréievski indique ce qui constitue selon lui la différence entre les systèmes de Hegel et de Schelling. / (5) Sur l'interprétation de la pensée de Schelling, les deux philosophies de Schelling et leur unité, voir: X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1970, 2 volumes.)

³ P. Tillich, *Die Verlorene Dimension*, Hamburg 1968, S. 105: «Die Weisheit aller Zeiten und aller Erdteile spricht zu uns über den Weg zu unserer Tiefe. Er ist auf unzählige verschiedene Weisen beschrieben worden. Aber alle, die sich um diesen Weg bemüht haben, Mystiker und Priester, Dichter und Philosophen, Ungebildete und Gebildete, alle, die ihn beschritten haben – sei es durch Beichte, einsame Selbsterforschung,

spezzettamento parziale– per meglio organizzare la conoscenza. Andare oltre la razionalità dell'analisi porta alla prioritaria visione del 'tutto', alla quale si professano particolarmente sensibili certi pensatori russi ¹. Questa totalità include ovviamente tutto il creato e tutto il divino: o la possibile 'santità' di ciò che sembra più lontana ad essa, la 'materia' ². Il superamento della 'razionalità astratta' riconduce questa esplorazione sofiana alle sorgenti del metodo patristico e della originaria esperienzialità cristiana: si ritorna alla organicità 'tripartita' dell'essere umano ³.

Si menziona a questo riguardo una inversione nella filosofia occidentale che si indirizzerà maggiormente su ogni entità in se (fenomenologia post-kantiana) di fronte alle sorgenti di una filosofia personalista traendo le sue prospettive dalla persona nella sua "azione" e nelle sue 'energie' ⁴.

LA SAGGEZZA E LE RELIGIONI ARCAICHE

innere oder äußere Katastrophen, Gebet, Versenkung –, alle haben dieselbe Erfahrung bezeugt. Sie erfuhren, daß nichts dem Bilde entsprach, das sie von sich hatten, selbst wenn sie in eine tiefere Schicht unter die täuschende Oberfläche vorgestoßen waren. Jene tiefere Schicht wurde selbst zur Oberfläche, wenn eine noch tiefere entdeckt wurde».

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 105: «Ai russi invece è stato in ogni tempo familiare lo spirito di integrità e di totalità, così nel dominio del pensiero come in quello della creazione artistica e nella vita. I pensatori e i creatori russi, purché annessero un significato spirituale a ciò che intraprendevano, hanno sempre cercato non tanto di raggiungere una cultura per fetta e di creare dei prodotti artistici perfetti, quanto di attingere una perfezione di vita e una perfetta verità di vita».

² N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, Milano 1978, p. 278: «La convinzione fondamentale del pensiero religioso russo era l'ammissione della potenziale santità della materia, dell'unità e sacralità di tutto il creato e della vocazione dell'uomo a essere comparsa alla sua finale trasfigurazione. Tutto ciò veniva unificato sotto il nome di Sofia, Santa Sapienza, l'idea della quale ha dato un colorito particolare alla lunga evoluzione del cristianesimo russo. L'immagine della Sapienza divina, che si delineava profeticamente nell'Antico Testamento, era stata esaminata solo frammentariamente dai teologi bizantini. L'insegnamento sulla Sofia trovò un riflesso negli scritti dei mistici occidentali; alcuni di essi furono riconosciuti, altri rusciti dalla Chiesa ¹».

(¹ Jakob Boehme, Meister Eckhart, Nikolaj Kuzanskij e altri.)

³ F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, pp. 167–168: «Chez les Pères de l'Eglise, Kiréievski trouve l'exposé d'une théorie de la connaissance qui répond à ses intentions. D'abord parce que cette théorie rejoint le désaveu du rationalisme : la connaissance purement intellectuelle donne un point de départ, elle constitue une condition indispensable, mais se limiter à elle revient à s'engager dans une impasse. Le véritable savoir passe par le «sacrificium rationis» : la confrontation de la raison et de la foi n'invite-t-elle pas sans cesse à un dépassement de la raison ? Non point par mépris de la raison, mais au contraire au sens où la raison passe la raison (1). Mais les Pères ne se contentent pas d'affirmer la nécessité de ce dépassement de la raison, ils justifient leur théorie en s'appuyant sur la conception de l'homme tel que la Bible le révèle. L'homme est à la fois un corps, une âme et un esprit. La connaissance authentique exige la mise en oeuvre de toutes les dimensions humaines: celles qui relèvent du monde matériel, du monde intellectuel, du monde spirituel ou divin. Ou, si l'on veut, la vraie connaissance implique un investissement de tout l'homme: sensible, rationnel et mystique (2). Pour pouvoir respecter ces trois domaines de la connaissance, et ne pas sacrifier les plus élevés aux degrés inférieurs, la façon d'approcher la vérité devient décisive. L'attitude de celui qui cherche la vérité est aussi importante que le respect des trois plans de l'existence. Elle en conditionne même chez l'investigateur la mise en oeuvre correcte: avant d'être noétique son attitude doit être cathartique».

((1) «Sacrificium rationis» mais non pas «sacrificium intellectus», c'est la tradition chrétienne la plus commune. Quelques mots de Pascal la récapitulent: «La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va pas jusqu'à comprendre cela»,... –il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.– (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 267 et 272, 455–457.) La foi est une expérience supra-rationnelle et cependant raisonnable : la «ratio sufficiens» est une chose, la «recta ratio» en est une autre. / (2) Le corps, l'âme et le coeur ne sont pas la seule formule. On trouve aussi le trinôme: corps, âme, esprit; ou corps, coeur, esprit. L'essentiel consiste à noter que l'anthropologie des Pères orientaux a conservé la trichotomie biblique ou sémitique, tandis que l'anthropologie latine a adopté le dualisme grec: corps et âme.)

⁴ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «Then there is the philosophical context which gave privilege to post-Kantian phenomenological thought (which distinguishes the Thing in itself from its manifestation) over personalist philosophy (which postulates the personal origin of action and its energies). Finally there was the change of a generation which privileged the thesis of "the [Western] captivity of Orthodox theology" over that which prized the dogmatic development of Orthodox thought ¹».

((1) With considerable finesse, Rowan Williams quotes Arthur Dobbie-Bateman who published an analysis of Bulgakov's work in London in 1944: "When he named the existential problem Sophia, we behaved like Greeks who thought Anastasis was a goddess!" (Acts 17,18) *Sergei Bulgakov, Towards a Russian Political Theology*, Edited with a commentary by Rowan Williams, Edinburgh: T&T Clark, 1999, p. 180, The book is the result of more than 10 years' work by Rowan Williams, the new Archbishop of Canterbury, previously Archbishop of Wales and Bishop of Monmouth and former professor of Divinity at Oxford University.)

Una radice profonda di questo intuito può essere rintracciato nella complementarità tra religioni ariane ed ebraica: trascendenza di Dio ed immortalità umana ¹. Il cosiddetto 'paganesimo' ha intuito queste 'scintille sofianiche' ². L'apertura inter-religiosa, in questa chiave escatologica, appare centrale nell'intuito sofianico che non è per niente un 'sincretismo' vago ed ambiguo ³. Dall'oriente arcaico sorge un intuito su quel mondo divino quando "... il Cielo era già profanato da... immagini sensibili e voluttuose che il faceva discendere alla condizione di questo mondo..." ⁴. L'oriente arcaico di Zoroastro il persiano o della tradizione caldea, o del Jescht di Mitra, usa il simbolo degli uccelli celesti «...certe potenze della profondità paterna...». Le «lingue degli Dei...», questo simbolo d'uccelli nutriti nel Cielo ci fa uscire dalla natura e ci richiama al divino» ⁵. "Ormusd è chiamato da Zoroastro il primo degli enti, il che rammenta quello che della eterna Sapienza dicono i sacri libri, 'primogenita ante omnes creaturas', ed è invocato come Dio..." ⁶. "Finalmente Ormusd è «la Parola principio di tutto»" ⁷. "L'orientale filosofia, scambiando l'annichilamento morale e volontario coll'annichilamento reale... egli non è meno una verità disguisata..." ⁸. Nella tradizione religiosa greco-frigiadell'Asia minore, Zalmoxis richiama sia 'zemelè' da Semele madre di Dionisio sia l'antico slavo zemlja: non tanto 'Re degli uomini' ⁹ ma bensì dall'ambito della Tracia "dio della terra" sorgente di "zamol" che richiama alla dimensione sofianica della 'Terra Madre' ¹⁰.

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 114-115 / 83-84.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 246 / p. 205.

³ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, p. 331: «Désormais les spiritualités asiatiques sont reprises dans une autre perspective, celle de la Personne et de l'Amour qui ne constitue pas la manifestation de l'abîme, mais l'abîme lui-même... *L'Hymne au Père* fait transition entre le Géniteur cosmique des religions archaïques, dont l'Inde vénère le *lingam*, et le Père aimant de la Trinité chrétienne, célébré comme «l'inventeur de l'Autre». Le Père s'engendre un Fils «au sein de (sa) Sagesse éternelle»: Pierre Emmanuel trouve dans le mythe de la *Sophia*, développé surtout par les «sophiologues» russes du début du siècle, la possibilité d'ouvrir la tradition biblique sur l'approche féminine du sacré que l'on trouve dans les spiritualités asiatiques. Car la *Sophia*, la Sagesse, est l'énergie de Dieu et la transparence du monde, la terre paradisiaque de la sensibilité russe. Par sa médiation, le corps de la femme, centré sur son âme matricielle, devient cathédrale (je pense ici au recueil intitulé significativement *Sophia*, paru en 1973). Dieu crée la femme «afin d'être conçu lui-même par elle. Et dans son sein prendre mesure de l'homme qu'il y deviendrait». Comment ne pas faire le rapprochement avec cette étonnante suggestion d'un grand mystique byzantin du XIV^e siècle, Nicolas Cabasilas: «Dieu a créé le monde pour trouver une mère...» Ainsi s'ébauche, et c'est d'une grande importance pour l'avenir spirituel de l'humanité, une intégration de la vision émanatiste des Orient et de la conception judéo-chrétienne de la création et de l'incarnation».

⁴ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 50.

⁵ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 77.

⁶ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 148.

⁷ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 149.

⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 432.

⁹ M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970, p. 53: «Mais c'est P. Kretschmer qui, en 1935, a élaboré la démonstration linguistique, en mettant en parallèle Zemelô (des inscriptions funéraires gréco-phrygiennes de l'Asie mineure), le thrace *zemelen* («terre») et Sémèle («la déesse de la Terre», mère de Dionysos), termes dérivés tous du radical i.-e. *g'hemel. «terre, sol, appartenant à la terre» (cf. aussi avestique *zam*, «terre», lithuanien, letton *zeme*, vieux-prussien *same*, *semme*, vieux-slave *zemila*, «terre, pays») (1). Kretschmer interprète la partie finale du nom (Zamol)-xis (que l'on retrouve dans les noms des rois Lipoxais, Arpoxais et Colaxais; Hérodote, LV, 5-6) par le scythe -xais, «seigneur, prince, roi». La signification de «Zalmoxis» serait donc «Roi, Maître des hommes».

((1) P. KRETSCHMER, «Zum Balkanskythischen» (*Glotta*, XXIV, 1935, pp. 1-56), pp. 45 sq., cf. Russu, *op. cit.*, pp. 88 sq.; id., *Limba Traco-Dacilor* (2e éd., Bucuresti, 1967), p. 128 ; voir aizzisi Alfons Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat (Die Indogermanelt-u#d Germanenfrage = Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 7-229), pp. 214 sq.; F. R. SCHROEDER, *Sinfjotli (Hommage à Georges Dumézil)*, Bruxelles, 1960, pp. 192-200), pp. 195 sq. (Zalmoxis serait le nom thrace du dieu qui est arrivé en Grèce sous le nom de Dionysos).)

¹⁰ M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970, pp. 52-53: «Mais la juxtaposition scythique à un vocable thrace est peu admissible. En outre, on a remarqué à juste titre que Zalmoxis ne peut pas avoir dans la partie finale un élément radical x(-a)is mais un simple suffixe dérivatif z-(x), «dont la valeur ou la nuance ne peut pas être précisée» (1).. En rejetant l'interprétation de Kretschmer - «Roi, Maître des hommes» - Russu refuse également l'hypothèse de Rohde, adoptée entre autres par Clemen (2), que Zalmoxis était originellement le Seigneur des morts. Pour le savant thracologue, la valeur sémantique du thème *zamol-* est la «terre», et «la puissance de la terre», et Zalmoxis ne peut être autre chose que le «dieu de la terre», personnification de la source de vie et du sein maternel dans lequel retournent les hommes (3)».

((1) Russu, «Religia Geto-Dacilor», p. 92. Cf. aussi D. DETSCHEW, *Die Thrakischen Sprachreste* (Wien, 1957), s. v. Zalmoxis. Sur la langue des Thraces, voir, en dehors des livres déjà cités de Dečev et Russu, D. DEČEV, *Charakteristik der thrakischen Sprache* (Sophia, 1952) (texte allemand, pp. 63-119), V. PISANI, *Libri recenti sulla lingua dei Traci (Paideja*, XVI, 1961, pp. 238-258; cf. la réponse de I. I. Russu, *Limba Traco-Dacilor*, 2e édition, pp. 223-230) et les analyses critiques de E. LOZO VAN, *Onomastique roumaine et balkanique (Revue Internationale d'Onomastique*, XVII, 1965, pp. 225-236), spec. pp. 230 sq. / (2) CLEMEN, «Zalmoxis», p. 58. / (3) Russu, «Religia», p. 93.

LE RELIGIONI DELL'INDIA PROFONDA

L'indiano Brahmabandav Upadhyaya assumeva da cristiano la 'Saggezza' personificata nella divinità indù Saraswati ¹.

L'APPROCCIO DELL'ESTREMO ORIENTE

L'immagine di Dio quindi include armoniosamente le componenti della mascolinità e della femminilità; implica un'armonizzazione equilibrata di due elementi: lo yin e lo yang, l'animus e l'anima ². "Udiamo l'interpretazione che né dà un antico scrittore cinese, Lo-pi. Dice che il gran termine è la grand'unità', e grand'Y... "La grand'unità comprende tre, e che uno è tre, e tre sono uno"... ³.

IL RIFERIMENTO SAPIENZIALE BIBLICO

Ovviamente, non va dimenticata la premessa biblica della sponda sapienziale ⁴. La chiave sapienziale nella prospettiva della lettera agli ebrei potrebbe richiamarsi all'emanazione del 'logos' come luce dal sole ⁵. L'inno primitivo –invece– in Paolo, Col 1, 15–20, rinvia direttamente alla chiave sapienziale ⁶. Si evoca un certo impatto indiretto del pensiero filoniano sulla mentalità ebraica e su Paolo ⁷. Il termine «εἰκὼν» rinvia alle fonti sapienziali: la Saggezza è l'immagine del divino in Dio,

¹ F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Trichy 1993, p. 30: «Saraswati Puja. The strictures and sanctions from above did not deter Upadhyaya from his path. He started another publication called *Sandhya* to pursue his Hindu Christian ideal. His views and practices became more and more provocative. The case of *Saraswati Puja* is an example. ¹ Every Indian knows from his experience what the goddess Saraswati means to the Hindus. She is the goddess of Wisdom and learning invoked by teachers, students and all seekers of truth. Wisdom, for a Hindu, cannot be dissociated from Saraswati. In a school Upadhyaya conducted, he allowed the Hindu students to participate in Saraswati puja a ritual and festival of the goddess. He saw no objection in Hindu boys venerating God under the aspect of Wisdom as the goddess Saraswati. But this incident dragged Upadhyaya into a controversy. He was accused of supporting pagan customs and rituals. Similarly the two lectures of Upadhyaya on Kxishna, delivered in 1904 perturbed the minds of those who saw in Hinduism only darkness and perversity».

(1) Hans Staffner, *The Significance of Jesus arise in Asia*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1985, p. 107.)

² G. Lo Russo, *Dio cristiano e Dio New Age*, in «Ordo equestris sancti sepulcri hierosolymitan: New Age e Cristianesimo», Complesso Monumentale di Santa Giuliana (24. aprile. 1999), p. 61.

³ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 137.

⁴ C. Deane-Drummond, *Wisdom with justice*, in «Internet» 2005, <http://www.int-res.com/articles/esep/2002/E18.pdf>: «THEOLOGICAL WISDOM. What is meant by theological wisdom? ¹ Wisdom, by definition, is hard to define with any precision, as she appears in various guises in scriptural and traditional texts. Nonetheless, even the early 17th century natural scientists, such as John Ray, found the motif of wisdom expressive of the way they hoped to discover traces of God in the natural world (Ray 1977). Ray was reluctant to attribute more to wisdom than a trace or reflection of the mind of God in creation. Other theologians, writing from an Eastern Orthodox perspective, have developed a Sophiology that places Wisdom integral to the being of God. ² It seems fair to suggest that scriptural texts point in this direction. In the Old Testament book of Proverbs, for example, Wisdom is personified as the one who works alongside God in the creation of the world³».

(¹ I have discussed this idea in detail previously in Deane-Drummond 2000. / ² Sergii Bulgakov is a good example, though it should be noted that his views on wisdom have been criticised by other orthodox scholars, such as Vladimir Lossky (For discussion see Deane-Drummond 2000: 78–92). / ³ The developing interest in wisdom literature among Old Testament scholars bespeaks of a relative neglect of this tradition, see Deane-Drummond 2000: 15–22.)

⁵ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, p. 28: «... pour illustrer la procession éternelle du logos qui est une irradiation de Dieu et procède de Dieu comme la lumière du soleil».

⁶ J. N. Aletti, *Colossiens 1,15–20. Genre et Exégèse du texte Fonction de la thématique sapientielle*, (coll. «Analecta biblica», 91), Roma 1981, p. 6: «[ce passage] pose directement la question de l'influence sapientielle – identification ou non-identification du Christ avec la Sagesse – dans l'élaboration de la christologie néotestamentaire».

⁷ J. N. Aletti, *Colossiens 1,15–20. Genre et Exégèse du texte Fonction de la thématique sapientielle*, (coll. «Analecta biblica», 91), Roma 1981, p. 83: «Ainsi les analogies qui existent entre (Philon) et Paul sont certainement l'expression des idées ayant cours dans le judaïsme hellénistique».

essa stessa ¹. Il Logos pre-esiste in questo mistero eterno di Dio ². L'inno di Fil 2, 6-11 avrebbe attinenze sapienziali ebraiche, anche nelle sue valenze mistiche ³, con reminiscenze dello stato incorruttibile dell'essere umano primordiale ⁴.

LA SAGGEZZA E LA CHIAVE EBRAICO-MUSULMANNA, TRA SHEKINAH E SAKINA

La saggezza come 'de-aggressivizzazione' è menzionata da qualche ambiente musulmano, la Sakina, che ricorda la Shekinah ebraica o volto femminile del divino ⁵. La via sapienziale sembrava essere la via di riscatto dopo il crollo del monarchismo attorno al sovrano, per ritrovarsi nella famiglia che costituisce il popolo nella prospettiva della Shekinah ⁶.

DALLA SAGGEZZA ALLE SCIENZE POSITIVE

¹ J. N. Aletti, *Colossiens 1,15-20. Genre et Exégèse du texte Fonction de la thématique sapientielle*, (coll. «Analecta biblica», 91), Roma 1981, p. 82: «La Sagesse est dite image de la bonté de Dieu, sans être visible elle-même».

² H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, p. 27 : «Premier-né n'indique pas la génération éternelle de la seconde personne, mais la préexistence du Christ dans le « mystère » éternel de Dieu».

³ Cfr paragonabilità Sap – Fil 2 riguardo alla pre-esistenza della Sapienza, similmente Sap 5 1, 16, Fil 2 8 vede la morte non come esito finale ma come svolta. Si fa notare che la saggezza pre-esistente è mediatrice della creazione, in Fil 2 6 (a differenza di Col 1 15-20) Cristo non lo è (cfr *Ibid.* nota 91, p. 140 – E. Käsemann, in «Kritische Analyse von Phil 2. 5-11», paragona l'itinerario di Cristo a quello del Salvatore gnostico cfr *Ibid.* nota 93).

⁴ Cfr Sap 2, 23-24: dal suo stato di incorruttibilità l'essere umano lo perse per aver voluto farsi uguale al suo creatore.

⁵ GENESIS OF EDEN DIVERSITY ENCICLOPEDIA, SAKINA. *A Wisdom Earth Democracy Fertility Initiative*, in «Internet» 2002, <http://www.dhushara.com/book/dovcer/dov.htm>: «Sakina was conceived as a movement to heal religious violence and dominion over woman and nature and restore natural diversity throughout our generations. The name sakina was chosen because it was the antidote to jihad which Muhammad had to face at Hudaibiyah after the conflict with Mecca over the Goddess, the siege of Medina and its aftermath in the genocide of 700 Jewish men in the Souk. Sakina which is the spirit of tranquillity in the Quran has been noted to be also the Hebrew Shekhinah – or indwelling feminine face of divinity. The name sakina was chosen because it represents the last vestige of the feminine spirit in Islam which is one of the world's most numerous religions, and because it is also the feminine Hebrew face thus carrying the healing spirit of the Olive branch to Israel/Palestine. It is in the return of the lost feminine principle that all the patriarchal religions can find their missing peace in matrimonial concord and the flowering of the abundance of diversity in natural paradise. Current Initiatives: With the advent of the September 11th attacks in New York, sakina has become a key to resolving an already potentially apocalyptic divide between world cultures which cannot be readily rooted out by confrontation in the absence of compassionate justice and respect of all people and for the diversity of nature upon which humanity depends for our future life. We are currently engaging in a dialogue on the future of Jerusalem and of the world in peace through resolving the Israel/Palestine paradox, developing a WED initiative. –WEDolive a think-tank on healing Jerusalem, Mailto:WEDolive-subscribe@yahoogroups.com, WEDweave is also a group promoting catalytic conferencing on world global issues surrounding peace and natural diversity and the preservation of our genetic heritage in perpetual guardianship. – WEDweave a networking discussion list, Mailto:WEDweave-subscribe@yahoogroups.com, History: During the transition from the second to the third millennium, a rite of renewal to heal Earth was performed, both throughout 1999 as a world vigil and in teachings and ceremonies in Jerusalem Dec 1999 – Jan 2000 to fulfill the transition from the patriarchal epoch into the era of renewal of the tree of life, restoring Earth to its paradisiacal abundance through the return of the occluded feminine principle in reunion. – Shekhinah-mashiach: Reflowering the Tree of Life, Mount of Olives Millennium Eve – Pronouncing the Sacred Marriage in the City of Peace Epiphany 2000. This journey also included a world vigil for biodiversity: – Bolivian Burning Season: The Cristo Rey Comunicado Oct 1999 The Iquitos Invocation to Biodiversity Oct 1999».

⁶ L. Gottlieb, *Sophia and Shekinah: A Look at the Divine Feminine in Western Monotheism*, in «Internet» 2008, http://www.thewritesolution.net/sophia_and_shekinah.htm: «The development of Wisdom theology helped the Jewish people work through the loss of the monarchy following the Exile. During this period, the Jewish people had to change their societal focus away from a central government, oriented around a king, to a new society oriented around families and extended households. The feminine images found in Wisdom theology provided important metaphors for this restructuring. These images celebrated the grace and benevolence of God. Israel was indeed the chosen people and Wisdom lived among them as sister, spouse, mother, teacher, lover and friend (Matthews 134) *».

(* Armstrong, Karen. *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Ballantine, 1993. / Fiorenza, Elisabeth Schussler. *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983. / _____. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*. New York: Continuum, 1994. / Gottlieb, Lynn. *She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism*. New York: HarperCollins, 1995. / Johnson, Elizabeth. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 1992. / Matthews, Caitlin. *Sophia: Goddess of Wisdom*. London: Aquarian, 1991. / Patai, Raphael. *The Hebrew Goddess*. Detroit: Wayne, 1990.)

Ulteriormente, vi saranno autori sofianici –come P. Florenskij– che spingeranno la discussione sulla razionalizzazione per far vedere che non solo la teologia d’oriente non si articola sulla base della sola priorità razionalizzante, ma che la stessa scienza più avanzata include delle dimensioni di ‘non razionalità’ nella conoscenza piena dell’universo ¹.

LA LETTERATURA, L’INTENTO POETICO E LA SAGGEZZA

Il riferimento poetico alla Sofia è stato talvolta valutato come davvero diverso dall’approccio teologico (e anche spirituale–mistico, cfr infra – supra). Berdjaev vede nella visuale slava orientale poetica un rischio di fermarsi all’estetismo dell’eterno femminile nell’attrattiva della femminilità da osannare nelle sue manifestazioni eccelse ². Lo ‘scivolamento’ estetizzante non è certo una inclinazione soltanto poetico–russa nell’inizio del XX secolo, la ‘teologia della Gloria’ illustra ampiamente elementi del prospetto estetico nella teologia occidentale (con von Balthasar) senza neanche escludere attrattive femminili specifiche impostate poi a livello spirituale o mistico ³. Occorrerà distinguere l’intuito solov’ëvano (con i suoi legami di affinità con Dostoevskij) da alcune evocazioni più strettamente poetiche. Dostoevskij entra nella tematica sofianica con la figura della ‘saggezza’ o di ‘Sonia’ nel primo volume della sua ‘terna’ finale di romanzi (torneremo ampiamente

¹ B. Jakim, *Leaps from the scientific to the theological in THE PILLAR AND GROUND OF THE TRUTH*, in «Internet» 2002, www.uni-potsdam.de/u/philosophie/inst/haney/texte/Jakim.htm: «Abstract: In the introduction to the PILLAR AND GROUND OF THE TRUTH, Florensky reaches into the treasure-house of the Church and pulls out diamonds, carbuncles, emeralds, and tender pearls. Some of these stones are stones of science and mathematics, and some are stones of mysticism and theology. The "rational" world of science and mathematics recedes and gives way to a world of theological vision. The discontinuity between the two worlds is closed by a series of leaps. In the present work, I shall attempt to elucidate this leaping from stone to stone, from world to world, by examining in detail several examples of such leaps. The first example concerns Florensky's assertion that "Trinity in Unity and Unity in Trinity is a kind of square root of 2, i.e., an irrational number. Leaping back and forth between mathematics and theology, Florensky seeks to clarify this assertion in the appendix: "Irrationalities in Mathematics and Dogma." In particular, he tries to show that ascesis in the domain of arithmetic is analogous to ascesis in the domain of religious faith. Acceptance of the dogma of Triunity and acceptance of the theory of irrational numbers both require a suspension of the reason. Another example is taken from the appendix: "A Problem of Lewis Carroll and the Question of Dogma." In a series of leaps through the looking glass worthy of ALICE IN WONDERLAND, Florensky seeks a way out of the doubts elaborated in Letter Two of the PILLAR. He claims to examine the mental processes corresponding to the act of faith, but he does this in a peculiar manner: by examining the general form of a problem formulated by Carroll, i.e., "q implies r; but p implies that q implies not-r; what should be concluded from this?" By a multitude of considerations, Florensky claims to prove that Carroll's solution to this problem is incorrect. And then to impart some concreteness to his considerations of symbolic logic, Florensky solves some example problems that he claims to have thought up ad hoc. But the data he inserts in one of the problems consist of the blue sky and the red sunset; while the data of the other example problem consist of the rationalist's view that contradictions of Scripture and the dogmas prove their nondivine origin and the mystic's view that these very same contradictions prove the divine nature of Scripture and the dogmas. In one example, Florensky leaps from symbolic logic to the sophianic (the sky); whereas in the other, he attempts, through a series of mystical leaps, to reconcile the rationalist and the mystic. In concluding my paper, I argue that, for Florensky, discontinuity was a path to a new religious consciousness: only the constant miracle, the continuous leaping into the kingdom of heaven through the intervention of the Holy Spirit can refresh, regenerate, redeem the world and man's work in it. The old time, the old kingdom, are overcome, and the joyous kingdom of the gay science of the Third Hypostasis is realized».

² N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put», apr. 1930, No. 21, p. 34–62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «VI. Solov'ev had quite great an influence upon the Russian poetry of the beginning XX Century, as regards its sophianic theme. We see this with A. Blok, with A. Bely, and partially with Vyacheslav Ivanov. The greatest of our poets at the beginning of the century, A. Blok, picked up on all the murkiness of Solov'ev's sophianic mindset. VI. Solov'ev himself believed in Christ and remained faithful to Christianity. But the Russian sophianic–poets for the most part believed in Sophia, while not believing in Christ. This Sophia altogether was already lacking for wisdom and was foreign to the Logos. The Beauteous Lady of A. Blok is this unknowable Sophia. It eternally tempts and it eternally deceives, its image is twofold. Herein we find ourselves at a very great distance from Boehme. I do not regard it proper to subject the Russian poetry of the beginning XX Century to any sort of theological judgement. It would make no sense to do this. We experienced at the beginning of the century a remarkable poetic renaissance. But into our poetry entered murky and distorted sophianic moods. Poets have the right to sing of the Beautiful Woman and can make the claim, that "Das Ewig–Weibliche zieht uns hinan" ["The Eternal Feminine impels us wherever"]. But this is an altogether different plane and a different area, than the religio–philosophic, theosophic and theological teaching of Sophia the Wisdom of God. The Russian theological sophianism is certainly very distinct from the poetic sophianism».

³ Cfr lo studio su questo aspetto in www.webalice.it/joos.a/S–RP1S1A.pdf e www.webalice.it/joos.a/S–RP1S1B.pdf, in www.webalice.it/joos.a/–http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_–_TEOLOGIE_DEL_XX–XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html.

su questi riferimenti) ¹. Nel suo panegirico su Puškin, egli profetizza che dalla Russia si verificherà l'avvento di una 'terza sorgente' che riconcilerà tutte le idee: l'Uni-totalità della divina Saggezza in divenire ². Non si tratta certo della superficiale affermazione tante volte ripetuta "la bellezza salverà il mondo" (cfr le nostre osservazioni e verifiche a riguardo, in altri studi). Egli sviluppa poi la sua visuale sulla 'santità della terra' con la tematica della 'Terra madre' da 'amare fino alla morte' ³. La Saggezza è una 'libertà' ma essa non è né 'uscire dal mondo' né 'rendersi superiore al mondo', ma invece, 'entrare in collaborazione con la Terra' ⁴... Cristo dà alla "Terra" una libertà capace di far sorgere in essa una 'santità della terra'. Questa è radicalmente opposta alla libertà di chi "pensa che in lui solo sia racchiusa la verità" ⁵. Partendo da questa illusoria libertà, "nessuno più capisce l'altro,... non si riesce ad accordarsi su quel che fosse da ritenere bene o male" ⁶. Anzi, "non si sa più chi accusare, chi assolvere" ⁷. Finalmente, come si delinea nel 'sogno di Rodja', "si comincia a dilaniarsi ognuno per conto suo" ⁸. Così, al momento della purificazione interiore dell'assassino Raskol'nikov, nella sua mente si riassume in un affresco pungente l'abisso della 'contro-libertà' di chi rifiuta la 'con-libertà' con Cristo e la 'libertà collaborativa con la Terra-madre'! Chi è 'libero per' diventa fanatico, chi è 'libero da' diventa anarchico: chi è 'libero con' trova nella 'insiemità' profonda dello spirito (tra le coscienze) una via di uscita non distruttiva.

N. Kazantsakis, nella sua simbolica della Terra, dell'unione con la Santa Terra, nel 'nafragare' aldilà di 'vita e morte'... fa una sua specifica esperienza: "Cercavo libertà", il grido si fa finalmente sentire: la libertà nello spirito ⁹. Dal 'grido' apocalittico alla creatività -anzi all'etica della creatività- si supera ogni 'speranza concettualizzata' o razionalmente articolata.

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983.

² E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, pp. 32-33: «It is Russia, as Dostoevski had prophesied in his panegyric on Pushkin, that has to give birth to the Third Force which will "reconcile all ideas". But she will achieve this end as the torch-bearer of humanity. In mystical language, she will bring about the Incarnation of Divine Wisdom and realize Uni-totality in becoming».

³ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 43: «Nous abordons de front le problème de la «sainteté de la terre». Comment se fait-il que l'amour de la terre, le désir de s'y prosterner, de l'embrasser, de la couvrir de baisers soient les concomitants obligés de l'exaltation et du ravissement religieux? De quelle façon devons-nous interpréter «le serment frénétique de l'aimer jusqu'aux siècles des siècles»? Et quel renouveau des forces l'homme peut-il y puiser, lui qui se trouve beaucoup plus haut placé, dans la hiérarchie du système universel, que tous les êtres animés et, à plus forte raison, que la nature inorganique? Ces questions, nous ne les avons pas imaginées, nous ne les avons pas imposées au texte de Dostoevsky; elles constituent sa propre problématique et donnent lieu à une création philosophique consciente - les paroles de Mitia Karamazov en sont un témoignage».

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 580-581 / pp. 649-650.

⁵ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / pp. 650.

⁶ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / pp. 650.

⁷ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / p. 650.

⁸ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / p. 650.

⁹ N. Kazantsakis, *Ascetica*, Reggio Emilia 1982, p. 57: «Se lo puoi, Anima, sollevati sopra i flutti mugghianti, in terra in un unico abbraccio del tuo occhio tutto il mare. Tieni ben stretta la tua mente perché non si scuota. E di nuovo tuffati di nuovo nel mare e seguita la lotta. Una nave è il nostro corpo e naviga su acque profonde ad azzurre. Qual è il nostro scopo? Naufragare! Perché l'Atlantico è una cascata, la Nuova Terra esiste soltanto nel cuore dell'uomo, ed improvvisamente, in un muto vortice, affonderai nella cascata della morte, tu e tutta la galèa del mondo. Tuo dovere, placidamente, senza speranza, coraggiosamente, volgere la prua verso l'abisso. E dire: nulla esiste! Nulla esiste! Né vita, né morte. Guardo la materia e la mente come due inesistenti fantasmi innamorati che si danno la caccia, si uniscono, partoriscono e scompaiono, e dico: «Questo voglio!». Ora lo so: non spero nulla, non temo nulla, mi sono riscattato dalla mente e dal cuore, sono salito più in alto. sono libero. Null'altro voglio. Cercavo libertà (1)».

(1) Il superamento della speranza e quindi della paura (*Il Dissidente*, p. 149), il tentativo di superamento cioè che accomuna Kazantsakis al suo *Dio* (*Ibidem*, p. 113) è fondamentale nel pensiero del Nostro, e particolarmente vivo negli anni prossimi alla stesura dell'*Ascetica*. E non dimentichino che egli volle come epitaffio il celebre: «Non spero nulla, non temo nulla: sono libero». All'uomo tocca di rendere immortale ogni attimo della sua vita senza speranza né esigenza di immortalità (*Per diventare grande*, p. 134) e di dire ogni momento addio alle cose, senza illusioni né autoinganni né speranze (*Il Dissidente*, p. 289). Ora vorrei osservare in primo luogo che tale posizione si mitiga assai se non nella forma certo nella sostanza col passare degli anni; di infinita speranza è infatti il sentimento con cui ci congediamo da alcuni dei suoi romanzi, ed egli si autodefinisce «un uomo che molto ha lottato, molto s'è amareggiato, molto ha sperato» (*L'ultima tentazione di Cristo*, cit., p. 12); afferma inoltre nel suo ultimo volume (*Analorà stòn Greco, Relazione a El Greco*, Atene 1961) che il suo compito sulla terra è stato quello di «dire il Grido di ciò che verrà» (*Ivi*, p. 565) e di trovare una grande idea per dare significato alla vita ed alla morte e recare consolazione all'uomo (*Ibidem*, p. 575). In secondo luogo io credo che egli in realtà volesse alludere al superamento del concetto tradizionale di speranza, che spesso, come constatiamo, nella attesa di eventi provvidenzialmente stabiliti, paralizza la creatività degli uomini. Questo sa Kazantsakis: per

Tra i musicisti che hanno manifestato un esplicito riferimento alla Saggezza si afferma O. Messiaen con le sue ispirazioni trasfigurative ed escatologiche ¹.

LA SAGGEZZA NELL'INDAGINE ANTROPOLOGICA PIÙ RECENTE

Rimanendo nell'ambito delle scienze umane, si indica il filone sofiano come espressione di quell'inconscio collettivo umano, fino alle sue forme mitiche, che autori come M. Eliade e Jung avrebbero esaminato con interesse ².

LA SAGGEZZA NELLE SORGENTI DELLA TEOLOGICA ANTICA TRA ORIENTE ED OCCIDENTE

Il riferimento sofiano teologico nascerebbe nell'ambito misto tra le sensibilità culturali pre-cristiane e l'evangelizzazione esplicita, risalendo in oriente fino ai tempi di Costantino imperatore ³. Essa sarebbe la 'cura' più fondamentale riguardo ai malintesi dell'arianesimo (l'inconciliabilità del

salvare Dio, c'è bisogno d'un credo che esalti la creatività umana, l'eterna guerra creatrice (cfr. Izzet, *cit.*, p. 15); l'uomo cioè solo se è assolutamente privo di speranza è davvero libero, cioè padrone di sé e libero di scegliere l'azione creatrice, salvatrice di Dio. Egli sente troppo la sua umana responsabilità, perciò allontana da sé quella speranza che assopisce o stronca la responsabilità. Lo stesso propone agli uomini. Accettiamo dunque il suo consiglio: non guardiamo solo la maschera o solo il volto che nasconde; «sguardo perfetto è quello che vede contemporaneamente» (*Taxidéontas, Viaggiando*, volume dedicato al Giappone e alla Cina, Atene 1962, pp. 46-47). In terzo luogo il nostro amante dell'Infinito e dell'Ulteriore, non poteva riposare in nulla, neppure nella suprema speranza. Perché neppure lì, come il suo Dio, avrebbe avuto spazio: «Nel momento in cui concepisco la più alta speranza, la schianto perché non mi contiene» (*Il Dissidente*, p. 33).

¹ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicens Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenettruth.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «In his article, "Les livres de la Sagesse dans l'œuvre d'Olivier Messiaen," Jean-Marie André underlined that in 1935 in his *Nativité*, the composer coupled the Christological interpretation of the work of Wisdom in the world with a Marian reading. As the Book of Sirach (24: 8) has Wisdom say, "Then the creator of all things instructed me, and he who created me, fixed a place for my tent," so Messiaen writes "He who created me has reposed in my tent"...In *La transfiguration de Notre Seigneur Jésus-Christ*, written in 1969, Messiaen explores the theme of the encounter on Mount Tabor between created Wisdom and uncreated Wisdom. Messiaen writes: It is in looking in clear weather at Mont Blanc, the Jungfrau and the three glaciers of the Meije in Oisans that I understood the difference between the small splendor of the snow and that great splendor of the sun. It is also that I was able to imagine at which point the place of the Transfiguration was awesome! The sacred terror is rendered by the pedal sounds of the trombones and the cluster trills in the bass. The décor is given by the cries of the mountain birds" (1) Messiaen, like Bulgakov, was sensitive to the eucharistic dimension of the sophianic theme. In *Le livre du saint sacrement* in 1984, the 6th piece is entitled *La manne et le pain de vie*. Messiaen there includes the choppy and monotonous song of the Ammoman of the desert, the lark of the rocky terrain of Palestine to recall the discourse of Jesus at Capernaum about manna as a prefiguring of the bread of life. In his libretto he also uses extracts from the Book of Wisdom (16:20-21): "You gave them the food of angels, from heaven untiringly sending them bread already prepared, containing every delight, satisfying every taste"».

(1) M. Gilbert, *Toute la sagesse du monde*, Louvain 1999, p. 676.)

² A. Ambrosi, *Contributo alla riflessione sulla figura e sull'icona di Santa Sofia: Il contesto biografico dello scritto La Sophia di V. S. Solov'ev* [1]. (*Relazione di per la serie di incontri sul tema: "Filosofia come terapia" - Padova - Liceo classico Tito Livio - marzo 2002*), in «Internet» 2008, http://www.iconografi.it/convegni_e_mostre/Santa_Sofia/Icona_Santa_Sofia.htm: «Ma un altro percorso dell'ermeneutica novecentesca del mito è quella percorsa ad es. da Mircea Eliade, Jung, che lo considerano archetipo universale dell'inconscio individuale o collettivo, potente catalizzatore di funzioni, esigenze, bisogni propriamente umani, dunque di forte valore antropologico. Jung fu affascinato e studiò approfonditamente tutto il serbatoio di miti offerto dalla filosofia occulta. Occupandosi del Pastore di Erma, afferma che la donna che appare a Erma (avvicinabile alla Filosofia di Boezio e alla Sofia di Solov'ev), è il frutto del passaggio dal culto della donna a quello dell'anima nell'antichità».

(¹) Fonti bio-bibliografiche in: A. DELL'ASTA, *Introduzione a La conoscenza integrale di V. S. SOLOV'EV*, La casa di Matriona, 1998. Da tale testo sono tratte anche le successive citazioni dell'opera *La Sophia* (ivi contenuta) di SOLOV'EV.)

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV | *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 383-384 / p. 447: «Si sa che Costantino il Grande eresse a Costantinopoli tre templi in onore della sapienza (Ἡ ἀγία Σοφία) della pace (Ἡ ἀγία Εἰρήνη) e della forza (Ἡ ἀγία Δύναμις) che in seguito si trasformarono nelle chiese di S. Sofia, S. Irene, delle Ss. Forze Celesti. Nella Roma pagana si incontrano esempi a piacere di templi in onore di concetti astratti, ma non si deve troppo affrettatamente concludere che Costantino consacrò le sue chiese a idee, nel nostro caso all'idea della sapienza divina, senza che questo

divino e dell'umano per la ragione umana) con gli insegnamenti di Atanasio il Grande ¹. Paragonando l'«Uno» inclusivo dei filosofi greci classici che comprende l'insieme di ciò che diventerà l'attuazione delle idee e l'«Uno» esclusivo di Arius, quest'ultimo lo intende di fronte e fuori di ogni cosa ². La chiave ariana pone –se si può dire– non tanto il problema 'cristologico' quanto l'avvio della questione 'sofianica' in quanto problematica più ampia del rapporto tra Dio ed il mondo, al di là di un concetto troppo stretto di 'mediazione discendente' cristocentrica ³. Nella prospettiva ariana, la Saggezza rimane –essa stessa– creata da Dio e dà esistenza al 'Verbo' ⁴. Sarà proprio l'appartenenza divina della Saggezza-Sofia –come lo troviamo in Origene– che marca più chiaramente la differenza con il 'rinvio all'umano' di Cristo nella razionalizzazione ariana ⁵. Tante volte Origene è stato sospettato

concetto avesse rapporti con il Figlio di Dio. Va più vicino al segno il professor A.P. Golubcov; in questi titoli neutri, e, per così dire, semi-cristiani e semi-pagani, egli ravvisa una tattica dell'imperatore per introdurre insensibilmente il cristianesimo; coloro che desideravano restare fuori della Chiesa potevano ravvisare nella sapienza, nella pace e nella forza, semplicemente dei concetti personificati ¹».

¹ A.P. Golubcov, *Sobornye činovniki, 1-ja pol. izsl.*, Mosca 1907, p. 23, nota. In *Služba Sofii Premudrosti Božii*, edito dal sac. P. Florenskij, Sv.-Tr. Serg. Lavra, 1912, secondo un manoscritto di proprietà della Chiesa moscovita di S. Sofia (in 'Bog. V.', n. 2, 1912), alla canzone IX, tropario 2, leggiamo: «La Sapienza di Dio che è il mistero di provvidenza per tutti gli uomini». Dionigi l'Areopagita spiega a sua volta nell'epistola nona la Sapienza come Provvidenza.)

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 343–344 / pp. 405–406: «Ritroviamo la dottrina della Sofia anche nell'asceta del secolo IV che più di tutti difese e fondò asceticamente l'idea della pneumatoforia e della divinizzazione del creato. Basterà aggiungere che con la sua *Vita di Antonio* egli suscitò l'entusiasmo per il monachesimo e forse spinse decisamente sulla via dell'asceti tutta una corrente della storia ecclesiastica: hai capito che parlo di Atanasio, santo e grande. Egli torna più volte all'esegesi delle parole, famose nelle dispute ariane, con cui la Sapienza dice di se stessa: 'Jahvè mi creò fin dall'inizio del suo potere, prima delle sue opere, fin d'allora' (Prov. 8, 22), e cercando ripetutamente di spiegare il termine κτιστε, tanto allettante per gli ariani, intende per Sapienza cose molto diverse: una volta la natura umana di Cristo, un'altra il suo corpo, una terza la Chiesa, una quarta il lato del mondo creato rivolto all'eternità. Ma questa diversità è soltanto apparente, perché tutti questi modi d'intendere la Sapienza sono la medesima Sofia come unità creata da Dio delle definizioni ideali del creato, la medesima Sofia percepita sotto aspetti diversi ma sempre essere globalizzante il creato».

² C. von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325–787)*, Fribourg 1976, p. 24: «Dieu ... retient jalousement sa vie divine par crainte d'être privé de ce qu'il possède».

³ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/publicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 49): «L'indirizzo logologico non è una vera e propria sofologia, ma un ibrido di cristologia e sofologia. A partire da Ario, che è il primo ad individuare il problema, per garantire la consistenza ontologica del mondo si ricorre alla figura del mediatore, che personifica le esigenze del principio sofianico, confondendole con alcune caratteristiche della mediazione cristologia. In tale prospettiva è inevitabile la deriva subordinazionista dell'arianesimo: (1) se il Figlio fa la sua apparizione nel tempo come creatura non può essere in nulla simile al Padre».

((1) Cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975, p. 448 s. Si veda anche E. VON IVANKA, *Platonismo cristiano*, Milano 1992, p. 54 ss.)

⁴ P. – T. Camelot – P. Maraval, *Les conciles œcuméniques. I: Le premier millénaire*, vol.1, Paris 1988, p. 9: «Le Verbe a été créé à partir du néant, il fut un temps ou il n'était pas, il a été engendré librement par le Père, seul inengendré»... «avant d'être engendré ou créé [...] il n'était pas, car il n'était pas engendré»; p. 10: «De même que toutes choses sont par essence étrangères à Dieu et différentes de lui, de même le Verbe est absolument étranger à l'essence et à la propriété du Père; il est de l'ordre des œuvres et des créatures: il est l'une d'elles».

⁵ Non sembra che si debba rinchiudere Origene nel vicolo cieco del subordinazionismo (cfr R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/publicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (pp. 49–50)). Vedi M. Fédou, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1994, pp. 261–262: «Origène commente enfin les cinq expressions que le *Livre de la Sagesse* appliquait à la *Sophia*: «un souffle de la puissance de Dieu et une émanation très pure de la gloire du Tout-Fluissant», «le rayon de la lumière éternelle», «le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté» (Sg 7, 25–26) (1). Les explications de notre auteur aident à préciser la relation du Fils avec le Père, soulignant à la fois leur distinction et leur unité. Lorsque la Sagesse est qualifiée comme «un souffle de la puissance de Dieu», il faut d'une part comprendre qu'elle est elle-même «une autre puissance subsistant en propre»; et d'autre part, on doit reconnaître qu'elle tire de la «puissance inengendrée» tout ce qu'elle est: «il n'y a pas eu en effet de moment où elle n'était pas» (2). Recueillons dès maintenant cette dernière formule, qui marque toute la distance entre la pensée d'Origène et la pensée d'Arius; c'est d'ailleurs la même formule que reprendra Athanase, un siècle plus tard, contre les partisans de l'hérésie arienne. Le texte du *Traité des Principes* donne une justification philosophique à cette éternité de la Sagesse: «Si quelqu'un voulait affirmer qu'elle n'existait pas auparavant, mais qu'ensuite elle est venue à l'être, qu'il dise pourquoi le Père qui lui a donné l'être ne l'a pas fait auparavant. Et s'il fixait un moment initial où ce souffle aurait procédé de la puissance de Dieu, nous lui demanderons de nouveau pourquoi cela ne se serait pas produit avant le commencement dont il parle; et ainsi, en questionnant toujours sur les temps antérieurs et en poussant toujours plus haut nos interrogations, nous parviendrons à comprendre que, puisque Dieu le pouvait et le voulait toujours, il n'y a jamais eu de raison ni de motif pour que Dieu n'ait pas toujours possédé le bien qu'il voulait. Par là est montré que ce souffle de la puissance de Dieu a toujours été, et qu'il n'a jamais eu de commencement si ce n'est Dieu lui-même. Il ne convenait pas qu'il ait un autre commencement que Dieu lui-même dont il tenait l'être et la naissance» (3). Nier l'éternité de la Sagesse, ce serait tenir que la Sagesse n'a pas été toujours voulue par le Père ou que le Père n'a pas toujours eu la possibilité de la faire advenir: ce serait donc poser une limite en Dieu même. L'image biblique suggère en tout cas que la Sagesse est contemporaine de l'Origine. Le «souffle» est certes distinct de la «puissance divine», mais la puissance divine n'existe pas sans le souffle qui trouve en elle son éternel commencement».

o accusato di seguire prevalentemente la filosofia greca, piuttosto che la fede rivelata. De Lubac non seguirà Hanson nel dire che la dimensione storica sia stata 'escamotata' da Origene in favore della filosofia, salvando così Origene dalla stessa storia, ma il dubbio sussiste ¹. Atanasio –per parte sua– farà convergere nel Figlio consustanziale sia il 'Verbo', sia 'la Sagesse' ². L'ipoteca atanasiana

((1) *Ibid.*, 1, 2, 8 (*loc.cit.*, p. 128–129). Jérôme formule son accusation dans sa *Lettre 124, à Avitus* (éd. des Belles Lettres, Paris, t.VII, 1961. p.96). Faut-il soupçonner Rufin d'avoir voulu, par sa référence à l'Incarnation, préserver l'orthodoxie d'un texte qui autrement serait apparu comme «subordination»? H. Crouzel examine le problème dans son livre *Théologie...* et donne finalement raison à Rufin contre Jérôme (p.114–115) mais il laisse la question ouverte dans SC 253, p.47 («il est difficile de se prononcer entre Rufin et Jérôme»). De toutes façons, au cas même où la statue inférieure désignerait le Christ dans sa nature divine, cela ne suffirait pas à justifier l'accusation de «subordinationisme»: la question serait plutôt de savoir si Origène, en admettant l'«infériorité» du Fils par rapport au Père, a méconnu par là l'égalité «substantielle» du Fils et du Père telle qu'elle a été plus tard définie à Nicée, ou s'il a compris cette «infériorité» dans un sens compatible avec l'affirmation ultérieure de *l'homooúsios*. Nous nous prononcerons sur ce point dans le prochain chapitre; Cité *ibid.*, 1, 2, 5 (*loc.cit.*, p.120–121). | (2) *Ibid.*, 1, 2, 9 (*loc.cit.*, p.130–131). | (3) *P Arch*, 1, 2, 9 (*loc.cit.*, p.130–131).)

¹ D. C. Hauser, *Roman Catholic Ecclesiology and the Problem of Historicity: Insights from Origen Scholarship*, in 'Internet' 1999, <http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/FR93401.TXT>: «In pursuit of this question one finds oneself involved in the disagreement between two of the masters of Origen studies, Henri de Lubac and R. P. C. Hanson. (1) Both men see the discussion surrounding Origen's theology and orthodoxy to be focused on the manner in which Origen interprets scripture as the source of Christian life. Hanson believes that Origen breaks from orthodox Christianity under the influence of Greek philosophy, resulting in the dehistoricization of the faith. On the other hand, de Lubac understands Origen to have retained the historical character of the faith, thereby remaining faithful to Christianity. According to Hanson the real difficulty with Origen's theology is his neglect of the historicity of the revelation of Christ. (2) Origen, despite the fact that he believes in the historical truth of the Bible, fails to see these events as important. (3) Hanson argues that the rationalism of Origen "strives to dissolve this 'particularity' into general truths and abstract principles." (4) It is this dehistoricizing that Hanson sees running throughout Origen's theology and separates him from the proper understanding of Christianity. It is no coincidence that we should find the same defects in Origen's doctrine of the sacraments that we have already found in his attitude toward history; the two subjects are inextricably bound together. In bidding farewell, politely yet cheerfully, to the reality of God's activity in history, Origen is bidding farewell to the reality of the sacraments. (5) The neglect of the event character of the Christian revelation, Hanson locates in the exegetical methods of Origen, an exegetical method heavily influenced by the allegorical method of Philo. (6) Under his Platonizing influence, Origen's use of allegory strips the biblical revelation of its historical character. The truths of the Christian message are reduced to an intuitive knowledge of timeless ideas external to history. According to Hanson, Origen tries to solve the problem of "externalizing" the faith by focusing the religious experience in the individual Christian. (7) The Christ–event is thus described by Origen as an. That is, since Christ finds himself among human beings of different spiritual levels, it is only fitting that He directs his call to a level that each believer can understand. Christ appears to men at their own spiritual levels. As such the human historical Jesus becomes lost among the many individual impressions of the faithful. Historicity is sacrificed. (8) In order to understand this more fully one must look at the anthropology underlying Origen's exegesis. This exegetical method reflects the tripartite division of man into body, soul and spirit. (9) To each part of the human corresponds an appropriate level of Scripture, the highest of which is the spiritual man and the spiritual sense of scripture. (10) The literal, historical senses of scripture are said to belong to the simple Christian. (11) Consequently, it is through allegory that the spiritual message of the Bible is opened to the spiritual men. But what concerns Hanson is that in the process the historicity of the faith, what Origen labels the literal or figure appears to be insignificant. (12) Now Hanson agrees that Origen never totally forsakes the historical meaning of scripture, still he believes that Origen only regards it as valuable as or , but not in their totality as historical events. Because of this inadequate understanding of the scriptures, the life of faith, founded on such an understanding of Scripture, must also be deprived of its historical character. History and its difficulties are resolved into the religious experience of the contemporary believer. (13) An inadequate exegetical method results in the dehistoricization of the faith in the present. It is exactly this line of thought that Hanson carries through his analysis of Origen. And in each issue, whether scripture, sacraments, Christology, eschatology or ecclesiology, the same criticism is launched against Origen: he fails to give sufficient weight to the historicity of the revelation and the consequent life of faith». (1) This debate, although dated to a degree, provided a context out of which modern Origen scholarship was spawned and is a debate which provides one with an example of the theological significance of scripture and its relationship to the problem of the historicity of the faith. The debt of modern Origen scholarship to the studies of Henri de Lubac and Richard Hanson is well recognized. For an example of a representative of current Origen scholarship see Henri Crouzel, (San Francisco: Harper & Row, 1989). (2) R. P. C. Hanson, pp. 215ff; 260ff. (3) *Ibid.*, p. 278. (4) *Ibid.*, p. 219. (5) *Ibid.*, p. 329. (6) *Ibid.*, pp. 49ff. Unlike Greek allegory which he understands to be totally non– historical, Hanson concedes that Philo begrudgingly accepts the historicity of Old Testament events, but regards the allegorical meaning to be of greater significance. (7) *Ibid.*, p. 280. (8) *Ibid.*, pp. 274–280. If the historicity of the faith is sacrificed so too are the Church and sacraments. (9) Origen, , trans. by G. W. Butterworth from Koetschau's , with intro. by Henri de Lubac (New York: Harper Torchbooks, 1966. Hereafter abbreviated P. Arch. IV, II, 4. (10) Origen, "Homily XXVII on Numbers," in "The Classics of Western Spirituality," trans. and intro. by Rowan Greer (New York: Paulist Press, 1979), pp. 247. Concerning the superiority of the spiritual state see P. Arch. II, 11, 1–7. It should also be noted that in many instances the tripartite is broken into two senses, the literal and spiritual. See Hanson, , p. 236. Also see, Origene, "Homélie sur Levitique," , trans. and intro. by Marcel Borret, S.J. (Paris: Les Editions Du Cerf, 1981), I, 1. (11) P. Arch. IV, 2, 8. Also see Henri Crouzel, , pp. 92, 95, 105. (12) P. Arch., IV, II, 13–15. (13) Hanson, pp. 275ff. These remarks remind one of Oscar Cullmann's attack on the dehistoricizing effects of Bultmann's exegetical method. See Oscar Cullmann.)

² Athanase d'Alexandrie, *Oratio contra gentes*, CPG 2090; PG, 25, 4–96 (éd. Pierre Thomas CAMELOT, *Athanase d'Alexandrie. Contre les païens*, 3^e édition revue et corrigée (Sources chrétiennes 18^{bis}), Paris 1983), in PG 25,93 bc: «Il est le Fils bon du Dieu bon, étant le Fils véritable, Il est la Puissance du Père, et Sa sagesse, et Son Verbe, et tout cela, il ne l'est pas par participation, ce ne sont pas des qualités qui lui surviennent du dehors...Mais il est Lui-même la Sagesse, le Verbe, la Puissance propre du Père, Lui-même la Lumière, la Vérité, la Justice, la Vertu, et en même temps, il est l'Empreinte le Reflet, l'Image. Et pour parler bref; Il est le Fruit parfait du Père, Il est le seul Fils, l'Image tout à fait semblable au Père».

dell'identificazione tra 'Logos' e 'Sophia' condiziona la riflessione cristiana per più di due millenni¹. Senza confondere le 'due nature', si confonderà però 'Logos' e 'Sophia'... Per Basilio di Cesarea, il Figlio o il Verbo viene manifestato come immagine attraverso lo Spirito Santo – conferma della spirale divina intrinseca². L'immagine diventerà una 'immagine di Dio in Dio' e non una espressione esteriorizzante ed esterna. Per Gregorio Nazianzeno la chiave sofianica si enuclea come 'preproiezione' di tutto in Dio³.

Si evoca talvolta l'apertura sofianica dello stesso Agostino in occidente in quanto bramosia dell'essere umano di attingere al 'tutto' umano e divino insieme e l'insoddisfazione interiore fino a quando non si sia raggiunto questo traguardo⁴. La sete della 'pienezza' –dal divino all'umano e dall'umano al divino– si impone in questa prospettiva e non è sbagliato da parte del commentatore osservare che questo possa essere una caratteristica non insita nell'intuito di ognuno, confermando la particolarità dell'anticipazione sofianica degli autori di questa tempra, ma è altrettanto vero che l'anelito passionale per il 'tutto' non significa voler fare di Dio 'la soluzione di tutti i problemi' (correttivo alle osservazioni citate in nota qua sotto)⁵.

¹ Н. Бердяев / N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34–62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «Yet even here the academic theologians of the schools have failed to develop the teaching about Sophia. It is almost impossible to find it with the teachers of the Church. With St. Athanasius the Great and others, Sophia becomes identified with the Logos and subsumed under the Second Hypostasis. This is explained by the fact, that within the traditional theological consciousness, both the Eastern Patristic and the Western Scholastic, there were yet not only not clearly resolved, as rather not even clearly posited the problems of a religious cosmology and a religious anthropology. The whole cosmology and anthropology of traditional theology was subordinated to the soteriological problem and bound up exclusively with the teaching about sin and salvation. The mystery of God's creation, the creative mystery of the creature involves not only the being saved from sin, but also of bearing within it the imprint of the Creator and being pervaded with Divine energies, this has remained hidden over time. Upon this mystery have touched only a few Christian mystics and genuine theosophists, gnostics, ahead of their time».

² D. Rousseau, *L'icône objet d'art ou objet du culte?*, in AA. VV., *Actes du colloque de Vézelay (25–27 août 2000)*, Paris 2001, p. 477: «De fait, il est impossible de voir l'Image du Dieu invisible, sinon dans l'éclaircissement de l'Esprit. Et celui qui fixe les yeux sur l'Image est incapable d'en séparer la Lumière, car ce qui cause la vision est nécessairement vu avec ce qu'on voit. Ainsi, à vrai dire, la conclusion s'impose-t-elle par l'illumination de l'Esprit, on discerne le rayonnement de la gloire de Dieu, par l'empreinte on est amené à la gloire de Celui à qui appartiennent l'empreinte et le sceau de même force».

³ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/publicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 53): «I Padri della Chiesa hanno concepito la presenza in Dio di *paradeigmata* (idee/paradigmi) e di *prodrismoï* (direzioni/destini) degli enti del mondo. Secondo questa dottrina il mondo creato non è qualcosa di indipendente dal mondo divino; la realtà non ha il proprio fondamento in se stessa, ma nel mondo delle idee divine, nel *pleroma* divino, che funge da prototipo a cui Dio guarda per creare. Queste idee sono poi anche la *potenziale immagine* in Dio dello svilupparsi storico della realtà, per cui precontengono non solo il prototipo di ciò che c'è nel mondo attualmente, ma anche, in potenza, di tutto ciò che sarà nel tempo a venire, nonché la forza che lo attualizzi. Il primo a parlare dei *paradeigmata* è Gregorio di Nazianzo che afferma nei suoi *Poemi Teologici*: «La mente creatrice del mondo considerava nelle sue grandiose rappresentazioni poetiche le immagini del mondo, composte da lei stessa, mondo che in seguito è stato prodotto da Dio e che allora è diventato reale. Dio ha tutto davanti ai suoi occhi: ciò che era, ciò che sarà, ciò che è adesso» (1)».

((1) GREGORIO DI NAZANZIO, P.G. 37, 472.)

⁴ Cfr l'inquadratura che ne dà A. Rosmini nel prefazio metodologico della sua "Teosofia". A. Rosmini, A. Rosmini, *Teosofia*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 12, Roma 1998, p. 69: «Laonde si può convenientemente definire l'uomo «Una potenza, l'ultimo atto della quale è congiungersi all'Essere senza limiti per conoscenza amativo». Questa tendenza, quest'istinto razionale e morale, detto da S. Agostino il peso dell'uomo (1), move e guida tutto il suo sviluppo».

((1) *Pondus meum, amor meus, eo feror quocurnque feror*. Conf. XIII. 9.– *Animus quippe, velut pondere, amore fertur quocumque fertur*. Ep. CLVII, 9.)

⁵ A. Kee, *Ways to Transcendence*, London 1971, pp. 2–23: «Thou hast made us for thyself, and our hearts are restless till they rest in thee'. Man actually needs God, not just for peace of mind, but for his whole fulfilment. This reflects Augustine's own experience. Looking back over his life, he could see a series of attempts to live life to the full, yet without God. Each had failed, and he found peace at last when he acknowledged God. His was a life spent fleeing from God and in search of fulfilment. Paradoxically, it was only when he turned to God that he found his searching to be at an end. Augustine recounts his experience and thus justifies his conclusion. But if this is the conclusion for Augustine, must it be the pattern for everyone? In recent times two voices have been raised against this view. The first is that of Dietrich Bonhoeffer, who warns us against thinking of God as a problem solver and need fulfiller. The danger is that as we solve more of our problems, and fulfil more of our needs, God gets pushed out of the periphery of our concerns. He is no longer found in what is central to our lives. But perhaps a more pointed remark has been made by William Hamilton. His response to these famous words of Augustine is 'maybe some hearts are, and maybe some are not'».

Per l'oriente non più 'prossimo' ma 'medio' –come si suol dire– il diacono Efrem di Nisibe lascerà la prospettiva di un 'tutto' in Dio per professare la chiave 'binitaria' del divino di fronte all'umano o del nascosto di fronte al manifestato o anche di ciò che sia fuori del tempo e nel tempo ¹, senza maturazione sapienziale che possa apparire come 'intermedia'. Eppure il Figlio di Dio non è la Sua 'voce' ma la Sua 'immagine' in qualche modo al di là di un 'inizio' ².

Più in là nel tempo, con Massimo il Confessore si guarderà piuttosto ad una saggezza comune, al 'logos comune' di ogni essere, appartenenza organica d'insieme al disegno divino ³. In Gregorio Palamas si delinea, dalle 'energie divine' distinte dalla 'ousia divina', un avvio di prospettiva sofianica: dal mistero di Dio alla sua attuazione operativa ⁴. Diversi osservatori vedono nella teologia sapienziale una caratteristica della teologia patristica nel suo insieme (a differenza di quella scientifica o esistenziale) ⁵. Si tratta soprattutto dei 'primi germi' del discernimento sofianico che

¹ P. Feghali, *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de Saint Ephrem* (coll. «Antioche chrétienne»), Paris 1997, p. 5: «La différence fondamentale entre le Créateur et la créature apparaît dans la notion du temps. Dieu, le Créateur, et à la différence de la créature, de l'être de chair, est au-dessus des temps et des commencements, n'a pas ni un début ni commencement. Si le Fils est créateur en même temps que le Père, il ne peut être une créature soumise au temps. Comme le Père, il partage l'essence éternelle de Dieu».

² P. Feghali, *Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de Saint Ephrem* (coll. «Antioche chrétienne»), Paris 1997, p. 59: «Il ne fut pas la voix [le Fils], lui qui était la similitude du Père ; et il ne fut pas la voix du Père mais son image. En effet, si ton fils que tu as engendré te ressemble, pourquoi Dieu engendrerait-il une voix et non un Dieu ? [...] Et si tu dis que la Parole fut appelée fils, sache qu'aussi Jean, qui fut appelé voix, est une personne existante. Ainsi, Dieu qui fut appelé Parole (et la parole fut appelée Dieu) est Dieu [...]. Au commencement était la Parole (melto ملئاً) ; mais non la parole qui est tributaire d'un commencement, mais celle qui est au-dessus du commencement. Et cela, parce qu'il y avait un temps ou son « disant » n'existait pas, il y avait un temps ou ni elle ni son disant (omuro عَمُوراً) n'existait point. Mais pour la Parole véritable, il n'y eut pas un temps ou elle était et un temps ou elle n'était pas ; ou un temps ou elle n'était pas et un temps ou elle fut. Mais elle était toujours et depuis l'éternité, parce qu'aussi son "disant" était toujours et en tout temps. Car cette Parole du "disant" est semblable au "disant". Pour cela, il est dit : au commencement était la parole, afin de montrer que sa manifestation dépasse tout commencement et toute terme des temps».

³ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/pubblicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 45): «Le creature sono legate dal fatto che tutte partecipano all'esistenza che viene loro data da Dio. Secondo Massimo il Confessore, deve esistere un logos comune a tutte le creature, un piano divino globale su tutta la creazione, una Saggezza divina che circoscrive la realtà stessa della creaturalità. L'uomo può avere la capacità di partecipare alla realizzazione di questo logos creaturale universale solo nella misura corrispondente al suo posto all'interno del progetto divino, secondo il ruolo che compie il suo logos della natura umana in riferimento al fondamento ontologico della creazione».

⁴ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/pubblicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 50): «L'idea da cui parte Palamas (1) è la distinzione in Dio tra l'ousia, il volto interno e nascosto che resta completamente trascendente allo scibile umano, e l'energheia, cioè la sua operatività presente nel mondo. – Questa è l'antinomia originaria della teologia ortodossa: ciò che di Dio è manifesto nel mondo ha la sua origine nascosta nell'imprescindibile mistero della divinità. Il Dio si dona senza che perda la sua assoluta differenza da ciò che ha creato. Il contesto della distinzione palamita è la disputa sulla luce taborica che manifestò la divinità del Cristo nella Trasfigurazione. Palamas, sostenendo che la luce taborica era un'energia divina, poteva affermare che esisteva un'energia divina increata ed eterna, attraverso la quale Dio si manifesta a/e nel mondo. Le energie divine non sono create, essendo operazioni di Dio, e malgrado siano distinte dall'ousia divina, sono divine come questa stessa ousia stessa e in questo senso esse sono Dio–Theôs e non Iddio–o Theôs. La dottrina delle energie divine è già una forma di sofologia, malgrado la sua formulazione sia ancora incompleta: l'energia, essendo la divinità stessa che si rivela, non è nient'altro che la Sofia. Non solo i due concetti esprimono la stessa cosa – un'entità divina intelligibile – ma la somiglianza è accentuata dal fatto che l'energia divina è presentata da Palamas come la base increata della creazione, quindi come la sapienza nella sua duplice dimensione di Sofia divina (primo fondamento eterno del mondo) e la Sofia creaturale (potenza divina della vita del creato)».

((1) Cfr. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Roma 1988, p. 97 ss.)

⁵ L. Boff, *Chiesa, carisma e potere*, Roma 1984, p. 23; M. Sergeev, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, (Published in «Transactions of the Association of Russian–American Scholars in the U.S.A.», 1998, vol. XXIX, pp. 59–72), in «Internet» 2002, home.early.com/~msergeev/berdiaev.htm: «Preliminary Observations. This brief overview of the historical sources of Russian sophiology would not be complete without mentioning ancient Greek philosophy and a complex religious and intellectual movement of the first centuries after Christ known as Gnosticism (1) The Greeks were the first in the Western philosophical tradition to introduce the concept of wisdom or Sophia into the philosophical vocabulary and consequently to analyze it as a philosophical category. In one of the concluding volumes of his monumental work on ancient aesthetics, a 20th century follower of Vladimir Solov'ev, Aleksei Losev, gives a brief account of ancient "sophologies" and a summary of different uses of the category of wisdom (2). Here he emphasizes an integrative function of this category, a characteristic, we should say, which will also become central in its later Russian modifications. As for the Gnostic Sophia, the point is that in parallel with the Orthodox Christian understanding of wisdom, it is often portrayed in close connection with Christ. However, despite many striking similarities in the description of Christ as Sophia in Gnostic texts and, for instance, in the New Testament there is a substantial difference between these two traditions. In contrast to Orthodox Christian doctrine, creation of the world is portrayed by gnostics, with slight variations, as the "fall of Sophia" which can be restored by the salvific activity of Christ. In other words, the origin of evil, which in classical

occorrerà far crescere nel folto terreno delle conoscenze ulteriori dell'umanità¹.

LA DISCUSSIONE SULLE ATTINENZE GNOSTICHE DELL'INTENTO SOFIANICO

La focalizzazione forse più rilevante sulla chiave 'gnostica' è quella di una visione o spiritualità di conflittualità, peraltro presente nell'oriente antico prima dell'apparizione della rivelazione religiosa cristiana². Da questa chiave interpretativa si capisce la fondamentale dicotomia

Christianity is attributed to human beings (the original sin of Adam), in Gnosticism turns out to be the fault of the heavenly aeon, Sophia, who is also able to correct her tragic mistake by act of self-redemption through Christ (3) This tendency to view the divine Sophia as a dual entity which combines both good and evil principles remains active in the sophiological doctrines of modern Russian thinkers as well. The "sophiological temptation" took captive, for example, the early Solov'ev who just as in ancient Gnostic systems, but in his own terms, demonized Sophia when trying to understand the creation of the sinful world by the all-good and omnipotent Creator. To sum up, practically all of the aspects of sophiology debated in Russian religious thought were in some way or another already present in the ancient Greek, Jewish and Christian teachings about wisdom. The originality of modern Russian sophiology, hence, seems to lie not in its distinct elements, which in separate ways existed in the history of culture, but rather in a unique synthesis of those elements created in response to the specific circumstances which Russia faced in the modern period of its history. Those circumstances--primarily due to the rise of Protestantism in Europe--forced Russian intellectuals to reconsider Russia's religious identity in its relation to Europe and European forms of Christianity. One contemporary American scholar, Paul Valliere quite recently portrayed sophiology in this way as a dialogue of Orthodox Christianity with modern civilization (4)».

((1) For a general discussion of Gnostic religion see Benjamin Walker, *Gnosticism: Its History and Influence*, Wellington, Northamptonshire: The Aquarian Press, 1993; and Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*, trans. by A Alcock, Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990. / (2) Aleksei F. Losev, "Termin sofiiia," *Istoriia antichnoi estetiki: Itogi tysiacheletnego razvitiia*, vol. 8, book II, Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 220-232. / (3) For a specific discussion of the difference between Christian Gnosticism and Orthodoxy see: Kurt Rudolf, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. by P. W. Coxon, K. H. Kuhn and R. McL. Wilson, ed. Robert M. Wilson, San Francisco: Harper, 1987. / (4) See Paul Valliere, "Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization," *Russian Religious Thought*, ed. Judith D. Kornblatt and Richard F. Gustafson, Madison: The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 176-195.)

¹ F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 195: «La première composante: la Sagesse des Pères. Quelles sont les sources de cette nouvelle philosophie et de cette nouvelle culture? Où trouver le germe de cette philosophie? Sur ce la réponse de Kiréievski est très nette: il faut examiner d'aet avant tout les écrits des Pères de l'Eglise: «Ce sont les indications des saints Pères que la philosophie croyante prendra pour premières données de son intelligence, d'autant plus qu'une pensée abstraite ne peut deviner de telles indications. Car les vérités que les Pères expriment, ils les ont acquises dans une expérience intérieure immédiate et nous les livrent non comme une déduction logique, que notre raison aussi aurait pu établir, mais comme des nouvelles rapportées par un témoin oculaire sur un pays où il a été.» (1). Ce qui fait la valeur unique de ces textes c'est que l'on y trouve une initiation au mode de penser intégral, au mode de penser thodoxe, tel qu'il a déjà été défini (2). On y trouve un modèle de cette attitude d'esprit et la preuve tangible de sa valeur et de ses capacités qui restent les mêmes hier et aujourd'hui. Cependant Kiréievski reste très conscient de la distance qui sépare ces indications fragmentaires fournies par la patristique d avec la philosophie rigoureuse exigée par l'esprit moderne. Il n'y a pas de réponse toute faite dans le passé; ce que les Pères peuvent fournir, c'est un commencement, un «germe» pour cette future philosophie qui reste à entreprendre, à construire: «Penser que nous avons une philosophie toute prête, contenue dans les saints Pères, serait donc tout à fait inexact. Notre philosophie doit encore être construite (3)».

((1) I, 272. / (2) Cf *supra*, -Natalie Petrovna et la révélation des sources patristiques», pp. 505. / (3) I, 271. Et plus loin: «Si la philosophie croyante ne trouve pas dans les écrits des Saints Pères de réponse toute faite à toutes les questions de l'intelligence, toutefois, en se fondant sur les vérités qu'ils ont exprimées et sur sa propre conviction suprême, elle cherchera, en associant ces deux indications, un chemin direct vers la compréhension des autres objets de connaissance.» (I, 272-273).)

² St. Marega, *L'attesa dell'apocalisse: dall'antico gnosticismo alla moderna rivoluzione*, in «Internet» 2009, «Metabasis. Filosofia e comunicazione», rivista di filosofia on-line WWW.METABASIS.IT, marzo 2006, anno I, n°1, <http://www.metabasis.it/1/conflitto/ricercaMarega.pdf> (p. 1): «*Chi vuol nascere deve distruggere un mondo*»¹ - 1. Il "conflitto" come elemento del pensiero gnostico. All'interno di una panoramica generale sul conflitto nelle sue varie modalità di manifestazione e di espressione, può essere utile affrontare una breve digressione sul tema dell'antico gnosticismo, e, in un secondo momento, accennare ad alcuni temi della dottrina gnostica che sono stati poi ripresi in diversa forma in epoca moderna, in particolare all'interno di quello che è stato definito da alcuni autori "gnosticismo politico". A lungo giudicato un fenomeno interno al cristianesimo, lo gnosticismo antico fu in realtà un movimento soggetto all'influsso di religioni e correnti spirituali diverse, diffusosi prima del cristianesimo e accanto ad esso, ed entrato solo in un secondo momento a contatto con elementi della cultura e della religione cristiana. Concezioni iraniche, babilonesi, egizie e veterotestamentarie, nonché un contributo da parte del giudaismo allora in via di formazione, in armonia con le idee della filosofia greca, si composero in un unico quadro dando origine alla dottrina gnostica²».

((1) Hesse H., *Demian*, Mondadori, Milano 1979, pag. 130. / (2) "Poiché lo gnosticismo è un prodotto del sincretismo" tutte le teorie sulle sue origini possono certo "trovare conferme nelle fonti, ma nessuna di esse è di per sé sola soddisfacente; d'altra parte non lo è nemmeno la combinazione di tutte queste, che farebbe dello gnosticismo un semplice mosaico di questi elementi privandolo di un'essenza autonoma (...). Il movimento stesso trascende i confini etnici e denominazionali"; Jonas H., *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino 1991, pagg. 53-54. Proprio per questa ampia varietà di fonti e di manifestazioni, è molto difficile stabilire i limiti entro i quali il termine "gnosticismo" deve essere

tra l'intento gnostico antico e l'originalità cristiana dell'origine originario con la sua priorità di 'non conflittualità' tra Dio e l'umanità nella cristologia della filiazione divina, dell'Incarnazione, della mediazione e della penetrazione divina, come sorgente dell'approfondimento teologico nel dialogo iniziale con le religioni ambientali attorno alla nascita della Chiesa e della tradizione cristiana orientale ¹. Emblematico sarà il ritorno della soteriologia occidentale cristiana, sopra tutto del II millennio, ad una prospettiva di conflittualità tra Dio ed il mondo – con la frattura iniziale del 'peccato originale' che Cristo deve arginare con la sacrificialità martoriante nel vittimismo di espiazione.

Si afferma che Cristo trasmise ai gnostici degli insegnamenti segreti che doveva essere propagato solamente fra i membri. Si rimanda a Simone il Mago la conoscenza segreta, con le sembianze di Zeus date a Simone e di Hera alla sua compagna Elena ². La conoscenza è l'unica via verso la salvezza. Il centro del problema esistenziale è la presenza del male in questo mondo. Non poteva nascere da un atto creativo di un Dio buono. Per risolvere questo problema: "I Gnostici credono in un essere divino totalmente sconosciuto ed inaccessibile da persone ordinarie. Il divino viene irradiato da divinità minori (Eoni) che fungono come ponte tra l'Essere Divino e il mondo materiale. Si forma così un tipo di 'scala' tra cielo e terra ³. Uno di questi dei inferiori fu chiamato "Demiurgo" ⁴, Dio degli ebrei. Si parla talvolta di 'anticosmismo' riguardo ai gnostici antichi ⁵. Il creato, frutto di uno sbaglio o deviazione dell'intento divino, è inestricabilmente immerso in un 'male' che lo spinge ad una decadenza sempre maggiore. Si inverte la 'creazione: cosa molto buona' della Scrittura e della fede biblica antica. Nella Gnosi si può superare l'intera schiera delle divinità minori o "Eoni" per arrivare alla conoscenza segreta e piena ⁶. I Gnostici aggiunsero che il Padre di

impiegato. Lo stesso Jonas afferma: "L'estensione dell'area gnostica può essere allargata o ristretta a seconda del criterio impiegato"; *ibidem*, pag. 52. Sul sincretismo come principio esplicatore è invece molto critico J. P. Couliano, che sottolinea l'unità e l'indissolubilità dei miti gnostici, propri dello gnosticismo e di nessun altro sistema; cfr.: Couliano I. P., *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaka Book, Milano 1989.)

¹ Vedere la nostra introduzione alla teologia orientale Cristiana oggi, la parte sulla cristologia: http://www.webalice.it/joos.a/EASTERN_THEOLOGY_-_AN_INTRODUCTION_-_INTRODUZIONE_ALLA_TEOLOGIA_ORIENTALE.html, ed in particolare <http://www.webalice.it/joos.a/OCICP3SA.pdf>, <http://www.webalice.it/joos.a/OCICP3SB.pdf>, <http://www.webalice.it/joos.a/OCICP3SC.pdf>.

² J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, cfr in: *Simon Magus*, in «Internet» 2006, <http://www.mystae.com/restricted/streams/gnosis/simon.html>: « In imitation of their master, Simon's disciples seem to have repeated, in their wilder moments, that one ought to give oneself up to carnal intercourse without limit: 'All Earth is earth, it matters little where one sows provided that one does sow.' It was in this, they proclaimed, that 'perfect love' consisted. The same adepts practiced magic; they used incantations, concocted love-potions, made use of dreams and pretended to refer to familiar spirits. They installed, in their dwelling-places, images representing Simon with the features of Zeus, and Helen impersonating Athena».

³ PYRAMID TEXTS, *The Nightmarish Underworld, The Pyramid Texts. Utterance 572*, cfr in: *The Secret Knowledge. Enmity Between Flesh and Spirit*, in «Internet» 2006, <http://www.mystae.com/restricted/streams/gnosis/simon.html>: «The gods who are in the sky are brought to you, the gods who are on earth assemble for you, they place their hands under you, they make a ladder for you that you may ascend on it into the sky, the doors of the sky are thrown open to you, the doors of the starry firmament are thrown open for you».

⁴ Ireneo di Lione, *Contro l'eresie*, (a cura di P.V. Dellagiocoma, Cantagallina), Vol. I, Siena 1996. p. 102.

⁵ St. Marega, *L'attesa dell'apocalisse: dall'antico gnosticismo alla moderna rivoluzione*, in «Internet» 2009, «Metabasis. Filosofia e comunicazione», rivista di filosofia on-line WWW.METABASIS.IT, marzo 2006, anno I, n°1, <http://www.metabasis.it/1/conflitto/ricercaMarega.pdf> (p. 3): «Secondo la cosmogonia gnostica il mondo dunque non è la creazione di una divinità, bensì un errore, ed è pertanto intrinsecamente malvagio, è una prigione nella quale sono intrappolati i frammenti della luce divina. Mentre nel cristianesimo il cosmo è l'ordine buono voluto da Dio, e la provvidenza divina guida e ordina ogni cosa nel vasto universo, secondo la dottrina gnostica, invece, il mondo è un luogo malvagio, che ha avuto origine dalla caduta di una luce dalla sfera divina del mondo agli spazi inferiori della materia. Questa forma di cosmogonia si basa, secondo Couliano, sul principio dell' "esegesi inversa" dell'Antico Testamento: tutti i motivi presenti nel testo sacro della tradizione giudaico-cristiana vengono ripresi dalla mitologia gnostica e rielaborati in chiave negativa ¹».

⁸ Questo è avvenuto anche perché in realtà i cristiani e gli gnostici si sono serviti molto spesso degli stessi testi, che sono stati interpretati in maniera opposta. Gli gnostici però utilizzano anche dei miti che non appartengono al cristianesimo, né ad alcun'altra religione: sono il nucleo costituito dai miti dualistici. La particolare cosmogonia gnostica è proprio il frutto specifico della fusione tra i miti dualistici e il mito del Genesi biblico "capovolto"; Couliano I. P., *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaka Book, Milano 1989, pag. 5.)

⁶ M. S. Mikhail, *The Gnostics, A Survey of Gnostic Beliefs and Gnostic-Christian Ties*, cfr in: *The Secret Knowledge. Enmity Between Flesh and Spirit*, in «Internet» 2006, <http://www.mystae.com/restricted/streams/gnosis/simon.html>: «Simply put, the Gnostics/Platonists believed that there was 'The Good' from which a variety of emanations (Aeons) were given off. They, the Aeons, in turn are in a sequential order, which is

Cristo non è il Dio israelitico del Vecchio Testamento, ma il Dio Supremo. Tutti gli ispiratori di religioni o di correnti spirituali si nutrono di questa sorgente unica ¹. L'intermedio è la sfera del Sofia (uno degli Eoni, una vergine che diede nascita al Demiurgo (Creatore–Dio). Il ruolo soteriologico di Cristo era soltanto di rivelare i segreti circa Dio, l'uomo ed il mondo. Si realizza la salvezza attraverso l'acquisizione di conoscenza segrete date da Gesù.

Occorre specificare –qui– la differenza tra le “saggezze” evocate da varie prospettive di pensiero e di esperienza, che si esprimono nelle diverse riflessioni sofologiche della storia, e ciò che si potrebbe cogliere dalla riflessione in ambito cristiano e meglio indicata come ‘teologia sofianica’ ². La prospettiva gnostica evoca la chiave sofianica in termini di drammatizzazione delle sorti del processo cosmico: dall’emanazione divina, espressione femminile dal divino, all’immersione nel profondo del mondo materiale fino alla ‘caduta’, verso il ritorno al ‘pleroma’ ritrovato attraverso il

determined by the Aeons' knowledge; the more they know the higher up and thus closer to 'the Good' they are. Each of these entities is aware of those under him, but is unaware of anything above him. They serve as the intermediaries which we have to bypass on our journey to 'The Good'. As for us humans, we are actually the sons of The Good and have been separated from him, and are given these bodies almost as a punishment, for in essence we are spirits. In order for us to once again be reunited with The Good, we must gain the secret Gnosis, which will allow us to bypass all the Aeons and also to bypass the most ignorant of which, who is the Demiurge who created this material world and enfolded us. The Gnostics believed that this secret knowledge was transmitted by savior figures, who included Seth, Enoch, and Jesus».

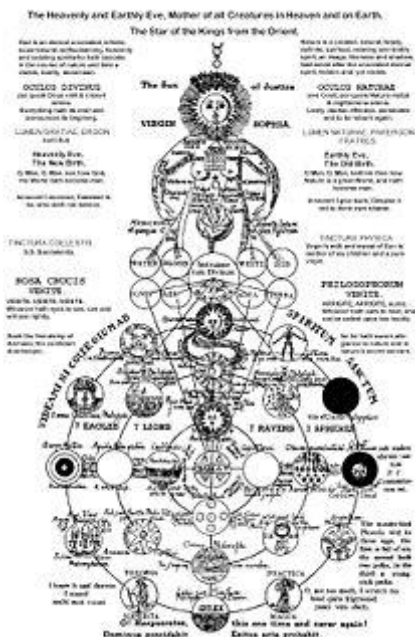
¹ A. Daraul, Secret Societies, cfr in: *The Secret Knowledge. Enmity Between Flesh and Spirit*, in «Internet» 2006, <http://www.mystae.com/restricted/streams/gnosis/simon.html>: «The main teaching states that there is a supreme being or power which is invisible and has no perceptible form. This power is the one which can be contacted by mankind, and it is through it that man can control himself and work out his destiny. The various religious teachers through the ages, putting their creeds in many different ways, were in contact with this power, and their religions all contain a more or less hidden kernel of initiation. This is the secret which the Knowers can communicate to the disciples. But the secret can be acquired only through exercising the mind and body, until the terrestrial man is so refined as to be able to become a vehicle for the use of this power. Eventually the initiate becomes identified with the power, and in the end he attains his true destiny as a purified personality, infinitely superior to the rest of unenlightened mankind».

² Vedere i nostri corsi e lo studio online sulla teologia sofianica: http://www.webalice.it/joos.a/SOPHIANIC_THEOLOGY_-_TEOLOGIA_SOFIANICA.html.

Logos ¹. Vi sono varie e complesse simboliche legate a gruppi esoterici o segreti ². Vi sono varie associazioni di nomi e miti che si riscontrano nelle speculazioni di tipo ermetico riguardo alla Sofia e principalmente incentrate sulla questione dell'origine e delle vicende del mondo materiale, dalla Madre Sofia (Barbelo essendo la Madre perfetta, immagine della Sofia) accostata a Pistis (fede) con esprimendo il 'pre-pensiero (idea) in Barbelo' ed il 'post-pensiero (idea) in Sofia' con paurosa discendenza androgena attorno a Yaldabaoth ³.

¹ WIKIPEDIA THE FREE ENCYCLOPEDIA, *Sophia (wisdom)*, in «Internet» 2008, http://en.wikipedia.org/wiki/Sophia_%28wisdom%29: «A Feminine figure, analogous to the human soul but also simultaneously one of the Feminine aspects of God and the Bride of Christ, she is considered to have fallen from grace in some way, in so doing creating or helping to create the material world. In Gnostic tradition, the term Sophia refers to the final and lowest emanation of God. In most if not all versions of the gnostic religion, Sophia brings about an instability in the Pleroma, in turn bringing about the creation of materiality. Thus a positive or negative view of materiality depends a great deal on the interpretations of Sophia's actions in the myths. She is occasionally referred to by the Hebrew equivalent of Achamoth (this is a feature of Ptolemy's version of the Valentinian gnostic myth). For the Gnostics, the drama of the redemption of the Sophia through Christ or the Logos is the central drama of the universe. The Sophia resides in all of us as the Divine Spark. According to the Pistis Sophia, Christ is sent from the Godhead in order to bring Sophia back into the fullness of Pleroma following her repentance. Almost all gnostic systems of the Syrian or Egyptian type taught that the universe began with an original, unknowable God, referred to as the Parent or Bythos, or as the Monad by Monoimus. It can also be equated to the concept of Logos in stoic, esoteric, or theosophical terms (The 'Unknown Root') as well as the Ein Sof of the Kabbalah and Brahman in Hinduism. It is also known as the first Aeon by still other traditions. From this initial unitary beginning, the One spontaneously emanated further Aeons, being pairs of progressively 'lesser' beings in sequence. The lowest of these pairs were Sophia and Christ. The Aeons together made up the Pleroma, or fullness, of God, and thus should not be seen as distinct from the divine, but symbolic abstractions of the divine nature».

² WIKIPEDIA THE FREE ENCYCLOPEDIA, *Sophia (wisdom)*, in «Internet» 2008, http://en.wikipedia.org/wiki/Sophia_%28wisdom%29:



A mystical depiction of Sophia from *Geheime Figuren der Rosenkreuzer*, Altona, 1785. / A Feminine figure, analogous to the human soul but also simultaneously one of the Feminine.

³ J. Joe, *Dark Mirrors of Heaven*, in «Internet» 2009, <http://www.timelessmyths.com/mirrors/gnostic.php>: «Sophia and the Demiurge. Most Gnostics see Sophia or "Wisdom" as the most important aeon, after the Autogenes (Christ). Sophia was important, because she set in motion the creation of the material world. Sophia was a Greek name for wisdom. Another name frequently associated with Sophia, was Pistis or "Faith". Sometimes Pistis was seen as a separate being, where she was seen as the mother of Sophia, but often Pistis was just another name for Sophia. Frequently, various texts used the two name together, as Pistis Sophia, as in the *The Hypostasis of the Archons*. Sophia as the mother, should not be confused with Barbelo, the perfect mother. Whereas Barbelo was known as "Forethought", Sophia was called "Afterthought". Here we see the text is influenced with these names (Forethought/Afterthought), which can be found in Greek mythology, where the Titan Prometheus or Forethought, hero of mankind, was different from his brother Epimetheus or Afterthought, who married Pandora, the first woman who brought suffering to mankind, ending the Golden Age. Sophia, probably in pride, tried to emulate the invisible Spirit (Father) in producing Barbelo, by created an image of herself. Meaning that she wanted to produce an offspring, without either consort or the approval of her Father (Spirit). As an aeon, she did have the power to do so, but she wasn't perfect like the great Spirit, or like the other two perfect aeons, Barbelo and the Autogenes. She was horrified when she spawned an ugly, imperfect creature – a lion-faced serpent with eyes of fire, whom she called Yaldabaoth. Sophia cast her offspring out of pleroma, and hid her child within a thick cloud from the other aeons, because of her embarrassment and shame. Yaldabaoth was the first of the archon ("rule") and he stole his mother's power, so that she wasn't able to escape from the cloud. Despite gaining Sophia's aeonic power, he was weak, but he ambitious and power hungry. Since the archons, including Yaldabaoth, were androgynous beings, Yaldabaoth fathered twelve archons, giving each a bit of his power. They were named Athoth, Harmas, Kalila-Oumbri,

LA TEOLOGIA OCCIDENTALE MEDIEVALE E LA SAGGEZZA

La Saggèzza divino-umana come il 'tutto' che collega il divino e l'umano appare piÙ implicitamente nel pensiero teologico occidentale post patristico. Si guarda a Tommaso d'Aquino per cogliere il suo tentativo di specificare i rapporti tra Dio ed il creato in modo piÙ articolato. Egli lo fa in chiave prevalentemente impersonale (di stampo aristotelico) in quanto alla Divinità e lo sviluppa sopra tutto i rapporti in termini di causalità, mentre riprende la prospettiva delle idee in Dio (di tipo platonico) ¹.

GLI ACCENNI ALLA SOFIA NELLA TEOLOGIA OCCIDENTALE RIFORMATA DEL II MILLENNIO

L'esponente sofianico occidentale Jakob Böhme illustra un tipo di pluri-appartenenza tra saggezza umana e rivelatività cristiana ². Certi interpreti riconoscono nel suo intento una

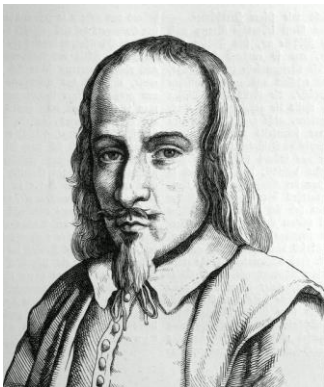
Yabel, Adonaiou (or Sabaoth), Cain, Abel, Abrisene, Yobel, Armoupieel, Melceir-Adonein and Belias. Seven archons would rule seven heavens and five in the abyss, which Yaldabaoth and the archons created. Each archon would rule a heaven (or the abyss), and created 365 angels to help them. According to *The Origin of the World*, there is an interesting account about his children. Yaldabaoth created a realm, called *matter*. And from this *matter*, Yaldabaoth created seven androgynous offspring, like himself, to rule seven realms or heavens of chaos. Each offspring have masculine and feminine names. His first son opened his eye for the first time, he said "Eee!", so Yaldabaoth called his son Eee-a-o, which is 'Yao'. The second opened his eyes and said "Eh!", so his father called him 'Eloai', while the third said "Asss!" so he was called 'Astaphaios'.

¹ L'importanza di Tommaso d'Aquino sta proprio nell'aver chiaramente tentato di interpretare il mondo nella sua relazione con la divinità, anche se risulta essere sempre ancorato all'interpretazione filosofica di tipo platonico-aristotelico. All'aristotelismo Tommaso deve, secondo Bulgakov, non solo la tendenza impersonalistica nell'interpretazione della divinità, sostanzialmente estranea alla concezione trinitaria, ma anche la ripetuta affermazione della possibilità teorica dell'eternità del mondo, nonché la riduzione della relazione tra Dio e il mondo alla categoria della causalità (1). Sulla linea platonica è invece il nucleo piÙ sofiologico del pensiero tomista: la dottrina delle idee in Dio. Tommaso definisce le idee «*formae alierum rerum praeter ipsas res existentes*», (2) mettendole in diretto rapporto con le cose del mondo. Esse sono molteplici, ma vanno riferite innanzitutto ad un'unica sorgente prima che è in Dio. Bulgakov riscontra in questo punto un'anticipazione della sua distinzione tra *Sofia divina* e *Sofia creaturale*, dal momento che l'unica sorgente delle idee è Dio, è la *Sofia divina*, mentre la molteplicità ideale presente nella creazione è la *Sofia creaturale*. Il lavoro bulgakoviano di rivisitazione della tradizione greca e della riflessione cristiana si ferma a Tommaso, anche se un importante ruolo nella sua filosofia matura giocherà la filosofia tedesca moderna, in particolare l'idealismo hegeliano. Il pensiero moderno andrà, però, a costruire l'impianto della sua filosofia dello spirito e non quello della sofiologia».

((1) S. N. BULGAKOV, *La Sposa dell'agnello*, cit., p. 41. / (2) Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 46, a.1; ID., *Summa contra Gentiles*, II,3 0-35; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a.1.)

² Fonti su J. Böhme: in «Internet» 2009, <http://pegasus.cc.ucf.edu/~janzb/boehme/>; etiam, in Tau Apiryon and Helena, *Mystery of Mystery: A Primer of Thelemic Ecclesiastical Gnosticism*, in «Red Flame» 1995, n° 2; etiam in «Internet» 2009, <http://www.hermetic.com/sabazius/boehme.htm>: «Opere maggiori: *Aurora* (1612), *The Three Principles* (1619), *The Threefold Life of Man* (1620), *Answers to the Forty Questions of the Soul* (1620), *Of the Incarnation of Christ* (1620), *The Great Six Points* (1620), *The Heavenly and Earthly Mystery* (1620), *Of the Last Times* (1620), *De Signatura Rerum* (1621), *The Four Complexions* (1621), *Of True Repentance* (1622), *Of True Resignation* (1622), *Of Regeneration* (1622), *A Book of Predestination and Election of God* (1623), *A Compendium of Repentance* (1623), *Mysterium Magnum* (1623), *A Table of the Principles* (1624), *Of the Supersensual Life* (1624), *Of the Two Testaments of Christ* (1624), *A Discourse between a Soul Hungry and Thirsty after the Fountain of Life and a Soul Enlightened* (1624), *Of 177 Theosophic Questions* (1624), *An Epitome of the Mysterium Magnum* (1624), *The Holy Weeks* (1624), *Of the Divine Revelation* (1624), and *Of the Last Judgement* (1624)».

caratteristica schiettamente 'gnostica' ma non nel senso deviante che si ebbe nei primi secoli del cammino cristiano ¹. Si tratta piuttosto di una esperienzialità spirituale specifica, al di là



¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Studies Concerning Jacob Boehme* ¹. *Etude I. The Teaching about the Ungrund and Freedom*, (trans. Fr. S. Janos – Fr. Michael Knechten), in *Journal Put' «Путь»*, feb. 1930, No. 20, p. 47–79, etiam in «Internet» 2010, http://www.berdyaev.com/berdyaev/berd_lib/1930_349.html: «Jacob Boehme has to be termed the greatest of Christian gnostics. The word gnosis I employ here not in the sense of the heresies of the first centuries of Christianity, ² but in the sense of knowledge basic to revelation and dealing not with concepts, but with symbols and myths; contemplative knowledge, and not discursive knowledge. This is also a religious philosophy or theosophy. Characteristic for J. Boehme is that he had a great simplicity of heart, a child-like purity of soul. Therefore before death he could exclaim: "Nun fahre ich in's Paradies" ["Now I journey on into Paradise"]. He was not learned, not bookish, not schooled a man, but rather a simple craftsman, a shoemaker. He belonged to the type of the wise-seers from amongst the people. He did not know Aristotle, he did not know Pseudo-Dionysios the Areopagite, he did not know the Medieval Scholasticism and mysticism. In him it is impossible, just as it is for the larger part of Christian mystics, to discern any direct influences of Neo-Platonism. He found his sustenance first of all in the Bible ³ and beyond this he read Paracelsus, Sebast. Franck, Weigel, Schwenckfeld. He lived within the atmosphere of the German mystico-theosophic currents of his time. Boehme was not a philosopher in the academic school sense of this word, he was first of all a theosophist, a visionary and myth-creator, but his influence on German philosophy was enormous. His thinking was not by calculated and clear concepts, but by symbols and myths. He was convinced, that Christianity had become distorted by the learned and by the theologians, by the popes and the cardinals. Boehme by faith-confession was a Lutheran and he died with the final unction of a pastor. But the Lutheran clergy vexed and harassed him, and forbade him to publish his works. This is a phenomenon typical to all faith-confessions. And just like with the greater part of mystics and theosophists, he was supra-confessional. It is possible to discern in him strong Catholic elements, despite his extreme hostility to papism. The origin from which the knowledge of Boehme derived -- is a very complex problem. This problem involves the possibility of a personal gnostic revelation and enlightening, by a special cognitive charism. At present they tend to think, that Boehme was more widely read, than earlier was thought, but certainly least of all can the teachings of Boehme be explained by borrowings and influences (an explanation unbecoming for such an original and remarkable thinker). Eckhardt was a man learned and bookish, he knew Aristotle, Pseudo-Dionysios the Areopagite, Thomas Aquinas, the Medieval Scholasticism and mysticism. Boehme however was self-made, and with him undoubtedly were primal intuitions. Boehme himself says about the sources of his cognition: "Ich brauche ihrer Art und Weise und ihrer Formeln nicht, weil ich es von ihnen nicht gelernt habe; ich habe einen andern Lehrmeister, und der ist die ganze *Natur*. Von dieser ganzen Natur mit ihrer instehenden Geburt habe ich meine Philosophie, Astrologie und Theologie studirt und gelernt, und nicht von oder durch Menschen" {"I use not their art and wisdom and their formulas, since from them I have learned nothing; I have another Master-Teacher, and this is the whole of nature. From this whole of nature with innate birth I have studied and learned my philosophy, astrology and theology, and nothing from or through man"}. ⁴ There is here a sense of the Renaissance reaction against the Scholastics and a reorientation towards nature itself. Moreover, Boehme was convinced, that his knowing was not by his own human powers, but with the help of the Holy Spirit. "In meinen eigenen Kraefte[n] bin ich so ein blinder Mensch, als irgend einer ist, und vermag nichts, aber im Geiste Gottes siehet mein eingeborner Geist durch Alles, aber nicht immer beharrlich; sondern wenn der Geist der Liebe Gottes durch meinen Geist durchbricht, alsdann ist die animalische Geburt und die Gottheit ein Wesen, eine Begreiflichkeit und ein Licht" {"In mine own ability I am as blind a man, as is anyone, and am capable of nothing, but in the Spirit of God throughout all stands my inborn spirit, but not always unwaveringly; but when the Spirit of the love of God is focused through my spirit, then is the creaturely birth and the Godhead one essence, one understanding and one light"}. ⁵ Sophia assists him in the perception of the very mystery of God. He believes, that God "wird dich zum lieben Kinde annehmen und dir ein neu Kleid der edeln Jungfrauen Sophiae anziehen, und einen Siegelring (Mysterii Magni) an deine Hand des Gemueths stecken; und in demselben Kleide (der neuen Wiedergeburt) hast du allein Macht, von der ewigen Geburt Gottes zu reden" {"wilt adopt thee as a beloved child and clothe thee in the new garb of the nobly virginal Sophia, and a signet-ring (Mysterii Magni) upon thine hand of mind wilt set; and in the selfsame garb (the new birth-aneu) hast thou alone the power, to speak from God's eternal birth"}. ⁶».

((1) The edition, which I have used and from which I make citations, is "Jakob Boehme's Saemmtliche Werke herausgegeben von K. W. Schieber" ["Jacob Boehme's Collected Works edited by K. W. Schieber"], in seven volumes from the 1840's. From books about Boehme, I have used: FR. BAADER, "Vorlesungen uber J. Boehme's Theologumena und Philosopheme" {"Lectures on J. Boehme's Theologumena and Philosophy"}; the third volume from 1852 has also his "Vorlesungen und Erlaeuterungen zu J. Boehme's Lehre" {"Lectures and Insights into J. Boehme's Teachings"}; the thirteenth volume of the "Collected Works" is 1855; M. CARRIERE, "Die Philosophische Weltanschauung der Reformationzeit" {"The Philosophical WorldView of the Reformation Period"} (there is a large chapter about Boehme); MARTENSEN, "Jakob Boehme. Theosophische Studien" {"Jacob Boehme. Theosophical Studies"}; HARLESS, "Jakob Boehme und die Alchymisten" {"Jacob Boehme and the Alchemists"}; EMILE BOUTROUX, "Le Philosophe allemand Jacob Boehme" {"The German Philosoph Jacob Boehme"}; DEUSSEN, Jacob Boehme; ELERT, "Die voluntaristische Mystik Jacob Boehmes" {"The Voluntaristic Mysticism of Jacob Boehme"}; BORNKAMM, "Luther und Boehme"; HANKAMMER,

dell'erudizione teologica o filosofica. Due pensatori –Gunning e von Baader– hanno fatto conoscere la riflessione böhmana in modo più immediato e specifico ¹. Si menzionano diversi autori che hanno tratto ispirazione dal suo pensiero: come Schopenhauer, Nietzsche, Hartmann, Bergson, Heidegger, P. Tillich, M. Buber, C. Jung ². Berdjajev lo vede come un ingegno “supra-confessionale” nel senso del ‘beyond’ o al di là del confessionalismo (cfr nota qui sopra). Egli offre una sua meditazione che non può essere rintracciata in nessuna fonte precedente ³. Egli stesso non è un teologo nel senso specifico della parola ma ha ampliato in modo sorprendente l'orizzonte della riflessione cristiana dal Rinascimento all'epoca moderna ⁴. Si indica –poi– che, dalle sorgenti stesse del Rinascimento

"Jacob Boehme"; "Jacob Boehme Gedenkgabe der Stadt Goerlitz zu seinem 300 jaehrigen Todestage. herausgegeben von Richard Jecht" {"Jacob Boehme Commemoration in the City of Goerlitz for his 300th Year of Repose. edited by Richard Jecht"}, 1924; RUFUS M. JONES, "Geistige Reformatoren des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts" {"The Spirit of the reformers of the Sixteen and Seventeen Hundreds"}, 1925, Quaker Publishing (American author); R. STEINER, "Mystik" {"Mysticism"}; and the most recent thorough investigation on Boehme: A. KOYRE, "La Philosophie de Jacob Boehme", 1929. / (2) I consider it incorrect to term the old gnostics as Christian heretics. Having been begotten of the religious syncretism of the Hellenistic era -- they were not so much distorters of Christianity with the pagan wisdom of the East and Greece, as rather enrichers of this wisdom by Christianity. / (3) Close to Boehme, the German Christian theosophist of the XVIII Century, Oetinger, said about Boehme: "Gott habe ihm durch Offenbarung gezeigt, welche diejenige Grundweisheit sei, welche zur hl. Schrift gehoert" ("God hath shown him through Revelation, what is that fundamental wisdom, which doth hearken to the Holy Scripture"). "Die Theosophie Fr. Chr. Oetingers", von Auberlen, p. 113. / (4) Vide "Jacob Boehme's Saemmtliche Werke" -- edited by K. W. Schiebler, Leipzig, 1831–1846 (used for this and the quotations to follow); Vol. II, "Aurora", p. 255. / (5) Vide Vol. II, p. 260. / (6) Vide Vol. III, "Die Drei Principien Goettlichen Wesens" {"The Three Principles of the Godly Essence"}, p. 26–27.)

¹ Cfr B. Koole, *Man en vrouw zijn een: De androgynie in het Christendom, in het bijzonder bij Jacob Boehme* (English title: *Man and woman are one: Androgyny in Christianity, particularly in the works of Jacob Boehme*), Utrecht 1986 / idem, *Androgyny in Christianity*, in «Internet» 2010, <http://www.bk-books.eu/androgsum.html>: «Chapter 1 Prologue: androgyny in the works of Gunning and Von Baader and the subject of this study. Although the starting-point of this study is androgyny in the writings of Boehme (chapters 2 and 3) and we do not deal with androgyny in Christianity after Boehme because E. Benz has done this already in his book *Adam: Der Mythos vom Urmenschen* (München–Planegg 1955) [for more recent studies about androgyny in Mozart see above; for Goethe see R.–Chr. Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe*, 2 vols (München 1969, 1979)], we first must mention Boehme's influence on the important Dutch 'ethical' theologian J.H. Gunning, Jr. (1829–1905), because Benz does not mention Gunning and because this aspect of Gunning's theology has been hitherto neglected even in the Netherlands. Boehme's influence came mainly through F. von Baader (1765–1841), whose views on androgyny are also mentioned briefly. Gunning finds in the androgyny of the first man support for monogamous marriage, with a special accent on the spiritual union and the overall equilibrium between male and female. The aim of such a union is the mutual restoration (reintegration) of an original (but disintegrated) human nature. This restoration is a counter-image to the 'dying' of the marital partners 'in each others arms' during the sexual act (death as a kind of sleep). For Christians, death implies resurrection. Nevertheless Gunning also assigns a high value to unmarried, socially and spiritually developed (single) persons. Other elements stressed by Gunning in this context are: 1. man as 'microtheos' and his relation with Sophia, the Wisdom of God; 2. the continuation [320-->] of the Revelation as the task of man; 3. man's possibility of heavenly procreation and his loss of this, which is then replaced by earthly procreation; 4. the cosmic, universal meaning of (the androgynous) Christ; 5. the expectation of a new body and a new earth; and 6. androgyny as an ideal for society. Gunning calls his thoughts a 'theosophy', a way of thinking in the tradition of Boehme. Thus also in the Netherlands we are not alone in our interest in androgyny and in Boehme, even in theologically very influential circles. [320-->]After this introduction of androgyny according to Gunning and Von Baader, a short outline is given of our own study: with the supplementary aim of first describing the subjects our study does *not* deal with; and second, of putting forward a number of questions connected with the study of androgyny, to keep in mind while reading this study».

² Dee Finney, *Jakob Boehme, Visionary*, in «Internet» 2010, <http://www.greatdreams.com/sacred/boehme.htm>: «His thought drew on interests including Paracelsus, the Kabbala, alchemy and the Hermetic tradition. His first written work, *Aurora*, went unfinished, but drew to him a small circle of followers. Like Eckhart and others, Boehme's thought drew fire from the church authorities, who silenced Boehme for five years before he continued writing in secrecy. He again raised the cockles of church authorities, and he was banished from his home. He died soon thereafter, in 1624, after returning home from Dresden. His last words spoken, as he was surrounded by his family, were reported to be, "Now I go hence into Paradise." His thought has since influenced major figures in philosophy, especially German Romantics such as Hegel, Baader, and Schelling. Indirectly, his influence can be traced to the work of Schopenhauer, Nietzsche, Hartmann, Bergson, and Heidegger. Paul Tillich and Martin Buber drew heavily from his work -- as did the psychologist, Carl Jung, who made numerous references to Boehme in his writings».

³ H. Бердяев / N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgynie. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34–62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «Boehme has a most remarkable teaching about Sophia, essentially the first in the history of Christian thought. His was a completely original intuition. The sophiology of Boehme cannot be explained by influences and borrowings.¹ If Boehme in his intuition of the Ungrund tends to see darkness, then in the intuition of Sophia he tends to see light. Boehme's understanding of Sophia has its own theological and cosmological side, but overall it is primarily anthropological».

(¹ Koyre could not find any sort of source, from which Boehme had taken his teachings about Sophia.)

⁴ Cfr R. M. Bucke, *Cosmic Consciousness* [1901], New York 1923; F. Hartmann, *The Life and Doctrines of Jacob Boehme*, London 1891; S. McCauley Jackson (Ed. in Chief), *The New Schaff–Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Grand Rapids, MI 1953; F. King, *Tantra for Westerners*, New York 1986; K. Mackenzie, *The Royal Masonic Cyclopaedia* [1877], Wellingborough 1987; S. Klossowski de Rola, *The Golden Game, Alchemical Engravings of the Seventeenth Century*, New York 1988 – N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgynie. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34–62,

occidentale, l'intento sofiano abbia 'saltato' al di là dei formalismi della 'razionalità' (così tipicamente occidentale) per ritrovare le profondità o gli 'abissi' dell'"inconscio umano" ¹. Si indicherà che l'intento böhmiano converge nella priorità riformata stessa di Lutero: la giustificazione con il prospetto incerto della trasfigurazione ².

L'ANGOLATURA SOFIANICA DELLA TEOLOGIA SLAVA ORIENTALE

In oriente, la via sofiana si delinea come 'quarta via' nell'ambito escatologico (ignorata dalla ufficialità ecclesiastica) ³: l'esito ultimo come 'compenetrazione tra il divino e l'umano nell'invenzione del libero compito da portare a termine' ⁴. Gli autori russi hanno affrontato in particolare la questione della cosmologia ed antropologia dagli interrogativi sul rapporto tra Chiesa e società: si citano i nomi di Bukharev, Dostoevsky, Vl. Solov'ëv, V. Rozanov, N. Fëdorov ⁵. Vl. Solov'ëv

etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «Boehme is not a theologian, he is -- a theosophist in the finest sense of the word, and his contemplations are not easily to be carried over into the traditional theological language. Least of all was Boehme an "heretic" as regards the condition of his heart, as regards his spiritual disposition, and the final resolution of this question does not belong to the academic school theological teachings. Boehme was indeed not fully free of naturalism. And upon the teachings of Boehme, certainly, lies the imprint of a certain limitedness of his epoch, the epoch of the Reformation and the Renaissance, and that too of his faith-confession and his people, -- he thought like a typical German. But he indeed more than others broke out of the thickets of this limitedness».

¹ P. Tillich, *Theology of Culture*, London 1968, pp. 114-115: «In the Renaissance, we have philosophers of consciousness, for instances humanists of the type of Erasmus of Rotterdam; scientists of the type of Galileo. But against them stood others as for instance, Paracelsus in the realm of medical philosophy who fought against the anatomical mechanization of medicine and against the separation of body and mind, or Jacob Boehme who influenced the subsequent period very much, particularly by his description in mythological terms of the unconscious elements in the ground of the divine life itself and therefore of all life. We find the same conflict in the Reformation on the one hand the victory of consciousness in reformers like Melancthon, Zwingli and Calvin, all of them dependent on humanists of the Erasmus type, while the irrational will was emphasized by Luther, on whom Jacob Boehme was largely dependent».

² Н. Бердяев / N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put», apr. 1930, No. 21, p. 34-62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «With Boehme there was a certain annoyance to his contemplations, its getting all mixed up with astrological and alchemist teachings and terminology. But in him also was a pure vision of truth. He caught sight clearly of darkness, evil, struggle, the contradictions of being, and he saw also Divine Wisdom, virginal purity, light. He was a man intoxicated with God and the Divine Wisdom. All his being was oriented to the heart of Jesus Christ and his theosophy was imbued with Christology. Western Christian thought has tended to neutralise and secularise the cosmos. This occurred alike in both Thomas Aquinas and in Luther. God's cosmos, bearing upon itself the imprint of God the Creator and transfused with Divine energies, tended to wither and die in the consciousness of the Christian West. It was replaced by a neutralised nature, the object of scientific nature-knowledge and technology. In the Christian theosophy and cosmology of Boehme, spirit is revealed within nature, God is revealed within the cosmos, the whole of world life is comprehended, as a symbol of the Divinity. For Boehme what stood at the centre was justification, as it did for Luther, as it did for the Catholic theology, but rather the transfiguration of the creature. And the theme of Sophia is a theme about the possibility of such a transfiguration. Boehme was not a pantheist, but he denied that a transcendent chasm exists between God and the creation, between God and the world. He did not think the world process to be something completely external to God and having no sort of relation to the inner life of the Divine Trinity. The gist of the whole teaching about Sophia consists in this, that it brings in a triadic and immediate principle between the Creator and the creature, a co-unifying principle. In context of the categories alone of God-Creator and world-creature it is impossible to overcome the hopeless dualism and the transcendent chasm».

³ А. Аскольдов / S. A. Askol'dov, *Религиозный смысл русской революции | Il significato religioso della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины*, Париж 1967 / *Dal profondo*, Milano 1971, стр. 53-54 / p. 41.

⁴ E. Munzer, *Solov'ev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 5.

⁵ Н. Бердяев / N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put», apr. 1930, No. 21, p. 34-62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «The Russian religious thought of the late XIX and early XX Centuries has posited very acutely the problems of religious cosmology and religious anthropology, the problems of the relationship of Christianity to the creaturely world. In this is its enormous and as yet unacknowledged significance. The problematics underlying this, as yet lacking in any generally obtaining resolution, have assumed various forms. At one point it became, whether a new revelation of the Holy Spirit be possible, amidst a new world epoch within Christianity, at another point it intensified over the problem of man and his creative vocation, and of the existence of an ab-eternal humanness within the bosom of the Holy Trinity, and then it was over the problem of Sophia and the sophianic aspect of the creature. This problem became vital on the concrete level in the new understanding of the relationship of Christianity to culture and to society. There opened up herein several currents. They waged between them a struggle, but all were tormented by one and the same theme. Among the thinkers of the century past who anticipated the problematics of the XX Century and who influenced it -- were Bukharev, Dostoevsky, Vl. Solov'ev, V. Rozanov, N. Fedorov».

-dalla sua esperienza mistica d'incontro con la "Bellissima Dama"- prospetta la Sofia come una 'rivelazione-incarnazione più che mediazione unica'- della divinità nell'organismo complessivo del creato accostato al Logos ¹. Si parla anche del "Gruppo di Kiev" nella meditazione spirituale sulla Sofia ². La meditazione slava-orientale russa approfondirà particolarmente le prospettive sofianiche escatologiche nel XIX e XX secolo, con gli esponenti: Evgenii Trubetskoi, Pavel Florenskij, Lev Karsavin, Nikolai Losskij, Sergij Bulgakov, Andrei Belyi e Alexander Blok ³. Il superamento della 'razionalità astratta' riconduce questa esplorazione sofianica alle sorgenti del metodo patristico e della originaria esperienzialità cristiana: si ritorna alla organicità 'tripartita' dell'essere umano ⁴.

¹ Cfr Vladimir Sergeevic' Solov'ev, *La Sofia. L'Eterna Sapienza mediatrice tra Dio e il mondo*, Milano 1997; R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/pubblicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 46): «Da questa intuizione esperenziale Solov'ev elabora teoricamente il concetto di Sofia, percepito misticamente come persona, e definisce una sistemazione teorica nelle *Lezioni sulla Divinumanità* (1877- 1881) nonché nella sua opera più importante *La Russia e la Chiesa universale*. Egli cerca di sviluppare la sua originale visione teandrico-escatologica del mondo partendo dall'azione della Sapienza di Dio in grado di risollevare la vita dal caos originario ad un ordine pacificato e nuovo, pervaso dalla teurgia. In tutto ciò gioca un ruolo fondamentale il concetto di *divinumanità* che insieme a quello di *unitotalità* costituisce il fulcro portante dell'intero impianto del sistema solov'eviano. Il contenuto essenziale del cristianesimo è per Solov'ev il Logos eterno di Dio incarnato, non tanto puntando sull'unicità della mediazione cristologica, ma interpretandola piuttosto come rivelazione della funzione mediatrice (tra terra e cielo, tra materia e spirito) dell'umanità in generale. La divinità, per Solov'ev, non si incarna solo in modo esemplare come Logos, in Cristo, ma anche come Sofia, «nell'organismo pan-umano, inizio dell'umanità concreta». (1) A differenza di Solov'ev Bulgakov concepisce la Sofia non come un essere metafisico, ma come un essere ipostatico, una «personalità femminile concreta che dà appuntamenti, scrive lettere e passeggia con i suoi discepoli» (2)».

((1) Cfr. G. LINGUA, *op. cit.*, p. 29. / (2) Cfr. H. Бердяев / N. Berdjaev, *La doctrine de la Sophie et l'androgynie. Jacob Boehme et les courants sophologiques russes*, in *Mysterium Magnum*, 2 voll., Paris 1945, pp. 29-45.)

² A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruth.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «The "Kiev group" in particular, which includes Berdiaev, Bulgakov, Lagovsky or Vladimir Iljin, remembered the thousand-year-old interpretation of this encounter. I mean here, the image of the Virgin Orant in the cathedral of Holy Wisdom, situated beneath the icon of the Deisis and above that of Christ sharing the Eucharist with his apostles. This mosaic of the Mother of God in the apse of the cathedral is surrounded by the verse from Psalm 46: "God is within her and she cannot be shaken." That means that the biblical figure of the Wisdom of God is not uniquely Christocentric, that she is not an abstract attribute of divinity among others. She is the very life of God, the place of the encounter among the three hypostases of the Trinity and between God and man».

³ M. Sergeev, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, (Published in «Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.»., 1998, vol. XXIX, pp. 59-72), in «Internet» 2002, home.early.com/~msergeev/berdiaev.htm: «Preliminary Observations. Modern Russian sophiology born in the 19th century Russia and developed in the 20th century in and outside its motherland represents a complex and multidimensional phenomenon. The concept of Sophia which was introduced into modern Russian thought by a religious philosopher and poet, Vladimir Solov'ev, exerted a great deal of influence upon different layers of Russian culture, including philosophy, theology, and literature. Thus, religious and philosophical intuitions of sophiology matured in the works of a whole pleiad of 20th century Russian thinkers, such as Evgenii Trubetskoi, Fr. Pavel Florenskii and Lev Karsavin, Nikolai Losskii and Fr. Sergii Bulgakov. The rich imagery of Solov'evian lyrics inspired Russian symbolist poets as well, first among them, Andrei Belyi and Alexander Blok (1). Russian sophiology, to be sure, especially in the domain of religious philosophy and art, had its deepest roots in the Christian cultural history. Russian Orthodox philosophers and theologians based their sophiological doctrines on the ground of both Christian Sacred Scripture and Sacred Tradition, i.e. the writings of the Church Fathers who provided a standard for the Orthodox interpretation of the Scriptural texts. Thus, three distinctive features of Russian sophiological speculation about wisdom--its personification, the distinction between its Divine and human aspects and, especially, association of wisdom with Christ--are easily discovered already in the Bible. The works of the Church Fathers add to these historical parallels two other important themes: the idea of the Trinitarian Wisdom discussed in the 4th century by one of the most influential Western Christian theologians, St. Augustine, and the distinction between created and uncreated aspects of wisdom debated later by the Eastern Fathers of the Church».

((1) For a brief introduction into Russian sophiology see, for example, Sergei Averintsev, "Sofia," *Filosofskaja entsiklopedija*, 5 vols., Moscow: Sovetskaia entsiklopedija, 1960-1970, and A. P. Kozyrev, "Sofologiia," *Russkii filosofskii slovar'*, Moscow, 1995.)

⁴ F. Rouleau, *Ivan Kirievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, pp. 167-168: «Chez les Pères de l'Eglise, Kirievski trouve l'exposé d'une théorie de la connaissance qui répond à ses intentions. D'abord parce que cette théorie rejoint le désaveu du rationalisme : la connaissance purement intellectuelle donne un point de départ, elle constitue une condition indispensable, mais se limiter à elle revient à s'engager dans une impasse. Le véritable savoir passe par le «sacrificium rationis»: la confrontation de la raison et de la foi n'invite-t-elle pas sans cesse à un dépassement de la raison ? Non point par mépris de la raison, mais au contraire au sens où la raison passe la raison (1). Mais les Pères ne se contentent pas d'affirmer la nécessité de ce dépassement de la raison, ils justifient leur théorie en s'appuyant sur la conception de l'homme tel que la Bible le révèle. L'homme est à la fois un corps, une âme et un esprit. La connaissance authentique exige la mise en oeuvre de toutes les dimensions humaines: celles qui relèvent du monde matériel, du monde intellectuel, du monde spirituel ou divin. Ou, si l'on veut, la vraie connaissance implique un investissement de tout l'homme: sensible, rationnel et mystique (2). Pour pouvoir respecter ces trois domaines de la connaissance, et ne pas sacrifier les plus élevés aux degrés inférieurs, la façon d'approcher la vérité devient décisive. L'attitude de celui qui cherche la vérité est aussi importante que le respect des trois plans de l'existence. Elle en conditionne même chez l'investigateur la mise en oeuvre correcte : avant d'être noétique son attitude doit être cathartique».

L'approfondimento sofiano fiorisce particolarmente, dopo l'emigrazione del 1917 in seno al "gruppo di Parigi" ¹. N. Berdjajev prospetterà in modo più filosoficamente aggiornato l'intuito sofiano slavo-orientale ². Egli non entra nella prospettiva 'cosmica' della Sofia, ma la vede maggiormente dalla sorgente di libera creatività umana ³. Evdokimov farà convergere la chiave 'cosmica' con quella 'umana' nel nodo antropologico del 'microcosmo' nel quale tutta la Sofia

(1) «Sacrificium rationis» mais non pas «sacrificium intellectus», c'est la tradition chrétienne la plus commune. Quelques mots de Pascal la récapitulent: «La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va pas jusqu'à comprendre cela». –il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.– (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 267 et 272, 455–457.) La foi est une expérience supra-rationnelle et cependant raisonnable: la «ratio sufficiens» est une chose, la «recta ratio» en est une autre. / (2) Le corps, l'âme et le cœur ne sont pas la seule formule. On trouve aussi le trinôme: corps, âme, esprit; ou corps, cœur, esprit. L'essentiel consiste à noter que l'anthropologie des Pères orientaux a conservé la trichotomie biblique ou sémitique, tandis que l'anthropologie latine a adopté le dualisme grec: corps et âme.)

¹ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruth.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «Rather, it is the long term result of an effort of theological and poetic maturation. Many thinkers, from Lev Zander and Olivier Clément to Sergius Averintsev (but it is also necessary to mention Father Alexander Schmemmann, Constantine Andronikov, Nikita Struve, Archbishop Anthony Bloom, Antoine Nivière, Kliment Naumov 1, Mother Elena 2, etc.) have reminded us of the extraordinarily rich and fertile sophianic thinking of the Paris School's theology. This richness is rooted, above all, in the personal encounter with God and in the biblical, patristic and liturgical interpretation of this experience over the centuries».

((1) Kliment Naumov, *Serge Boulgakov, Bibliographie*, Paris, IES, 1984. / (2) Monahinia Elena, *Professor protoierei Serguij Bulgakov 1871–1944*, Moskva, Pravoslavnij Universitet, 2003.)

² M. Sergeev, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, (Published in «Transactions of the Association of Russian–American Scholars in the U.S.A.», 1998, vol. XXIX, pp. 59–72), in «Internet» 2002, home.early.com/~msergeev/berdiaev.htm: «It is about this sophiology in a broad sense that Nikolai Berdiaev seems to have spoken, for example, in an editorial published in the first issue of his journal, *Sofia*, in 1923 in Berlin. He says here: There is a Sophianic school in Russian religious philosophy which has been developed by some thinkers, and which is not obligatory for other representatives of Russian religious and philosophical thought. He continues: But there is Sophiology (*Sofianstvo*) which must be acknowledged as belonging to Russian Christian thought as a whole... A philosophy which has Sophia as its foundation must be contraposed to a philosophy based upon abstract reason and analytical rationality (*otvlechnyy razum ili rassudok*). The opening of the Sophianic principle in the spiritual makeup of a human being is our main task (1). As such a "philosophy which has Sophia as its foundation" this broadly understood sophiology not only includes as its organic part a sophiological school of thought in a narrow sense whose main representatives are Frs. Pavel Florenskii and Sergii Bulgakov, but also shares with it some of its major religious philosophical themes. Thus, in all of its manifestations 20th century Russian sophiology was always preoccupied with the questions of the integration between the Divine and human principles and the existence of evil. While not belonging to the sophiological school of Florenskii and Bulgakov, Nikolai Berdiaev remained faithful to the spirit of sophiology--in his own terms exploring the philosophical depth of these eternal human problems».

((1) *Sofia: Problemy dukhovnoi kul'tury i religioznoi filosofii* [Sophia: The Problems of Spiritual Culture and Religious Philosophy], Berlin: Obelisk, 1923, p. 4.)

³ M. Sergeev, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, (Published in «Transactions of the Association of Russian–American Scholars in the U.S.A.», 1998, vol. XXIX, pp. 59–72), in «Internet» 2002, home.early.com/~msergeev/berdiaev.htm: «Historians of Russian thought usually consider Nikolai Berdiaev an existentialist philosopher, not a sophiologist. (1) Berdiaev himself, in his late philosophical and autobiographical works, accepts, with certain reservations, this characterization. When discussing, for example, the "problem of the primacy of Sophia or Logos, cosmos or personality" he contrasts the cosmological foundation of sophiology with the anthropological orientation of his existentialism. In the article "Russian Spiritual Renaissance of the Early 20th Century," Berdiaev writes, for instance: I myself did not stand in this Platonic–Sophiological line of Russian religious philosophy... My religious philosophy was always oriented anthropologically, not cosmologically, and I was always closer to that type of thought which is now called existential philosophy. And then, speaking of modern Russian thought: There are two orientations of religious–philosophical thought--orientation towards the primacy of Sophia and orientation towards the primacy of freedom. I belong to the second movement, although not denying at all the problem connected with Sophia and the cosmic enlightenment. (2) In one of his last books, *The Russian Idea*, Berdiaev repeats the same point: The Sophiological theme is the theme about the Divine and the created world. This is first of all the cosmological theme [whose main is the] problem of evil which is neither adequately faced nor resolved. This is the optimistic system. Not the idea of Sophia, but that of freedom, proves to be the key one. (3) However, while "the captive of freedom," as one scholar called Berdiaev, (4) strongly rejects any inclination towards "optimistic sophiology," his thought, based on the idea of freedom, was developed in parallel with sophiology, especially when faced with the problem of evil which seems not to have been adequately resolved by Berdiaev as well».

((1) See, for example, *Christian Existentialism: A Berdiaev Anthology*, selected and translated by Donald A. Lowrie, London: George Allen & Unwin, 1965; and Fuad Nucho, *Berdiaev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity. A Critical Study*, London: Victor Gollancz, 1967. Zenkovskii in his *History of Russian Philosophy* calls Berdiaev a "neo-romantic." vol. II, pp. 762–763. / (2) Nikolai Berdiaev, "Russkii dukhovnyi renessans nachala XX v." [The Russian Spiritual Renaissance of the Early 20th Century], *Zapiski russkoi akademicheskoi gruppy v SShA* [Transactions of the Association of Russian–American Scholars in the U.S.A.], vol XXV, New York, 1992–93, p. 15. / (3) Nikolai Berdiaev, *Russkaia ideia: Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka* [The Russian Idea: The Fundamental Problems of Russian Thought of the 19th Century and the Early 20th Century], Paris: YMCA–Press, 1946, p. 342. / (4) See: Spinka, M. N., *Berdiaev, Captive of Freedom*, Philadelphia: Westminster Press, 1950.d.)

creaturale si raccoglie per entrare liberamente nella 'somiglianza' con la Sofia divina ¹. Kireevskij, invece, converge verso la visuale sofianica da un iniziale coinvolgimento nei gruppi più o meno segreti ispirati alle idee di Schelling ². Anche VI. Solov'ëv cercherà di articolare la sua prospettiva sofianica secondo parametri schellinghiani ³. Pavel Florenskij ci fa entrare nell'ambito della 'creazione rivisitata', partendo dalle sue ampie conoscenze da scienziato interdisciplinare. Dall'inizio del suo percorso intellettuale, egli congiunge l'interesse per l'intento antico del pensare e la scommessa contemporanea della ricerca scientifica nelle stesse scienze positive del suo tempo ⁴. Si

¹ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/publicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (pp. 56-57): «Evdokimov distingue chiaramente tra Sofia increata, espressione della volontà creatrice di Dio, del suo piano di creazione, del suo pensiero eterno, dalla Sofia creata, sfera ideale del mondo, unità dei principi reali, condizione e struttura di ogni concreta unità del mondo. La Sofia si trova ad un livello più profondo dell'aspetto fenomenico, mutevole dell'essere; essa ne è il fondamento ideale, che lega il multiplo in cosmo, in un tutto che vive nei suoi aspetti multiformi: cosmico, logico, etico, estetico, antropologico. Il cosmo fondato sulla realtà della Sofia creata è l'immagine della Sofia celeste che racchiude le idee, i *logoi* di Dio sul mondo. Le due concezioni teologiche dell'uomo, come immagine dell'ipostasi di Cristo e della Sofia creata, e come immagine della Sofia celeste, si trovano in stretta relazione. La Sofia terrestre, radice ideale creata del mondo, deve pervenire alla sua somiglianza con la Sofia celeste attraverso la libertà dello spirito umano. Il ruolo dell'uomo in questa somiglianza tra l'ideale e il reale si è rivelato nel fatto che l'abuso della libertà gnomica dell'ipostasi primordiale del primo Adamo ha provocato lo sconvolgimento della gerarchia sofianica del mondo, la falsificazione della manifestazione del logos universale delle creature: «pervertendo i rapporti dell'essere con i principi sofianici. Il male si insinua nelle falle dell'essere» (1). Nella visione sofianica del mondo, all'uomo viene dato un valore importantissimo: egli diventa il protagonista della realizzazione piena della creaturalità del cosmo. L'uomo non è solo parte della Sofia creata, ma la contiene in sé, la riflette nella sua natura. Egli come persona è la sede della Sofia celeste; è addirittura creato come ipostasi creaturale per la pura *ipostaseità* di quest'ultima».

((1) Cfr. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, a. c. Olivier Clement, Bologna 1981, pp. 121-122.)

² F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 17: «Toujours dans la mouvance de l'idéalisme allemand et même dans le culte de Schelling, d'un Schelling compris à la russe, Kiréievski devait chercher un milieu qui partage ses aspirations, ses goûts et disons ses convictions philosophiques. Ainsi se tourne-t-il vers les «Amis de la Sagesse». Il s'agit d'une petite société, secrète à la mode du temps, qui se regroupe autour du Prince Odoevki (1). Groupe de jeunes amis? Groupe de jeunes penseurs? Groupe jeunes écrivains? Il est tout cela à la fois, avec une dose d'enthousiasme qui ne constitue pas le trait le moins important dans cette société. De plus, disons que leur nom d'«Amis de la Sagesse» ou mieux de la Sapience est évocateur de la vérité ancienne qu'il faut retrouver mais pour pouvoir commander l'avenir: car, s'il y a une certaine saveur archéologique, elle est le sûr moyen d'une véritable efficacité tournée vers le futur. Bref, le groupe connaît un triple culte: celui du Monde Antique, c'est-à-dire de la Grèce et du classicisme des temps passés; celui de l'Allemagne, mère des temps actuels; enfin celui de la Patrie, mère des temps futurs. Après le complot des «Décembristes» (1825), la société doit disparaître comme toutes les associations secrètes qui sont devenues –suspectes aux yeux des autorités, mais les membres se retrouvent dans le cercle des «Jeunes des Archives»».

((1) Sagesse, Sapience, «Philo-sophie» peuvent servir à traduire «liubomudrie». Ce mot est le calque russe de philosophie; il a été forgé dans les milieux maçonniques et mystiques; il prétend se distinguer de la philosophie au sens ordinaire du mot et désigner la pensée nouvelle qui se cherche en opposition au rationalisme. (Cf. A. KOYRE, *La philosophie et le problème national*) Le terme «liubomoudrie. n'est donc pas traditionnel: le terme ancien, slavon, est «prémoudrost». Ce thème de la Sagesse ou de la «Philo-sophie», qui est au coeur de la pensée de Kiréievski, sera étudié lors de l'exposé de sa philosophie. Cf. *infra*, pp. 172ss. Pour ce qui est de l'aspect pittoresque de l'affaire on se reportera à la description de l'appartement d'Odoevski faite par Pogodine: «Les deux petites chambrettes que ce jeune Faust occupait sous l'escalier étaient remplies de livres, de gros *in-folio*, *in-quarto*, etc., qui gisaient partout, sur les tables, sur les chaises, dans les coins. Près de la porte, il y avait un squelette, le crâne nu bien à sa place, portant l'inscription: *Sapere aude.* – (*Vospominianiia o kn. V.F. Odoevskom*, Moscou, 1861, 51).»

³ A. Ambrosi, *Contributo alla riflessione sulla figura e sull'icona di Santa Sofia: Il contesto biografico dello scritto La Sophia di V. S. Solov'ev* [1]. (*Relazione di per la serie di incontri sul tema: "Filosofia come terapia" – Padova – Liceo classico Tito Livio – marzo 2002*), in «Internet» 2008, http://www.iconografi.it/convegni_e_mostre/Santa_Sofia/Icona_Santa_Sofia.htm: «Volendo evitare di ricondurre tutto a Soggetto o a Ragione, Solov'ev si orienta verso Schelling (in quanto attento anche al polo oggettivo e all'irrazionale nell'Assoluto), anche perché Schelling recuperava tutta quella tradizione occultista ed esoterica che allora andava di moda in Russia, cioè, per capirci, i sogni del visionario Swedenborg, bersagliati da Kant, con tutta la sua folta schiera di predecessori e successori. E Solov'ev cade in pieno nel fascino dell'attrazione dell'occulto: a Londra, al British Museum, infatti, ad altro non si era dedicato se non a sviscerare ed approfondire le fonti antiche e moderne della cosiddetta "filosofia occulta", orientandosi tra la grottesca ciarlataneria in cui volentieri decadeva, per giungere a una gnosis limpida e distillata, da riproporre senza difficoltà in veste razionale utilizzando metodi e linguaggi attinti dai vari sistemi filosofici, linguaggi e metodi che egli dimostra di possedere e utilizzare con impressionante abilità. In fondo anche altri (sicuramente Schelling, forse anche lo stesso Hegel) avevano fatto così, solo che Solov'ev non ne condivide gli esiti panlogistici e i successivi rovesciamenti materialistici».

((1) Fonti bio-bibliografiche in: A. DELL'ASTA, *Introduzione a La conoscenza integrale di V. S. SOLOV'EV*, La casa di Matriona, 1998. Da tale testo sono tratte anche le successive citazioni dell'opera *La Sophia* (ivi contenuta) di SOLOV'EV.)

⁴ V. Vs. Ivanov, *Introduzione*, in P. A. Florenskij, *Attualità della parola*, Milano 1989, p. 13: «All'università di Mosca, appena inseritosi nell'ambiente, diventa promotore di iniziative stimolanti: crea un circolo studentesco presso la società dei matematici moscoviti, dimostrando una eccezionale sicurezza nell'approfondire i problemi con studi personali, presentati durante gli incontri del circolo da lui fondato. Contemporaneamente partecipa con interventi originali ai seminari del filosofo S.N. Trubeckoj (1862-1905), elaborando tra l'altro una relazione sull'*Ideja boga v gosudarstse Platona* (L'idea di Dio nello stato di Platone) e un'altra sull'*Organizactja vselenoj po Aniksimandre* (L'organizzazione dell'universo secondo Anassirandro), due contributi che indicano come Florenskij stia orientandosi verso mete nuove, sorretto sia dalla matematica, sia dal mondo antico».

delinea, dalla sua stessa formazione, i dati strettamente matematici alle chiavi incertamente simboliche ¹. Le potenzialità simboliche furono un suo punto d'interesse e di indagine continua ². Questo 'salto' al di là delle frontiere di discipline ben recintate sconcerterà talvolta. Dall'inizio alla fine, il nostro autore non smetterà, persino nei Gulag staliniani, di proseguire con studi e ricerche scientifiche di tenore anticipativo (prendendo conoscenza delle idee di N. Wiener) ³. Molte opere di Florenskij si intrecciano nella loro genesi e devono talvolta essere ricostruite da quello che sia stato il suo itinerario di maturazione ⁴. La Sofia florenskijana sarà l'ente relazionale fondamentale 'tra' Dio ed il mondo, ipostasi creaturale nell'immanenza divina ⁵. L'intuito sofianico slavo orientale è stato giudicato prevalentemente superficiale ed incapace di entrare nel merito sostanziale dell'«antroposofia» da parte di S. O. Prokofieff (con una documentazione assai elementare riguardo a questi autori russi e le loro riflessioni) ⁶.

¹ V. Vs. Ivanov, *Introduzione*, in П. Флоренский / P. A. Florenskij, *Attualità della parola*, Milano 1989, p. 12: «Se ci chiediamo oggi chi era P. A. Florenskij e che cosa può significare per la nostra epoca, dobbiamo innanzitutto mettere in luce che ci troviamo alla presenza di un giovane cresciuto alla scuola matematico-filosofica moscovita di N. V. Bugaev (1837-1903), padre del poeta simbolista Andrej Belyj. Bugaev fu una personalità di rilievo alla facoltà di Scienze dell'università di Mosca e si preoccupava di trovare il comune denominatore tra la significazione segreta del numero e il pensiero umano. In questa ricerca gli fece in prima istanza da guida, come più tardi al suo allievo Florenskij, l'insegnamento di Georg Cantor, matematico tedesco che seppe collocare le unità numeriche in prospettiva trascendente».

² E. Zolla, *Prefazione*, in P. Florenskij, *Le porte regalì*, Milano 1977, pp. 15-16: «Egli lasciò anche il programma di un dizionario dei simboli o symbolarium (che uscirà tradotto su 'Conoscenza religiosa'). È basato sulle 91 forme geometriche piane e solide fondamentali, dal punto (1) alla sfera (16), all'uovo (17), alla voluta (18), alla spirale (19). In queste 19 sezioni avrebbe trovato il suo ordine perfetto, la sua spirale, la congerie vertiginosa delle immagini possibili. Coincidenza a lui ignota: anche nel sufismo iranico le forme geometriche sono i punti di riferimento del simbolario».

³ E. Zolla, *Prefazione*, in П. Флоренский / P. Florenskij, *Stolp и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, p. 13: «Che l'atmosfera del simposio Vechi fosse stata la premessa grazie alla quale nel 1914 taluno aveva potuto capire il libro di Florenskij, mi confermò il "nuovo Vechi" raccolto da Sol'nenitzin: Sotto la gleba (Iz-pod glyb, YMCA, 1974), specie, in esso, il saggio di Sol'nenitzin sulla 'classe istruita' (Obrazovan'skina), che è un riesame di Vechi, e l'adiacente saggio di Korsakov dedicato a Florenskij. Nel Gulag il poche, densissime parole vanno al martire Florenskij, informando che pagine sue anonime figurano tra i rendiconti della spedizione siberiana dell'Accademia delle scienze moscovita, che i suoi scritti sulla rivista 'Sozialisti-eskaja rekonstrukcija i nauka' precorrono Norbert Wiener».

⁴ Cfr l'esempio di E. Zolla, *Prefazione*, in П. Флоренский / P. Florenskij, *Stolp и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, pp. 13-14: «Ikonostas cancelli quell'Icona uscita, come s'è detto, nel 1969 a Parigi, che si svela, al confronto, un brogliaccio di Ikonostas stessa oppure un rappezzo di suoi brani resi sibillini. Il curatore di Ikonostas, padre Prosvirnij, riscontrò il dattiloscritto corretto da Florenskij sul testo scritto a mano da chi ne raccolse la dettatura, e il saggio così collazionato uscì a Mosca su 'Bogoslovski Trudi' ('Lavori teologici'), IX, 1972. Fa parte d'un opera assai vasta e lasciata incompiuta (se ne conosce il titolo: Filosofia del culto), e risale al 1922. Si conoscono altri lavori preparatori a quella grande opera, come i saggi stampati da Lotman (Trudi po znakovym sistemam, V, Tartu, 1971, 'Semeiotiki') e lo studio, apparso nel 1927, per me introvabile, menzionato dal Prosvirnij: Analiz prostranstvennosti v chudo-estvennyh proizvedenjach (L'analisi della spazialità nelle opere d'arte)».

⁵ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/publicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 46): «La prima grande novità della riflessione sofologica di Florenskij è il suo sforzo di distinguere, mantenendole congiunte, due forme differenti della Sofia: una intratrinitaria, quella che Bulgakov chiamerà «sofia divina», ed una cosmologica e più ampiamente creaturale, che in Bulgakov sarà la «sofia creaturale». Operando questa distinzione, Florenskij evita i risvolti panteistici di Solov'ev e allo stesso tempo riesce a mantenere una sostanziale unità tra Dio e il cosmo. La Sofia si colloca così al confine fra i due mondi, il mondo visibile e quello invisibile e come una soglia, dividendo le due realtà, è anche il luogo del contatto. Pervasiva dall'amore della Trinità, la Sofia è strettamente legata alla Divina Triipostasia, anche se da un punto di vista razionale non coincide perfettamente con essa. Nella lettera «// Dubbio» (1) è ammessa la possibilità che all'interno della vita divina vi siano più di tre ipostasi, pur aggiungendo immediatamente che queste nuove ipostasi non sono «membri sui quali riposa il Soggetto della verità ed anche non sono necessari interiormente all'Assoluto». (2) La Sofia viene così legata direttamente all'immanenza divina ed è concepita come elemento interno alla vita della Trinità, partecipa alla vita triipostatica, come quarta persona, ma nella forma di creatura, senza essere consostanziale alle tre persone divine. Oltre a partecipare dell'immanenza divina la Sofia ha a che fare con il mondo creato ed in particolare con l'essere umano. «La Sofia - afferma Florenskij - è la Grande Radice della creatura totale (cfr. Rom. 8,22), grazie alla quale il creato penetra nella vita intra-trinitaria ed attraverso la quale ottiene la Vita Eterna dell'Unica Fonte della Vita. La Sofia è l'essenza originaria del creato, l'Amore creatore di Dio che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo. Proprio per questo l'Amore Divino è il vero Io, il cuore della creatura divinizzata, così come l'Amore intra-trinitario è l'Essenza del Divino» (3)».

(1) Cfr. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il Fondamento*, a c. di Elèmire Zolla, Milano 1998, pp. 50-86. / (2) *Ivi*, p. 85. / (3) P.V. FLORENSKIJ, *Stolp i utverzdenie istiny*, p. 388; traggio la citazione e l'indicazione da G. LINGUA, *op. cit.*, p. 32.)

⁶ S. O. Prokofieff, *The Heavenly Sophia and the Being Anthroposophia*, Forest Row (East Sussex) 1996 (2006), pp. 31-32.

Più recentemente, B. Bobrinskoy si è fatto portavoce di una conciliazione tra la sua eredità losskijana e la sua ammirazione per le via sofianica bulgakoviana ¹.

LA SAGGEZZA IN PROSPETTIVA ICONICA

Tra le icone che maggiormente riassumono una qualità di fede ortodossa riconosciuta, spicca senz'altro l'icona della Filoxenia o 'della Trinità' di Andrej Rublëv con la sua valenza sofianica, particolarmente nell'inscenatura della 'tavola' o 'mensa' centrale dell'icona ². Si tratta di una ulteriore simbolica specifica ed 'ultima' (escatologica) proprio nell'inscenatura della 'tavola' o della 'mensa' centrale dell'icona. L'accoglienza di condivisione e di ospitalità divina –filoxenia per eccellenza– è quella della tipologia evangelica dell'«invito alla festa»: ovviamente si tratta della festa alla mensa della Saggiezza indirizzata a tutti, al di là di coloro che “hanno disprezzato l'invito del Re”... i piccoli a tutti gli angoli delle strade (cfr la parabola dell'invito, Lc 14, 15–24 / Mtt 22, 1–10). L'antico invito sapienziale dell'Antico Testamento riappare in filigrana dell'inquadratura. Si va così ben al di là della formale 'Eucaristia' per vedersi indirizzare l'invito dell'Angelo 'in mezzo–indietro' sull'icona, o cioè il “Verbo–Logos”, di avvicinarsi alla mensa della festa ultima. Abramo e Sara ed ogni 'veneratore di quell'icona' si avvicina verso il 'posto lasciato libero' in avanti dell'icona e che

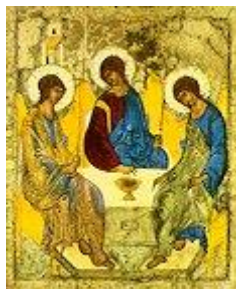
¹ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruth.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «Yet one of the principal inheritors of Vladimir Lossky's thought in Paris, Father Boris Bobrinskoy has given proof of a great openness to Sophiology. In his book, *The Mystery of the Trinity* (Cerf, 1968; Anthony Gythiel, trans. Crestwood NY: St Vladimir's Seminary Press, 2000) Father Boris proposes a phenomenology of the Trinitarian mystery. Aware of the richness of the prophetic vision of Wisdom personified he suggests that we “not make rigid the Christological interpretation of Wisdom.” Yet, the present dean of the St. Sergius Institute limits himself to observing that the biblical figure of the Wisdom of God can be considered as one of the names of God. However, an even more remarkable realization by Fr. Boris is to be found in his talk on Fr Sergius as the “Visionary of Wisdom,” in the annual academic conference at St Sergius Institute in 1995 (1). In this careful examination of Fr. Bulgakov's work, of the accusations leveled against him by Vladimir Lossky, among others, as well as of the “indifference,” the ignoring of his work for many years, Fr. Bobrinskoy calls for a sober, re-evaluation and recognition of Fr Bulgakov's significance and genuine contributions to theology in our time, one of the very few responses of its kind within the Orthodox theological community».

(1) Boris Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Paris: Cerf, 1986, p. 58; “Le père Serge Bulgakov, visionnaire de la sagesse,” discours académique, à la séance solennelle annuelle de l'Institut Saint-Serge, 12 février 1995, *SOP* no. 196, mars 1995, also in *Contacts*, LVI, no, 205, Janvier–Mars 2004, pp. 29–51.)

² P. Hunt, *Andrei Rublev's Old Testament Trinity Icon: Problems of Meaning, Intertextuality, and Transmission*, in «Symposion: A Journal of Russian (Religious) Thought» 2002–2007, n° 7–12, etiam in «Internet» 2009, http://lesserg4mini.cs.umass.edu/~lesser/Priscilla_Academic/Articles_files/Symposium7–12colorslidesopt.pdf: p. 27: «The Icon implies that Abraham's meal is also implicitly Wisdom's feast. In the patristic and iconographic exegesis, Wisdom's feast not only symbolises the offering of Christ's mystical body. Wisdom issuing an invitation o the feast also signified God's desire to give knowledge of Himself in an universal way to sinner and righteous alike (1). The icon embodies this accessibility and inclusiveness. The columns extending towards the worshipper on either side of the table create an opening. The tilting of the table and the large bowl towards the worshippers, and the turning of the Christ angel's head to them seem to be offering an invitation. The red banner and cupola encompass all from the age of Abraham to the present worshippers who partake of the body of Christ (2). Moreover the theophanic mix of red and gold that dominate in this icon and its frame show that the invitation is for the knowledge of God. This mix embodies the theophany manifesting God as light and fire within the body of the Church as celebrated in Pentecost hymnology (3). Thus the Wisdom symbolism adds dimensions that highlight the providential nature of the theophany that occurs in the liturgy as an on-going Pentecost. It adds the higher perspective of the Godhead's salvific relation to His creation implicit in the Christ–Wisdom–Angel».

(1) Thus Wisdom issues her invitation to her feast from the rooftops and the crossin of the roads and she extends it to the sons of men (Proverbs 8:2 and 9:3. Patriarch Philotheus, *Tri rechi*, pp. 126–127, 137, emphasizes that Wisdom calls out to the simple and even to the pharisees and those without faith. / (2) This hesychast–inspired motif of inclusiveness is similarly expressed in Feofan Grec's temporary HA composition of the Trinity chapel of the church of the Transfiguration by the front faced attitude of the Angel of Great Counsel, its large wings which encompass the participants in a kind of semi circle and the large open fore grounded bowl. See *L'Iconographie*, p. 10. The emphasis on inclusion is also present in the interpretation of the Last Judgment as the Second Coming during the hesychast period: typically, the central Christ–in–Glory issues an invitation: “Priidite blagoslevenii Ottsa Moego, nasleduite Tsarstvo, ugotovannoe vam ot sozdaniia mira” (Mtt. 25:34). See L. M. Evseva “Eskatologija 7000 goda i vozniknovenie vysokogo ikonostasa”, in *Ikonostas: Proiskozhdenie–Razvitie–Simvolika*, A. M. Lidov, red. (Moscow: Progress–Traditsiia, 2000), p. 414. / (3) See, for instance, Matins: Prosimion in the section Exapostilaria: “Light is the Father, Light is the Word, Light is also the Holy Spirit, Who in tongues of fire was sent to the apostles and through Whom all the world is enlightened to revere the Holy Trinity”.)

potranno tutti essere personificati nella Sofia ultima che viene a sedersi di fronte al “Verbo–Logos” nella sua piena statura di “Sofia–Saggezza”, l’ultima ospitata nella vita intima di Dio–Trinità ¹.



Il tema delle icone “della Sofia” rappresenta poi un campo iconografico di notevole rilevanza per la teologia sofianica e torneremo su queste evocazioni iconiche nel corso dello studio.

LE ESPERIENZE MISTICHE ED ESTETICHE DELLA SAGGEZZA

La Sofia è innanzitutto una 'visione': l'Eterno Femminile, l'indistruggibile purpureo, l'irradiamento divino, come lo 'vide' Solov'ëv ². La visione di Cirillo, fratello di Metodio evoca questo profilo femminile ³, all'alba della inculturazione slava orientale. Per Vl. Solov'ëv l'incontro con la Sofia fu un'esperienza interiore, una 'visione' ispirativa che animò la sua ulteriore ricerca cristiana e umana, talvolta paragonata all'esperienza di S. Paolo o di Pascal ⁴. Ma vi sono voci più critiche sull'intuito solov'ëvano che sarebbe troppo legato al romanticismo e che avrebbe, come con

¹ Vedere la nostra interpretazione complessiva sull'icona della filoxenia di A. Rublëv nel quadro della teologia orientale odierna, in http://webalice.it/joos.a/EASTERN_THEOLOGY_-_AN_INTRODUCTION_-_INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA ORIENTALE.htm - testocompleto in <http://webalice.it/joos.a/OCICP2SB.pdf>.

² P. Zouboff, *Introduction*, in Vl. Solovyev, *Lectures on Godmanhood*, London 1948, pp. 11–12; E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian–Western Unity*, London 1956, pp. 4–5; A. Ambrosi, *Contributo alla riflessione sulla figura e sull'icona di Santa Sofia: Il contesto biografico dello scritto La Sophia di V. S. Solov'ev* [1]. (Relazione di per la serie di incontri sul tema: “Filosofia come terapia” – Padova – Liceo classico Tito Livio – marzo 2002), in «Internet» 2008, http://www.iconografi.it/convegni_e_mostre/Santa_Sofia/Icona_Santa_Sofia.htm: «Il 19 dicembre 1874, all'età di 21 anni (un mese dopo la discussione della sua tesi accademica per il titolo di *magister*), V. S. Solov'ev ottiene la cattedra di Filosofia nel ruolo di docente ordinario all'università di Mosca. Era figlio dello storico Sergej Michailovic, all'epoca rettore della stessa Università (cosa che, comunque, si dice non abbia influito direttamente sulla nomina, data l'effettiva preparazione del giovane *magister*). Dopo un semestre d'insegnamento, chiede ed ottiene di recarsi a Londra per studiare presso la biblioteca del British Museum. Qui per la seconda volta ha il fenomeno mistico della visione della Sofia, come egli stesso racconta, che lo invita a recarsi in Egitto, dove in effetti si reca tra il '75 e il '76: qui ne avrà una terza e ultima visione».

(¹¹) Fonti bio–bibliografiche in: A. DELL'ASTA, *Introduzione a La conoscenza integrale di V. S. SOLOV'EV*, La casa di Matrona, 1998. Da tale testo sono tratte anche le successive citazioni dell'opera *La Sophia* (ivi contenuta) di SOLOV'EV.)

³ M. Lacko, *Saints Cyril and Methodius*, Rome 1963, p. 18: «When the boy was seven he had a dream which he recounted to his mother and father in these words: 'The *strategos* gathered together all the young maidens of our city and said to me: Choose whichever one you desire for your bride and helpmate! After looking at all of them, I noticed one in particular, the most beautiful among them, whose face shone with splendor and who was adorned with golden jewels and pearls. Her name was Sophia, that is, Wisdom. I chose her.' When his parents heard this, they encouraged him to continue on the course for which he already showed a definite predilection." (VC 3) "He Chose Sophia" is the title of a poetic biography of St. Cyril by the Croatian writer, 'Vladimir Deželič, which has been translated also into Slovak. These words express the pattern of Cyril's entire life».

⁴ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian–Western Unity*, London 1956, p. 5: «Who was She? He refutes in his poem the idea that the vision can be explained according to the canons of child psychology, or as the result of intellectual speculation: Thrice hast thou shown thee to me face to face. No pallid thought fashioned thy living form. The apparition was 'the eternal friend', *Sophia*, Divine Wisdom, and he was to become forevermore her troubadour. Of the genuineness of the experience there can be no doubt; if ever there was an intellectually honest man, it was Solovyev. St Paul, Pascal, and a host of others had gone through similar experiences, though at a much more mature age when the mind may be more articulate, but the soul is less receptive. It was, as it were, his first Damascus. The boy was too young to integrate the event with subsequent intellections and intuitions, experienced during his adolescence».

l'esperienza vissuta con A. Schmidt, risvolti di una ricerca della 'perfetta bellezza' più che di una esperienza complessiva, pur se la visione di Solov'ëv rimane molto cosmologica ¹.

IL TAGLIO ESCATOLOGICO-SOFIANICO DELLA TEOLOGIA PIÙ RECENTE

L'autore che meglio seppe inoltrarsi sulle vie sapienziali dopo Böhme, nel secolo XVII, fu Pordage con la sua marcata inclinazione spiritualizzante ed il suo anelito verso la trasfigurazione del creato stesso ². Se l'influenza di Böhme fu indubbiamente rilevante sul pensiero tedesco, bisogna

¹ Н. Бердяев / N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34–62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «There was a right thirsting for the religious transformation of all creatures, of all the cosmos within beauty. At a moment of insight he saw everywhere "one but image of feminine beauty" and then it was the beauty of the cosmos. The cosmos thus is a feminine nature and the cosmos transfigured is beauty. The Sophia of Vl. Solov'ev is totally and exclusively cosmic, it was not through a contemplation of the Divine Wisdom and it does not possess, as with Boehme and Pordage, a direct relation to the Holy Trinity. The "image of feminine beauty" within the cosmos, within the created world, can shoe forth not only from an upward abyss, but also from the lower abyss, and can be a deceptive and false allure, it can seem as a Sophia sundered off from the Logos and not receptive of the Logos, i.e. a non-wise femininity. The tragic encounter of Vl. Solov'ev with Anna Schmidt, a gifted mystic of genius, witnesses to a great inauspiciousness in Solov'ev's sophianic formulations and searchings. (1)http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html -

[69#69](http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html) He was repulsed and fled the unattractive and not pretty image of A. Schmidt, the most remarkable woman, whom he was to happen to meet in life, since he was searching for a sophianic charm and beauty, he was seeking the features of an earthly Aphrodite. And moreover, in the capacity of being a romantic, Vl. Solov'ev was afraid of its realisation and was incapable for it. Vl. Solov'ev's cult of Sophia was something totally romantic, and in it was not a religious realism. The very conceiving of Anna Schmidt herself as Sophia, as the Church and Bride of Vl. Solov'ev was defined by the duplicity and murkiness of Solov'ev's sophianic outlook and searchings. Vl. Solov'ev attains to a quite great abnegation and loftiness only in his remarkable article, "The Meaning of Love".

((1) Vide the book, "Iz rukopisei A. N. Schmidt" ("From the Manuscripts of A. N. Schmidt"), one of the most remarkable mystical books in the Russian language, but nigh close to madness.)

² Н. Бердяев / N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34–62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «The first strong impact of Boehme was in England. He had an influence upon George Fox, the founder of Quakerism. And he was early translated into the English language. Both Newton and Milton read him. But the first consequential representative of Boehmism, one who further developed Boehme's ideas, was the English mystic and theosophist of the XVII Century, Pordage. And Pordage teaches also about the eye of the Ungrund. Pordage wrote a book, likewise bearing the title "Sophia". In it, in the tradition of Boehme, was expressed the teachings of a Christian theosophy concerning Sophia. And for him also Sophia-Wisdom is an eternal Virgin. The teaching of Pordage concerning Sophia does not possess the freshness and originality of Boehme's contemplations, but it is interesting and worthy of attention, as a developing of Boehme's ideas. Pordage says, that Sophia heals the wounds, quenches the thirst situated in darkness.¹ Within the deep abyss awakens a wise spirit. Wisdom operates likewise also within man. The Virgin-Wisdom (Sophia) appears in man as the source of strength.² Pordage in particular stresses, that within man it is Sophia-Wisdom that makes everything happen. "Wisdom is my inward rouser, my guide, my strength, my initiator, it pervades and orders my life".³ For Pordage, Sophia is an all-pervasive Divine energy and its activity is very similar to the activity of the Holy Spirit. He says, that the wine of Sophia is the bracing draught of life.⁴ His teaching about Sophia can be termed vitalistic. "And the spirit of virginal Wisdom is mother of the soul, just like as the spirit of eternity is father of the eternal spirit."⁵ Pordage very clearly distinguishes between spirit and soul and he sees the eternal person of man in the co-uniting of spirit and soul. The pure will for him is a virginal will. And the virginal will loves Wisdom.⁶ God's heart is alive within the human heart and paradise mustneeds be sought within the human heart. God lives in man and man lives in God. Here is an especially important definition for Sophia. Sophia says concerning itself: "I am the virginal Wisdom of my Father, Who without me could do nothing, just as I could do nothing without the Father, Son and Holy Spirit".⁷ "One with the Holy Trinity, that which I do, the Father Son and Holy Spirit do, I do nothing of Myself, but within Me doth act the Holy Trinity".⁸ Clearly, for Pordage Sophia is not created, not a creature. He is particularly insistent upon this, that Sophia is rooted within the Holy Trinity. All the feminine figures of the Bible appear as figures and images of Sophia, right on up to the Virgin Mary".⁹ Pordage comes to identify Sophia with the Holy Trinity and in this he goes farther than Boehme. -- "I Wisdom by my essence am the pure Divinity and one with the Holy Trinity; and that, which I do, the Holy Trinity doeth in me".¹⁰ The service rendered of Wisdom and renewal is accomplished through fire. Sophia also acts, like fire. The new Heaven and the new earth are not outside man, but within him.¹¹ But in Pordage it is very difficult to find a separately distinct definition of Sophia. Sophia is likewise the spirit of Christ. "The spirit of Wisdom and the spirit of Christ are one and the selfsame spirit... The Spirit of Wisdom is the Spirit of Christ and the Spirit of Christ is the Spirit of Wisdom".¹² Man through Sophia becomes a new creature and Sophia creates a new earth. Sophia leads man into a new world. The new earth through Sophia is created for the eternal man. Only for spiritual man will it be knowable. For Pordage, Sophia is the power transfiguring the creature. The teaching about Sophia assumes an all-encompassing character, it has a broad sweep in comparison with Boehme and loses its more subtly pious character, of being first of all a teaching about the virginalness of man».

((1) I shall quote from Pordage using the 1699 edition of the German translation (written in 1675): "Sophia, das ist Die hold-seelige ewige Jungfrau der Goettlichen Weisheit". The citations in Russian translation are from me, N.B. / (2) Vide "Sophia", p. 17. / (3) Vide "Sophia", p. 21.

pur riconoscere che gli autori di spicco come Fichte, Hegel, Schopenhauer, e persino Husserl, sono stati palesemente anti-sofianici ¹. Nell'occidente romano, un autore ha particolarmente colto l'intento orientale e patristico profondo della prospettiva sofianica nella sua 'Teosofia': Antonio Rosmini ².



Già a suo tempo Vladimir Ern aveva colto –dalla sua stretta affinità di pensiero con Florenskij– quel taglio rosminiano ³. Egli si chiede, nel suo stile '800: Perché non 'sfonda' l'escatologia? Forse perché «Della sapienza, onde ha moto e vita l'universo, ogni ora meno e meno intendono: e la divinità onde emana quella vitale sapienza, con amarezza e con trepidazione bestemmiano» ⁴. La Saggiamente è escatologica in quanto prospetta «la parte eminente dell'esemplare divino del mondo, quella a cui tutte le altre sono ordinate, il cui realizzamento è il fine...» ⁵. La Teosofia «è l'ordine degli studi della sapienza» ⁶. Questa si distiguerà in 'sapienza soprannaturale' e 'sapienza naturale' ⁷. La Teosofia «considera... l'ente nella sua 'totalità'» ⁸, con la sua dimensione escatologico-apocalittica di andare in cerca delle «ragioni ultime» ⁹. La Teosofia entrerà in questa visuale come «scienza arcana» ¹⁰. L'intento escatologico si esprime nella dinamica sapienziale: «... la divina Sapienza... stando all'inizio di tutte le cose, scorre coll'acutezza dello sguardo tutta l'immensa serie de' futuri avvenimenti, sino negli ultimi» ¹¹. Si indica –nella sensibilità teologica più recente– anche che l'intento sofianico, o cioè il senso del 'tutto' prima dell'attenzione ai 'fragmenti' del tutto sia

/ (4) Ibid., p. 26. / (5) Ibid., p. 38. / (6) Ibid., p. 86. / (7) Ibid., p. 123. / (8) Ibid., p. 126. / (9) Ibid., p. 146. / (10) Ibid., p. 161. / (11) p. 162. / (12) p. 193.)

¹ Н. Бердяев / N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34–62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «...apart from Fr. Baader, it must be pointed out, that least of all has German philosophy developed the teaching about Sophia. Even in Fichte can be found the hidden influence of Boehme. But the forcefully-masculine spirit of Fichte is directly contrary to the sophianic spirit, and he is the most anti-sophianic of philosophers, with him the cosmos is transformed into the material resisting the activity of the I. Likewise anti-sophianic is the philosophy of Hegel and even moreso that of Schopenhauer. Within German Idealist philosophy the greatest success was had instead by Boehme's intuition concerning the dark irrational will and concerning the struggle of opposing principles within being. The teaching about Sophia became the lot not so much of philosophy, as rather theosophy. Philosophy in its literal meaning is the love for Sophia, but it tends readily to forget this its nature. Husserl wants even to forbid philosophy to love wisdom. Still, the teaching about Sophia is about God's Wisdom (theosophy), and not the love of wisdom (philosophy)».

² Sorprendentemente, l'introduzione dell'edizione di Rosmini di M. A. Raschini imposta la presentazione dei volumi 12–17 della collana *Opere di Antonio Rosmini. Teosofia*, Roma 1998–2002, in chiave strettamente metafisico-occidentale del lavoro di Rosmini. Sparisce ogni dimensione sofianica (pp. 11–39 del vol 12).

³ R. Azzaro Pulvirenti, *Ern e Rosmini. Una sorprendente familiarità interiore. Con due inediti di Vladimir F. Ern e un inedito di Pavel A. Florenskij*, in «Internet» 2009, http://www.pareyson.unito.it/P_Ern_Rosmini.html: «Ai primi del '900 Vladimir Ern, devoto di Solov'ëv e amico fraterno di Florenskij, è a Roma con la moglie, ospite del poeta Ivanov: vi rimane molti mesi, affascinato dalla filosofia di Antonio Rosmini. Fino al 1916 pubblica appassionati studi per farlo conoscere, come precursore italiano del problema che agita ancora oggi il pensiero nell'Oriente slavo».

⁴ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 47.

⁵ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 398.

⁶ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 2.

⁷ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 4.

⁸ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 9.

⁹ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 9.

¹⁰ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, pp. 21–24.

¹¹ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 168.

una priorità nel pensiero di Söhngen ¹. L'antinomia fondamentale che l'approccio escatologico sofiano affronta è che il mondo umano non può non 'riuscire', visto dal disegno divino, e ugualmente che esso può non riuscire, visto dalla libertà umana: come affrontare queste due possibilità ²... La sinergia di Saggezza divino-umana parte dalla ipotesi di superamento 'alla fine' di ogni dualismo ³. La creazione nuova viene –di consueto– abbinata alla parusia del Signore, nella trasfigurazione taborica generalizzata ⁴.

LA TEOLOGIA DEL XX-XXI SECOLO E LE APERTURE SAPIENZIALI

La grande difficoltà per Barth, con la Sofia, sorgerà di tutto quello che possa essere 'sinergia' tra il divino e l'umano ⁵. Ma la prospettiva barthiana non si chiude ad una chiave di autentica tentropologia. Nell'accogliere il dono della Parola, e nel riconoscere questo dono, in quanto la Parola è Parola in persona, la teologia diventa veramente teantropologia (ma mai antropoteologia): Dio tra noi, espresso ed accolto ⁶. Barth si apre, così alle prospettive insospettite di una teologia aperta al mistero in tutta la sua ampiezza e in tutte le sue incognite ⁷. Si è voluto talvolta scovare in von Balthasar una apertura sofiana, ma –stranamente– essa non viene riferita alla sua chiave mistico-estetica e si presenta come assai concettuale, senza risparmiare le solite condanne all'indirizzo di Bulgakov senza averlo letto ⁸. L'elemento della 'kenosis intra-divina' sembra però essere una soglia

¹ J. Ratzinger, *Von der Wissenschaft zur Weisheit*, in «Catholica», 1972 n° 1, S. 4–5: «Aber er hat sich immer bemüht, „das Ganze im Fragment“ zu schauen, die Fragmente vom Ganzen her zu denken und als Spiegelungen des Ganzen zu entwerfen».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 354 / p. 375: «Le but de l'histoire est la *méta-histoire*, «la vie du siècle futur». Le but du monde est son *au-delà*, «la terre nouvelle et le ciel nouveau». Ce n'est que dans le royaume de la gloire, le temps étant achevé, que la finalité du créé sera atteinte. Tout ce qui est du présent ne correspond qu'aux douleurs de l'enfement. L'homme et toute la créature ressusciteront en Christ. En Lui, ils connaîtront leur vraie nature. Alors seulement, la création du monde sera achevée, accomplie par la toute-puissance divine selon la liberté de la créature. Dans les destinées du monde, en effet, cette jonction de la toute-puissance de Dieu avec la liberté du créé, cette acceptation par celle-là de la participation de celle-ci à la formation de l'univers jouent un rôle très essentiel. D'une part, créé par la puissance de l'amour et de la sagesse de Dieu, le monde possède en eux son assise inébranlable. A cet égard, *le monde ne peut pas ne pas réussir*. La sagesse de Dieu ne saurait se tromper; l'amour divin ne peut pas vouloir que l'enfer soit le sort final de la création. D'autre part, la liberté de créature introduit un élément de limitation, d'imperfection, d'erreur. Dans la mesure où son sort dépend de cette liberté, *le monde peut ne pas réussir*, ainsi qu'il a échoué quant à notre éon. Pour que la création s'accomplisse, il faut conjuguer ces deux fondements: la toute-puissance de Dieu et la liberté de la créature, maintenue intangible par l'amour divin. Il faut les unir en un tout indivisible et ainsi, définitivement accorder le divin et l'humain. Cette union des deux natures a été réalisée dans le Christ, vrai Dieu et Homme parfait. Toutefois, si ce fait assura la santé et la fermeté du principe mondial et s'il a rendu impossible une nouvelle chute, avec l'ensemble de ses conséquences cosmiques, l'état modal de chaque homme en particulier continue à relever de la liberté humaine».

³ P. Zouboff, *Introduction*, in V. Solov'ev, *Lectures on Godmanhood*, London 1948, p. 15.

⁴ D. Stanilaoe, *Eshatologia sau via-a viitoare*, in idem, *Teologia dogmatica ortodoxa*, Bucuresti 1978, vol. 3, pp. 390–392.

⁵ L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979, pp. 200–201: «Karl Barth, partant de la transcendance absolue de Dieu et de l'efficacité souveraine de sa Parole éprouve une véritable hantise – et en cela, il est un fidèle héritier de Calvin – à l'égard de tout ce qui a un relent de 'synergisme', c'est-à-dire de toute théologie du 'et' où s'affirme une collusion, un mélange entre l'action de Dieu et celle de l'homme. S'il y a bien dans le baptême un rapport entre l'action de Dieu – ce qu'il appelle 'le baptême d'Esprit' – et celle de l'Église, et par conséquent de l'homme – le 'baptême d'eau' –, rapport nécessaire sous peine de réduire le rite à une pieuse comédie, il faut surtout se garder d'amalgamer les deux».

⁶ K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Hamburg 1971, S. 15: «'Theanthropologie' würde wohl besser sagen, um wen und um was es in ihr geht –nur dass das dann nach dem hier unter Punkt 2 Bemerkten mit 'Anthropotheologie' ja nicht verwechselt werden dürfte! Lassen wir es bei 'Theologie' –wenn nur die in unserem Fall unentbehrliche Erläuterung: 'evangelische Theologie' gerade in dem zuletzt angedeuteten besonderen Sinn unvergessen und in Kraft bleibt: evangelische und also ja nicht eine einem unmenschlichen Gott zugewendete und darum gesetzliche Theologie!».

⁷ Vedere A. Joos. *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, parte V, cap. I, «La teologia della Parola»; etiam in «Internet», http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html – testo completo: <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP1S1A.pdf>, e <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP1S1B.pdf>.

⁸ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «The question posed by this Swiss theologian in *The Truth of God*, the second volume of his dogmatic theology, is similar to that of Bulgakov: How

balthasariana più significativa ¹. Anche la corrente teologica della pancristificazione ha un suo taglio sofiano. La Saggazza è quel vortice o quella spirale nella quale il creato si trova a muoversi dal e verso il divino. Si può considerare il profilo sapienziale del 'Tutto' o vedere il processo della 'sapienzializzazione' del cosmo verso il suo punto di maturazione ². Teilhard de Chardin sarà il teologo-scienziato che prospetta l'itinerario verso il 'punto omega' nella dinamica evolutiva complessa che intuisce, con riferimento deciso alla 'pietra angolare', cioè a Cristo nella Sua piena statura recepito in tutta la sua carica cristologica ³. Cullmann non cade nella semplificazione di una rapida identificazione tra Cristo e la Saggazza. Egli considera quest'ultima piuttosto come l'anima ispirativa della 'teologia' ⁴. Le correnti di riscoperta del mistero della Chiesa, dall'ecclesiologia della

is the absolute Being, who cannot exist except as Trinity, reflected in the being of the world (1)? Arius had thought that the Father begot the Son because He knew Himself perfectly. Conversely, Hegel thought that the Father was obliged to beget the Son in order to know Himself as God. Balthasar, so as to avoid these impasses, suggests as did Bulgakov, that we leave the sphere of rational knowledge in order to speak in symbolic terms of the Father as the pure gift of self, as love free and without foundation. Balthasar writes: "To grasp that is impossible for me, except if one dares to speak with Bulgakov of the first inter-Trinitarian kenosis." The apocalyptic vision of the Lamb immolated [before the creation of the world] signifies not that a blood bath inaugurated the world but that inter-Trinitarian love is the common foundation of both the creation and the Incarnation. That means that the antinomic idea of a development in eternity, of a growth in the fullness becomes thinkable. Against the static soteriology of Karl Rahner, Balthasar affirms in *L'Action*, the third volume of *La dramatique divine*, that God is not unchangeable, that the life of the world attains God from his own act of opening himself in the Incarnation (2)».

((1) H.U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix, Les aspects esthétiques de la Révélation*, III, *Théologie, Nouvelle Alliance*, Paris, DDB, 1990, p. 187. Also see the same author's *La Théologie*, II, *Vérité de Dieu*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, p. 192. / (2) Balthasar does not seem to have known Bulgakov's work except at second hand. He cites an article by P. Henry in DBS on kenosis. It takes up in a veiled fashion Florovsky's accusation of Bulgakov, about the gnostic and idealist temptation to make the kenosis the structure of being. Without knowing that since 1916 Bulgakov was the first modern Orthodox theologian who wanted to liberate God from all the imprisonments of theology and philosophy which were insufficiently apophatic. This can explain his suspicion with respect to Bulgakov's "sophiological excesses." Yet what is important is that Bulgakov and Balthasar are together at the very base, in knowing that sapiential source of the interpretation of the scriptures and the possibility of a "katalogic" knowledge stemming from the "Trinity towards the world.")

¹ Vedere A. Joos. «La teologia della Gloria», in «Internet», http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html – testo completo: <http://www.webalice.it/joos.a/S-RP1S1A.pdf>, e <http://www.webalice.it/joos.a/S-RP1S1B.pdf>.

² Vedere A. Joos. *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, parte V, cap. I, «La teologia della pancristificazione»; etiam in «Internet», http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html – testo completo: <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP2S2A.pdf>, e <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP2S2B.pdf>.

³ J. H. J. Leach, *Parallel Visions – A consideration of the work of Pavel Florensky and Pierre Teilhard de Chardin*, in «Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy», Volume 4, number 1, Fall 2006, in «Internet» 2009, <http://www.theandros.com/parallelvis.html>: «The Cosmic Christ. Pierre Teilhard de Chardin also saw creation as a living whole and one which was in the process of becoming something greater than that which we now see. The new creation which was being called into existence he called the Noosphere. The seeds of the Noosphere were inherent in creation and goal of all the subsequent history of the universe (the formation of matter, the development of life and intelligence) was to realize the development of the Noosphere. His study of evolution had taught him that things began simply and then develop into something of much greater complexity. His insight was to see this as a process whereby the universe became denser, as he put it, with the spirit of God. The more complex the universe became the more it was able to manifest, to perceive, and to communicate the infinite depths of the divine. The divine force was seen to be driving this evolution. It was this divine force which gave things their true nature. For Teilhard things were not only characterized by their outward nature but also by their inner nature. There was a 'within' to the things of this world. This could be glimpsed in the heart of man. If man had a spiritual core to his being and man was a part of the universe, then all the universe must also have this spiritual nature at the heart of its being. As he wrote in *The Phenomenon of Man*: 'It is impossible to deny that deep within ourselves, an interior appears at the heart of beings, as it were seen through a rent. This is enough to ensure that, in one degree or another, the 'interior' should obtrude itself as existing everywhere in nature from all time. Since the stuff of the universe has an inner aspect at one point of itself, there is necessarily a double aspect to its structure...in every region of space and time... co-extensive with their Without, there is a Within to things [1].' This 'Within' is formed by love and love acts as its motivating force, even in inanimate materials. Again from *The Phenomenon of Man*: 'Love...is a general property of all forms of life... In mammals, so close to ourselves, it is easily recognized...Lower down on the tree of life, analogies are more obscure until they become so faint as to be imperceptible. But... If there were no internal propensity to unite, even at a prodigiously rudimentary level – indeed the molecule itself – it would be physically impossible for love to appear higher up...Driven by the forces of love, the fragments of the world seek each other so that the world may come into being. This is no metaphor; and it is much more than poetry [2].' This inner nature was divine in origin and reached towards a divine destiny. Although they are not the same, the parallels between the Noosphere and Sophia are clear».

((1) Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, William Collins and sons, London, 1955. Bernard Wall Trans. p. 56. / (2) Ibid, p. 264ff.)

⁴ O. Cullmann, *La nécessité de la théologie pour l'Eglise*, in idem, *Etudes de théologie biblique*, Neuchâtel 1967, p. 14: «Voilà exactement ce que doit être la vraie théologie: une sagesse qui a Dieu pour objet et qui vient de Dieu.... Jésus a attaqué les scribes précisément parce qu'ils ont dégradé la théologie au niveau d'une sagesse humaine détachée de sa source qui est la révélation que Dieu lui-même nous offre».

‘sobornost’ in diversi autori russi tra cui spicca S. Bulgakov ¹, si indica ulteriori contributi in chiave ‘sofiologica’ ad opera degli autori quali Vladinir Sabodan ². Riguardo alla corrente dell’ecclesiologia eucaristica ³, Zizioulas sarebbe un autore attento alle dimensioni sapienziali nella sua visione ecclesiologica ⁴. Nella teologia del XX secolo, diversi autori hanno intuito o voluto integrare il riferimento alla Saggezza come conoscenza (scientia – sapientia) particolare o secondo Tillich ‘teonomica’, non mentale ma esperienziale, del mistero divino ⁵. Si supera la separazione tra oggettività e soggettività. Si entra nella prospettiva del ‘Logos’ ⁶. L’umanità esprime la sua domanda e Dio dà la sua risposta nella quale l’umano trova il suo pieno compimento: la filosofia sarebbe ‘domanda’ e non ‘fondamento’ ⁷. Nella sua chiave antropologica, le teologia della liberazione troverà una sua via di prospettiva ulteriore partendo dal riferimento di cultura precolombiana sulla ‘terra madre’, tema spiccatamente sofiano ⁸. Nella sua chiave antropologica, le teologia della liberazione

¹ Vedere A. Joos. *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, parte V, cap. I, «La teologia della sobornost»; etiam in «Internet», http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html – testo completo: <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP3S1A.pdf>, e <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP3S1B.pdf>.

² A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «Metropolitan Vladimir (Sabodan) of Kiev, formerly the exarch in Paris of the Russian Church in Western Europe, did not hesitate to write that the sophianic ecclesiology of Bulgakov is as it were “the last word in Russian theology on the Church” (1). In his dissertation published in Kiev in 1997, he does not even mention Vladimir Lossky’s ecclesiology, but rather underscores “the inspired richness of the theological thought of Father Sergius” (2)».

(1) Vladimir Sabodan, *Ekklesiologia v otecestvennom bogoslovii*, Kiev, 1997, p. 403. / (2) *ibid.*, p. 357.)

³ Vedere A. Joos. *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, parte V, cap. I, «L’ecclesiologia eucaristica»; etiam in «Internet», http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html – testo completo: <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP4S1A.pdf>, e <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP4S1B.pdf>.

⁴ (Il commentatore citato non dà riferimenti bibliografici utili) A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «I also would not like to ignore here the work of Metropolitan John Zizioulas, one of Father George Florovsky’s students and one of the most influential contemporary Orthodox theologians. As Michel Stavrou, professor of dogmatics at the St Sergius Institute has shown, the originality of the thought of Zizioulas consists precisely in that it shows the limits of apophatic thought of the person and the necessity of understanding more fully the “personhood” or personality of God».

⁵ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 272: «Wisdom can be distinguished from objectifying knowledge (sapientia from scientia) by its ability to manifest itself beyond the cleavage of subject and object. The biblical imagery describing Wisdom and Logos as being “with” God and “with” men makes this point quite obvious. Theonomous knowledge is Spirit-determined Wisdom. But as the Spirit-determined language of theonomy does not dispense with the language which is determined by the cleavage between subject and object, so Spirit determined cognition does not contradict the knowledge which is gained within the subject-object structure of encountering reality».

⁶ P. Tillich, *Ultimate Concern*, London 1962, pp. 121-122: «And this relates also to science. What science can do is to give us insights into handling realities, including some levels of our psychological makeup. That is quite possible, but science (and here I think I would contradict our guest professor) cannot give us wisdom, because wisdom is, if we consider the wisdom literature of Greece and the Old Testament, not a technical achievement, but a divine power which tries to show us the ultimate problems of our existence. Later it was termed the Logos. The Logos is, so to speak, the successor of Old Testament wisdom».

⁷ G. Ferretti, *La teologia di fronte alla svolta ermeneutica*, in «Firmanà. Quaderni di teologia e pastorale», 1993 n. 2, pp. 20-21: «Il teologo che forse ha meglio chiarito la natura di questo circolo ermeneutico è stato Paul Tillich, con la sua proposta del “metodo della correlazione” tra filosofia e teologia ¹. Come in ogni dialogo effettivo, secondo Tillich, la comprensione della risposta di Dio, di cui si occupa la teologia, è condizionata dalla comprensione della domanda dell’uomo, di cui si occupa la filosofia. D’altra parte, la domanda dell’uomo trova il suo significato più autentico solo a partire dalla risposta di Dio, e quindi la filosofia trova compimento solo nella teologia. Secondo la struttura della Teologia sistematica di Tillich, la risposta al problema della ragione sarebbe data dalla rivelazione, la risposta al problema dell’essere sarebbe data da Dio, la risposta al problema dell’uomo sarebbe data da Cristo, la risposta al problema della vita sarebbe data dallo Spirito, la risposta al problema della storia sarebbe data dalla Redenzione. Ed in generale l’esistenzialismo è considerato da Tillich come lo strumento principe per cogliere l’insieme delle domande umane. Anche questa variante tillichiana del modulo ermeneutico-esistenziale non è stata indenne da critiche e da vivaci discussioni. Ci si è domandati, ad esempio, da parte teologica, se nel metodo della correlazione la libera iniziativa divina non venisse subordinata in modo inaccettabile alle domande umane. E da parte filosofica si è obiettato che la filosofia non si limita a porre delle domande ma si impegna anche a dare delle risposte. E tuttavia è difficile negare la vasta diffusione che l’impostazione di Tillich ha avuto di fatto nella teologia, soprattutto nel campo della teologia pastorale. Si pensi anche solo all’impostazione della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, ampiamente ripresa in successivi documenti del Magistero, nei testi tipo per la catechesi nonché in molti manuali di teologia: si parte dall’analisi dei problemi che emergono nel cuore dell’uomo o dalla situazione socio-culturale attuale, per poi andare ad individuare nella divina Rivelazione la risposta a questi interrogativi umani».

((1) Per una sintetica presentazione, con relativa bibliografia, cfr. *Introduzione alla teologia contemporanea*, Torino 1980, pp.63-68.)

⁸ R. Menchù Tum, *Crucè la Frontera. Poema dedicado a los Indios de Guatemala*, in H. Vaca, *Cosmovisione indigena de la terra in afroamerindia*, Roma 1996 (pro manuscripto, SPICS), Roma, p. 1 (citato supra).

troverà una sua via di prospettiva ulteriore partendo dal riferimento di cultura precolombiana sulla 'terra madre', tema spiccatamente sofianico ¹. Si tenta di far accettare questa chiave nelle formulazioni ufficiali della Chiesa cattolica di comunione romana ². La visuale liberazionista si riferirà talvolta alla 'totalità' in Dio, espressa come 'Regno di Dio' ³. Persino l'intento latinoamericano tenterà di inserire elementi sofianici, come originariamente, nei n° 171–177 del documento di Santo Domingo (del 1992) che includeva un interessante rinvio alla chiave sofianica, proprio nel legame tra 'terra' e mistero divino intuito dalla sensibilità culturale tipica dei popoli amerindiani: "terra" e "dono" divino, ma soprattutto "terra" e "madre terra" ed anzi "terra" e "volto femminile di Dio" ⁴. L'eco della saggezza arcaica indigena risuona in questi accenni non ancora pienamente recepiti ⁵. Sarà verso questo Regno che bisognerà orientare tutti gli sforzi, con la massima urgenza. L'attuazione del Regno coinvolge e ricapitola tutto lo slancio liberatore verso il suo compimento ultimo ⁶. Non vi dovrà essere tregua, e tutto ciò che fa ostacolo è chiamato all'immediata conversione. Più recentemente, il taglio sofianico si afferma anche nel contesto della teologia femminista fino al suo criterio del 'vivere congiunto' in vista di una teologia ecologico-sofianica ⁷.

¹ R. Menchù Tum, *Crucè la Frontera. Poema dedicado a los Indios de Guatemala*, in H. Vaca, *Cosmovisione indigena de la terra in afroamerindia*, Roma 1996 (pro manuscripto, SPICS), Roma, p. 1 (citato supra).

² IV CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Conclusioni di Santo Domingo*, in «Regno-Documenti» 1992 n° 172, p. 687: «Nel nostro continente bisogna considerare due mentalità opposte in relazione alla terra: a) La terra, tenendo conto dell'insieme di elementi che for mano la comunità indigena, è vita, luogo sacro, "volto femminile di Dio", centro unificante della vita della comunità. In essa gli in di geni vivono e con essa convivono, attraverso di essa si sentono in comunione con i loro antenati e in armonia con Dio, per questo stesso motivo la terra, la loro terra, è parte sostanziale della loro esperienza religiosa e del loro progetto storico. Negli indigeni esiste un senso naturale di rispetto per la terra: essa è la madre terra, che alimenta i suoi figli, perciò bisogna custodirla, chiedere permesso per seminarla e non maltrattarla. b) La visione mercantilistica considera la terra solamente in relazione allo sfruttamento e al lucro, arrivando fino a espropriare ed espellere i suoi legittimi proprietari. Lo stesso mercantilismo porta alla speculazione sul suolo urbano, rendendo la terra inaccessibile per le case dei poveri, sempre più numerosi nelle nostre grandi città».

³ L. Boff, *Salut en Jésus-Christ et Processus de Libération*, in «Concilium» 1974, n° 9, p. 77: «Le Règne de Dieu représente la totalité du monde en Dieu. La tentation consiste à le 'régionaliser' et 'privatiser', c'est-à-dire à le réduire à un modèle politique, à une idéologie du bien-être commun, ou à une religion... Jésus vainc ses tentations, non en postulant un quatrième modèle, lui aussi 'sectorialisé', mais en vivant une continue et permanente référence au Père».

⁴ IV CONFERENZA GENERALE DELL'EPISCOPATO LATINOAMERICANO, *Conclusioni di Santo Domingo*, in «Regno-Documenti» 1992 n° 172, p. 687: «Nel nostro continente bisogna considerare due mentalità opposte in relazione alla terra: a) La terra, tenendo conto dell'insieme di elementi che for mano la comunità indigena, è vita, luogo sacro, «volto femminile di Dio», centro unificante della vita della comunità. In essa gli in di geni vivono e con essa convivono, attraverso di essa si sentono in comunione con i loro antenati e in armonia con Dio, per questo stesso motivo la terra, la loro terra, è parte sostanziale della loro esperienza religiosa e del loro progetto storico. Negli indigeni esiste un senso naturale di rispetto per la terra: essa è la madre terra, che alimenta i suoi figli, perciò bisogna custodirla, chiedere permesso per seminarla e non maltrattarla. b) La visione mercantilistica considera la terra solamente in relazione allo sfruttamento e al lucro, arrivando fino a espropriare ed espellere i suoi legittimi proprietari. Lo stesso mercantilismo porta alla speculazione sul suolo urbano, rendendo la terra inaccessibile per le case dei poveri, sempre più numerosi nelle nostre grandi città». Oltre alle due mentalità precedenti, non possiamo dimenticare la situazione dei contadini che lavorano la loro terra e ne traggono il sostentamento della loro famiglia con tecnologie tradizionali».

⁵ R. Menchù Tum, *Crucè la Frontera. Poema dedicado a los Indios de Guatemala*, in H. Vaca, *Cosmovisione indigena de la terra in afroamerindia*, Roma 1996 (pro manuscripto, SPICS), Roma, p. 1: «La tierra madre está de luto empañada de sangre llora día y noche, de tanta tristeza. Le faltarán los arrullos de los azadones los arrullos de los machetes los arrullos de las piedras de moler. En cada amanecer estará ansiosa de escuchar risas y cantos de su flor y de sus hijos».

⁶ L. Boff, *Salut en Jésus-Christ et Processus de Libération*, in «Concilium» 1974, n° 9, p. 83: «Le Règne se réalise, donc, dans le processus de libération. Il ne s'identifie pas avec lui, parce qu'il est une totalité eschatologique. Mais, justement parce qu'elle est eschatologique, cette totalité advient dans l'histoire, en étant son sens comme anticipation de la pleine libération et promesse de plénitude future. Dans le 'temps intense et urgent' (Assmann) dans lequel vit toute l'Amérique latine, la libération totale réalisée par Jésus Christ est médiatisée pour nous par la libération politique et économique, par 'l'homínisation' d'immenses masses marginalisées, la croissante solidarité et la participation de la grande majorité. Tout cela exprime plus un désir qu'une réalité. Pour que ce soit une réalité et pas seulement un 'desideratum', la foi envoie les chrétiens (à cause de la foi elle-même) à l'engagement concret dans une praxis libératrice».

⁷ Cfr l'interessante interpretazione della teologa Mary Grey, che ha evocato la figura di Sophia come mito di un 'vivere congiunto', come metafora di una teologia ecologica: "Quest'ultimo elemento è il modo in cui La teologia femminista integra sempre di più nelle dottrine cristiane i temi della Sophia: Dio è Dio come Sophia-Spirito, lo Spirito mobile, puro, amante della gente, che pervade ogni misero angolo, gemendo per lo spreco, liberando un potere che consente nuovi inizi. La sua energia anima la terra dandole vita, La sua bellezza risplende nelle stelle, la sua forza irrompe in ogni frammento di pace (shalom) e di rinnovamento che traspare in arene di violenza e di insignificanza... Sophia-Dio dimora nel mondo al suo centro e ai suoi margini, una vitalità attiva che geme nel travaglio, dando vita a una nuova creazione... Nella figura di Sophia-Spirito, Sophia-Dio, la teologia femminista offre una sfida profetica all'idolatria del potere e del denaro propria della cultura. Sophia-Dio attira l'attenzione sulla sapienza dei poveri, ci richiama all'antica sapienza del nostro venire dalla terra e da un'esistenza incarnata, ci richiama a dimenticare cosmologie della sapienza e alla fame e all'anelito di giustizia che non può essere spento. Lei è la donna rimasta

Da parte del prospetto pluralista, si indicherà che l'intento «cosmoteandrico» si riallaccia alla chiave sofianica o «teandrica» che viene fatta risalire fino a S. Paolo ¹.

Tentativi di collegare la Saggiezza biblica con il linguaggio più appuntato della scienza odierna, persino di fisica quanziana, si ritrova presso diversi teologi riformati: da Karl-Gustav Jung a Alain Houziaux, fino alla teologia del profondo in P. Ricoeur ².

In ambito ecumenico, P. Valliere, apostolo degli inizi del Consiglio ecumenico delle Chiese, ha voluto dare il suo contributo alla valorizzazione cristologica della prospettiva sofianica ³. Anche in Francia, l'ortodosso Borely manifesta una sua sensibilità ecumenica in chiave di apertura sofianica ⁴.

I NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI

Anche le nuove appartenenze religiose subentrano in questa prospettiva. Esiste anche il 'tutto' della New Age: il cosmo è un unico organismo vivente e tutti gli esseri viventi sono di uguale valore e dignità per cui l'uomo non è che un vivente tra gli altri, col primato del sentimento sulla ragione e della mistica sulla morale ⁵. L'Io non è ciò che di più profondo c'è nell'essere umano, ma il Sé, che non partecipa all'esistenza storica di questo mondo, ma coincide con l'Essere supremo, il

nascosta nel deserto del patriarcato per tanti secoli (cf. Ap 12), ma ora ridestata, e che emerge convocandoci a più profonde epifanie del Divino" (Mary Grey, *Una passione per la vita e la giustizia*, Traduzione di Maria Sbaffi Girardet, Concilium 1/2001, p.36).

¹ S. Eastham, *Introduction*, in R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience*, New York 1993, p. XIV: «Cosmotheandric, for example, is rooted in the respectable theological tradition of "theandric," which goes back at least to the synergasia of St. Paul: "We are God's co-workers" (1 Cor. 3:9), and surfaces again in the fifth century as Semi-Pelagianism, or synergism. But Panikkar adds to this ancient structure of human/divine co-operation the entire kosmos, the Spirit of the Earth with which we are today still struggling to rediscover our "partnership." The oldest of the old returns as the newest of the new»; cfr etiam p. 6.

² A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «Karl-Gustav Jung, who was close to Vysheslavtsev and Paul Evdokimov, has been sensitive to the manifestation of the Wisdom in the Book of Job and has interpreted Wisdom as a revelation of the heart of God's mercy. Today the Reformed pastor Alain Houziaux has used the language of quantum physics in order to understand in a sophianic manner the theme of the "dust," of *tohu wabohu*, out of which God created the heavens and the earth (1). While Paul Ricoeur philosophically follows the trail of actual historical research which leads from the feeling of obligation to the duty of memory and of the liberation of history to prophecy and to faith in the Providence of God, one of the many names in the Bible for God's Wisdom (2).».

((1) Alain Houziaux, *Le Tohu-bohu, le Serpent et le bon Dieu*, Paris: Presses de la renaissance, 1997. / (2) Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000.)

³ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «But there have been other efforts to recover Fr Sergius' person and work. In his sweeping and magisterial study, *Modern Russian Theology: Soloviev, Bukharev, Bulgakov*, (Grand Rapids MI: Eerdmans, 2000), Paul Valliere seeks to bring forward again the creative stream in modern Russian theological efforts. From Soloviev through Alexander Bukharev and especially in Fr Bulgakov there is a realization of the richness and openness of the Eastern Church's vision, one rooted in the "humanity of God", the mystery of the Incarnation, but also in the Eucharist and in the "churching" of the world. Valliere sees Bulgakov not only as creatively fashioning a positive or cataphatic Christology, a task left undone at Chalcedon, but also opening up authentic dialogue with the Western churches and the modern world. Bulgakov refused to retreat into a sectarian Orthodoxy, and was himself very active in what would become the World Council of Churches and the Anglican-Orthodox Fellowship of St Alban and St Sergius».

⁴ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «In France, Father André Borrelly, an Orthodox philosopher, in his book *L'œcuménisme spirituel*, (Paris: Labor et Fides, 1988), also follows the post-Palamite movement of Bulgakov's ecclesiology. The Wisdom of God, for him, is God, transcendent in his own inaccessible essence so as to actually encounter humankind and the world, effectively in his divine uncreated energies (1)».

((1) Cfr in Vladimir Sabodan, *Ekklesiologia v otecestvennom bogoslovii*, Kiev, 1997, p. 117.)

⁵ G. Lo Russo, *Dio cristiano e Dio New Age*, in «Ordo equestris sancti sepulcri hierosolymitani: New Age e Cristianesimo», Complesso Monumentale di Santa Giuliana (24. aprile. 1999), p. 50.

Divino ¹. La Sofia, nell'indagine di J. J. Wunenburgher al seguito di Bachelard, sarebbe una chiave anagogica –nella sua valenza di ‘mito’ e dalle stesse ‘visioni’ di Solov’ëv– di risanamento dal più profondo della persona verso un suo ristabilimento nella cura di questa ‘divinizzazione’ ². Si passa dal ‘panteismo’ al ‘panenteismo’. Con la sua posizione “panenteistica” o cioè “Dio in tutto” o anche “tutto in Dio”, nelle quale molti pensatori della New Age concordano con la tradizione cristiana, verrebbe risolto il malinteso panteistico secondo cui “tutto è Dio” ³.

L'INTENTO DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

Uno dei frutti più notevoli della meditazione sofianica è la rivalutazione inter-religiosa, ovvero un modo positivo di considerare l'esistenza delle religioni in seno all'umanità. Il cammino ecumenico ufficiale solo di recente sembra entrare in questa visuale più costruttiva riguardo alle religioni dell'umanità ⁴. Diversi autori riprendono il tema della Sekhina–Sakkina tra Ebraismo, Islam, e fede cristiana, come D. Cerbelaud, H. Corbin, A. de Souzaenelle (cfr supra la Saggezza nelle Religioni dell'umanità) ⁵.

ACCENNI DI PANTEON ANTROPOSOFICO O DI UNA MITOLOGIA ANTROPOSOFICA

¹ G. Lo Russo, *Dio cristiano e Dio New Age*, in «Ordo equestris sancti sepulcri hierosolymitani: New Age e Cristianesimo», Complesso Monumentale di Santa Giuliana (24. aprile. 1999), p. 50.

² A. Ambrosi, *Contributo alla riflessione sulla figura e sull'icona di Santa Sofia: Il contesto biografico dello scritto La Sophia di V. S. Solov'ëv* ^[1], (Relazione di per la serie di incontri sul tema: “Filosofia come terapia” – Padova – Liceo classico Tito Livio – marzo 2002), in «Internet» 2008, http://www.iconografi.it/convegni_e_mostre/Santa_Sofia/Ikona_Santa_Sofia.htm: «Seguace di Bachelard nell'analisi razionale dei miti, allo scopo di guadagnarne alla filosofia e alla scienza le intuizioni metarazionali, J. J. Wunenburgher, che si è interessato anche alle visioni di Solov'ëv, afferma che questo tipo di immagine (la Sofia) gioca un ruolo anagogico che rinvia lo sguardo dalla copia al modello, dal basso all'alto, ma anche dalla superficie alla profondità (cfr. analisi del profondo junghiana), rendendo possibile il ritorno della creatura verso la sua sorgente di vita e di salvezza, in un processo di deificazione, cioè reintegrazione alla vita perfetta, che è appunto quello terapeutico di guarigione ^[2]».

^[2] AA.VV., *Dalla Sofia al New Age*, Lipa 1995, p. 95ss.)

³ G. Schiwy, *La spirito dell'Età Nuova. New Age e cristianesimo*. Queriniana, Brescia 1991, p. 47.

⁴ Cfr la piattaforma più disponibile che si è fatta strada all'incontro delle Chiese d'Europa a Graz, nel 1997: L. Grzybowski, *Le rassemblement oecuménique européen. L'état de Graz*, in «L'actualité religieuse», 1997 n° 157, pp. 4–5.

⁵ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenettruth.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «Father Dominique Cerbelaud, in his book, *Ecouter Israël, une théologie chrétienne en dialogue*, studies closely the evolution of the representation of the figure of the Wisdom of God in Judaism and in Christianity (1). Like Henri Corbin, former president of the association of the friends of Berdiaev, he concludes that sophiology constitutes a source of rapprochement with the mysticism of Islam, with Jewish spirituality and even with Asian traditions. In the Qu'ran it is said that Allah taught or gave Wisdom to Jesus. For the Jews, the Torah is nothing else but the Wisdom of God. Finally, if one follows St Paul in the letter to the Ephesians, for whom Wisdom is *polypoikilos*, that is, quite diverse, a dialogue with both Hinduism and Buddhism is possible. He writes: “Appropriated from the very first ages of Christianity(.) both for Christ and the Spirit (Author's note: Sts Irenaeus, Theophilus of Antioch etc.) Wisdom was maintained as a sort of between the two hypostases, participating in the reality of both the one and the other as the Russian sophiological thinkers of the 19th and 20th centuries had observed. This figure possessed then an inestimable advantage in bringing us back upstream of the Trinitarian discourse as it was elaborated in a so to speak “pre-Christian” universe. Further, Wisdom has become an object of other interpretations in the traditions of our religious neighbors” (2). One finds here a profound affinity with the thought of Annick de Souzaenelle, an Orthodox woman theologian and student of Bishop Jean Kovalevsky, one of Bulgakov's own students. From *Symbolisme du corps humain* which she wrote in 1974 to her last book, *Résonances bibliques*, Annick de Souzaenelle has pursued a meditation on the kabbalistic vision of Wisdom and the tree of 12 sephiroth. This vision of Zohar brings together for her the biblical and patristic visions of the sacred ladder that joins the Trinity to humankind. In her interpretation, the Shekinah enveloped the temple in King Solomon's time just as the Holy Spirit enveloped the Twelve at Pentecost. The rediscovery of the original language evoked the saying of Rabbi Simeon:” All people will one day come beneath the wings of the Shekinah” (3)».

(1) Dominique Cerbelaud, *Ecouter Israël, une théologie chrétienne en dialogue*, Paris: Cerf, 1995. / (2) *ibid.*, p. 176. / (3) Annick de Souzaenelle, *Résonances bibliques*, Paris: Albin Michel, 2001, p. 228.)

Le prospettive aperte da Rudolf Steiner sulla possibilità di una esplorazione scientifica del mondo spirituale furono studiate e sistematizzate da S. O. Prokofieff nella 'Società di antroposofia' presso il centro "Goetheanum" in Svizzera. La «Sophia» diventa una entità spirituale che si situa in un mondo gerarchico-cosmico complessivo. Occorrerà entrare in una fascia 'occulta' del tempo per cogliere la rivelazione di questa entità ¹. Le varie gerarchie e le figure di questo mondo sono più particolarmente studiate -dai scritti di Rudolf Steiner- nelle opere di Prokofieff ². Si arriva ad un paesaggio in cui si muovono le figure raggruppate nell'abbozzo antroposofico, attorno alla 'dea' del nostro tempo «Antroposofia» ³. Un discepolo della corrente antroposofica si è poi radicalmente distaccato, argomentando dalla sua scelta di vita gesuitica contro gli orientamenti di Steiner ⁴.

¹ S. O. Prokofieff, *May Human Beings Hear It! Postscript*, p. 643, in «Internet» 2010, <http://www.anthroposophia.org/PDF/Postscript1.pdf>: «The second stream of time normally remains hidden (occult) to man. For it comes not out of the past but out of the future. In it live and work all the divine spiritual hierarchies, who even today prepare the future of Earth evolution in the higher worlds. According to the accounts of spiritual science, the coming Jupiter existence is being prepared on the astral plane, the Venus existence is on the lower Devechan, and the Vulcan existence on the level of the higher Devechan. 1 This occult stream of time furthermore accompanies every human being during earthly life. Man's higher self, as well as the karma forces that form destiny, abide and work in this stream. In contrast to the first stream knowledge of the second is not given to us initially. Only through one's own effort and intensive inner work on the path of modern spirit-discipleship can one arise to a conscious experience of it, and this is necessary in today's initiation. Rudolf Steiner reported how he himself attained to what is linked with this degree of initiation: 'It was the insight that there exists a backward-moving evolution that runs counter to the forward-moving one, the occult astral evolution. This insight is the condition for spiritual vision. 2 Not until immersion into the occult stream of time does it become possible to understand the central importance of the Mystery of Golgotha for earthly and cosmic evolution. For it was just he forces of this 'stream of time which (flows) from eternity to eternity' that the Christ brought to human beings when He descended into the sheaths of Jesus of Nazareth. (GA 236, 4 June 1924) With that He created *on the earth itself* the basis on which human beings gradually bring about a *conscious relationship* to the supersensible stream of time and, working out of its forces, can become co-workers of the spiritual world for Earth evolution's goal. Indeed, everything must apply to Earth evolution first lives win this stream as a task that must yet be fulfilled, as a goal that is supposed to be reached in the collective work of humanity with the hierarchies».

((1) This is the reason why the modern initiate can speak even today of future conditions of world evolution, if he is capable of ascending consciously to these higher levels. (See GA (Gesamtausgabe) 13) / (2) GA 262, p. 7. See also lecture of 4 February 1913).

² Cfr S. O. Prokofieff, *The Heavenly Sophia and the Being Anthroposophia*, Forest Row (East Sussex) 1996 (2006).

³ S. O. Prokofieff, *Anthroposophia - The Goddess of Our Times. What is Her Relationship to the World and to Anthroposophists?*, in «Internet» 2010, <http://www.anthroposophia.org/PDF/AKsuplit.pdf>: «The Goddess of our times, whose task it is to mediate between human beings Anthropos and the Divine Sophia was named for the first time by Rudolf Steiner. He called her Anthroposophia. But who is the Being of Anthroposophia and what is her task? Indications given by Rudolf Steiner suggest that Anthroposophia had the nature of an Archangelic being, that is, she was of the same substance as Michael and 'developed in accordance not with earthly laws but with the laws of the Sun' ¹ - we must bear in mind that the Sun stage of earthly evolution was the scene of action for the Archangels who were becoming ego bearing beings. This was their human stage though it was not a human development, as we know it since only present earthly humanity has developed the ego in total freedom. The task of Anthroposophia on behalf of the Divine Sophia is to prepare the way for a new consciousness in human beings. Rudolf Steiner tells us that in order for Anthroposophia to achieve this (bearing in mind how deeply humanity had fallen into matter) she has to pass through the human soul carrying with her the Sophian wisdom. By doing so she not only elaborates her body soul and spiritual members but also, inspires knowledge in human beings, which she separates out and places before them like an objective being. This objective being takes on the form that corresponds to what the human soul had accomplished through having had the wisdom of the Sophia pass through it ²».

((1) Sergei O Prokofieff, *The Heavenly Sophia and the Being of Anthroposophia*, page 68. / (2) Rudolf Steiner, Berlin, Feb 3 1913.)

⁴ S. O. Prokofieff, *The Case of Valentin Tomberg. Anthroposophy or Jesuitism?* (Translated by Richard Michell), Forest Row (East Sussex) 2006, in «Internet» 2010, http://www.skylarkbooks.co.uk/Shop/media/The_Case_of_Valentin_Tomberg.htm: «Born in 1900 in Russia, Valentin Tomberg was for many years an enthusiastic student of Anthroposophy, the science of the spirit founded by Rudolf Steiner. In 1945, however, he converted to Roman Catholicism and completely turned his back on the former phase of his life. By the time of his death in 1973 he had written two major works, *Meditations on the Tarot and Covenant of the Heart*, in which he presents much esoteric knowledge, but now under the spiritual authority of the Catholic Church. In these books he also appears as a promoter of Ignatius of Loyola and the Jesuit Order, whom Rudolf Steiner characterized as enemies of true Christianity. What is the mystery behind Tomberg's life, and why did he arrive at such a dramatic change in his thinking? In this forcefully argued and uncompromising book, intended for serious students of Anthroposophy, Prokofieff suggests that behind the work of Valentin Tomberg lies a clear resolve to unite 'esoteric and exoteric Christianity'. In Tomberg's terms, and those who follow his example today, this means bringing modern esoteric Christianity (Anthroposophy) under the hierarchical and dogmatic structure of the Roman Catholic Church. Furthermore, as Prokofieff demonstrates through his meticulous research, this is the goal of Jesuitism today, that nothing Christian should exist outside the Catholic Church. Much has been written about Tomberg over the years, but often the facts have been blurred by misinformation and half-truths. Prokofieff finally brings the arguments out into the open so that you, the reader, can decide: Anthroposophy or Jesuitism?».

I RIMPROVERI FORMULATI RIGUARDO ALLA VIA SOFIANICA

Condanne ecclesiastiche

La più nota condanna della gerarchia in tempo recente è quella nel contesto della Chiesa ortodossa russa nei tempi sovietici, contro il Padre Sergio Bulgakov, per 'eresia': questa condanna decretata in tempo di soggiogamento della Chiesa e tenendo conto delle appartenenze anteriori del professore di economia politica alle aree che divennero determinanti nella rivoluzione d'ottobre non sembra dover essere considerata come effettivamente canonica, malgrado i contrasti tra i professori Losskij e Florovskij su questo tema con Bulgakov senza entrare nel merito delle sue affinità con il Padre Pavel Florenskij ¹. Sembra che oggi la sua riabilitazione ad opera del Patriarcato di Mosca sia in dirittura d'arrivo, dalle stesse affermazioni del vescovo Hilarion assistente del Responsabile degli affari esteri del Patriarcato, il Metropolita Kirill Gundjaev ².

Il panteismo

Tra panteismo e politeismo (confusione tra trascendenza e creazione, tra trinità e triteismo), si deve sempre ricordare il legame tra Sofia e Cristo, per evitare questi scogli ³. Tutti coloro che si vogliono iscrivere nella linea del cristocentrismo stretto riaffermeranno l'identificazione formale tra Sofia e Cristo ⁴. Il modo consueto di 'puntualizzare' Rosmini collega ancora oggi il suo ontologismo

¹ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «We are also reminded that Sophiology was rigorously condemned by the Russian Orthodox Church in 1935 and that it had been defeated theologically and has lost its importance today, over against the powerful current of the neo-patristic synthesis. Yet recent historical research, exploring a certain obstinacy in the memory of the famous dispute about Sophia in the years between the wars, has recalled that in reality, the Orthodox Church exonerated Father Sergius Bulgakov in 1937 from the charges of heresy which may have been all too hastily brought against him. The decree of Metropolitan Sergius, in the absence of the union of the synod, had no legal force. These charges were also inadmissible since the Karlovtsy synod had no canonical authority. These charges may also have been based in political-ecclesiological animosities rather than in theological discourse. The synodal commission convoked by Metropolitan Evlogy removed all suspicion of heresy from the writings of Father Sergius against the accusations of Vladimir Lossky and of Fathers Georges Florovsky and Sergius Chetverikov [1](#)».

([1](#) Igumen Gennady Eijkalovic, *The Affair of Father Sergius Bulgakov*, San Francisco, 1980. Also see Antoine Arjakovsky, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, Paris/Kiev: L'Esprit et la Lettre, 2002.)

² A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «Now, not only is sophiology not passé, but as Bishop Hilarion (Alfaeyev), deputy director to Metropolitan Kyrill of Smolensk, has said-- in what sounded like the beginning of a rehabilitation on the part of the patriarchate of Moscow-- it is necessary to recover today the intuitions and the spiritual journey of one of its most ardent defenders, Father Sergius Bulgakov (1)».

((1) Remarks by Bishop Hilarion were made at the beginning of the conference in Moscow, March 2001.)

³ L. Richard, *Anthropology and Theology: the Emergence of incarnational Faith according to Mary Douglas*, in «Eglise et théologie», 1984 n° 2, p. 150: «In using the concept of Logos to express his understanding of the reality of Jesus Christ, John was employing a terminology already present in Jewish thought. Yet there is a difference between the use of Logos language in Judaism and in John. As James D. G. Dunn writes: "But to attribute to a man Wisdom's role in creation, to assert that a human being is God in its self-revelation, that is bound to have some repercussions for monotheism. After all, the reason why we could conclude that the talk of Sophia and Logos in pre-Christian Judaism was not a threat to Jewish monotheism, was simply because Sophia was a personification, not a person, and Logos was the personification of God's immanence not a personal being other than God himself. But now the impersonal Wisdom is identified as the exalted Christ, the personification Logos is identified as the man Christ Jesus, and Christianity may seem thereby to be committed to a belief in two divine beings, two powers in heaven - God himself - and Sophia-Christ. Was this input an unbearable strain on earliest Christianity's monotheism? ¹».

(¹ Dunn, *Was Christianity a Monotheistic Faith From the Beginning?*, *SJT*35 (1982), p. 330.)

⁴ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 224: «Wenn Jesus Christus die persongewordene Weisheit und die Zusammenfassung und das Ziel aller Wirklichkeit ist, dann empfängt die Wirklichkeit als ganze wie jedes einzelne Wirkliche von ihm her und auf ihn hin seinen endgültigen Platz und seinen endgültigen Sinn. Dann muß aber auch, was Mitte, Grund und Ziel der Existenz Jesu ist, seine Sohnschaft, sein Sein für Gott und für die Menschen, in verborgener und doch wirksamer Weise alle Wirklichkeit zuinnerst bestimmen. Eine solche universale Christologie

con il quasi-panteismo ¹. Al contrario, quest'ultimo vede nel "falso misticismo" ed in coloro che riducono la teologia all'ontologia: "... per due opposte vie gli uni e gli altri si ritrovano riuscire allo stesso punto, nel Panteismo" ². "Il dirsi dunque che tutto è essere, o che l'essere si può predicare di tutto, non è panteismo..." ³. "Il Panteismo è quel sistema, che confonde in una sola natura il contingente e l'Essere assoluto" ⁴. "... il panteismo idealistico, che dal falso principio, che "ogni sapere sia oggettivo", induce dunque che ogni sapere è delle cose necessarie, le quali si riducono in Dio" ⁵.

L'ambivalenza della Sofia

Ma alcuni obietteranno che l'identificazione della Sofia con un 'essere intermedio' manifestatosi in Gesù come "Saggezza" non ci apre molte prospettive ⁶, a parte la voglia di apparire come 'liberale' sul palcoscenico cristiano ⁷. L'origine ed i vari rami o filoni che avviano questa angolatura sono molteplici e talvolta incerti o ambigui nel loro iniziale avvio, all'immagine della stessa 'Sofia' che include sia l'aspetto 'tenebroso' del percorso umano che la sua dimensione 'luminosa' ⁸. Si sa che l'oriente slavo aveva prospettato parallelamente una visuale chiamata non

besagt zunächst, daß man Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade, Christentum und Welt nicht dualistisch gegen- oder nebeneinander stellen darf».

¹ Cfr L. Malusa, *Rosmini e le polemiche filosofiche dell'ottocento*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, pp. 53-54.; P.J. Toner, (transcribed by T. Hancil), *The Existence of God*, in «Internet» 1997, <http://www.knight.org/advent/cathen/06608b.htm>, from the CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, (1913, Encyclopedia Press, 1996 by New Advent, Inc.).

² A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 30.

³ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 190.

⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. II, Roma 1938, p. 128.

⁵ A. Rosmini, *Psicologia/3*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 10, Roma 1989, p. 121, n° 1.500.

⁶ J. Macomber, *Toward a Strategy of Inclusion: Jesus as Sophia*, in «The Journal of Liberal Religion», in «Internet» 2005, http://www.meadville.edu/macomber_4_1.pdf: «There are other important issues brought up by the Jesus/Sophia thesis for religious liberals to consider. There is something for feminists and there is something for humanists. Let us consider that discovering the ultimate, transcendent reality of creation was important in antiquity just as it is today. There is an ultimate reality, a transcendent truth that humankind has sought to understand. In ancient Israel, this transcendent reality was called Yahweh, or God, and went by other names in other cultures. Some people still call it God, but some of us balk at using that word. We may prefer Goddess, or Oversoul, or Eternal Spirit. That transcendent reality witnessed the creation of the universe and acted upon the world. Wisdom has arguably existed all along, too, and one of humanity's functions has been to discern it. The ancients encouraged people to discern Sophia. Today, the process of discernment has become somewhat systematized thanks to the natural and social sciences, but this discernment is limited to factual knowledge that many will agree is less than true wisdom. Yet, those who live by this modern quest for wisdom often say that saving our world depends on these efforts. Jesus continued bringing to the oppressed people of Israel the salvific message of Sophia that was first documented in Proverbs. Sophia holds even today a message of great significance for both feminists and humanists. For feminists, she represents a feminine connection between God and humankind that argues for balance in the world. For humanists, she symbolizes the great importance that humans, particularly Jews and early Christians, have always attached to developing their understanding of the cosmos. Since Sophia will automatically come along, perhaps its time to invite Jesus back to the UU theological table».

⁷ J. Macomber, *Toward a Strategy of Inclusion: Jesus as Sophia*, in «The Journal of Liberal Religion», in «Internet» 2005, http://www.meadville.edu/macomber_4_1.pdf: «Liberal Christians among UUs have fought an uphill battle to gain respect and validation from their peers. There are probably a number of reasons for this. First, many UUs come to the faith as refugees from dogmatic Christian environments that can be oppressive, particularly toward women, in a variety of ways. Others are unchurched yet seek a spiritual community that does not demand the confessions of faith that Christian churches often do. Perhaps most important, humanists who often see Christianity as fundamentally problematic to their sense of community still comprise a large fraction of UU membership. Christianity itself has contributed to these anti-Christian perceptions. Opponents to Christianity would cite skepticism regarding supernatural claims, oppression of women and people of color, and Christianity's triumphalist ethos as notable objections. The purpose of this discussion, however, is not to explain why Christianity is often marginalized in UU congregations. Rather, the purpose is to develop a theological strategy for dealing with this problem. The theme of this strategy is quite straightforward: By viewing Jesus as Sophia, the personification of wisdom, many of the objections to Christian theology that erupt in UU churches can be mitigated if not made to vanish. This can make it possible to restore Jesus to the diverse theological matrix found in most UU congregations. This strategy also serves to underscore Jesus' feminine aspect which certainly can relate to feminist theological issues in these same congregations. There is room for Jesus at the diverse, UU theological table, and his presence need not crowd anyone out».

⁸ F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 127: «En effet, le réveil religieux, qui se manifeste à travers toute l'Europe après la Révolution française, avait souvent puisé à des sources assez troubles. En Russie, les oeuvres de Saint-Martin, de Swedenborg, de Jacob Boehme sont lues avec avidité dans la société, surtout celle de Saint-Petersbourg. Comme on l'a déjà dit, les loges maçonniques sont

'panteismo' ma 'panenteismo' ¹. La prospettiva sofianica è un 'panenteismo' (relazionare tutto con Dio, non identificare ogni cosa con Dio) ².

Una manovra di controllo delle masse tramite la tattica del mito

Saranno i protagonisti della priorità razionale a denunciare le ricadute 'mitiche' della Sofia come terreno rischioso dei pregiudizi non razionali, fino all'occulto: nei portavoce come R. Barthes e U. Eco ³.

LE PROMESSE DI DIALOGO TRA RELIGIONE E MONDO AL DI LÀ DI OGNI CLERICALISMO

Si prospetta un'altra impostazione nei rapporti inter-religiosi, ma non nel senso della abolizione della religione in quanto tale, senza dare ogni spazio alla questione prioritaria dell'"ateismo": "E posciaché la religiosa dottrina è parte principalissima, compimento, sanzione della morale e oggetto supremo della coscienza, perciò i riformatori giudicano necessario abolire ogni tolleranza religiosa" ⁴. Riguardo all'ateismo, l'approccio rosminico è noto: "quanto ai sistemi di Ateismo e Materialismo ecc., lasciando la questione se il primo possa veramente esistere in massima..." ⁵. Più ristrettamente, si "addita del pari la fonte di tutte le terrene calamità nelle religioni sussistenti, compreso il cristianesimo..." ⁶. Che tutto sia una questione di superamento del sistema del 'cristianesimo'? Con quale esito? Rosmini non manca d'umorismo: "per dir tutto in una parola, il nuovo sistema non sarebbe che il monachismo imposto a tutto l'uman genere dalla legge, meno la religione e la pietà..." ⁷. Una cosa sarà, dunque, il superamento di un sistema clericale di 'cristianità' o 'cristianesimo', altra cosa sarà la 'legge atea': "la legge civile che vuol essere atea, non arriva che ad essere incoerente; così si punisce e confonde da se medesima" ⁸. Invece, la sapienza divina prospetta un'altra via: "... i secreti della sua sapienza, e la sua legge è detta molteplice, come quella che abbraccia innumerevoli relazioni che Iddio solo può conoscere e rivelare" ⁹. L'intento sofianico è tipicamente compenetrativo: farsi incontrare la 'fede in Dio' e la 'fede nell'umanità' ¹⁰. Non escludere niente pur mantenendo una possibilità di armonizzare tutto: questa sarà la radice profonda della complementarità tra religioni ariane ed ebraica: trascendenza di Dio ed immortalità

des agents fort actifs pour diffuser ce «christianisme intérieur» et les rêves de fraternité mystique qui se rattachent à ces tendances piétistes. Un idéal moral, souvent très noble, vient trouver ses fondements dans la foi en un «âge d'or», prêt à commencer lorsque la vraie connaissance, la vraie «sagesse», aura régénéré l'«homme déchu».

¹ E. Munzer, *Solovjev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 148.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 231-233 / pp. 191-192.

³ A. Ambrosi, *Contributo alla riflessione sulla figura e sull'icona di Santa Sofia: Il contesto biografico dello scritto La Sophia di V. S. Solov'ev [I]. (Relazione di per la serie di incontri sul tema: "Filosofia come terapia" - Padova - Liceo classico Tito Livio - marzo 2002)*, in «Internet» 2008, http://www.iconografi.it/convegni_e_mostre/Santa_Sofia/Icona_Santa_Sofia.htm: «L'approccio illuministico e positivisticò alla conoscenza, tipico invece del razionalismo della nostra modernità occidentale, considera pericoloso il ricorso al mito, per la sua ambiguità, perché equivale ad abbandonare il campo della razionalità e incappare nelle trappole del pregiudizio, dell'ignoranza, della menzogna, della falsità ottenebrante, e tutt'al più finalizzata al controllo delle masse (Roland Barthes, U. Eco)».

⁴ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, pp. 96-97.

⁵ A. Rosmini, *Saggi inediti giovanili*, in idem, *Scienze metafisiche*, vol I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 11/A, Roma 1987, p. 198.

⁶ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 97.

⁷ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 99.

⁸ A. Rosmini, *Le principali questioni politico-religiose della giornata*, Roma 1978, p. 162.

⁹ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 78.

¹⁰ В. Соловьёв / V. Solov'ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, London 1948, стр. 58 / p. 85.

umana ¹. Il cosiddetto 'paganesimo' ha intuito queste 'scintille sofianiche' ². Si tratta piuttosto di una 'immobilità movente' (e 'com'movente) et di un 'movimento immobile'... una specie di 'radioattività profetica' ³. La Sofia è l'Eterno Femminile, l'indistruggibile purpureo, l'irradiazione divino ⁴.

A. JOOS (TESOPISA) (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA

PARTE I

LA SAGGEZZA TRA IL MISTERO DI DIO ED IL CREATO



WISDOM IN GOD'S MYSTERY AND IN CREATION

PREAMBOLO: SAGGEZZA (SOFIA) DIVINA E SAGGEZZA (SOFIA) CREATA. LA NON CONFLITTUALITÀ SAPIENZIALE (SOFIANICA) TRA DIO ED IL MONDO. TUTTO IL CREATO PERSONIFICATO NELLA 'SANTA MADRE TERRA'. LA CADUTA ORIGINARIA

Dai vari intuiti che formano l'angolatura sofianica, o 'teantropica', o 'teosofica', si muove la maturazione della comprensione sulla relazione tra Dio e il mondo: e specificatamente della non conflittualità tra il mistero divino e l'insieme del creato, al di là di quello che abbia potuto significare –per l'umanità– la "caduta" o la "colpa" originale. La dialettica introdotta tra il divino e l'umano si ritrova sia in certe prospettive teologiche d'oriente di tipo 'apofatico' come nella prospettiva di

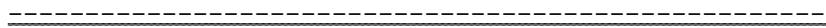
¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 165-166 / pp. 83-84; idem, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1971, p. 105.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 246 / p. 205.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 325 / p. 387.

⁴ P. Zouboff, *Introduction*, in V. Solovëv, *Lectures on Godmanhood*, London 1948, pp. 11-12; E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 6.

Losskij (da caratterizzare come ‘nominalismo imperialista’?? – forse conviene evitare polemiche demonizzanti...) ¹, sia in occidente con la teologia neo-ortodossa di K. Barth ². La radicale separazione tra il divino e l’umano sarà talvolta esaltata e accuita con la ‘conflittualità della colpa’ che porta all’estraneità insuperabile per l’umanità di fronte al mistero di Dio. La non conflittualità sapienziale viene invece esaminata “da parte o dal punto di vista di Dio” più che come frattura insuperabile “da parte dell’umanità”. Si tratta –dunque– di una ‘scommessa’ prospettata al di là della fredda (oggettiva?) razionalità umana. La visuale ‘storio-centrica’ o –magari– del ‘storio-monismo’ viene ricontestualizzata dallo stesso insegnamento dei Padri a monte della priorità soteriologica usualmente propugnata nella teologia recente.



INTRODUZIONE

LA NON SEPARABILITÀ E LA NON FUSIONE DEL DIVINO CON IL CREATO NELLO STUDIO DELLA SAGGEZZA DALLA STESSA RELAZIONALITÀ DIVINO-UMANA



La possibilità della conoscenza e dello studio ‘sapienziale’ o ‘sofianico’ sorge dalla chiave esperienziale della fede vissuta: una ‘evidenza esperienziale’ per chi la recepisce, come accenna Vl. Solov’ëv ³. Non si tratta, qui, di ciò che la ragione può trovare su Dio con l’aiuto di qualche argomentazione mentale, risalendo alla ‘Causa’ di tutto, ma di cogliere nella ‘natura’ o nel creato se vi si possa manifestare immediatamente qualcosa di divino in se stesso ⁴. Tale è l’angolatura

¹ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «On the contrary, the apophatic theology of Vladimir Lossky, pushed to its extreme, separated in a radical or dialectical fashion the unique essence of God from its personal foundation, the monarchy of the Father. This would lead to an imperialist nominalism, to an absolute impossibility of representing the Wisdom of God at the same time as the Church, but also in the features of the young woman of Galilee and under the form of eucharistic communion. The past of the Orthodox tradition would now appear a new medieval dark ages».

² Vedere in A. Joos. *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, parte I, cap. I, «La teologia della Parola»; etiam in «Internet», http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html – testo completo: <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP1S1A.pdf>, e <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP1S1B.pdf>.

³ A. Ambrosi, *Contributo alla riflessione sulla figura e sull'icona di Santa Sofia: Il contesto biografico dello scritto La Sophia di V. S. Solov’ëv* [1]. (Relazione di per la serie di incontri sul tema: “Filosofia come terapia” – Padova – Liceo classico Tito Livio – marzo 2002), in «Internet» 2008, http://www.iconografi.it/convegni_e_mostre/Santa_Sofia/Ikona_Santa_Sofia.htm: «I primi tre capitoletti possono essere considerati una difesa della possibilità della conoscenza metafisica, a partire dall’evidenza dell’esperienza fenomenica, salvaguardata nella sua oggettività ed esteriorità (dunque non idealisticamente prodotta). Il superamento del livello fenomenico è dato per necessario, ad esempio, con la seguente argomentazione: realtà ed esperienza possiedono una propria intrinseca ragion d’essere, un proprio senso, che però non svelano immediatamente, creando un cosiddetto “bisogno metafisico”. Inoltre: esiste un fine, uno scopo all’attività umana, sia teoretica che pratica: sul piano conoscitivo il fine è la ricerca della verità e su quello morale la ricerca della felicità. Entrambe però (sia verità che felicità) non sono immediatamente date, riscontrabili con semplice evidenza nel piano fisico, ecco dunque il bisogno metafisico di superare la realtà immediata. Il prodotto sono tutti i sistemi filosofici e religiosi che vogliono dare all’intelligenza la verità, e all’attività pratica norme etiche».

[1] Fonti bio-bibliografiche in: A. DELL’ASTA, *Introduzione a La conoscenza integrale* di V. S. SOLOV’EV, La casa di Matriona, 1998. Da tale testo sono tratte anche le successive citazioni dell’opera *La Sophia* (ivi contenuta) di SOLOV’EV.)

⁴ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 22–23: «E il mio intendimento non è di trattare di Dio in quanto si trova dalla mente coll’aiuto di qualche argomentazione; e dicendo il divino nella natura, non prendo questa parola divino, a significare un effetto non divino di una causa divina. Per la stessa ragione non è mia intenzione di parlare d’un divino che sia tale per partecipazione: poiché non c’è dubbio, che si può chiamare in qualche modo divino tutto ciò che partecipa di quello che è divino per sé, e in questo significato fu chiamata divina la mente e l’animo umano, come quello che delle cose divine partecipa (1). Mi propongo dunque un’altra questione, cioè: «se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all’umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga».

dell'intento sofiano in quanto Rosmini la prospetta. Siamo così introdotti in modo diretto in una specifica scelta per il percorso religioso e cristiano, tra 'razionalità' ed 'esperienzialità' nella stessa priorità e 'metodologia' teologica tra oriente ed occidente. Per l'oriente, si dirà che la teologia si riferisce soprattutto alla dimensione 'esperienziale' della fede ¹. Questa esperienza è un incontro misterioso con Dio: mistero ultimo che ci indirizza al Padre celeste nella Sua compassione indicibile. La razionalizzazione e la formalizzazione teologica nell'occidente romano suggeriscono una spiegazione sulla differenza tra 'teologia formale' (teologia sistematica, da manuale...) in occidente e 'teologia spirituale' (o 'mistica', esperienziale) in oriente. Nella meditazione orientale, la creazione dell'essere umano stabilisce una relazione misteriosa e profonda tra il creatore e la creatura, un rapporto radicale con la Vita donata che implica "la vocazione ... nel divenire liberamente, consapevolmente, il celebrante di questo grande mistero" ². Niente di ciò può essere ristrettamente 'naturale'. Tale legame indissolubile tra il Creatore e la creatura umana si esprime parlando della persona umana come "immagine di Dio". Sia la chiave della divinizzazione, sia la sua concretizzazione esperienziale come 'umilenie' prospettano una non conflittualità fondamentale – che si avverte come 'evidenza' vissuta – tra Dio ed l'universo umano. Il 'mistero dello scioglimento interiore' ci rinvia alla vita divina stessa. Le sorgenti della meditazione sofiana appaiono così dalle origini stesse della inculturazione cristiana russa. Si tratta, qui, di un 'innamoramento' di tutti e di tutto, come l'amore che rimane incantato di chi è l'altra(o), ma senza lasciarlo(a) tale quale era 'prima' e senza rimanere se stessi come si era 'prima' ³. L'"umilenie" dell'intuito cristiano russo consiste

(1) *Ergo animus, ut ego dico, DIVINUS, ut Euripides audet dicere, DEUS est.* Cic. Tuscul., I, 26. L'esagerazione d'Euripide esce manifestamente dalla verità, non l'appellazione di *divino*, che dà Cicerone all'animo, ma ha il significato del divino non in se, ma per la partecipazione di qualche cosa di divino. Non è dunque presa qui la parola nel significato in cui la prendiamo noi in questo scritto. Ma il luogo citato è una prova però che il concetto di Dio, e il concetto del divino, furono sempre considerati come concetti distinti.)

¹ J. Bonadio, *Quel renouvellement?*, in «Année Sainte», 1975 n° 16, pp. 89–90: «En cela nos frères orientaux sont devenus des maîtres pour nous, pour deux raisons essentielles: 1) Leur théologie est avant tout plus «expérientielle», comme on dit, c'est-à-dire qu'elle reporte, continuellement l'esprit du croyant, au-delà de toute formule et de tout concept, à une expérience de la foi, vers une connaissance immédiate de type existentiel, celle qui a été accordée aux «saints» ou aux «Pères». Cette théologie est, par conséquent, relativement indépendante de la philosophie et elle met plutôt en défiance vis-à-vis du raisonnement. 2) D'autre part, les orientaux savent mieux que nous que l'on ne fait pas l'unité par les seules discussions, mais en posant des actes indubitables de notre volonté d'unité, des signes de communion. La clarification logique n'est pas l'unique voie de communion, ni même toujours la meilleure, parce que l'union est essentiellement une question d'amour. Quand des difficultés surgissent entre personnes, nous avons toujours la tentation de les résoudre en les abordant de front, en nous efforçant, comme l'on dit, de les «clarifier», sans nous rendre compte que souvent nous nous lançons inconsciemment dans l'abstrait et que, d'une divergence qui touche la vie, nous faisons un «problème». Nous avons cette facilité, nous, les occidentaux, de situer les choses au niveau de la logique et de la problématique. Il faut absolument comprendre que l'on peut s'unir sans avoir jamais parlé de la difficulté qui nous sépare, mais seulement parce que des gestes ont été faits qui signifient, d'une manière indubitable, que le désaccord a été vitalement surmonté. On ne peut affirmer que cette dernière voie soit la seule, ni qu'elle soit toujours la meilleure, ni encore, qu'elle soit, comme telle, toujours possible. Mais c'est une façon de marcher de concert, souvent plus efficace et plus vraie que l'étude directe des difficultés et peut-être son préliminaire obligé. Nous n'avons certes pas l'intention de déprécier la raison humaine, ni de mettre les difficultés entre parenthèses, comme si tout pouvait se résoudre sans jamais discuter. Notre unité est une unité dans la vérité, elle suppose donc une communion sur les choses fondamentales. C'est le but, l'idéal auquel il faut chercher à parvenir. Mais il y a tant de divisions, d'incompréhensions de type vital, qu'il serait plus facile de surmonter par un geste d'affection, par un signe fraternel, par une attitude compréhensive que par une discussion! Les paroles, même oecuméniques, ne sont pas toujours indispensables. Dans cette perspective, le dialogue prend sa grandeur véritable et irremplaçable. C'est une manière de me situer face à l'autre qui fait que je l'écoute en me mettant comme à l'intérieur de lui-même pour le comprendre du dedans, que j'accepte ce qu'il me dit dans la mesure où cela correspond à ma fidélité dans l'essentiel de ma foi»; etiam in K. C. Relmy, *La teologia ortodossa contemporanea*, Roma 1999, pp. 16–17; A. G. Montes, *Las iglesias orientales*, Madrid 2000, p. 198.

² O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 24.

³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 91–92 / p. 133: «La natura metafisica dell'amore sta nel superamento translogico dell'autoidentità lo – lo e nell'uscita da sé. Questo avviene confluendo nell'altro, quando si riversa nell'altro la forza divina che spezza i ceppi dell'aseità umana finita. Allora l'lo nell'altro, nel non lo, diviene consustanziale all'altro (ὁμοούσιος, omoúsios) e non semplicemente simile all'altro (ὁμοιούσιος, omoiúsios), come richiede il moralismo, che è uno sforzo futile e demente dell'amore umano extradivino. L'lo, elevandosi sopra la legge vuota e senza contenuto dell'identità e identificandosi con ciascun fratello, si fa liberamente non lo, o, come dicono gli inni liturgici, «svuota se stesso», «si esaurisce», «si impoverisce», «si abbassa» (cfr. Fil. 2, 7) ¹ cioè si priva dei propri attributi che gli sono necessariamente dati e delle leggi naturali dell'attività interiore basate sulla norma ontologica dell'egoismo o identità; conformandosi sull'essere «altro», l'lo esce dai propri confini, dalla norma del proprio essere e volontariamente si sottomette a una impostazione nuova per includere il proprio lo nell'lo dell'altro essere, il quale è per lui non lo. Così l'impersonale non lo diventa persona un altro lo, cioè Tu. Con questo svuotamento di sé, kenosis dell'lo,

anch'esso in una esperienzialità, vivendo il "crollo" della propria personalità nella commozione per tanta immeritata grazia da Dio, sciogliendo ogni passionalità che ci benda gli occhi della mente ¹. Ecco il mistero dell'"intenerimento" divino nella 'creazione' ², e la via dell'unità divino-umana nello 'stile' insiemizzante che porta al pieno compimento della scommessa di Saggezza (cfr infra). La Riforma vivrà questa esperienzialità –in qualche modo 'all'incontrario' come radicale incertezza nella fede che rappresenta la via verso Dio ³. Il fatto stesso di questa esperienza paradossale è la sorgente della disponibilità interiore verso la conversione. Ciò rimane esperienziale e non può essere tradotto in un 'sistema' ⁴. La stessa percezione 'luterica' della estraneità da Dio è già finalizzata nella

si ripristina l'io nella norma dell'essere che gli è propria, norma ormai non più semplicemente data ma giustificata, non semplicemente presente in un certo momento e in un certo luogo ma dotata di valore universale ed eterno».

(¹ Sul concetto di «umiliazione» nel suo significato teologico specifico applicato a Gesù Cristo, cfr.: M.(M.) Tareev, *Umilenie Gospoda našego Iisusa Christa*, Mosca, pp. IX, 192, II (con una bibliografia sulla questione), *Uničizenie Christa (Osnovy Christianstva*, vol. I, ed. 2, Sergiev Posad 1908, pp. 7–134). Lo stesso del precedente, ma in parte semplificato e in parte completato; A. Tsekanovskij, *K ujasneniju učeniija o samouničizenii Gospoda našego Iisusa Christa (izloženie i kritičeskij razbor nenotičeskich teorij o lice Iisusa Christa)*, Kiev 1910, pp. IV, 220.)

¹ T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, pp. 29–30 (cfr p. 167): «La spiritualità russa, come assicurano parecchi dei suoi rappresentanti, avrebbe una speciale nota caratteristica: «la compassione con quelli che soffrono. [...] Dostoevskij vedeva nella sofferenza la sola causa della nascita della coscienza» ¹. «La vita eterna del mondo –scrive E. Trubeckoj– si realizza mediante la morte delle sue forme temporali; il raggiungimento del senso assoluto si prepara mediante la distruzione di tutto ciò che ha senso parziale e doppio» ², «Il russo –scrive I. Kologrivov– è per natura abituato a soffrire, ed il cristianesimo non farà che sublimare questa abitudine o virtù, mostrandogli nella felicità futura null'altro che una meravigliosa trasfigurazione della sofferenza» ³».

(¹ Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947, p. 89. / ² *I grandi mistici russi*, Roma 1977, p. 351. / ³ *I santi russi*, Milano 1977, p. 12. / A Jelčaninov, *Diario*, in T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, p. 167: «Perché la fede è difficile? Prima della caduta l'uomo conosceva. Il peccato ha nascosto Dio davanti ai suoi occhi, e la fede è la penetrazione di questo velo di peccato che ci separa da Dio. La mancanza di compassione, di misericordia da parte nostra per gli altri uomini, è un velo impenetrabile fra noi e Dio, come se noi avessimo coperto una pianta con un cappuccio nero e poi ci lamentassimo che essa è morta a causa della mancanza di luce».)

² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 289–290 / 348–349: «Ciò che trasforma Dio in demonio è l'egoismo divino; invece l'idea cristiana di Dio come Amore Sussistente, Amore internato in Se stesso, e quindi esternato fuori di Sé, è stata la prima a fornire la base per riconoscere alla creatura l'autonomia e quindi la sua responsabilità morale davanti a Dio. Lo stesso vale per l'idea dell'umiltà di Dio, dell'autoumiliazione di Dio manifestatasi per la prima volta nel creare il mondo, cioè nel porre accanto a Sé un essere autonomo, nel dargli la libertà di evolversi secondo leggi proprie, e quindi nel volontario autolimitarsi di Dio. Nel mondo antico non poteva esistere l'idea della responsabilità morale della creatura davanti a Dio, perché non esisteva l'idea della libertà della creatura. Cristo ha portato al limite l'idea dell'umiltà divina: venendo nel mondo, Dio depone la forma della Sua gloria e assume la forma della Sua propria creatura (Fil. 2, 6–8), si sottomette alle leggi della vita creata, ¹ non infrange il corso del mondo, non sorprende il mondo con il fulmine e non lo stordisce con il tuono come pensavano i pagani (basti ricordare il mito di Giove e Semele); invece si limita ad accendervi una modesta luce attirando a Sé la sua creatura peccatrice e sffinita, cercando di farla rinsavire e non castigandola. Dio ama la sua creatura e si strugge per essa e per il suo peccato. Dio stende la mano alla creatura, la prega, la chiama, attende il ritorno del suo figlio prodigo. E l'umanità è a capo del creato, ne è responsabile davanti a Dio, come l'uomo è responsabile per l'uomo».

(¹ «Il Signore nutre pieno rispetto verso la natura da Lui creata e le sue leggi come prodotti della sua stessa provvidenza infinitamente perfetta. Perciò Egli compie la sua volontà di sollecito attraverso la natura e le leggi di questa, per esempio quando castiga o beneficia gli uomini. Perciò non esigere miracoli da Lui, senza estrema necessità» (P. Giovanni di Kronstadt cit., p. 667).)

³ J. Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, Vol. I, Paris 1961, p. 40: «Ainsi par le sentiment de nostre petitesse, rudesse, vanité, mesmes aussy perversité et corruption, nous reconnoissons que la vraie grandeur, sapience, verité, justice et pureté gist en Dieu. Finalement nous sommes esmeuz par noz misères à considerer les biens du Seigneur, et ne pouvons pas affectueusement aspirer à luy, devant que nous aions commencé de nous desplaire du tout en nousmesmes. Car qui est celuy des hommes qui ne reposast volontiers en soy mesmes ? qui est celuy qui n'y repose pour le temps que, se mesconnoissant, il est content de ses propres facultez, et ne voit point sa calamité ? Parquoy un chascun de nous n'est seulement incité à chercher Dieu par la congnoissance de soy mesme, mais est conduit et quasi mené par la main à le trouver. D'autre part il est notoire, que l'homme ne vient jamais à la claire congnoissance de soy mesme, sinon que premièrement il ait contemplé la face du Seigneur, et aprez l'avoir considéré, descende à se regarder. Car ceste arrogance est enracinée en nous tous: que tousjours il nous semble advis* que nous sommes justes, et veritables, saiges et saintz, sinon que par signes évidens nous soyons convaincz d'in justice, mensonge, folie et immundicité. Or nous n'en sommes point convaincz si nous regardons seulement à nous, et non au Seigneur pareillement; qui est la reigle unique, à laquelle il fault que ce jugement soit conforme».

⁴ W. H. Van de Pol, *World Protestantism*, New York 1964, p. 46: «Truth no longer has a general, abstract, speculative and theoretical meaning but rather a highly personal, concrete, existential and practical one; the science of theology is now no longer a system of premises and conclusions. Luther was perfectly convinced that human reason by itself was incapable of achieving true and genuine knowledge of God. Any such knowledge, he held, must rest on God's self-revelation, on God's own word. This word is not directed primarily at the mind but at the heart. It effects something in man and man reacts to it and draws his practical conclusions from it, but neither the operation of the word nor man's reactions are of an intellectual nature. These events cannot be expressed in a system. They must be expressed in testimony. Luther's theology was from the very beginning marked by this testimonial character, not in the sense of a proclamation of personal opinions but in the sense of a faithful and obedient annunciation of the objective word of God, of the message of salvation which affects the lives of all men. His theology was born of a prayerful, conscientious listening to sacred Scripture. In his activity and theology Luther was not primarily concerned

misericordia divina per una possibilità di rinnovata riscoperta di Dio da parte dell'umanità. L'esperienzialità del percorso verrà sottolineata anche nella prospettiva 'calvinica'. Anche qui, la via si apre agli approfondimenti dell'intento sofiano böhmiano (cfr infra).

SEZIONE A

PROSPETTARE IL MISTERO DI DIO IN CHIAVE SOFIANICA



L'approccio sofiano sarà –come disciplina ulteriormente elaborata di ricerca– sopra tutto lo studio complessivo del 'tutto', o cioè lo studio esperienziale di se verso la conoscenza di Dio, come lo evoca Rosmini: dalla Sapienza antica si indica che conoscere se stessi porta alla conoscenza al di là di se stessi e da Cristo si esplicita che la conoscenza del vero Dio e del Suo Cristo porta ad ogni retta conoscenza o cioè conoscenza del 'tutto' ¹. Si dirà talvolta –seguendo Kireevskij– che questa integralità del 'tutto' è "l'essenzialità" che solo l'esperienzialità permette di cogliere: essenzialità vissuta che va alla sostanzialità di ciò che esiste ('suščestvennost' – *существенность*) ². Florenskij ci dice che la scommessa per eccellenza sarà di 'vedere l'uno nell'altro': vedere Dio nel mondo ed il

with his own salvation. From the moment that he discovered the gospel as a real force for the renovation of life his prime concern was the salvation of others. From its inception Luther's theology was put at the service of preaching and pastoral care. It is an established fact that Luther's personal rediscovery of the gospel as God's saving message to men must be dated in the first years of his professorship in Wittenberg -- in any case before 1517. Modern research however has rendered questionable the supposition that this rediscovery was a sudden, unexpected event. It was not the "experience in the tower" which, according to Böhmer, must be dated in the spring of 1513. Bornkamm says that rather we must think of a gradual process of maturation, although it is entirely possible that some definite date was of especial importance in this process».

¹ A. Rosmini, *Teosofia*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 12 (*Opere inedite di Antonio Rosmini*), Roma 1998, p. 45: «4. Di questa cognizione due gradi principali si distinguono, il primo de' quail fu insegnato agli uomini prima del Cristo, quando l'autore del libro della Sapienza scriveva: "il conoscerti è consummata giustizia" (4); il secondo fu manifestato dal medesimo Cristo, quando, con concetto assai più elevato, disse: «E questa è la vita eterna, che conoscano te, solo Dio vero, e quello che tu hai mandato, GESU Cristo» (5). È qui contenuto non solo la scienza, ma l'intero della sapienza; e l'uomo, essendo semplice ed uno, e creato da Dio, per usare la frase di un'eroina cristiana (6) «con un certo istinto beatifico verso di sé», aspira e tende all'intero: laonde una parte separata da questo intero nol può acquetare».

((1) *Sap.* XV, 3. / (2) *Jo.* XVII, 3. / (6) Cattarina Fieschi, la santa, nel suo *Trattato del Purgatorio* (Il *Trattato del Purgatorio* di S. CATERINA FIESCHI ADORNO (1447-1510) fu pubblicato per la prima volta, insieme con una sua biografia e gli altri suoi scritti, a Genova nel 1551. Nella *Biblioteca del CISR ne è conservata l'edizione di Roma, G.B. de Caporali, 1737*.)

² F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 180: «S'il existe un concept qui vise une réalité plus riche encore que celui d'intégrité, s'il existe un au-delà de cette intégrité, il se nomme chez Kiréievski d'un mot propre: «l'essentialité» (1). Cette notion exprime le résultat de l'intégrité vécue. C'est dire à quel point ces deux notions forment un couple inséparable. Pourtant elles ne sont pas identiques et l'essentialité va nous faire franchir un pas de plus et nous introduire plus avant dans la philosophie de Kiréievski. «Seule l'essentialité peut atteindre l'essentiel. La pensée abstraite a seulement à faire avec les limites et les relations des concepts... Les lois de la raison et de la matière, qui constituent son contenu, n'ont pas d'essentialité, elles ne forment qu'un ensemble de relations» (2). Mais la condition nécessaire de cette essentialité est la présence, dans le sujet connaissant, d'une essentialité du même ordre que celle que l'on trouve dans l'objet de la connaissance».

((1) Le terme d'essentialité (*souchtchestvennost*) pourrait se traduire littéralement par «substantialité»; mais ce serait contredire le contexte dynamique qui est celui de la pensée de Kiréievski. Traduire par «existentiel» serait au fond plus exact, mais risquerait d'être anachronique. (Cf. Note sur la terminologie de Kiréievski dans le volume de trad. *Essais philosophiques*, 217-218.) / (2) I, 274. Pour saisir la portée de ce texte, il faut l'éclairer par d'autres, d'ailleurs tout aussi concis. Selon Kiréievski, la foi, –conscience d'une relation entre la personne vivante de Dieu et la personne humaine. (I, 274-275), est constitutive de l'homme; s'il ne lie pas sa vie et sa foi, il se détruit: «Sans cela la vie de l'homme n'aura plus aucun sens, son intelligence sera une machine à compter, son cœur une collection de cordes sans vie dans lesquelles le vent souffle au hasard; aucune de ses actions n'aura de caractère moral et l'homme lui-même n'existera plus. Car l'homme c'est sa foi». (I, 276).)

mondo in Dio senza che l'uno si identifichi con l'altro o che appaia distaccato dall'altro, è una rivelazione che può essere rintracciata dal proprio Io all'Io dell'altro nell'autentica amicizia ¹.

Dio non è però l' "Uno" isolato e segregato nella Sua esclusività superiore, Esso è anche inclusivamente il "mondo divino" nella sua pienezza, che non va espulso da Dio in Se stesso ². Il metodo dello studio sofiano, cioè nell'addentrarsi al cuore del 'tutto', non può essere una impresa individualizzante o individualistica: si entra nella considerazione del 'tutto' dalla comunitarietà relazionale ³. Non escludere niente pur mantenendo una possibilità di armonizzare tutto, tale sarebbe la 'scommessa' della chiave sofiana ⁴. Il percorso sofiano potrebbe essere evocato come l'esplorazione dell' "Albero della Vita": vita unica con tutto ciò che essa fa crescere, sviluppare, fiorire e maturare nell'esperienza che se ne fa, scoprendo il meglio ed il peggio che vi possa capitare ⁵. Si

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 391-392 / pp. 455-456: «La Sofia, la vera creatura, ossia la creatura nella Verità, come un accenno anticipato al mondo trasfigurato e spiritualizzato come un'apparizione invisibile per gli altri del celeste nell'inferiore. Questa rivelazione si compie nell'amore personale e sincero di due persone, nell'amicizia, quando a chi ama è concesso *in forma previa, senza sforzo ascetico*, di distruggere l'auto-identità, di abolire i confini dell'Io, di uscire da se stesso e di trovare il proprio Io nell'Io dell'altro. L'amicizia, come nascita misteriosa del Tu, è l'ambiente nel quale incomincia la rivelazione della Verità».

² A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 25-26: «Se noi ci trasportiamo col pensiero al di là di questo mondo, e perveniamo a Dio, qual dubbio che allora ci scappa di mano ogni distinzione tra ciò che è da sé divino e Dio? Qual dubbio che Dio e il divino sono la stessa cosa? Ma no, che anzi, né pure allora sono la stessa cosa, perché allora il divino non c'è più, e c'è solo Iddio uno e trino. Laonde la distinzione tra il divino e Dio, è una distinzione di questo mondo: e dobbiam vedere se ci sia quaggiù nella mente nostra, non se ci sia in Cielo: in altre parole, è una distinzione relativa alla nostra mente. E nel vero che cosa è che noi chiamiamo divino, se non l'oggetto primo del naturale intuito della mente? Altro dunque non si richiede per decidere la questione se non di verificare questo fatto ideologico, e logico: se il concetto dell'essere indeterminato, sia identico col concetto di Dio. Io credo che basta annunziarla per riconoscere questa distinzione de' due concetti. Riconosciuta questa distinzione concettuale, rimane solo a provare, che *l'essere indeterminato*, che è quanto dire l'idea dell'essere in universale, abbia in sé alcuni degli attributi divini. Ora questo è quello che abbiamo veduto essere indubitato e che gli avversari ci concedono con una liberalità per noi soverchia. La conclusione dunque viene da sé, ed è, che *l'essere* intuito dall'umano intelletto merita l'appellazione di *divino*, e conseguentemente che il *concetto* di *divino* è differente dal *concetto* di Dio».

³ F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 184: «*Connaissance et Communauté ou les origines de la sobornost*. Parce qu'elle est personaliste, la pensée de Kiréievski, loin d'entraîner un individualisme, tend au contraire à mettre en lumière l'aspect communautaire de la réalité et d'abord celui de la connaissance: la connaissance intégrale et la communauté s'appellent l'une l'autre, s'articulent l'une sur l'autre de façon nécessaire. Plus que l'oeuvre d'un génie, cette philosophie que Kiréievski souhaite voir naître sera une oeuvre commune (1). Plus que d'originalité cette pensée nouvelle devra se montrer soucieuse de tradition, cette communauté dans le temps; comme elle devra rester soucieuse de cette communauté dans l'espace, ou mieux de cette convergence des esprits qui constitue le véritable critère de la vérité (2)».

(1) Pour bien comprendre l'idée de Kiréievski il faut avoir présente à l'esprit sa distinction entre «opinion» et «conviction»; la première relève en fin de compte de l'individu, la seconde de la communauté. Cf I, 208. / (2) I, 270: «Quant au développement de cette réflexion proprement orthodoxe, il n'exige pas de génie spécial. Au contraire le génie, qui suppose nécessairement l'originalité, pourrait même porter atteinte à la plénitude de la Vérité. Le développement de cette réflexion doit être l'oeuvre commune de tous les croyants et penseurs familiarisés avec les écrits des saints Pères et avec la civilisation occidentale.»

⁴ N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1971, p. 105.

⁵ J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang, Vorrede des Autoris an den Günstiger Leser!*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://aurora.de.ki/>), S. 3: «Ich vergleiche die ganze Philosophiam, Astrologiam und Theologiam samt ihrer Mutter einem köstlichen Baum, der in einem schönen Lustgarten wächst. 2. Nun gibt die Erde, da der Baum inne stehet, dem Baum immer Saft, davon der Baum seine lebendige Qualität hat; der Baum aber in sich selbst wächst von dem Saft der Erden und wird groß und breitet sich aus mit seinen Ästen. 3. Nun, gleichwie die Erde mit ihrer Kraft an dem Baum arbeitet, daß derselbe wachse und zunehme, also arbeitet der Baum stets mit seinen Ästen aus ganzem Vermögen, daß er möchte immer viel guter Früchte bringen. 4. Wenn aber der Baum wenig Früchte bringet, dazu ganz klein, madig und wurmstichig, so ist die Schuld nicht an des Baumes Willen, daß derselbe vorsätzlich begehre böse Früchte zu tragen, dieweil er ein köstlicher Baum guter Qualität ist, sondern die Schuld ist, daß oft große Kälte, Hitze, Mehltau, Rauben und Ungeziefer auf ihn fällt; denn die Qualität in der Tiefe, von den Sternen ausgeworfen, verderbet ihn, daß er wenig guter Früchte bringet. 5. Nun hat aber der Baum diese Art an sich, daß je größer und älter der Baum wird, je süßere Frucht trägt er. In seiner Jugend trägt er wenig Früchte, denn das macht die rauhe und wilde Art des Erdbodens und überlei Feuchte in dem Baum. Und ob er gleich schön blühet, so fallen doch im Gewächse seine Äpfel meistens ab, es sei denn Sache, daß er gar in einem gutem Acker stehet. 6. Nun hat der Baum auch eine gute, süße Qualität an sich, dagegen auch drei andere dem zuwider, als bitter, sauer und herbe. Nun, wie der Baum ist, also werden auch seine Früchte, bis sie die Sonne wirkt und süße machet, daß sie einen lieblichen Geschmack bekommen, und müssen seine Früchte bestehen im Regen, Wind und Ungewitter. 7. Wenn aber der Baum alt wird, daß seine Aste verdorren, daß der Saft nicht mehr in die Höhe kann, so wachsen unten um den Stamm viel grüne Zweiglein aus, letztlich auch auf der Wurzel, und verklären den alten Baum, wie er auch ein schönes grünes Zweiglein und Bäumlein gewesen ist und nun gar alt worden. Denn die Natur oder der Saft wehret sich, bis der Stamm gar dürre wird. Dann wird er abgehauen und im Feuer verbrannt. 8. Nun merke, was ich mit diesem Gleichnis angedeutet habe: Der Garten dieses Baumes bedeutet die Welt, der Acker die Natur, der Stamm des Baumes die Sterne, die

tratta –metodologicamente– di ‘assaporare’ una esplorazione senza preclusioni o preconcetti. La simbolica dell’albero e della vita tornerà nel nostro percorso sofianico (cfr infra).

CAPITOLO I

LA SORGENTE DELL’UNITÀ DIVERSIFICATA DEL “TUTTO” IN DIO, DALLA SUA PERSONA E DAL MONDO DIVINO



INTRODUZIONE: L’APPROCCIO SOFIANICO–RELAZIONALE

La teologia del mistero di Dio è gnoseologia dell’Increato (la scienza è conoscenza del creato) dall’esperienza di vita (pathos): non vi è conflittualità tra i due nel rispetto della loro fondamentale differenza ¹. Lo conosciamo nella misura in cui Lui ci ha conosciuto, in un rapporto non legato alla ‘intellettualità’ mentale ². Qualsiasi ‘definizione’ mentale di Dio rischia di diventare concettualmente un ‘idolo’ ³: il ‘nome di Dio’ sarà sempre un ‘non nome’ ⁴. L’inconoscibilità di Dio non concerne la

Äste die Elementa, die Früchte, so auf diesem Baume wachsen, bedeuten die Menschen, der Saft in dem Baume bedeutet die klare Gottheit. Nun sind die Menschen aus der Natur, Sternen und Elementen gemacht worden. Gott der Schöpfer aber herrschet in allen, gleichwie der Saft in dem ganzen Baume».

¹ G. Metallinos, *Faith and Science in Orthodox Gnosiology and Methodology*, in «Internet» 2004, http://www.phys.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/history/gewrgios_metallinos_faith_science.htm: «It has been said that in the East the antithesis between faith and science is a pseudo–problem, Why? Because gnosiology in the East is defined by the object to be known which is twofold: the Uncreated and the created. Only the Holy Trinity is Uncreated. The universe (or universes) in which our existence is realized, is created. Faith is knowledge of the Uncreated, and science is knowledge of the created. Therefore, they are two different types of knowledge, each having its own method and tools of inquiry. The believer, moving within the territory of supernatural, or knowledge of the Uncreated, is not called to learn something metaphysically or to accept something logically, but to experience God by being in communion with Him. This is accomplished by introducing him to a way of life or method which leads to divine knowledge. It has been correctly stated that if Christianity were to appear for the first time in our era, it would have taken the form of a therapeutic institution, a hospital to reinstate and restore the function of man as a psychosomatic being. That is why Saint John Chrysostom calls the Church a spiritual hospital. Supernatural–theological knowledge is understood in Orthodoxy as *pathos* (experience of life), as participation and communion with the transcendent and not an unreachable personal truth of the Uncreated and certainly not a mere exercise in learning. Thus, the Christian faith is not the abstract contemplative adoption of metaphysical truths, it is rather, the experience of beholding True Being: the experience of the Supersubstantial (Superessential) Trinity. This clearly expresses that in Orthodoxy, authority is found in experience. The experience of participating in the Uncreated, of seeing the Uncreated (as expressed by the terms and “theosis” and “glorification”), and is not based on texts or in the Scriptures. The tradition of the Church is not preserved within texts but in people. Texts help, but they are not the bearers of the Holy Tradition. Tradition is preserved by the Saints. Human beings are the bearers of the Gospel. The placing of texts above the actual experience of the Uncreated (an indication of the religionizing of faith) leads to their ideologization and in fact to their idolization. This in turn leads to the absolute authority of the text (fundamentalism) and all the well understood consequences».

² N. A. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 34: «The doctrine of the Trinity tries to reveal to us that the Christian God is not hidden, static, unapproachable: whereas the Deus absconditus is a monistic, theistic, speculative abstraction of God. The Trinity is God in relation to man and in His creation, enabling man to transcend the limitations of his intellect and its metaphysical speculations. The denial of the doctrine of the Trinity on the basis of the above–stated objections is the eternal refrain of man striving for mastery over everything, even the source of everything. There is a noble obsession apparent in the whole history of human intellectual enterprise, in every sphere of intellectual life, which seeks to conquer and take possession by understanding completely. But this effort automatically excludes from the scope of human intellectual operations everything which is given to the whole of man as a mystery. It is the essence of the grace of God in His revelation that this grace does not depend on the human intellect: it is given directly by God Himself, through His life acting in three Persons, as an immediate reality without any human limitation. Man cannot know God unless God has known him. The Trinity gives us this paradoxical definition of God, but at the same time reveals His unbounded grace for saving man. Without this presupposition everything in the life and theology of the Christian Church becomes empty, superficial, theoretical and unrealistic».

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 10–11 (citato cfr supra, introduzione).

⁴ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 23: «Tournée vers Dieu, la théologie, sous son aspect apophatique de la négation de toute définition humaine, anthropomorphe, se présente comme une approche des ténèbres, frange de l’inaccessible lumière divine. Son axiome dit: “De Dieu, nous savons seulement qu’il est τὸ ἔστιν, et non pas ce qu’il est τὶ ἔστιν. “Nul n’a jamais vu Dieu, le Fils nous l’a fait connaître”; la seule vision possible du “face à face” est celle du Fils incarné, empreinte mystérieuse du Père. Il n’y a

nostra incapacità di saltare l'abisso che ci separa da Lui, ma è semplicemente che Egli non corrisponde alle categorie del nostro conoscere ¹. Come ipotizzare –allora– una improbabile relazione tra Dio ed il cosmo umano? Si capisce come si possa facilmente passare dal 'Dio inconoscibile' al 'Dio sconosciuto' con tutta la sua incertezza 'gnostica' ². Ma si capisce anche che l'intento ellenistico abbia potuto avvertire come il monoteismo cristiano poteva essere compreso senza conflittualità radicale con la visione precristiana del dio monarchico, come sembra che lo intuì Costantino prima della sua conversione alla fede ³. Dalla chiave sofianica cristiana si tenterà invece di penetrare più profondamente nell'intento della teologia apofatica sul Dio non 'sconosciuto' ma

jamais vision de l'essence de Dieu, radicalement transcendante, mais bien participation la plus réelle aux énergies divines créées. Pour saint Isaac le Syrien, l'approche de Dieu ne supprime nullement la foi, mais la rend supérieure: elle est vision de l'invisible mais qui ne reste pas moins invisible. Dieu est incomparable dans le sens absolu, aucun nom ne l'exprime adéquatement. Son "Nom est au-dessus de tout nom" (Ph 2, 9) et cela "éternellement" (Ep 1, 21) car c'est le Nom divin – Adonāi – le Nom qui ne peut être dit. En disant Dieu ou Créateur, nous ne désignons jamais Dieu en lui-même, mais sa face tournée vers le monde, ce qui est "autour de Dieu". La théologie cataphatique, positive, "symbolique" ne s'applique qu'aux attributs révélés, qu'aux manifestations de Dieu dans le monde. Cette connaissance de Dieu dans ses actes est une traduction de ses Révélation dans le mode conceptuel et n'est qu'une expression chiffrée; car la réalité dont elle témoigne est absolument originale, irréductible à tout système de pensée, au point qu'un "Dieu logique" ne serait qu'une idole fabriquée. Autour de l'abîme abyssal de Dieu, de l'abîme paternel selon Origène, un cercle de silence est tracé».

¹ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie verstehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneumatischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Abgrund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverstänlich und unerreichbar ¹. Diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen unerreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren ². Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teilhaftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleich zeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(¹ Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 35, I r64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilus d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a. / ² Vgl. Dionysius Pseudo-Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilus d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C–684A.)

² J. P. Arendzen (Transcribed by Christine J. Murray), *Neo-Gnosticism – Sophia – Logos – Christ –*, in AA. VV., *Catholic Encyclopedia*, New York 1913, etiam in «Internet» 2005, <http://www.piney.com/DocGnosCE.html>: «Gnosticism is thinly disguised Pantheism. In the beginning was the Depth; the Fulness of Being; the Not-Being God; the First Father, the Monad, the Man; the First Source, the unknown God (*Bythos pleroma, ouk on theos, propator, monas, anthropos, proarche, hagnostos theos*), or by whatever other name it might be called. This undefined infinite Something, thought it might be addressed by the title of the Good God, was not a personal Being, but, like Tad of Brahma of the Hindus, the "Great Unknown" of modern thought. The Unknown God, however, was in the beginning pure spirituality; matter as yet was not. For as I passed by, and beheld your devotions, I found an altar with this inscription, TO THE UNKNOWN GOD. Whom therefore ye ignorantly worship, him declare I unto you. Acts 17:23. God that made the world and all things therein, seeing that he is Lord of heaven and earth, dwelleth not in temples made with hands; Acts 17:24. Neither is worshipped with mens hands, as though he needed any thing, seeing he giveth to all life, and breath, and all things; Acts 17:25. And hath made of one blood all nations of men for to dwell on all the face of the earth, and hath determined the times before appointed, and the bounds of their habitation; Acts 17:26. That they should seek the Lord, if haply they might feel after him, and find him, though he be not far from every one of us: Acts 17:27».

³ F. Dvornik, *Early Christian and byzantine political Philosophy*, Washington 1966, vol. 2, pp. 634–635: «So far, historians have often favored the opinion that Constantine was a sceptical despot, whose only interest in spiritual power was to make it useful and subservient to his Empire; that relations between state and Church only meant for him relations between a master and a willing tool. Such an opinion can no longer be considered valid. After a careful study of all the documents and the literature bearing on Constantine's conversion, I have come to the conclusion that N. H. Baynes ¹ –who, almost single-handedly and in the face of a mass attack of modern criticism, has defended the sincerity of Constantine's conversion– is right. Constantine was not an agnostic, but a man of his time, a believer in the spiritual and the divine. What has been said about Christian Hellenization and its connections with the monarchic argument can only reinforce Baynes's deductions, besides making it clear that the distance is after all not so formidable between the pagans 'monarchized god and the Christians' monotheism and Logos of God».

(¹ *Constantine the Great and the Christian Church*. This is a fine piece of scholarship, its most valuable part being its Notes (pp. 30–95), where with due caution Baynes deals with all the works on Constantine published before 1930. To judge from the studies by H. Lietzmann and H. v. Schoenebeck, Professor Baynes must have gained the day. See also H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, pp. 1–28.)

‘del tutto diverso dalla concettualità di conoscenza umana’¹. Nel prospetto sofianico –infatti– tutto si gioca sulla relazionalità: e massimamente la relazionalità tra Dio ed il creato tutto. La relazionalità tra Dio ed il creato umano sorge –ci dice Bulgakov– dall’intento stesso della ‘creazione’: essa è creazione da ‘nulla’ o cioè non da qualcosa ‘fuori di Dio’ ma da Dio stesso che esprime la Sua propria sostanzialità ‘fuori di Se stesso’, rendendo questa relazionalità del tutto intrinseca e specifica nella sua attuazione². La sorgente divina e l’esistenza creata nel divenire estrinseco saranno i due estremi in una prospettiva relazionale che dovrà impostare il possibile rapporto di fronte ad un ‘diverso’ così radicale. Il ‘tutto’ dell’umanità umana si apre al divinamente divino: l’umano –dirà Florenskij– non è più semplicemente umano³. Con questa chiave di partenza l’interrogativo che si imporrà subito all’attenzione, particolarmente di una coscienza occidentale sarà: “come cogliere allora l’articolazione così vistosa di ciò che ci pare il meglio e ciò che ci colpisce come il peggio”. Le premesse dell’approccio böhmiano affrontano proprio questa inevitabile prima perplessità: “come mai questa convivenza del ‘gutes’ (liebliche) e del ‘böses’ (grimmige)⁴? L’esplorazione sofianica non

¹ B. Hallensleben, *Sergej Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit*, in «Internet» 2005, <http://www.novalis.ch/zeitschrift/03septokt/hallensleben.htm>: «Die von Bulgakov gewählte Terminologie, einschließlich des Sophia-Begriffs, ist ohne Schwierigkeiten ersetzbar durch andere Ausdrücke. Doch der fremde Sprachgebrauch erschließt auf unerwartete Weise neu die Wahrheit der vertrauten Aussagen und lässt die Mängel und Lücken mitten in vermeintlichen Selbstverständlichkeiten erkennen. Der Vorwurf gegen die Sophiologie lautet vielfach, sie hebe die apophatische Theologie des verborgenen Gottes auf, um frevelhaft in das Geheimnis Gottes eindringen zu wollen. Im Kontext von Bulgakovs Denken erschließt sich vielmehr sein Anliegen, gleichsam eine negative Theologie bezüglich der Welt zu entwerfen und ihre Teilhabe am Geheimnis Gottes zu bezeugen. Bulgakov entwickelt seine Begrifflichkeit mit Bezug auf die Grundstruktur des Geistes: Zu jedem Geist gehört ein seiner selbst bewusstes Ich, eine Natur als Inhalt des Selbstvollzuges sowie das Sein, das Leben, das eine Art „Selbstoffenbarung“ darstellt. Diese drei Größen entsprechen dem Subjekt, dem Prädikat und der Kopula des Satzes. Absoluter Geist Gottes und relativer Geist des Menschen sind in dieser Struktur verwandt: „Die Natur ist das Leben des Geistes als dessen Selbstoffenbarung“. Bulgakov löst die Identifikation von Natur bzw. Körperlichkeit und raum-zeitlich verfasster Materie, die in der westlichen Philosophie durch die Trennung von res extensa und res cogitans im Gefolge Descartes’ selbstverständlich geworden war: Es gibt eine geistige Natur, geistige Körperlichkeit. Ja, in Gott hat das Prinzip der Einheit von Ich und Natur nicht eine abgeschwächte, sondern seine urbildliche Gültigkeit: Für den geschaffenen Geist ist seine Natur eine nicht eingeholte und nicht einholbare Bedingtheit, ein Nicht-Ich. Er ist im Werden begriffen und bleibt sich selbst in diesem Zustand stets auch verborgen und unbekannt. Die göttliche Natur dagegen ist vollständig personal realisiert, nicht in einer egozentrischen selbstbezüglichen Subjektivität, sondern in drei Personen, die in wechselseitiger Selbstentäußerung ein und dasselbe Leben miteinander teilen».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, ФНД. 76 / pp. 46–47: «En d’autres termes, *Tout*, dans le monde divin et le monde créé, dans la Sophie Divine et la Sophie créée, est un et identique par son contenu (bien qu’il ne le soit point par son être). *La Sophie unique se révèle et en Dieu et dans la création*. C’est pourquoi, si la définition négative «Dien créa le monde du néant», écarte l’hypothèse d’un quelconque commencement de la création, non divin et extra-divin, le contenu *positif* de celle-ci est que Dieu créa le monde de Soi-même, de Sa substance. Et l’idée que le contenu du monde aurait été inventé *ad hoc* par Dieu lors de la création du monde doit être rejetée par principe. Le contenu *positif* de l’être du monde est aussi divin que son fondement en Dieu, car il n’y a, pour lui, aucun autre principe. Mais ce qui est éternellement en Dieu, dans sa révélation de Soi, n’existe, dans le monde, qu’en devenir, comme une divinité devenante. Et la création du monde consiste métaphysiquement en ce que Dieu a posé Son propre monde divin, non pas comme un monde éternellement existant, mais comme un monde *en devenir*».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 350–351 / p. 413: «Se la Sofia è tutta la creatura, l’umanità, che è l’anima e la coscienza della creatura, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è tutta l’umanità, la Chiesa, che è l’anima e la coscienza dell’umanità, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa, la Chiesa dei santi, che è l’anima e la coscienza della Chiesa, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa dei santi, la Madre di Dio, interceditrice e mediatrice del creato davanti al Verbo di Dio che giudica la creatura e la taglia in due, ‘purificazione del mondo’, è ancora la Sofia per eccellenza. Il segno autentico di Maria piena di grazia è la sua verginità, la bellezza della sua anima, e tutto questo è la Sofia. La Sofia è «l’intimo del cuore dell’uomo» con l’ornamento incorruttibile di uno spirito dolce e sereno (ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἀνθρώπου ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πράεος καὶ ἡσυχίου πνεύματος) (1 Piet. 3, 4), il vero ornamento dell’essere umano che traspare attraverso i suoi pori, risplende nel suo sguardo, si effonde nel suo sorriso, esulta di gioia ineffabile nel suo cuore, si riflette in ogni suo gesto, circonda l’uomo di una nube profumata e di un nimbo luminoso nei momenti di esaltazione spirituale, lo rende «superiore al magma terreno» così che, restando nel mondo, egli diventa «non del mondo» e supramondano. «La luce splende nelle tenebre e le tenebre non l’hanno sopraffatta» (Gv. 1, 5)».

⁴ J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang, Vorrede des Autoris an den Günstiger Leser!*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://aurora.de.ki/>), S. 4–5: «9. Die Natur aber hat zwei Qualitäten in sich bis in das Gerichte Gottes, eine liebliche, himmlische und heilige, und eine grimmige, höllische und durstige. 10. Nun qualifizieret und arbeitet die gute immer mit ganzem Fleiß, daß sie gute Früchte bringe. Darinnen herrschet der Hl. Geist und gibt dazu Saft und Leben. Die böse quillet und treibet auch mit ganzem Fleiße, daß sie immer böse Früchte bringt. Dazu gibt ihr der Teufel Saft und höllische Loh. 11. Nun dieses beides ist in dem Baum der Natur, und die Menschen sind aus dem Baum gemacht und leben in dieser Welt, in diesem Garten zwischen beiden in großer Gefahr, und fällt auf sie bald Sonnenschein, bald Regen, Wind und Schnee. 12. Das ist, so der Mensch seinen Geist erhebt in die Gottheit, so quillet und qualifizieret in ihm der Heilige Geist und der höllische Saft. 13. Gleichwie der Apfel auf dem Baum madig und wurmstichig wird, wenn Frost, Hitze und Mehltau auf ihn fällt, und leicht abfällt und verdirbet, also auch der Mensch, wenn er läßt den Teufel mit seinem Gift in ihm herrschen. 14. Nun gleichwie in der Natur Gutes und Böses quillet,

parte dalle ‘cose come dovrebbero essere’ ma dall’osservazione di “come stanno le cose”, per aprirsi ad una conoscenza più sostanziale e profonda.

1°

LA PRE-COMPRESIONE SOFIANICA DEL MISTERO DIVINO E DEL ‘MONDO DIVINO’

Si potrebbe dire che vi sono stati due binari maggiori per evocare Dio ed il Suo mistero: una chiave di tipo esclusivo ed una chiave di tipo inclusivo. In senso esclusivo si parlerà di Dio come l’Essere in se stesso, solo Lui, escludendo tutto il resto fuori della Sua unicità. In senso inclusivo, si parlerà di Dio come avendo in se il Tutto della vita divina, o cioè il ‘mondo divino’ che include tutto ciò che possa esistere. Restringendo il mondo divino nella sola entità di Dio si arriva alla posizione esclusivista. L’antica discussione sulla distinzione tra Dio ed il Suo Verbo –che non poteva essere una distinzione nell’uguaglianza– doveva situare tutto come inferiore a Dio nella sua unicità. La logica della ragione aveva portato lo stesso Arius a marcare in quel modo la distinzione tra Dio ed il Suo Logos. Così, nella prospettiva sofianica, si prenderà atto della derivazione razionalistica nel voler restringere il ‘mondo divino’ alla stessa entità ed unicità individualizzata di Dio ¹. Si preciserà che questa angolatura sull’unità come repulsiva di tutto ciò che sia plurale non è altro che un concetto tratto dalla logica razionale, nel contesto di una degradazione dovuta alla caduta delle

herrschet und ist, also auch im Menschen. Der Mensch aber ist Gottes Kind, den er aus dem besten Kern der Natur gemacht hat, zu herrschen in dem Guten und zu überwinden das Böse. Ob ihm gleich das Böse anhanget, gleichwie in der Natur das Böse am Guten hanget, so kann er doch das Böse überwinden. So er seinen Geist in Gott erhebet, so quillet in ihm der Heilige Geist und hilft ihm siegen. 15. Gleichwie die gute Qualität in der Natur mächtig ist zu siegen über die böse, denn sie ist und kommt aus Gott und der Heilige Geist ist Herrscher darinnen, also auch ist die grimme Qualität mächtig zu siegen in der boshaftigen Seelen; denn der Teufel ist ein mächtiger Herrscher in der Grimmigkeit und ist ein ewiger Fürst derselben. 16. Der Mensch aber hat sich selbst in die Grimmigkeit geworfen durch den Fall Adams und Hevas, daß ihm das Böse anhanget, sonst wäre sein Quell und Trieb allein in dem Guten. Nun aber ists in beiden und heißet nun, wie St. Paulus saget: Wisset ihr nicht welchem ihr euch begeben zu Knechten in Gehorsam, des Knecht seid ihr, dem ihr gehorsam seid, entweder der Sünde zum Tode oder dem Gehorsam Gottes zur Gerechtigkeit (Rom 6, 16). 17. Weil aber der Mensch in beiden den Trieb hat, so mag er greifen, zu welchem er will; denn er lebet in dieser Welt zwischen beiden und sind beide Qualitäten Bös und Gut in ihm, in welches der Mensch waltet, damit wird er angetan in heilige oder höllische Kraft».

¹ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 29: «12. Laonde con buona ragione furono sempre dai più insigni filosofi e teologi distinti questi due concetti, il *divino*, e *Dio*: e quando si confusero, n’uscirono incontanente contrari errori. Poiché coloro che confusero Dio col divino, formarono di necessità un *sistema di razionalismo*, prendendo per Dio il lume della propria ragion naturale; quelli all’incontro che confusero il divino con Dio caddero nelle *superstizioni*, adorando la ragione umana, o l’uomo, siccome un Dio. Finalmente v’ebbero di quelli, che disconoscendo l’elemento divino che giace nella ragione umana come suo oggetto, e appoggiandolo agli enti finiti o anche dichiarandolo inferiore a questi, precipitarono negli abietti sistemi del sensismo e del soggettivismo, e annullando ogni punto di continuazione tra la natura dell’universo, e quella del suo autore, prepararono la via alla moderna incredulità. Non intendo d’approfittare contro quest’ultimi delle magnifiche e autorevolissime testimonianze di S. Agostino 1, di S. Anselmo, di S. Bonaventura, di S. Tommaso, che riguardano unanimemente come divino il lume della ragione umana, e una comunicazione immediata di colui che «illumina ogni uomo veniente in questo mondo» (5). Nel che anche consentono gli altri Padri almeno de’ sei primi secoli della Chiesa, le cui testimonianze furono raccolte da Filiberto Gruber 2 e da molt’altri. Questo mi condurrebbe troppo a lungo, e non è necessario all’assunto del libro. Mi gioverà solamente deffinire e giustificare con qualche scelta testimonianza la distinzione de’ due concetti, e mostrare che secondo quest’uso delle due parole, Dio e divino, fu chiamato spesso divino il lume della nostra intelligenza, il quale & *l’essere*, come il provano le ragioni ideologiche ed ontologiche altrove esposte».

(Rosmini possedeva delle opere di SANT’AGOSTINO La terza edizione maurina (Typ. Remondiniana, Bassani 1807, 18 you.) e quella di Venezia 1558, in 8 volumi. / 2 PHILIBERT GRUBER, O.F.M. (1761–1799), autore dell’opera *Der göttliche Friede zwischen der Theologie und Philosophie der ersten sechs Jahrhunderte des Christentums*, Oeniponte 1800, in 3 volumi. / GREGORIO DI NISSA, Padre della Chiesa, nato a Cesarea di Cappadocia circa il 335, morì nel 394; qui Rosmini si riferisce al suo *Contra Eunomium*, in polemica contro l’ariano Eunomio.)

origini nell'esperienza umana ¹. La Sofia come sorgente del 'Tutto' in Dio è come una 'emanazione' di Dio dentro la Sua stessa vita e nel Suo mistero, senza un suo 'inizio' ².

Schemi antropologici soggiacenti alla precomprensione di Dio

Come abbiamo potuto progressivamente evidenziare, l'indagine iniziale ed introduttiva sulla teologia sofiana ci ha fatto cogliere che le differenze forse più significative tra oriente ed occidente hanno molto a che vedere con una visuale complessiva sull'esperienza umana di fronte alle incognite trascendentali. Potremmo riassumere le due formulazioni di sintesi sul mistero di Dio: "tutto l'umano ed il creato in Dio anche quando si vuol ignorare che si esiste in Dio" e "tutto l'umano ed il creato radicalmente staccato da Dio anche quando ci si vorrebbe avvicinare a Dio". Questa differenza di approccio e di metodo tra le due mentalità, che abbiamo tentato di accennare schematicamente come due 'mondi' (orientale ed occidentale) per visualizzare più agevolmente le specificità proprie di ogni ambito di riflessione. Se vi abbiamo potuto essere due "zone" più geograficamente circoscritte come 'oriente' ed 'occidente' nei tempi arcaici, oggi queste premesse antropologiche sul mistero di Dio di fronte al creato sono sparse e tangenzialmente presenti attraverso i vari ambiti culturali e trasversalmente nei vari contesti di riflessione e pensiero umani. Quello che potrebbe essere chiamato il 'diagramma orientale' presenta la pienezza di Dio come un cerchio (riprendiamo le figure geometriche dell'icona della Filoxenia di Rublëv) nella quale si situa anche il creato e l'universo umano. Le premesse antropologiche risalgono ben prima della configurazione 'cristiana' e potrebbe essere indicativo dell'«oriente profondo». Ugualmente, il 'diagramma occidentale' rappresenta la

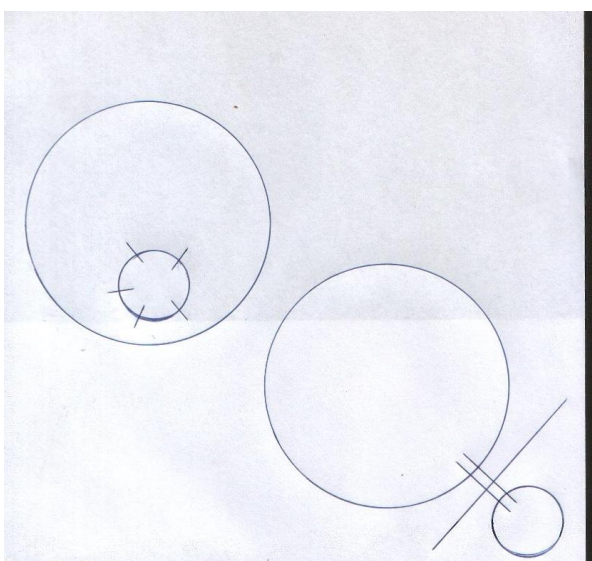
¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 51 / pp. 24: «Cette image de l'unité ne nous est pas fournie par notre logique rationnelle correspondant à l'état corrompu du monde pécheur. Ce monde connaît le réel seulement comme la répulsion mutuelle; et le multiple – seulement comme l'extra– et la juxtaposition; aussi la logique ne l'examine–t–elle que comme la notion *abstraite* du tout général, sans qu'il y ait possibilité de penser le tout général concret. C'est pourquoi l'idée même de la Toute–unité divine concrète lui reste abstraite. Néanmoins, celle–ci est pour nous un postulat ontologique nécessaire de la pensée et du sentiment, dans nos rapports avec la vie, non pas telle qu'elle est donnée, mais telle qu'elle est proposée: le *congrès* oecuménique et cosmique de la toute–unité concrète dans l'amour divin».

² M. Fédou, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1994, pp. 261–262: «Origène commente enfin les cinq expressions que le *Livre de la Sagesse* appliquait à *la Sophia*: «un souffle de la puissance de Dieu et une émanation très pure de la gloire du Tout–Puissant», «le rayon de la lumière éternelle», «le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté» (Sg 7, 25–26) (1). Les explications de notre auteur aident à préciser la relation du Fils avec le Père, soulignant à la fois leur distinction et leur unité. Lorsque la Sagesse est qualifiée comme «un souffle de la puissance de Dieu», il faut d'une part comprendre qu'elle est elle–même «une autre puissance subsistant en propre»; et d'autre part, on doit reconnaître qu'elle tire de la «puissance inengendrée» tout ce qu'elle est: «il n'y a pas eu en effet de moment où elle n'était pas» (2). Recueillons dès maintenant cette dernière formule, qui marque toute la distance entre la pensée d'Origène et la pensée d'Arius; c'est d'ailleurs la même formule que reprendra Athanase, un siècle plus tard, contre les partisans de l'hérésie arienne. Le texte de *Traité des Principes* donne une justification philosophique à cette éternité de la Sagesse: «Si quelqu'un voulait affirmer qu'elle n'existait pas auparavant, mais qu'ensuite elle est venue à l'être, qu'il dise pourquoi le Père qui lui a donné l'être ne l'a pas fait auparavant. Et s'il fixait un moment initial où ce souffle aurait procédé de la puissance de Dieu, nous lui demanderons de nouveau pourquoi cela ne se serait pas produit avant le commencement dont il parle; et ainsi, en questionnant toujours sur les temps antérieurs et en poussant toujours plus haut nos interrogations, nous parviendrons à comprendre que, puisque Dieu le pouvait et le voulait toujours, il n'y a jamais eu de raison ni de motif pour que Dieu n'ait pas toujours possédé le bien qu'il voulait. Par là est montré que ce souffle de la puissance de Dieu a toujours été, et qu'il n'a jamais eu de commencement si ce n'est Dieu lui–même. Il ne convenait pas qu'il ait un autre commencement que Dieu lui–même dont il tenait l'être et la naissance» (3). Nier l'éternité de la Sagesse, ce serait tenir que la Sagesse n'a pas été toujours voulue par le Père ou que le Père n'a pas toujours eu la possibilité de la faire advenir: ce serait donc poser une limite en Dieu même. L'image biblique suggère en tout cas que la Sagesse est contemporaine de l'Origine. Le «souffle» est certes distinct de la «puissance divine», mais la puissance divine n'existe pas sans le souffle qui trouve en elle son éternel commencement».

((1) *Ibid.*, 1, 2, 8 (*loc. cit.*, p. 128–129). Jérôme formule son accusation dans sa *Lettre 124, à Avitus* (éd. des Belles Lettres, Paris, t.VII, 1961. p.96). Faut–il soupçonner Rufin d'avoir voulu, par sa référence à l'Incarnation, préserver l'orthodoxie d'un texte qui autrement serait apparu comme «subordination»? H. Crouzel examine le problème dans son livre *Théologie...* et donne finalement raison à Rufin contre Jérôme (p.114–115) mais il laisse la question ouverte dans SC 253, p.47 («il est difficile de se prononcer entre Rufin et Jérôme»). De toutes façons, au cas même où la statue inférieure désignerait le Christ dans sa nature divine, cela ne suffirait pas à justifier l'accusation de «subordinationisme»: la question serait plutôt de savoir si Origène, en admettant l'«infériorité» du Fils par rapport au Père, a méconnu par là l'égalité «substantielle» du Fils et du Père telle qu'elle a été plus tard définie à Nicée, ou s'il a compris cette «infériorité» dans un sens compatible avec l'affirmation ultérieure de l'*homoousios*. Nous nous prononcerons sur ce point dans le prochain chapitre; Cité *ibid.*, 1, 2, 5 (*loc. cit.*, p.120–121). | (2) *Ibid.*, 1, 2, 9 (*loc. cit.*, p.130–131). | (3) *P Arch*, 1, 2, 9 (*loc. cit.*, p.130–131).)

pienezza di Dio evocato dalla figura geometrica del cerchio, ma con il cerchio più ridotto 'fuori' e 'sotto' dalla pienezza intrinseca di Dio nella sua autonomia estrinseca. Facendo le dovute riserve sulla semplificazione schematica di un diagramma o l'altro, ciò che si evidenzia è la diversa comprensione del rapporto tra il creato umano e Dio. Qui ci muoviamo nella tipologia che si è assestata nel monoteismo semitico e che dunque non combacia con gli appellativi tante volte utilizzati per trattare dell'«occidente» in senso più recente. Dal primo schema si dirà che tutto si trova nel mistero di Dio perché fuori di questo mistero ogni ipotesi di sussistenza è illusoria. Il secondo schema si ispirerà ad un radicale distacco tra la pienezza intrinseca di Dio e la specifica autonoma sussistenza del creato umano (interpretando il 'radicalmente diverso' come 'radicalmente distaccato'). Ciò garantirà al creato-umano una sua autonomia specifica di fronte (talvolta 'contro' Dio). Questa distinzione radicale verrà ulteriormente aggravata nella 'frattura' causata dalla colpa delle origini. Da questi due diagrammi apparirà con più chiarezza evocativa il profilo diverso del rapporto a Dio nel Suo 'Verbo' o cioè in Cristo che viene verso il mondo creato ed umano. Vi può essere un Cristo che rivela Dio dal di dentro della vita divina, esprimendolo e facendolo sorgere nell'esperienza umana. Vi può essere un Cristo -invece- che 'esce' dall'ambito divino per raggiungere l'umanità creata nella sua sussistenza autonoma estrinseca. Il primo approccio fa sorgere l'esperienza di Dio da molti lati e momenti della pienezza umana come Spirito nuovo che viene svelato all'intento umano. I diversi tagli del diagramma di sinistra, penetrando nel cerchio più piccolo, accennano questo aggancio multilaterale. L'altro approccio fa vedere il taglio che collega i due cerchi come percorso unico nel indirizzarsi individualmente e storicamente dal cerchio 'divino' al cerchio 'umano'. Il 'ponte' così costruito sarà un passaggio ben strutturato e dovrà essere garantito come via esclusiva ed unica. La frattura della colpa accuisce ulteriormente la separazione tra i due mondi. Per il primo diagramma si potrà dire che il profilo è troppo confuso e la statura di Cristo troppo indefinibile. Per il secondo diagramma si potrà dire che il profilo è troppo marcato e la statura di Cristo capace di sostituire tutto il cerchio 'divino' nel 'ponte' che costruisce. Tratteggiamo rapidamente questi diagrammi:

DIAGRAMMA 'ORIENTALE'-----DIAGRAMMA 'OCCIDENTALE'



Sofianicamente, si potrà dire che la pienezza divina comprende il 'mondo divino' in Dio, includendo in esso tutto ciò che possa esistere. Il divino raccoglie in se la pienezza del pleroma

divino nel quale la Trinità divina sarà 'l'al di là di Dio' ¹. Con il riferimento al 'mondo divino' come Sapienza Sua (tra espressione ed attuazione nel divino), si supera un parallelismo talvolta preconizzato tra 'Logos' e 'Sofia', nel senso che fossero due entità accostate nella 'divinità' ². Uno degli autori più intuitivi riguardo a questa pienezza divina, Jakob Böhme, ha tentato un'audace interrogativo previo riguardo al 'dilemma' iniziale per Dio sulla possibilità di una pienezza che possa accogliere il 'tutto', anche nella sua contraddittorietà (fino alla questione del 'Male'). Egli evoca l'impossibilità per Dio, nella Sua inattingibile 'purezza' e 'libertà' senza contrasto alcuno, di potersi esprimere: perché una manifestazione è esclusa senza una 'controparte' ³. Una 'profondità

¹ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 32-33: «14. Altro è dunque il concetto di Dio, ed altro il concetto di divino. Onde a ragione l'antico autore περί μυστικῆς Θεολογίας (1), parlando della Trinità la chiamò «più che divina» ὑπέρθεε (2), come del pari chiamò Dio «più che essente» ὑπερών, non volendo che ne pur /'essere come noi lo intuimo, si predichi propriamente di Dio (3), poiché l'essere stesso, e tanto più ogni altra cosa a cui vedere arrivi il natural lume, è altro da Dio, cioè dall'essere per se sussistente, il quale non si può naturalmente vedere da niun finito intelletto. Pure questo stesso sublime scrittore, che ci nega qualunque cognizione di Dio, ci concede la cognizione delle cose divine θεῖα, per la vista de' suoi effetti, i quali nulla ci farebbero conoscere di essa causa se niuna somiglianza, almeno analogica, ritenessero con essa: ma questa non può mancare rispetto a quello, che è chiamato dallo stesso non pur causa, ma τῶν ὄντων οὐσία (4)».

(1) Di Dionigi Areopagita Rosmini possedeva l'edizione delle *Opera omnia*, A. Zatta, Venetii 1755. / (2) C., I. / (3) De *div. nom.*, 1 e 5. / (4) De *div. nom.*, 1.)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 152 / pp. 124-125: «Mais cette Sagesse divine est elle-même la nature divine du Logos. De La sorte, dans leur fondement et leur contenu, la Sophie Céleste et la Sophie terrestre, humaine et créée, s'identifient. Elles ne se distinguent que par la condition de leur être ce qui, dans les cieux, est la Majesté, et la Gloire, et la Sagesse, et la Beauté des images de l'auto-révélation divine, — sur terre, dans le monde créé, se trouve en devenir, en processus, comme les semences éternelles de l'être créé plongées dans le non-être et croissant sur le sol de la liberté de créature. Le Logos révèle suréternellement le Père, comme le Verbe de tous les verbes, c'est-à-dire de toutes les idées divines et de toutes les images dans leur unité totale».

³ E. A. Beach, *Jakob Böhme*, in «The Ecole Initiative – University of Evansville», in «Internet» 2010, <http://users.erols.com/nbeach/boehme.html>: «In God's quest for self-manifestation, however, there lurked an implicit dilemma. On the one hand, his eternal purity and freedom consisted in the condition of the *Ungrund*, which transcended all limitations. On the other hand, the very absence of oppositions within this *Ungrund* meant that it was incapable of either manifesting or apprehending itself -- it was, in fact, a "nothingness" (*ein Nichts*). Boehme next faced the question how to explain the manner in which the eternal "no-thing" could experience longing in the first place. In order to manifest himself, it seemed that God had to negate his own essence and eternal freedom. But even assuming such an act were possible, how would it qualify as a true revelation? Would it not rather be a distortion of what it was seeking to make manifest? Evidently, this primal Abyss was only relatively, not absolutely, "unreal." Its "no-thingness" was somewhat analogous to the indeterminate *ain soph* in the Kabbala. Although undifferentiated, the Abyss possessed the inherent potentiality to become something actual and concrete; and the first manifestation of this potentiality, according to Boehme, was the experience of a "hunger" or, as he otherwise expressed it, a "longing." As the will of the unmanifest Godhead sought to reveal itself in its primordial freedom -- that is, as containing no other features or attributes than the mere will to become sensible -- all that this will could possibly bring forth was "the quality of hunger, which it itself . . . [was]" (*SS*, vol. 6, *De Signatura Rerum*, ch. 2, #7; cf. *Works*, vol. 4, *The Signature of All Things*, ch. 2, #10). This will, by means of becoming desire, could find and feel itself, and in so doing it had taken an important step toward self-manifestation. Yet what this will-as-desire initially revealed was only an imperfect reflection of its inner essence. The spiritual hunger began as a "darkness," obscuring the purity of the *Ungrund*. Once having established the existence of a primal "darkness," Boehme next proceeded to elicit a series of developmental stages through which, as he maintained, the world-creative process necessarily had to pass. The impetus came from the contradictory character of a situation that could not endure, inasmuch as the "darkness" covering the will conflicted with the purpose that had first given rise to it. Consequently, a second will came into being, whose aim was to return again into the original condition of unity, while at the same time keeping hold of the darkness, which thus far had been the only product of God's will toward manifestation. The result was a movement of drawing in upon itself, a contraction into a core of being. This core then became the ground (*Grund*) of all subsequent stages (*ibid.*, #8; cf. Eng. trans., #11). Now, because the introverted "longing" appeared to be incapable of ever finding satisfaction, it took the form of a fierce and chaotic "fire" that burned without giving light. This was the quality of divine wrath or bitterness (*Grimmigheit*), which perpetually turned in upon itself and consumed its own substance (*SS*, vol. 2, *Beschreibung der Drey Principien Goettliches Wesens*, chs. 1-2; cf. *Works*, vol.1, *The Three Principles of the Divine Essence*, chs. 1-2). This self-destructive activity caused tremendous pain and anguish within the divine nature, the first suffering that the universe had ever known. Boehme described this first principle as "the craving to draw into itself." Yet despite the destructive aspect of the divine wrath, it was, according to Boehme, essential as the foundation for all subsequent developments. Without it, there could have been neither light nor life nor joy of any kind. Hence, the *Grimmigheit* could in a sense be described as the generator of all things: as God the Father. When the first principle turned its primordial bitterness upon itself, there transpired a dramatic reversal. The anguished negation of free self-manifestation was itself negated: With a violent thunderclap, the harsh first principle overcame its own harshness, and a joyous light supervened (*ibid.*, ch. 2, #9). This symbolized the emergence of harmony and order out of the original chaos. Triumphant was the second principle, that of divine love, which Boehme also characterized as God the Son. Boehme taught that the interaction between these two principles of the divine wrath and love produced the creative impulse out of which the manifold universe evolved. Moreover, the two cooperative forces did not cease to be productive after the universe's creation, for both are necessary also in order to sustain it. All things consist of positive and negative aspects, the divine Yes and No (*SS*, vol. 9, *Theosophische Fragen*, ch. 3, #2). In the present age, however, the first principle is no longer violent or chaotic, having been

tenebrosa' in Dio e di fronte a Lui renderà l'espressività possibile: di Dio e in Dio (cfr la nota qui sopra). Dovremo tornare su questa evocazione incoativa della prospettiva sofianica.

La Saggezza e la Natura divina nella Sua "Ousia" (Οὐσία)

Il 'divino' o il 'mondo divino' è la pienezza divina di Dio in Dio stesso, raccogliendo tutto quello che potrà essere specificato ed attuato ¹. Così si potrà meglio distinguere l'ousia dalle ipostasi, nella consapevolezza dell'attenzione prioritaria che Aristotele ha voluto dare al termine 'ousia' con le conseguenze per l'impostazione teologica occidentale ². Come evocare questo 'mondo divino': un cosmos universale in Dio o un 'organismo' vivo sorgendo nella Sua Vita? Il 'mondo divino' è la pienezza divina che raccoglie tutto: la 'divinità' di Dio o la Sua Saggezza divina ³. Il mondo divino è l'Essere che Dio "è", mentre a proposito della 'realtà' esistente, si può solo dire che "ha" l'essere ⁴. La Natura divina 'è' il divino, mentre la 'saggezza' viene presentata spesso come una 'proprietà' del divino. Invece, la Sofia è la divinità del divino ⁵. La divinità di Dio o il 'mondo divino' è anche il

transmuted by the influence of the second principle. Indeed, Boehme's third major principle, identified with the Holy Spirit, is precisely the continual movement between the first two: It is the living breath of the cosmos (*Gnaden-Wahl*, ch. 1, #24; Eng. trans., #29).

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 51 / pp. 23–24: «La Sophie est le Plérôme, le monde de Dieu existant en Dieu et pour Dieu, éternel et incréé, où Dieu vit en la Sainte Trinité. Et ce monde Divin contient en soi tout ce que la Sainte Trinité révèle d'Elle-même et ne Elle-même, il est l'Image de Dieu en Dieu même, la propre Icône de la Divinité (suivant la doctrine de saint Jean Damascène). Ce monde a en lui la vie de la Divinité. Aussi n'est-il pas seulement une *pensée* du monde divin, idéale, mais irréalisée, donc abstraite (le Κόσμος νοήτος de Platon), et n'est-il pas seulement sa perception sensible, muette, privée de la transparence et de la discontinuité de l'être, mais est-il encore l'idée divine, réelle et intégralement réalisée, l'idée de toutes les idées, manifestée comme Beauté dans les images idéales de la beauté».

² H. Holstein, *Hypostases divines...*, in «Foi et Langage», 1977 n° II, p. 116: «Dans l'usage courant, les deux mots sont aisément pris l'un pour l'autre. Le premier 'ousia' bénéficie cependant, en raison de l'attention dont il jouit de la part d'Aristote, d'une «qualité» qui n'est pas accordée au second, employé dans les contextes les plus divers: un pur sang à côté du bon vieux cheval qu'on attelle indifféremment à la carriole du fermier ou au tombereau du fumier. Selon la formule d'Epiphane, ousia et hypostasis, simultanément, designent «la réalité de l'objet lui-même». Mais on *parlera* d'hypostase pour designer le métal dont est forgé une épée ou une statue; le tronc d'un arbre, qui produit des fruits, voire le sédiment qui reste au fond de la barrique de vin... Ce terme peut signifier «soit ce qui est dessous, soit ce qui supporte» écrit Prestige (1) d'après Léonce de Jérusalem».

((1) Le Dr G. Léonard Prestige est un théologien de l'Eglise d'Angleterre, qui a consacré une spéciale attention au vocabulaire de la Patristique grecque. Membre du comité de rédaction du lexique de grec patristique publié à Oxford sous la direction du Dr C. H. Turner, il a utilisé la documentation rassemblée pour écrire une histoire sémantique du vocabulaire trinitaire des Pères: «Dieu dans la pensée patristique» (1ère édition Londres, 1936; sur la seconde édition, 1950, a été faite la traduction française, Aubier, 1955). La finesse des analyses des mots-clés de la théologie trinitaire des Pères grecs des IV et V siècles rend ce savant ouvrage fort plaisant à lire et indispensable à l'intelligence de leur vraie pensée.)

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 48 / pp. 22: «Le propre de ce contenu est de comprendre *Tout*, puisque aucune limitation ne convient à la divinité. Ce *Tout*, d'ailleurs, ne saurait être considéré comme un agrégat ou la mise en série du nombre infini des éléments du Tout, mais comme leur intégrité organique intérieure; c'est le Tout en tant qu'unité et l'unité en tant que Tout, la *Toute-unité*. La vie de Dieu est cette Toute-unité Positive, et la Toute-unité est la nature de Dieu. Dans cette qualité, la nature de Dieu en tant que contenu absolu de la vie de Dieu est ce qui est appelé par la Parole Divine (*Prov.*, VIII, 22 et parall.) la Sagesse de Dieu, la Sophie. Ainsi, la *Sophie divine* n'est rien autre que la *nature de Dieu*, Son *ousie*, non seulement au sens de puissance et de profondeur, mais au sens de contenu déhiscent, de *Toute-unité*¹. Lorsque nous parlons de la Divinité de Dieu, nous entendons simultanément Sa nature et comme profondeur close, — source de vie, et comme profondeur ouverte, — la vie même. Or, la source de la vie et la vie même sont identiques, comme le sont l'Essence et la Sagesse, l'Ousie et la Sophie».

((1) En ce sens, la Sagesse n'est pas seulement une «propriété» ou l'autre des «propriétés» qui a sa place dans une rubrique scolastique du dogme; elle est la «propriété des propriétés» où, toutes, elles trouvent leur fondement. Elle est l'être de Dieu qui n'est pas seulement a-qualitatif (puisque supra-qualitatif), elle est encore la toute qualitative Toute-unité.)

⁴ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 32: «E veramente sebbene gli enti finiti partecipino dell'essere, senza di che non sarebbero, pure non sono essi stessi l'essere, e però l'essere non entra nella loro definizione, se non come causa che li fa esistere. L'ente finito e mondiale in fatti si definisce: «un *reale*, che ha l'essere», e non che è l'essere. Niente dunque vieta, che *l'essere* intuito dalla mente nella sua purità di essere, sia qualche cosa di divino, cioè che appartenga a Dio».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 48 / pp. 22: «On a coutume de penser l'Ousie comme une réalité Divine, et la Sophie comme une propriété seulement, ou un ensemble de propriétés inhérentes à cette réalité, ne surgissant ou ne se manifestant qu'étant donné un rapport défini, singulièrement -avec le monde créé. Une telle distinction et une telle division n'ont pas de fondement. La Divinité, comme Sophie, ment. La Divinité, comme Sophie, est *ens realissimum* autant qu'elle l'est comme Ousie, dans la mesure où la source de vie ne peut être séparée de sa révélation, ni ne peut lui être opposée. L'Ousie Divine ainsi que la Sophie, est bien la Toute-unité qui est la vie de Dieu et qui vit elle-même en Dieu de toute sa réalité Divine; et Dieu, ayant l'Ousie, l'a également comme Sophie. Dieu *est* Ousie, *Deus est Divinitas*, ὁ Θεὸς θεότης ἐστίν, bien que l'inverse ne

‘contenuto divino’ della tri-*ipostasia*, ciò che condivide nella distinzione di ogni Persona divina ¹. Il ‘contenuto divino’ è la sorgente ancora impersonale ma che ‘riempie’ la Persona o si ‘personizza’ nelle Persona divine ². Se si considera il ‘contenuto divino’ staticamente, esso apparirà come ‘sostanza’ o ‘*substantia*’ sulla quale poggia un essere, ma se si considera dinamicamente l’«*hypostasis*», essa è ciò che fa essere e persistere ciò che è, come hanno argomentato Basilio, ed i due Gregorii (di Nissa e Nazianzeno) ³. La Saggiessa si intenderà come natura divina nella sua profondità di sorgente della vita divina di Dio ⁴. La Saggiessa-Sofia sarà riconosciuta come specificatamente divina solo se si riesce a relazionarla trinitariamente al mistero di vita in Dio nelle Sue *ipostasi*. Si sa la confusione che ha portato con se la comune traduzione latina di ‘*ipostasi*’ e ‘*ousia*’ con “*substantia*”, sancita da S. Agostino (risalendo persino a S. Atanasio) ⁵. Le osservazioni sofianiche di A. Rosmini evidenzieranno il malinteso delle speculazioni concettuali di Aristotele nel far confluire ‘*ousia*’ ed ‘*ipostasi*’ in genere, a differenza della prospettiva platonica che riserva la coincidenza solo all’Essere supremo ⁶. Si tenterà di uscire da una identificazione formale della Sofia con una delle *Ipostasi* divine o ‘come’ *Ipostasi* nella vita celeste. La genialità bulgakoviana fu di

soit pas vrai. L’Ousie n’est pas Dieu (personnel), la Divinité n’est pas la Personnalité Divine. Tout de même, Dieu *est* Sophie, la Sophie est Divine, elle est Dieu dans Son auto-révélation, *Deus revelatus* (bien que l’inverse ne soit pas vrai non plus): la Sophie n’est pas Dieu, ó Θεός, mais seulement ó Θεός ou Θεός; elle ne peut être égalée à la Personnalité Divine ni, par conséquent, au Logos en particulier. L’égalité exprimant ici une identité concrète, *vive, est irréversible*, comme sont irréversibles le sujet et le prédicat».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 54: «There is no doubt whatever that they do differ from each other as two distinct aspects of the Godhead in its revelation. Wisdom, the first, concerns its content, glory, the second, its manifestation»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 82: «In summing up we can say that the entire Holy Trinity in its tri-unity “is Sophia” just as all the three hypostases are in their separateness»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 83: «The Father, the Son, the Holy Spirit, or the Holy Trinity “is” either Ousia or Sophia. This statement cannot be reversed»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 80: «Thus we reach the conception of the self revelation of the Godhead in the double figure of Wisdom-Glory, which corresponds to the dyad of the Word and of the Spirit»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 79: «He transforms the world of ideas into a self-sufficient creation of God, the ens realissimum, into a world existing with the life of God»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 98: «If then, the world does not possess in itself the capacity to exist, but acquires it from God, we may well inquire what is the revelation between the divine power sustaining the being of the world and God’s own inner life, his nature – wisdom?».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 49 / pp. 23: «Si nous n’examinons l’Ousie que sous l’aspect d’un être *personnel*, en fait, nous l’abolissons. L’être lui appartient simultanément comme être personnel, *relativement* à la Personne, et comme être impersonnel, par *soi-même*, bien qu’à aucun moment de son être, l’Ousie n’existe en dehors de la personnalité, séparément; mais à aucun moment non plus, elle ne se confond avec celle-ci car, autrement, la personnalité elle-même *se perdrait*, deviendrait dénuée de nature, se transformant en un *moi* vide et abstrait, et ne serait plus alors un esprit vivant et vécu dans sa nature. Aussi devons-nous parler de la nature non seulement comme d’une chose inhérente à Dieu, comme de l’Ousie-Sophie, mais comme d’une chose indépendante, comme de la Divinité, comme du monde Divin en soi n’existant pas seulement en Dieu, mais aussi pour Dieu».

³ H. Holstein, *Hypostases divines...*, in «Foi et Langage», 1977 n° II, p. 117: «La démarche de Basile, qui sera justifiée au plan philosophique par Grégoire de Nysse, expliquée et rendue acceptable par l’action de Grégoire de Nazianze, demande que l’on s’attache à une ligne de signification du mot *hypostasis*. Etymologiquement, ce substantif est formé d’après le verbe du grec ancien *huph-istêmi*, où l’on discerne un préfixe, variante phonétique de *hupo*, «sous» et le verbe *histêmi*, *placer*. A y bien réfléchir, ces deux éléments ont leur calque parfait dans le latin *substantia* «ce qui se tient dessous». L’*hypostasis*, c’est en somme «ce sur quoi repose un être donné». Mais si l’on considère le mot dans sa relation avec le verbe *huphistêmi* au sens actif, il évoquera non plus l’idée de base, de fondation, — ce sur quoi repose un être donné, — mais celle de soutien, d’appui, et aussi d’endurance, de persistance».

⁴ Л. А. Зандер, *Бог и мир*, I, Париж 1975, стр. 204–207, 213, 220, 257.

⁵ H. Holstein, *Hypostases divines...*, in «Foi et Langage», 1977 n° II, p. 116: «I. Hypostase et *ousia*. A première vue, les deux termes sont pratiquement équivalents. Ils désignent l’un et l’autre ce que les Latins nomment *substantia*, l’être même des choses, en sa consistance méaphysique. Au reste, le Concile de Nicée semble bien affirmer cette équivalence dans les anathèmes qui suivent le Symbole de foi anti-arien, sont déclarés «anathématisés par l’Eglise catholique» outre ceux qui tiennent que le Fils est une créature sujette au changement, ceux qui «disent qu’il est d’une autre hypostase ou *ousia* que le Père». Et saint Athanase lui-même, dans les écrits qu’il consacre au Concile, reprend la formule. Un tel patronage autorise les Latins à penser, sans complexe, suivant la formule qu’emploiera saint Augustin: «Je ne vois ‘vraiment pas quelle différence on peut établir entre *ousia* et *hypostase*»».

⁶ A. Rosmini, *Teosofia*, Tomo III, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 14, Roma 1999, pp. 42–43: «1199. ...Per questo è tollerabile il dire, come Platone, che Dio è l’essenza, in vece di dire che è l’Essere subietto. Ma Aristotele cangiò il sistema, e in vece di ridurre le essenze in Dio, le fece rientrare nel mondo e le sparse per la natura, e allora non andò più bene il linguaggio platonico. Ritenendo egli dunque incautamente l’uso che avea fatto della parola *essenza* il suo maestro, pel quale l’essenza era Dio stesso subietto sussistente, estese quella parola a significare tutti i subietti sussistenti nella natura; e così depravò e confuse il linguaggio, applicando una parola che non poteva, in qualche modo convenire che a Dio solo, al quale l’avea riservata Platone, agli enti finiti il cui subietto d’assolutamente distinto dall’essenza».

introdurre l'intento della 'ipostatibilità' (come si introduce per la Chiesa-sobornost', non dalla dicitura di 'conciliarità' ma di 'concilibilità' – vedere i studi abbozzati da me in proposito) ¹. Questa potenzialità d'ipostasi non fa della Trinità una Quaternità (cfr infra) ². Si proporrà riassuntivamente che Dio è una Persona tri-ipostatica: singolarizzazione unica di tre centri personali, non 'uno' composto da 'tre' ma 'uno' che è 'tre' ³. La teosofia rosminica dirà e svilupperà che "Dio sussiste in una Trinità di Persone": unica via d'uscita per non cadere in contraddizioni senza via di soluzione per

¹ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/pubblicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 52): «Il primo punto da riconsiderare era il ruolo giocato dalla Sofia nel discorso intratrinitario, perché, alla luce della tradizione ortodossa, era impossibile conciliare l'identificazione della Sofia con un nuovo principio ipostatico intratrinitario. Proprio su questo versante si registra la svolta più importante: da una sofologia incentrata sull'affermazione della sofianità del mondo, quindi letta come principio eminentemente cosmologico, ad una sofologia intratrinitaria che approfondisca la necessità di rimodellare il discorso teo-logico in relazione alla presenza nel mondo delle energie sofianiche. Questa svolta muta nei suoi fondamenti il pensiero sofologico bulgakoviano a partire dall'opera *Ipostasi e ipostatibilità*, (1) dove per la prima volta viene abbandonata la tesi dell'ipostaticità della Sofia a favore di una sua ipostatibilità ovvero di una capacità/tendenza ad ipostatizzarsi, senza essere o diventare essa stessa una persona, ma conservando una forma impersonale e oggettiva. In questo modo la Sofia, sul piano trinitario, non è né la natura divina, né l'ipostasi divina, ma l'ipostaseità che deve essere ipostatizzata da un'ipostasi come suo contenuto, (2) è la rivelazione della Trinità nella sua teologia. In Dio la rivelazione è completamente ipostatizzata dalle persone divine. In Lui non c'è un'ipostasi propria per questa ipostaseità, che invece è presente nel mondo creato e tendente ad avere il suo centro nell'ipostasi dell'uomo. Quindi la Sofia non è sullo stesso piano delle tre ipostasi divine, ma è un'ipostasi speciale di un altro ordine, una sorta di ipostasi quarta. La discriminante tra Dio e Sofia è l'eternità di cui quest'ultima partecipa, senza tuttavia possederla per essenza. (3) Può essere utile per chiarire la particolare posizione che occupa in questo periodo la Sofia, l'accostamento, fatto dallo stesso Bulgakov con il concetto di *metèxu* platonico. La Sofia come terzo elemento che sta tra il mondo e la Trinità, un vero e proprio essere personale indipendente e sussistente in sé, identificato a volte con una dea, altre con l'eterno femminile».

((1) N. S. BULGAKOV, *Ipostasi e ipostasi*, Praga 1925. / (2) Cfr. G. MARANI, *Il concetto di "persona" nel pensiero di Sergej Bulgakov*. Tesi di dottorato in Teologia, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1996, p. 60 ss. / (3) Cfr. S. N. BULGAKOV, *Lumière sans déclin*, Lausanne 1990, p. 201: «La Sofia non è l'eternità, dal momento che quest'ultima appartiene solo a Dio come sinonimo della sua assolutezza, della sua autosufficienza in se stesso. Attribuire una tale eternità alla Sofia sarebbe farne un'ipostasi divina, cancellare ogni frontiera tra questa e Dio» (la trad. italiana è mia).)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 225 / p. 198: «Bien entendu, celle-ci est différente des Hypostases de la Sainte Trinité; elle est d'un tout autre ordre, une «quatrième» hypostase. Elle ne participe pas à la vie intradivine, elle n'est pas Dieu et, par conséquent, elle ne transforme pas la trihypostasie en tétrahypostasie, la Triade en tétrade. Cependant, elle ouvre une poly-hypostasie nouvelle, de créature, car elle est suivie de nombreuses hypostases (celles des anges et des hommes), qui se trouvent en relation sophianique avec la Divinité. Elle-même reste en *dehors* du monde divin, elle n'entre pas dans sa plénitude close et absolue. Néanmoins, il lui est donné d'y avoir accès par une indicible condescendance de l'amour de Dieu. En vertu de cela, elle découvre les mystères de la Divinité et ses profondeurs; et elle s'en réjouit, elle «joue» de ces dons devant la face de Dieu (cf. Prov. VIII, 30-31)».

³ A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetruith.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «Schematically, one can state in a few words the principal response of Bulgakov to the enigma of Chalcedon as follows: God does not have three persons, God is Himself a tri-hypostatic Person. The identification, accomplished by the Cappadocian fathers, between hypostasis and person did not have meaning except for leading us out of the Aristotelian comprehension of hypostasis and for positing the monarchy of the Father. According to them, God is not an abstract essence who predetermines existence. He has a personal consciousness of self (*hypostasis*) which is inseparable from his nature (*ousia*). But the patristic understanding of the person is antinomic, positing unity and Trinity. That means, and this is the most important point of Bulgakov's sophiology, that the Divine Person is consciousness of self (of me, of you, of him, of you) but also of the me outside of self. In 1933 he wrote in *The Lamb of God*: With respect to the hypostasis, God—the Absolute Subject—is one tri-hypostatic Personality who unites in his unique personal consciousness all the modalities of the personal principal: me, thou, him, us, you; while the person of the unique hypostasis possesses all the modes except the me outside of self, in other persons, in the measure which these limit it and condition it in its being. In the end manifest and integrally actualized, the personal principal, the hypostasis, is a tri-hypostatic personality, where the personal unity uncovers itself in the reality of three hypostatic centers or hypostases in the tri-unity (...) Neither three, nor one, but in a singular manner three-in-one, Trinity. (...) This is why the Divine Person is, before all that can be said, tri-hypostatic and is also actual only in one hypostasis rather than in three, that this Person is the reciprocity of love eternally realized, victorious definitively over personal singularization and identifying the three in one and nevertheless existing itself in the real existence of these personal centers (1). There is neither Sabellianism nor modalism here. Nature, the *ousia*, rather than being thrown out into the darkness of mystery, reveals itself as a relational modality, as uncreated Wisdom and as created Wisdom. Put most simply, the mystery of the Trinity is the self-revelation of God in Wisdom as Father, Son and Holy Spirit. Nevertheless this approach had been vigorously criticized in 1935 by Vladimir Lossky because it seemed to him a mixing of the nature and the person of God. Today once more, Father George Kotchetkov, who shares a number of ideas with Father Sergius, has been accused of heresy by certain groups within the St. Tikhon Institute of Moscow».

((1) Sergius Bulgakov, *The Lamb of God*, Paris: YMCA Press, 1933, republished, Moscow: Univ. A. Men, 2000, p.126; Paris: L'Age d'Homme, 1982, pp. 13-14.)

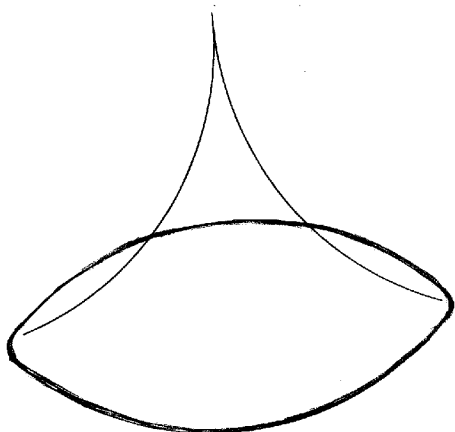
la comprensione del 'tutto' ¹. L'ipostasi è auto-posizionamento in tre ². Tutto parte dalla questione posta sul possibile rapporto tra Dio ed il creato tutto.

Se volessimo tentare di visualizzare schematicamente la chiave sofianica dell'Ousia divina, occorrerebbe tornare al nostro doppio disegno (cfr supra) che evocava i due modi focalizzare il riferimento a Dio: la tipologia 'esclusiva' e la tipologia 'inclusiva' (non -però- esclusivistica o d'altra parte inclusivistica). Questi disegni schematici puntano a situare il riferimento a Dio in modo complessivo, secondo due maggiori angolature riscontrabili nelle teologie e nelle religioni. Ci si indirizza al mistero di Dio, o al 'mondo divino' nella sua totalità, o al 'plerôma' divino - 'pienezza' divina. La sostanzialità divina nel suo insieme deve -però- specificare ulteriormente anche il 'profilo' divino: superando cioè una evocazione soltanto generica ed impersonale al mistero divino. Tentando di tratteggiare una simbolica di personalizzazione sulla base del mondo divino già rappresentato, si può subito intuire quale sarà il nodo di raffigurazione partendo dalla prima visualizzazione (quella che è diventata più marcatamente occidentale ma che riprende la distinzione radicale del divino e dell'umano-creato nelle fede ebraica ed islamica, originariamente propugnata dagli ambienti della scuola antiochena antica cristiana). Si potrebbe vedere come il cerchio si sviluppa in una prospettiva 'conica' con la punta che esprime bene l'unità pienamente riassuntiva di tutto il mistero divino nella sommità della punta, al di sopra e distinguibile da tutto il resto. Si potrebbe vedere in queste linee la schematizzazione del monoteismo più stretto dove l'unità di Dio prevale 'in toto' e radicalmente. Si vuole anche, con questo modo di adombrare il mistero divino, evitare ogni analogia antropomorfa o convergente con le articolazioni mentali, che non possono essere d'aiuto. Con il cerchio che diventa un cono, la simbolica della personalizzazione in e di Dio combacia perfettamente con la 'base' sostanziale del disegno. Ovviamente, la nostra visualizzazione mantiene nel disegno la radicale distinzione tra il divino e l'umano-creato, con il cerchio corrispondente dell'universo creato accanto e sotto il cerchio del mistero divino. Non si riprende questa aggiunta in questo disegno per far convergere tutta l'attenzione sulla 'configurazione divina' in quanto tale. In questa prima tipologia, se si volesse evocare la Sapienza divina, la Sofia, o il mondo divino nella sua sapienzialità, essa non potrebbe che essere integrata nella 'unità' già data del mistero di Dio. Parlando in termini di Ousia, la Sofia sarebbe il tenore stesso della sostanzialità divina unica. Una sua specificazione ulteriore non è neanche necessaria, perché rischierebbe di far sorgere una 'entità' in Dio stesso, il che metterebbe a rischio la chiave di unità esclusiva del mistero di Dio. L'unità ed

¹ A. Rosmini, *Teosofia*, in idem, *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, vol. 12, Roma 1998, p. 201: «194. Ora la dimostrazione che noi daremo della proposizione che «Dio sussiste in una Trinità di persone» sarà questa (e qui non possiamo che accennarla): «qualora si negasse quella trinità ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente, e la dottrina dell'essere portata a' suoi ultimi risultati diverrebbe un caos di contraddizioni manifestissime». Questa prova verrà illuminata gradatamente da tutta la teoria dell'essere, che andremo svolgendo, e nella Teologia riceverà la sua compiuta forma. Ivi non avremo, che a ricapitolare quello che sarà stato detto avanti, e dimostrare che non rimane uscita alcuna, o conviene ammettere la divina triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta non solo, ma pugnante d'ogni parte seco medesima, e dagli assurdi inevitabili straziata e del tutto annullata. Questa è certamente una dimostrazione indiretta, come indirette sono le dimostrazioni che i matematici conducono dall'assurdo e non sono meno efficaci per questo (*Logic*. <526>): è una dimostrazione deontologica, perché dimostra non che la cosa sia come che deva esser così, non possa esser altro che così, e questomodo pure, se è in regola, dà una certezza irrefragabile».

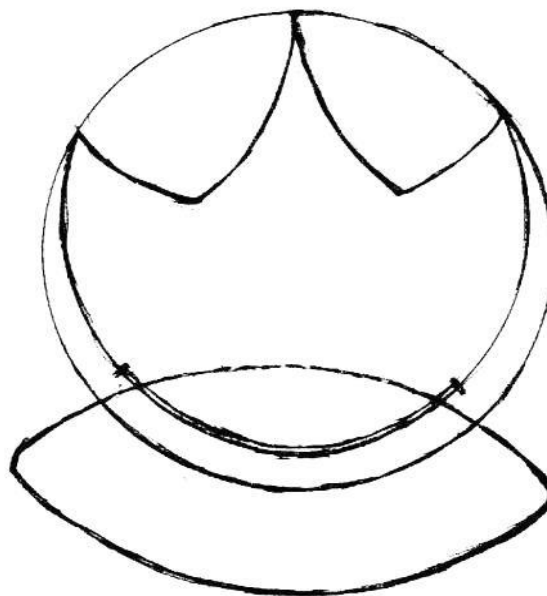
² A. Arjakovsky, *The Sophiology of Fr. Bulgakov and Contemporary Western Theology*, in «Nicene Truth», in «Internet» 2009, <http://www.nicenetrueth.com/home/2009/01/the-sophiology-of-fr-sergius-bulgakov-and-contemporary-western-theolog.html>: «Bulgakov's principal question, not resolved in the patristic tradition, was the following: How is each hypostasis, and the three all together, linked to creation? To respond to this question it is necessary to pass from the order of the economy, of the apophatic contemplation of the activity of the energies of God in the world, to that of the inter-Trinitarian life, of the cataphatic participation in the mystery of the tri-hypostatic source of these energies. Also, did not Bulgakov draw his inspiration above all from the celebration of the Eucharist, as well as from his teaching at the St. Sergius Institute, from his ecclesial engagement with Metropolitan Evlogy, along with Mother Maria Skobtsova and Berdiaev? If Bulgakov often had an intuition of the response to the question posed above, he was not able except progressively to formulate this and he did so in connection with the spiritual density of the milieu in which he evolved. Schematically, one can state in a few words the principal response of Bulgakov to the enigma of Chalcedon as follows: God does not have three persons, God is Himself a tri-hypostatic Person».

unicità di Dio ed in Dio appare come perenne e non modificabile. Il Dio-identico-a-Se-stesso potrebbe sembra inamovibile nella Sua statica, al di là di ogni possibile processo dal di dentro del Suo mistero. Una perplessità sofianica potrebbe essere formulata nel senso che la tipologia del 'monoteismo stretto' prende ormai la forma di un "uniteismo", con l'esclusivismo spinto fino alle sue ultime implicazioni. Non è difficile confrontare questa 'punta suprema' identica a se stessa con il dilemma 'böhmiano' sull'impossibilità -in questa purezza e libertà radicale- per Dio di esprimersi (cfr supra).



Passando alla seconda tipologia, con l'evocazione dell'unità inclusiva, non sarà possibile mantenere la trasformazione del cerchio in cono. Invece di un cono verticale su una base circolare orizzontale, bisognerà che il cerchio-base si prospetti simultaneamente come cerchio verticale, dato che il 'Tutto' del mondo divino non riesce ad essere tratteggiato da una punta unica di 'personalizzazione'. Per suggerire ciò, si potrebbe riprendere il disegno un pò astratto del 'cerchio' orizzontale (visto dall'alto nel disegno inserito prima - cfr supra), completandolo con un cerchio corrispondente prospettato in modo verticale. La schematizzazione 'inclusiva' deve raccogliere in se il 'Tutto' del divino e del creato-umano (il cerchio ridotto all'interno del cerchio più grande) e non va visualizzato in una 'punta unica' (nella quale verrebbe confusa il divino e l'umano). Se il 'Tutto' in Dio e da Dio può essere riassunto, si potrebbe specificarne la personalizzazione come riferimento alla "auto-sorgente", alla "auto-rivelazione" ed alla "auto-attuazione" del mistero di Dio in e da Dio stesso, senza inizio né fine puntuale. La 'teologia del cerchio' diventa ineludibile. Se il mistero di Dio è pienezza non può non comprendere un 'processo' relazionale nella diversificazione intrinseca della Sua Totalità viva. La 'sorgente di ogni intento' è già intuibile dallo schema di tipo esclusivo su Dio nella Sua personalizzazione unica ma non resterà monolitico nella Sua supremazia auto-isolata. Si sa che vi è anche la rivelazione espressiva di Dio nella Sua stessa vita che si personalizza nel Logos divino. La 'punta conica' unica vede dunque disegnarsi una seconda punta in ciò che rappresenta 'Dio che racconta Se stesso nella Sua vita intima'. Ovviamente, le due personalizzazioni visualizzate potrebbero apparire come una "dualità", incubo ben presente nell'approfondimento religioso-teologico attraverso i tempi nella derivazione "dualista" da evitare senza indugio nella fissazione di un parallelismo chiuso. Vi sarà allora una terza personalizzazione nella relazionale intrinseca della vita divina: quella della auto-attuazione. Si potrà disegnare una terza 'punta conica' nel disegno, al di dentro del cerchio verticale. Le tre punte sono collegate tra loro senza una 'supremazia' unica nella vita stessa del mistero divino. Anche in questo disegno, non

riprendiamo il cerchio più piccolo dentro il cerchio orizzontale grande, che rappresenta il mondo creato-umano dentro della pienezza del mondo divino. Lo riprenderemo in un disegno ulteriore. Qui, cerchiamo di esprimere il proprio della Sofia nella Ousia divina (vedere il paragrafo appena sopra). La base del collegamento tra le 'tre punte' si tratteggia con una curva doppia: sarebbe questa l'evocazione della Saggezza-Sofia nella Sua specificità intra-divina, o cioè congiungere le 'tre punte' in un movimento che corrisponde al cerchio verticale. La Sofia crea l'unità diversificata in Dio, permettendo la diversificazione nella triplice personalizzazione. Le 'punte ipostatiche' evocano non un tipo di triteismo (al contrario del Dio monolitico) ma un Dio tri-ipostatico. Vi saranno poi varie puntualizzazioni sofianiche o 'teosofiche' di questa 'terna', come per esempio 'l'uno in tre' che Rosmini abbozza nella 'subiettizzazione' dell'oggettività, subiettività, moralità ¹. Lasciamo al disegno la sua approssimatività di abbozzo... Possiamo già anticipare che questa schematizzazione può essere compresa dalla stessa visualizzazione dell'Icona della Filoxenia di A. Rublëv (cfr infra).



Sofianicamente, la personalizzazione di Dio in 'tre' doveva superare una chiave assai radicata nella meditazione cristiana su Dio: la Sua immutabilità, impassibilità, immodificabilità, e via dicendo... In una parola, bisognava andare oltre allo 'staticismo', all'"assoluto statico", che reggeva l'approccio riflessivo su Dio e spesso ispirava ciò che abbiamo chiamato 'l'uniteismo' (cfr supra). Fu Jakob Böhme ad inserire intuitivamente il 'divino dinamico' nella sua contemplazione del mistero indicibile, pur se con qualche approssimazione riguardo alle formulazioni sancite ed 'omologate' della dottrina ². Quello che si indica qui (nelle osservazioni e commenti di Berdjaev) come

¹ A. Rosmini, *Teosofia*, Tomo III, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 14, Roma 1999, pp. 53-54: «1213. Esaminiamo dunque qual sia quest'essenza terminativa dell'Essere assoluto. Noi troviamo ch'essa non una sola, ma che ci sono tre essenze terminative, cioè tre termini dell'unico subietto e dell'unico atto divino, e queste sono appunto quelle che non astratte si chiamano forme primitive dell'Essere e che si trovano poi unite coll'identico essere, esser tre persone, e che astratte costituiscono le tre categorie, cioè la subiettività, l'oggettività, la moralità. Laonde coll'astrazione teosofica, cioè con quell'astrazione che s'esercita sull'essere assoluto la mente trova le due prime forme universalissime degli astratti parziali, la terza forma poi non la trova unica, ma triplice. E per ridurla ad una è necessario aggiungere un altro atto d'astrazione su queste tre, che non è piú astrazione teosofica, ma astrazione comune di quella specie che possiam chiamare elementare, ed è astrazione d'astrazione. Ora che cosa hanno di comune le tre categorie che da esse si possa *astrarre*? Nulla fuori del loro inizio che è l'essere, il quale contiene virtualmente le tre forme. Questa qualità comune dunque delle tre forme, di esser essere, dicesi essenza, che rispetto ad esse è iniziale, ma rispetto al subietto, o all'atto è terminativa».

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Studies Concerning Jacob Boehme I. Etude I. The Teaching about the Ungrund and Freedom*, (trans. Fr. S. Janos – Fr Michael Knechten), in *Journal Put' «Путь»*, feb. 1930, No. 20, p. 47-79, etiam in «Internet» 2010, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_349.html: «The formulations of Boehme in this regard are not always distinct with exactitude nor dogmatically satisfactory. But his virtue is in this, that he sees everywhere in the world and in man the Trinitarian principle, a reflection of the Divine Trinity. The traditional-

‘volontarismo’ e ‘contradittorietà’ possono facilmente rimandare alle ‘energie divine’ del dinamismo divino di vita e ritmi di ‘antinomia’ nel recepire il riferimento al mistero ultimo. A. Rosmini suggerirà che vi possa essere, nell’essere ideale, un tipo di ‘virtualità’ che implica questo dinamismo che Berdjaev discerne nella prospettiva böhmana ¹.

Il linguaggio dell’«Uno», del «Primo» al di sopra di ogni essere, del «Tutto» sofianico e ciò che implica per il mondo divino

Come comprendere l’«uno», che tante volte si configura come Aprimo \cong , nell’ambito della prospettiva sofianica? Parlare del ‘primo’ significa –forse– mettere avanti la priorità della persona, invece della ‘natura’ ²? Il richiamo alla priorità della Persona sarà certo un criterio fondamentale nella

type theology has always been vexed with this, that Boehme taught about a theogonic process, about a birth within God, about a dynamic stirring within God. His understanding of God was to the highest degree dynamic. Christian theological systems, however, have worked out their teachings about God, employing categories of thought from Greek philosophy. Thus, the teaching about God, as pure act, comprising within Him no sort of potentiality, was constructed wholly upon Aristotle. The teaching about the unstirring, self-sufficient, static God of Christian theology was taken not from the Bible, not from the Christian Revelation, but from Parmenides, Plato, Aristotle. Within it was reflected the static aspect from Greek ontology. An unstirring God, God as pure act, is God -- as a concept, and not God -- as life. The predominant theological doctrine deprives God of inner life, denies any sort of process within God, makes Him equivalent to an unstirring stone. And this idea ultimately is idolatrous. Not such is the God of the Bible, the God of Revelation. He is full of inner life and drama, in Him there is dynamic stirring. There is a tragic aspect within God that is both Biblical and mythological, though too non-theological an understanding of God. God, undergoing the torment and sufferings of the Cross, God, offering the sacrifice of love -- is a God dynamic, and not static. Bl. Augustine in a certain sense also admitted of dynamism in God. L. Bloy defined God, as a lonely and misunderstood sufferer, and in this he was more correct, than Thomas Aquinas. The tremendous significance of Boehme is in this, that after the dominance of Greek philosophy and Medieval Scholasticism with their static concept of God, he then introduces a dynamic principle into the understanding of God, i.e. he sees an inner life within God, the tragic aspect characteristic of all life. And with Boehme it was bound up with this, that on the one hand he immersed himself in the Bible and meditated upon it, free from the categories of Greek thought, yet on the other hand he carried over into his contemplation of God an experience about the evil in world life and about the contradictions rending the world, about the struggle of light and darkness, of the sweet and the bitter, of love and anger. Boehme was of the modern type of soul, which stood face to face against the problem of evil, unable to still yet humbly bow and hold back through a consciousness of its own sinfulness. He boldly wanted to gain insight into the origin and meaning of evil. In this he was a gnostic. He saw a dark principle within the primal sources of being, deeper than being itself. He was compelled to admit of a dark principle within the Divinity itself, and that there is some positive meaning to the very existence of evil, which so tormented him. But he does not fall into a Manichean-gnostic dualism, into a dualism of gods. Without evil, good cannot be known. Through evil, the good is discerned. As regards the character of his thought concerning Divine matters Boehme is no Neo-Platonist, as were the majority of Christian mystics. Boehme likewise was not at all a monist, and he does not at all teach about emanation. Everywhere for him it is a matter of will and contradiction. The moral sense of evil in Luther was transformed in Boehme into the metaphysical. The metaphysics of Boehme is voluntaristic, and not intellectualistic, as was the Greek and Medieval metaphysics. The voluntarism of Boehme is a new principle, introduced by him into philosophy, and German philosophy would tend to develop it along further. It is only Boehme's voluntarism also that has rendered possible a philosophy of freedom. The whole of Boehme is saturated with the magic of will, which at its primal-basis is still dark and irrational. Boehme to the very end is seriously concerned with the problem of evil and he approaches it neither as the pedagogue nor as the moralist, nor from the point of view of tending to infants. Being for him is a fiery current. And this fire in the darkness -- is both cold and scorching: "ein jedes Leben ein Feuer ist" ("every life is a fire"). ² The will is fire. The primal-basis of being is a ravenous and hungry will. In response to it issues forth light and love. The potentiality of darkness lies in the very depths of being, in the Divinity itself. ³ It is bound up with meonic freedom». ((1) Cfr la nostra introduzione generale, su Jakob Böhme - dati bibliografici). / (2) Vide Vol. III, "Die drei Principien goettlichen Wesens", p. 385. / (3) The English follower of Boehme, Pordage, speaks about "the eye of the Ungrund from eternity". Vide his "Theologia mystica".)

¹ A. Rosmini, *Teosofia*, Tomo III, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 14, Roma 1999, p. 45: «Abbiamo dunque veduto, che l'Essere in ciascuna delle sue forme è tutto l'Essere, e come contenente massimo contiene l'essere anche nelle altre due forme: ancora, che l'Essere nella forma obbiettiva è l'essere per sé noto. Questo sussiste, perché contiene l'Essere nella prima forma, che è l'Essere subietto sussistente, lo contiene come ricevuto e obbiettato. Se dunque una mente, che fosse da ciò, prendesse l'Essere oggettivo sussistente, ed astraesse da lui il subietto sussistente, che è l'essere nella prima forma in lui contenuto, quello che rimarrebbe davanti al pensiero di questa mente, che lascia da banda il subietto sussistente come se non fosse; sarebbe l'essere oggettivo, meno il subietto sussistente in lui contenuto, l'essere obbiettivo vòto, che non conterrebbe più l'essere nella prima forma. Ora l'essere obbiettivo così veduto dalla mente è appunto l'essere ideale, vòto di realtà, capace però di contenere qualunque realtà e però indeterminato, e virtuale. Quest'è l'origine ontologica di questi concetti elementari d'indeterrnato e di virtuale. In questa maniera l'essere ideale è un astratto divino e teosofico, non umano e ideologico. L'essere ideale dunque è l'Essere obbiettivo diviso per astrazione dalla connessione che ha coll'Essere subiettivo e considerato, o intuito da sé solo. Rimane dunque l'essere in un'unica forma cioè nell'unica forma obbiettiva».

² T. Špidlík, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, p. 29: «De même dans la christologie, affirme V. Lossky, il faut prendre la personne pour point de départ, et non pas les deux natures, pour comprendre qui est le Christ. Parce que le Christ est le premier homme la même affirmation peut s'appliquer à toute personne. La personne signifie l'irréductibilité de l'homme à sa nature". Il n'existe pas en dehors de sa nature, qu'il "enhypostasie" mais qu'il dépasse sans cesse, "il l'ek-stasie en quelque sorte" ¹».

(¹ O. Clément, *Aperçus sur la théologie de la personne*, cit., p. 307.)

meditazione teologica attuale sul mistero di Dio ¹. Ma cosa significa "uno" e "primo" nel senso pieno della simbolica della cifra "1" ²? La riflessione bulgakoviana ci porta ad intuire $I \equiv 1$ non tanto come un >numero= ma come un >sovra-numero=: un >sovrappiù=... La cifra "uno" è contemporaneamente un simbolo della unicità al di là di una >numerazione= e un simbolo che rende possibile la nascita d'una "serie" (di un seguito, di una continuità). Anzi, "1" sembra diventare –in mezzo alla numerazione progressiva e sempre più complessa– il numero più piccolo, il quasi niente dell'inizio appena registrato. Con l'"1" tutto appare possibile nel protrarsi della numerazione ed esso non è superiore a nessun altro numero consecutivo. Tutto è possibile, niente è acquisito o posseduto... Si capisce già quanto sarà poco convincente presentare il >primo= come >superiorità= formale... L'unicità e la serie nascente, ecco il paradosso del numero "1". In esso si rinvia a tutto ciò che non è numerabile e a tutto ciò che potrà essere numerato: l'inadéquation de conjonction dei due 'mondi' si svela in questa apparente contraddittorietà. L'aldilà dell'"1" ci introduce nel mistero stesso dove la numeralità perde la sua specificità di frammentazione: "1" in "3" e "3" in "1". Il numero "1" non è solo un segno di numerazione, ma ricapitola anticipativamente tutto ciò che potrà essere numerato, addizionato, moltiplicato, sottratto partendo da esso. La persona umana stessa è un abbozzo di questo >essere primo= in seno all'universo, non solo >centralità= ma anche >relazionalità= di e tra

¹ J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 2nd ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical Perspective*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p.46: «The real issue behind the Filioque concerns the question whether the ultimate ontological category in theology is the Person or substance. It seems to me that the choice here is limited. If the Son is understood as a kind of second cause in divine existence X alongside or even below the Father X the dilemma is that either the substance or a Person are the ultimate ontological category in God (that which has the priority and which safeguards the unity of divine existence). If we go back to the Biblical and Greek Patristic identification of God with the Father X to which theologians like K. Rahner point today X ¹ the ultimate ontological category cannot be other than the Person, the hypostasis of the Father alone, since two hypostases being such an ultimate category would result into two gods. Profound and crucial existential reasons argue against making substance ultimate in ontology; I have only hinted at them in this paper».

(¹ K. RAHNER, *The Trinity*, 1970, pp. 58 f.)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 52 / pp. 78–79: «Le nombre est une catégorie rationnelle, réalisée dans le domaine de l'expérience pour distinguer les différents objets de celle-ci et leur relation. La numération est fondée sur une abstraction, ou sur une sorte de stylisation logique. Les objets de notre perception ou de notre connaissance, indépendamment de leur être concret et qualificatif, sont reçus en tant que semblables, en tant qu'unités, et c'est comme tels qu'ils sont reliés entre eux»... «Le nombre est simultanément division et union, c'est-à-dire corrélation; il est relatif par nature. On peut l'exprimer d'une autre façon: l'unité est déjà le fondement et le principe de tout nombre, c'est d'elle que procède la numération»... «Tout d'abord, l'unicité abstraite y est déjà établie, comme une similitude abstraite, illusoire et conventionnelle, similitude de ce qui est déjà concret et même unique par soi; ensuite, une unité, quand elle est posée, postule déjà d'autres unités, avec lesquelles elle est "connumérée". C'est pourquoi le nombre porte en lui la complexité et la relativité, sa nature relève du monde empirique des choses et n'atteint pas le domaine surempirique et divin»... «C'est avec une grande profondeur analytique (à la suite de Plotin d'ailleurs, que Saint Basile le Grand découvre cette nature relative de l'un en tant qu'unité, en indiquant à juste titre que l'un en tant que Divinité, en tant qu'être simple et non le complexe, n'est déjà plus un nombre. Il est un surnombre, ou plutôt ar il n'est plus du tout un nombre, car il n'est précédé et il n'est suivi de l'aucun autre nombre, corrélatif; il n'est soumis à aucune numération ni 'connumération'. Nous aurions pu dire que l'«un» est ici une définition non pas quantitative, mais qualitative, et qu'il est essentiellement synonyme d'Absolu. Il convient de remarquer en général que la notion de nombre, en tant que catégorie de l'entendement, que fonction de numération d'unités indifférentes, dans leur égalité abstraite ou leur similitude, n'épuise pas encore la nature du nombre, qui peut avoir une signification non seulement quantitative, mais encore qualitative. Dans ce cas, il exprime un type spécial ou une structure, une corrélation interne propre à l'objet considéré en tant qu'ensemble; il exprime sa qualification spécifique. Un tel nombre-idée concret, une telle couleur spéciale du monde étaient connus des Pythagoriciens, qui pourtant passaient nécessairement du monde empirique au domaine méta-empirique, à celui de la métaphysique. Par là, ils marquaient déjà la possibilité (que, cependant, la théologie orthodoxe n'a pas utilisée alors) d'une autre conception du nombre, plus propre à la Divinité que le nombre empirique; toutefois saint Basile postule déjà cette notion dans sa théorie de l'unité qui n'est pas un nombre Si l'on entend le nombre en ce sens concret et qualitatif, il faut dire que la tri-unité divine est un nombre sui generis, absent de notre numération. Cette dernière ne connaît que trois et l'unité, elle ignore la tri-unité qui serait simultanément et trois et unité. Généralement, les théologiens rationalistes ne remarquent pas cette originalité du surnombre divin et ils adaptent discursivement à l'entendement humain le trinôme sacré, en le décomposant en trois et un: trois par rapport à l'hypostase, un par rapport à la nature. Cela est certes incorrect, car cela fausse le dogme même de la Sainte-Trinité. En réalité, la tri-unité pénètre également et la nature (tri-unité) et l'hypostase (tri-unité). Cependant, la raison humaine anthropomorphise inévitablement ce trinôme divin et le décompose intellectuellement, car elle n'est pas capable de le comprendre par son intuition. La pensée humaine est contrainte de s'arrêter successivement à l'unité puis à la trinité, ou inversement, tout en reconnaissant que cet et, cette succession, ne sont dus qu'à la limitation de notre conscience empirique qui compte des objets séparés. La catégorie de nombre, dans la pensée rationnelle, est également liée à la spatialité de notre perception (selon l'esthétique transcendantale de Kant), laquelle est déterminée par l'extra-position et l'impénétrabilité réciproque des objets, qui occupent une place donnée et sont, par conséquent, comptés comme la quantité des différentes unités dans l'espace plein et continu. Cependant, dans la Sainte Trinité, nous avons justement l'exemple de l'absence d'extra-position et d'impénétrabilité».

tutto nella sua prospettiva più profonda ¹. Il >primo= è dunque anche riferimento all'=ultimo=. Esso non è soltanto il 'centro' ma anche il 'superamento' di tutto ciò che precede. L'*ultimo+ corona come 'effettiva sintesi' tutto ciò che lo rende possibile. Eppure, la persona umana da 'ultima' non è altro che l'abbozzo di un 'primato'. La persona implica 'dentro di se' il riassunto di tutto l'universo. L'ultimo chiama il primo ma non lo assorbe e non viene assorbito da esso. Il 'primo' porta con se un'altro messaggio. Quando si articola l'ultimo, il primo diventa una specie di 'rovescio' o di capovolgimento della 'sintesi' ben congeniata. Perciò il 'primo' richiama quella dimensione antecedente, c'è chi dirà pre-esistente, di tutto ciò che prospetta l'ultimo. Così la Sapienza umana come organismo personalizzato pan-umano si rovescia in una Sofia divina: personalizzazione unica in Dio del processo travagliatamente incerto della 'genesì' umana. "L'uomo totale" è il compimento personale di questo "essere primo" ², >anima= del mondo e >ricapitolazione= dell'universo: personalizzazione della Sofia. Si capisce anche come il 'primo' sarà un richiamo di libertà di fronte all'"ultimo": apertura di potenzialità illimitate anche se non tutte sono state realizzate nell'"ultimo". E si capisce -infine- perché il «primo» e l'«uno» nella libertà sarà una de-possessione delle accumulazioni fatte per arrivare alla sintesi 'ultima'. Ci vorrà uno 'svuotamento' più che una 'sintesi' nella quale si fa entrare tutto o si esclude ciò che non ci fa comodo. Si arriva alla Verità non 'grazie alla mia intelligenza' ma 'malgrado la mia intelligenza' ³. La Verità nella sua totalità o 'l'insieme di Verità' (istina sobornaja) non è una copiatura (magari in meglio) della intelligenza umana ⁴. L'annientamento (uničičenie) dell'intelligenza nostra per rendersi penetrabile alla Verità non ha un valore distruttivo, ma liberativo. Anzi, è un modo di rispettare la specificità umana e di non trasformare Dio in un Dio molto 'lontano' pur rimanendo molto 'somigliante' all'individuo umano. Ci sono delle antiche massime: "la troppa semplicità è facilmente falsa" o anche "una certa semplicità è peggiore di un furto" ⁵!... La violenza non è che vi siano scelte irconciliabili, bensì che si voglia

¹ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in «Kirche, Staat und Mensch», Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente, zweiter Band, Genf 1937, S. 219: «Der Mensch, der in der Ordnung der Schöpfung der letzte ist, ist ihr erstes und höchstes Glied, als ihr ontologischer Mittelpunkt, die alles miteinander vereint, verbindet und in sich erschliesst. Man kann in diesem Sinne sagen dass die ganze sechsthätige Schöpfung des Menschen darstellt, und dass der Kosmos ein Anthropokosmos ist»; S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch, Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 16: «Der Mensch ist gemäss dem Plan seiner Erschaffung nicht nur Zentrum der ganzen Schöpfung, indem er alle ihre Fäden in sich vereinigt, sondern darüber hinaus ein Geschöpf, das mit göttlichen Tiefen ausgestattet ist».

² C. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 87 / p. 113: «Ainsi, en ce qui concerne l'in-hypostatiation du Logos dans l'homme, le postulat de l'Incarnation divine est une certaine identité originelle entre le Moi divin du Logos et le moi de l'homme, identité qui n'abroge point leur distinction essentielle. C'est là justement la relation de l'image avec la Prime-Image, qui joint l'identité qui existe en général entre l'image et la Prime-Image à la distinction donnée entre l'éternité et la temporalité, le Créateur et la création. L'esprit hypostatique humain, qui vit en l'homme qui le distingue principalement du monde animal, tire son origine divine et créée du "souffle de Dieu". Il est une étincelle de la Divinité, que Dieu gratifie d'une figure hypostatique et créée à l'image du Logos et, par Lui, X à l'image de toute la Sainte Trinité, pour autant que la Face trihypostatique peut se refléter dans la conscience de soi de la créature. Par son esprit, l'homme communie avec la substance divine et il est apte à être "divinisé". Étant réuni avec la nature humaine et vivant d'elle, l'homme n'est point seulement homme, il est aussi dieu-homme par prédestination, en puissance, par sa structure formelle. En même temps, dans sa nature, en tant qu'il est l'âme du monde, qu'il est "chair", c'est-à-dire à travers son corps "animé", l'homme résume en soi le monde entier; lequel en ce sens, est son humanité. L'homme est fait d'un esprit divin incréé, hypostasié par le moi de créature, et d'une âme et d'un corps créés de l'être psycho-somatique. Cette même humanité a, dans son être cosmique l'image de la Sophie de créature; l'homme contient donc lui-même la Sophie de créature qui s'hypostasie en lui; il est par là même, l'hypostase sophianique du monde. Certes, l'état de péché ombre, dans la conscience de l'homme, sa patrie divine et le prive en même temps de la plénitude de l'être sophianique, le laissant asservi aux éléments du monde, qui lui apparaît non comme Sophie, mais seulement comme natura (ayant à devenir elle-même, à s'enfanter elle-même), ou encore comme l'Achamoth élémentaire et chaotique. Mais cet état enténébré de l'homme n'est point son état véritable, ni conforme à son essence. L'homme a besoin d'être régénéré, c'est d'être sauvé du péché. Il veut devenir fils de Dieu et entrer dans la gloire de la création, puisqu'il y est prédestiné. D'homme naturel, il est appelé à devenir dieu-homme, à se dépasser soi-même en le vrai Théanthrope».

³ Cfr Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 330 / S. 43-44.

⁴ Cfr Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 383-386 / S. 111-112.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 148 / pp. 148-149: «LA DAMA. E qui secondo voi si tratta dell'Anticristo? IL SIGNOR Z. No. Qui abbiamo alcuni indizi esplicativi sul suo essere, ma lui è ancora là da venire. LA DAMA. E allora

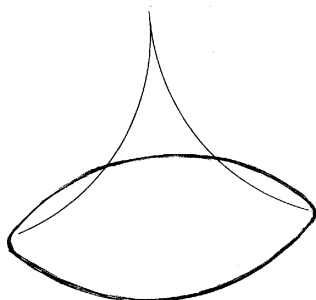
far entrare tutto "per forza" in una spiegazione *che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni+ e allo stesso tempo "senza nulla sacrificare della verità in se stessa". La "verità integrale" diventa "sintesi perfetta". All'integralismo di chi vede tutto in termini di opposizione fa eco quest'integralismo che utilizza tutte le contraddittorietà per costruire una "sintesi alternativa" che assorbe tutto nella propria logica. Dalla "setta segregativa" al "movimento integrativo", tutti due rivendicano la loro unicità ed esclusività di "perfezione" compiuta. Lo stesso >essere primo= adamico implica però un'unità diversificata del maschile e femminile nella loro parità, >androgini= simbolica iniziale ¹. Cristo meno accentratore che conciliatore, così si potrebbe evocare la scommessa insiemizzante delle tematiche cristologiche. Il primato come 'primo' non può essere 'insiemizzatamente' un punto individuale, e neanche solo un individuo puntuale, divino e umano che sia. Il primo supera l'individualità del frammentario inizio nella cronologia storica. Perciò il 'primo' verso, e per, e con la Chiesa –in Dio– non sarà solo Gesù: sarà invece il Risorto con la Pentecoste ². Come la Pentecoste, il 'primo' diventa individualizzabile, non può essere ridotto ad un momento, ad un luogo, ad un essere fenomenico. Il primo diventa 'invisibile' senza 'potere' e senza 'superiorità'. Il 'primo' come 'monismo' sarà sterile. Invece, la tensione tra dinamicità e statica sarà l'incentivo della via insiemizzante. Ma qual'è il posto della persona umana nell'insieme del creato? Essa è "ultima" nella catena preparativa della personalizzazione. Essa non è soltanto il 'centro' ma anche il 'superamento' di tutto ciò che precede. L'ultimo corona come 'reale sintesi' tutto ciò che lo rende possibile. Si capisce quanto la chiave del 'potere' o del 'dominio' sul creato sia una chiave confacente per questo numero 'ultimo'. Si capisce anche come il 'potere del bene' si possa abbinare alla perfezione della 'bellezza' nella configurazione umana. Eppure, la persona umana da 'ultima' non è altro che l'abbozzo di un 'primato'. La persona implica 'dentro di se' il riassunto di tutto l'universo. La 'forza' arriva al suo ultimo compimento nell'ultimo: l'essere umano. In esso potrà poi manifestarsi un nuovo punto di partenza, una soglia ulteriore per il cosmo, diventato antropocosmo? Se l'ultimità creata della persona umana raccoglie e gestisce tutto quello che presuppone, la 'primazialità' indicherà una 'prospettiva rovesciata' (vedere ultimo capitolo). L'ultimo chiama il primo ma non lo assorbe (potrebbe essere questa una sfida da affrontare) e non viene assorbito da esso. Il 'primo' porta con se un'altro messaggio. Quando si articola l'ultimo, il primo diventa una specie di 'rovescio' o di capovolgimento della 'sintesi' ben congeniata. Perciò il 'primo' richiama quella dimensione antecedente, c'è chi dirà pre-esistente, di tutto ciò che prospetta l'ultimo. Come la Sapienza umana come organismo personalizzato pan-umano si rovescia in una Sofia divina: personalizzazione unica in Dio del processo travagliatamente incerto della 'genesi' umana. Il primato come 'primo' non può essere 'insiemizzatamente' un punto individuale, e neanche solo un individuo puntuale, divino e umano che sia. Il primo supera la individualità del frammentario inizio nella cronologia storica. Si capisce anche come il 'primo' sarà un richiamo di libertà di fronte all'ultimo: apertura di potenzialità illimitate anche se non tutte sono state realizzate nell'ultimo'. E si capisce –infine– perché il primo nella libertà sarà una de-possessione delle accumulazioni fatte per arrivare alla sintesi 'ultima'.

spiegatemi, nella maniera più semplice possibile, di che si tratta. IL SIGNOR Z. Be', quanto ad esser semplice non posso dare alcuna garanzia. Non si può arrivare alla vera semplicità di primo acchito, ma non c'è niente di peggiore di una semplicità fittizia, artificiosa e falsa. C'è un'antica massima che soleva ripetere un mio amico defunto: la troppa semplicità è facilmente falsa. LA DAMA. Be', anche questo non è affatto semplice. IL GENERALE. Questa massima ha verosimilmente lo stesso significato del proverbio popolare: una certa semplicità è peggiore d'un furto. IL SIGNOR Z. Proprio così. LA DAMA. Ora comincio a capire. IL SIGNOR Z. Peccato che l'Anticristo non si possa spiegare solo coi proverbi».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 294. / (cfr qui, versione italiana p. 108)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 279, 326–327/ pp. 91, 92.

Pure qui, una visualizzazione schematica dovrebbe essere possibile. L'uno-primo sullo sfondo del nostro primo schema, quello 'esclusivo', appare abbastanza semplice. La punta in alto fa convergere nella sommità sia la 'base' del disegno (la sostanzialità della vita divina), sia l'elevazione conica (nella 'personalizzazione', verso la punta individualizzata nettamente 'sopra' tutto ciò che possa circondarla. La supremazia di superiorità dell'uno si trasferirà nella massima elevazione ed individualizzazione del 'primo' dall'essere divino a tutto ciò che possa corrispondergli. Rispecchiando il divino, anche nella vita umana orientata verso il divino, si auspicherà un 'primato' ed un 'essere primo' di questa tipologia. Il disegno si ripete a livello di ogni impostazione di 'unità' dalla supremazia del 'primo'.



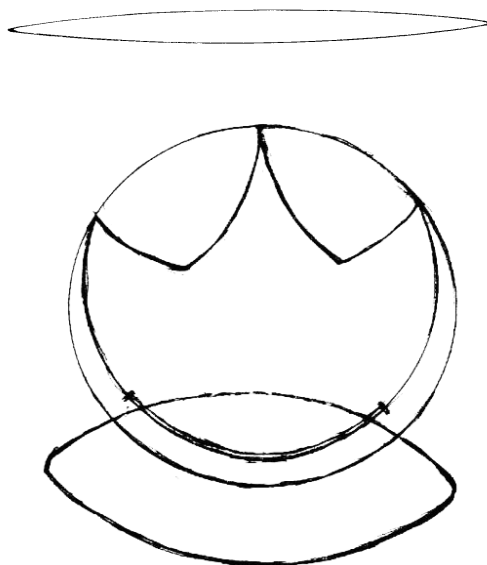
Ci troviamo di fronte ad una visualizzazione specifica: la prospettiva 'conica' per indicare 'l'uno' nel suo vertice pienamente compatto e condensato al massimo della sua individualizzazione. Lo si potrebbe chiamare 'l'uno a punta unica'. Questa proiezione si riassume -in genere- come visualizzazione detta 'occidentale'. Ma non si può generalizzare ad oltranza in questo senso. Un autore emblematico della sistematizzazione di ponente, San Tommaso d'Aquino, non si lascia restringere a questa schematizzazione unica. La teologia del XX-XXI secolo ha -invece- colto nel suo pensiero una 'circularità' che fa saltare l'«uniteismo» della visualizzazione 'conica'. M.-D. Chenu si interessò a S. Tommaso partendo dalla sua *Summa theologiae* ma analizzando sopra tutto la sua struttura redazionale. Ciò che scopre, dal di dentro, è l'elaborazione di un movimento "circolare" (non a forma di punta in altro) d'un andare e venire della creazione dalle e verso le mani di Dio, *exitus et reditus*. Ogni essere creato è uscito da Dio e torna a Dio. In questo movimento, l'essere umano occupa un posto particolare, dato che esso è il fine ultimo di tutto il creato (cfr Gn 1, 26-31) ¹. Il mondo è dunque uscito dalle mani di Dio e vi ritornerà. La persona umana si presenta come immagine di Dio (cfr Gn 1, 26-27). Gesù, il Verbo di Dio è -nell'evento dell'Incarnazione, il momento finale dell'*exitus* dell'essere umano da Dio, ma allo stesso tempo il momento iniziale del suo *reditus*. Questa 'circularità' fa rientrare Tommaso nel prospetto sofianico riguardo al 'Logos' ed al 'mondo divino'. Non sembra che si tratti di una individualizzazione 'mediativa' di tipo prettamente moralistico-soteriologico ².

Per la seconda schematizzazione, 'l'uno tri-ipostatico' o -nel disegno 'l'uno a tre punte' non è così lineare. Potrebbe sembra che l'uno si scioglie nell'assenza di un vero 'primo' e si sparge nell'intreccio di tre elevazioni coniche. Come prospettare una ipotetica visualizzazione dell'unità 'con il' primo in questo caso? Pare che l'unico modo evocativo sia di vedere un nuovo cerchio

¹ Cfr M.-D. Chenu, *Le plan de la Somme Théologique de s. Thomas*, in «Revue Thomiste», 1939 n° 39, pp. 93- 107. Di fronte a questa prospettiva esiste anche -oggi- quella elaborata da M. Corbin che divide la Summa Teologica in tre sezioni con i suoi temi maggiori: la prima parte su Dio e la sua opera; la seconda sull'uomo e la sua attività; la terza su Cristo e la sua opera di redenzione (cfr M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974).

² Cfr C. Zuccaro, *Cristologia e morale. Storia, interpretazione, prospettive*, Bologna 2003, p. 34 ss.

orizzontale nella parte alta del disegno. Si tratterebbe di un cerchio che si muove tra le tre punte coniche nella relazione che allaccia tra di esse e nel vortice d'insieme che avvia come trascinamento del 'tutto' intuibile nella base orizzontale. L'unità di cooperazione plurale si esprime in questo movimento di diversità e l'essere primo si vive come condivisione radicale di ogni personalizzazione conica del disegno coinvolta in una specie di spirale che non si chiude su un nodo individualizzato. L'unità relazionale in movimento sarà di tipo compartecipativo nella multi-unità viva. Il cerchio in rotazione 'concilia' o 'insiemizza' le punte coniche che potessero 'fermarsi' in un ripiegamento su se stesse. La relazionalità 'aspira' un eventuale 'triteismo' nel vortice comune. La 'supremazia' è presa nella circolarità del mutuo trascinamento. Dio non può non essere 'immagizzato' se non in questa comunanza in movimento. L'uno che diventa 'primo' uscirà dallo staticismo immobile e diventerà 'pellegrino' con gli altri. Il riflesso del 'primo' sarà -nel tentativo di somiglianza al divino- una insiemizzazione viva e non una individualizzazione di supremazia e di superiorità statica.



2°

IL MISTERO DEL PADRE E LA FINALIZZAZIONE DELLA SOFIA

Nella nostra introduzione generale un riferimento fondamentale appare tra il mistero di Dio, della Sua Filoxenia (ospitalità per i forestieri), con la rivelazione della Sofia. Per cogliere le possibili implicazioni della meditazione escatologica ortodossa russa sul mistero del Padre, occorre guardare alla ricapitolazione del mistero ultimo di Dio nella tradizione che ci è stata trasmessa in questa presa di coscienza rivelativa, e più che altra spicca quella iconografica. L'icona della Filoxenia divina o della "Trinità" (di Rublèv), nella sua tipologia 'angelica' permette dei richiami del tutto specifici nel senso sofiano.



Come indicato introduttivamente, lo scenario si incentra sull'elemento costitutivo dell'evocazione sofianica: la 'mensa' attorno alla quale sono seduti i tre 'angeli-pellegrini' (cfr supra, introduzione generale). La mensa è quella dell'accoglienza divina senza limiti rivolta a tutti, invitati dai quattro venti, da settentrione e da meridione, da ponente e da oriente, per venirsi a sedere alla mensa di Abramo. Non si tratta soltanto della 'eucaristia rituale' ma della chiamata ed accoglienza escatologica evocata da Cristo stesso di fronte a chi chiedeva se sarebbero pochi gli eletti (Lc 13, 23-29; 14, 15-24). la mensa non può non ricordare al credente la mensa eucaristica o la mensa del 'Risorto-pellegrino' a Emmaus ¹. La mensa della Filoxenia è quella della conoscenza di Dio, finalmente recepita nella sua luminosa rivelazione accolta. Spicca senz'altro anche nell'icona della Filoxenia o 'della Trinità' di Andrej Rublëv, con la sua valenza sofianica, una ulteriore simbolica specifica ed 'ultima' (escatologica) proprio nell'inscenatura della 'tavola' o della 'mensa' centrale dell'icona ². L'accoglienza di condivisione e di ospitalità divina -filoxenia per eccellenza- è quella

¹ B. Noble, *Lenten Talk on the Eucharist* (This talk was given as part of the Diocese of Shrewsbury's Year of the Eucharist (2003-4) during Lent 2004), in «Internet» 2005, <http://www.catholic-ew.org.uk/liturgy/Resources/YOE/Noble.html>: «Christian Tradition has long seen these visitors in terms of the three Persons of the Trinity, and Rublev follows that Tradition in using the story for his portrayal of Father, Son and Holy Spirit. But for our present purposes, the interest of the icon lies in his depiction of the food Abraham prepared for his visitors – as painted, it is clearly the Bread of the Eucharist, and in linking Trinity and Eucharist, Rublev is making a statement every bit as profound as Masaccio's linking the Trinity and Calvary. Just as “the Cross has its origin in the heart of the Trinity, so, it's in the trinity that the Eucharist has its goal. ...And to discover the consequences, let me remind you again of the story of the disciples on the road to Emmaus. You'll remember that it was in the Breaking of Bread that their eyes were finally opened and they fully recognised the Risen Christ. And having done so, notice the change, the transformation. They take on a new lease of life – divine life, dare we not call it? – and, with alacrity, they retrace their steps, and return to Jerusalem. That often overlooked detail of their return to Jerusalem is so much more than a 'lived happily ever after' conclusion. It's the statement of what life that comes from the Eucharist involves. They return to Jerusalem to be reunited with the other disciples in their awareness of what the now Risen Lord had achieved for them in his life and death – “*Were not our hearts burning within us while he was talking to us on the road?*” (Luke 24:32). That return journey, after the Breaking of Bread, to be with the other disciples in Jerusalem, is a permanent reminder of the source of our belonging to each other. It's a unity that has nothing to do with age or nationality, nor with common interests or ideology. It arises entirely from our becoming “*one body, one spirit*” in Him. As Paul puts it in writing to the Corinthians: “*The bread that we break, is it not a sharing in the body of Christ? Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread*” (I Cor 10: 16f) And so at Communion in answering “*Amen*” to the words “*The Body of Christ*”: we're not only professing our faith in who it is we are receiving, we're equally expressing our faith in who it is we are more fully becoming. And as we hear the words: “*Go the Mass is ended*” and make our way back to the Jerusalem of our everyday lives, it's together as his living presence that we go. And bringing us back to where we began, it's in the sign of the bread that is broken and the cup outpoured, that the cost of such discipleship is made clear. “*a disciple*” the Lord told us, “*is not above the teacher, nor a servant above the master*” (Matt 10:24). Commitment to his Kingdom and his values will inevitably replicate in us his way – the way of the Cross – but that, as we also know, is the way to life».

² P. Hunt, *Andrei Rublev's Old Testament Trinity Icon: Problems of Meaning, Intertextuality, and Transmission*, in «Symposion: A Journal of Russian (Religious) Thought» 2002-2007, n° 7-12, etiam in «Internet» 2009, http://lesserg4mini.cs.umass.edu/~lesser/Priscilla_Academic/Articles_files/Symposium7-12colorslidesopt.pdf: p. 27: «The Icon implies that Abraham's meal is also implicitly Wisdom's feast. In the patristic and iconographic exegesis, Wisdom's feast not only symbolises the offering of Christ's mystical body. Wisdom issuing an invitation o the feast also signified God's desire to give knowledge of Himself in an universal way to sinner and righteous alike (1). The icon embodies this accessibility and inclusiveness. The columns extending towards the worshipper on either side of the table create an opening. The tilting of the table and the large bowl towards the worshippers, and the turning of the Christ angel's head to them seem to be offering an invitation. The red banner and cupola encompass all from the age of Abraham to the present worshippers who partake of the body of Christ (2). Moreover the theophanic mix of red and gold that dominate in this icon and its frame show that the invitation is for the knowledge of God. This mix embodies the theophany manifesting God as light and fire within the body of the Church as celebrated in Pentecost hymnology (3). Thus the Wisdom symbolism adds dimensions that highlight the providential nature of the theophany that occurs in the liturgy as an on-going Pentecost. It adds the higher perspective of the Godhead's salvific relation to His creation implicit in the Christ-Wisdom-Angel».

(1) Thus Wisdom issues her invitation to her feast from the rooftops and the crossin of the roads and she extends it to the sons of men (Proverbs 8:2 and 9:3. Patriarch Philotheus, *Tri rechi*, pp. 126-127, 137, emphasizes that Wisdom calls out to the simple and even to the

della tipologia evangelica dell'«invito alla festa»: ovviamente si tratta della festa alla mensa della Sapienza indirizzata a tutti, al di là di coloro che “hanno disprezzato l'invito del Re”... i piccoli a tutti gli angoli delle strade (cfr la parabola dell'invito, Lc 14, 15–24 / Mtt 22, 1–10). L'antico invito sapienziale dell'Antico Testamento riappare in filigrana dell'inquadratura. Si va così ben al di là della formale 'Eucaristia' per vedersi indirizzare l'invito dell'Angelo 'in mezzo–indietro' sull'icona, o cioè il “Verbo–Logos”, di avvicinarsi alla mensa della festa ultima. Abramo e Sara ed ogni 'veneratore di quell'icona' si avvicina verso il 'posto lasciato libero' in avanti dell'icona e che potranno tutti essere personificati nella Sofia ultima che viene a sedersi di fronte al “Verbo–Logos” nella sua piena statura di “Sofia–Saggezza”, l'ultima ospitata nella vita intima di Dio–Trinità.

Lo scenario attorno alla mensa ci fa vedere il primo 'angelo' da sinistra che benedice la mensa, il secondo in fondo che poggia –nella benedizione compiuta– sulla mensa ed il terzo che agisce –nel suo gesto avviato– sulla mensa. Da sinistra la mensa si congiunge alla 'casa' nel primo angelo, include l'albero dal secondo e apre sul paesaggio del deserto nel terzo. Colpisce la tipologia delle 'facce angeliche'. Potrebbero essere dei tratti femminili, o tratti giovanili, o lineamenti non specifici tra il maschile ed il femminile, fino a scorgere un riferimento alla Saggezza o Sofia nel taglio dato alle facce angeliche ¹. I visi sono tre ma i tratti sono 'uno': unità e pluripersonalità nel mistero

pharisees and those without faith. / (2) This hesychast–inspired motif of inclusiveness is similarly expressed in Feofan Grec's temporary HA composition of the Trinity chapel of the church of the Transfiguration by the front faced attitude of the Angel of Great Counsel, its large wings which encompass the participants in a kind of semi circle and the large open fore grounded bowl. See *L'Iconographie*, p. 10. The emphasis on inclusion is also present in the interpretation of the Last Judgment as the Second Coming during the hesychast period: typically, the central Christ–in–Glory issues an invitation: “Priidite blagoslevenii Ottsa Moego, nasleduite Tsarstvo, ugotovannoe vam ot sozdaniia mira” (Mtt. 25:34). See L. M. Evsceva “Eskatologija 7000 goda I vozniknovenie vysokogo ikonostasa”, in *Ikonostas: Proiskozhdenie–Razvitie–Simvolika*, A. M. Lidov, red. (Moscow: Progress–Traditsiia, 2000), p. 414. / (3) See, for instance, Matins: Prosimion in the section Exapostilaria: “Light is the Father, Light is the Word, Light is also the Holy Spirit, Who in tongues of fire was sent to the apostles and through Whom all the world is enlightened to revere the Holy Trinity”.)

¹ Soo–Young Kwon, *On the Icon of The Holy Trinity painted by St. Andrew Rublev, In light of the Visual Theology of the Cross and of the Circle*, in «Internet» 2004 (TheoNet.net – Spirituality in East and West), http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html: «In closing, I raise one more question: “Why did Rublev depict the angels like the female figures?” Concerning the gender of the angels, the text of Abraham's story in Genesis is obvious: “He [Abraham] looked up and saw three *men* standing near him.” Also the notion of angels (*malakim*) in the text indicates masculine in gender. In fact, the Hebrew word *malak* (angel; originally means messenger of God) does not have a female form. Indeed, I do not know why the female angels were depicted as part of the Holy Trinity. We can just make some rough assumptions. In Semitic languages the word for Spirit (*ruach*) is feminine in gender. Syriac texts often translate it by a feminine form, i.e., “Comfortress.”

(*)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html – [sdendnote30sym#sdendnote30sym](#) In this sense, we may see the maternal softness in the lines of the right angel, the Comfortress. We know that in the wisdom literature of the Hebrew Bible the word for wisdom (*hokma*), signified as a divine being, is feminine in gender. Yet I do not know how this idea affected Rublev in his icon–painting. Rather, I guess that the creative, spiritual imagination of St. Andrew Rublev was always seeking a more practical use. In other words, his icon was made not for theological use in reasoning, but for liturgical use in adoration, prayer, and silence. Thus, only images speak in the icon. The divine image (*Imago Dei*) must be transformed into human beings' images. Also it must form the image of the community, and of society. Lifted from the holy image of a maternal, female God to actual experience, the fullness of the icon is more heartwarming than merely stimulating the intellect. In the icon of the Holy Trinity, the Trinity is not simply a speculative dogma; rather it is a *living presence* experienced in actual life. Drawing upon the role of women in the Orthodox church, Archimandrite Chrysostomos states: The very message of Orthodox, then, is that men *and* women are called away from the erroneous 'natures' which they have taken to themselves, away from the labor and pain, to deification, to union with God, through the grace of Christ. ... If, then, the Church exalted the woman as child bearer, it is to lift her nature, to emphasize her unique social role. But should she choose to be called to the higher 'nature' of holiness, the Holy Church even more greatly honors her. In that higher calling, she gives birth to Christ, as did the Blessed *Theotokos*, bearing *asomatos* (“in an unbodily way”), as Saint Maximos says, God within her, And this potential is not that of women alone, but of men, too. The spiritual childbearing of the human is a male *and* female role.

(**) http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html – [sdendnote31sym#sdendnote31sym](#) Their goals *together*, as Orthodox men *and* women, are to create a society, as much as possible, in the divine image of the Holy Trinity. As contemporary feminist theologians reconstruct their theology of the Trinity in terms of relationality, communion, or solidarity, to my mind, Rublev would want Russian Orthodox Christians to join in reconstructing the “mystery” of the Trinity, which is something that would be revealed for the understanding of their political, social life, as well as religious life in light of the image of the cross and the circle. The *Cross* of the Holy Trinity becomes the empowering basis for their suffering and their religious duties. The *Circle* of the Holy Trinity becomes the social program for each social grouping -- from family to parish, diocese, social communities, and nation -- to be transformed by shared love in the relational/circular" image of the Trinitarian God. In terms of the female image of the Trinity

divino... Il Padre stesso assume il 'viso sofianico'. I tre visi uguali dei 'pellegrini della Filoxenia' ricordano l'osservazione di S. Bulgakov –appena citata, cfr supra– sullo stesso contenuto di sostanzialità delle Persone divine. Nell'icona la faccia dei tre angeli–pellegrini presentano una caratteristica del tutto particolare che la differenziano dall'arte ecclesiale bizantino–greca: una "vicinanza" più intimamente contemplabile a differenza dell'austero stile spirituale orientale costantinopolitano ¹, "l'intenerimento espressivo" o intenerimento evangelico dell'umilene che esprime la nostalgica benevolenza di Dio per la Sua opera di Sagghezza (vedere infra, la caratteristica slava–orientale nella sua iniziale conversione). Non si tratta di "umanizzazione" o di inclinazione "sentimentale", ma si riconosce in questa "vicinanza divina" l'originalità della esperienza cristiana russa nella sua sostanzialità: "l'umilene" o la simpatia sofianica di Dio verso tutto il creato. La "Vergine di Vladimir" racchiuderà 'nella sua espressività' i dati essenziali, che si potranno poi sviluppare, partendo dalla piattaforma kieviana ². Questi 'volti' del mistero che non può essere "immagizzato" nelle sembianze umane capovolge l'antico divieto. Era vietato utilizzare la figura umana per rappresentare il mistero supremo di Dio, perché esso è talmente profondo che rappresentarlo con tre sembianze umane sarebbe una forma di triteismo, di politeismo ³. Di qui

in the icon, I guess that Rublev would emphasize human commitment to disputing any discrimination and injustice in gender in the name of the Trinity».

(*)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -
 sdendnote30anc#sdendnote30anc Evdokimoff, "the Holy Trinity," 170. /
http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -
 sdendnote31anc#sdendnote31anc(**) Archmandrite Chrysostomos. "Women in the Orthodox Church: Brief Comments from a Spiritual Perspective," *Greek Orthodox Theological Review* 26 (Fall, 1981): 195.)

¹ T. T. Rice, *A Concise History of Russian Art*, London 1963, pp. 34–36: «The icons which were first produced on Russian soil were probably also the works of Greeks, doubtless of the same artists as those employed on the mural decorations of the churches, but although the interiors of at any rate all the more important churches formed veritable picture galleries devoted to themes derived from the Scriptures, the Russians seem to have shown from the start a greater fondness for icons than for mural paintings. This may in part have resulted from psychological causes, for the Russians appear to have sought in their new religion the humanistic elements which were wholly absent from the harsh and cruel creeds of their pagan days. Even the earliest of the mural and manuscript decorations (Ill. 25) carried out in Russia by Greek or native artists already diffuse a stronger sense of gentleness and understanding than is to be found in contemporary Byzantine work; nevertheless, the air of remoteness which envelops the personages depicted on the walls, and which is due as much to their elevated positions on them as to the frontal manner in which they are presented, and to the convention whereby all holy personages and even saints were larger in size than ordinary people, tended to stress the difference separating the worshippers from the celestial sphere to which they aspired. The distance dividing the people from their icons was less marked, partly because of the smaller size of even the largest panels, partly too because, until the introduction of the iconostasis, the position of even the highest placed icons was only slightly above eye-level».

² T. T. Rice, *A Concise History of Russian Art*, London 1963, p. 36: «The Byzantine icon which is known to us today as the Virgin o Vladinlir (Ill. 26) is a masterpiece of outstanding quality. Its beauty and importance was fully realized by the Kievans, and both the Lavrentiev and the Ipatiev chronicles devote considerable attention to it. They inform us that when Mstislav, a son of Vladimir Monomachus, decided to build a church in the Pirogoshcha district of Kiev, to be dedicated to the Virgin, he commissioned an icon of the Virgin and Child in Byzantium for it. The Prince laid the foundation | stone of his church in 1132, the building being completed within four years; by that time the icon he had ordered for it had reached Kiev, together with a second painting of the Virgin and Child, which it seems reasonable to suppose had been commissioned from the same artist. The icon destined for the church has disappeared long ago, and not even a description of it survives; fate dealt more kindly with the second panel which is the one which is known to us today as the Virgin of Vladimir because it was transported in 1167 to Vladimir, the city which superseded Kiev as capital of Russia. The icon became so closely associated with its new home that even after its removal to Moscow late in the fourteenth century the connection was perpetuated in the name by which the painting continued to be known. The icon of the Virgin of Vladimir shows a degree of tenderness which is quite unusual for its date, the Virgin's head touching the Child's in a gesture of such deep affection that, iconographically, the rendering bears the designation of 'tenderness'. Though the work of what must assuredly have been one of Constantinople's greatest painters, the spirit which it manifests is so profoundly Russian that it must have been introduced into the icon at the specific wish of the Prince who commissioned the panel. In Russia the painting inspired an iconographic prototype which thereafter remained among the most deeply loved; it set a standard for monumental representations of the Virgin and Child which all subsequent artists strove to attain; in addition it seems to have been one of the earliest examples of the gender, more humanistic type of religious art which developed in Russia through the years within the Byzantine framework».

³ Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, p. 84 : «Mais quelle parole de l'Écriture invoquer pour légitimer pareille audace: visibiliser l'Au-delà de tout visage? Il me semble que ce doit être le: «Qui m'a vu a vu le Père», au même titre que «le Verbe s'est fait chair» pour les icônes du Christ. A force de contempler son visage, ne peut-on donner *comme* un visage au Père? La Personne du Fils devient comme la forme et le visage de la connaissance parfaite du Père, et la Personne du Père est parfaitement connue dans la forme et le visage du Fils» (1) Ils se ressemblent tellement! Et c'est sans doute pourquoi on n'a jamais très bien su, des deux anges du centre et de gauche, qui, dans la pensée de Roublou, représentait le Père et qui le Fils. Et l'Esprit? Certains Pères ne disent-ils pas qu'il est comme l'icône du Fils? On voit le Fils dans

l'innovazione la più radicale dell'iconografia orientale: Rublëv si presenta come un innovatore e, da gran mistico, si è servito di sembianze "angeliche", ispirandosi al brano di Abramo e Sara che accolgono i tre ospiti che sembravano una persona sola. Il capolavoro della iconografia russa ortodossa, l'icona della Trinità di Rublëv, offrirà lo "stile di presenza di Dio", un 'modello' per tutto 'l'iconopis', nel modo più congeniale con la mentalità cristiana orientale del popolo russo ¹. Sofianicamente, l'esclusione di ogni 'sembianza' umana in Dio e sembianza divina nel mondo umano sarebbe una auto-contraddizione a priori... Coloro che accolgono a mensa (Abramo e Sara) e che non si vedono raffigurati. L'icona della Trinità è serena quanto sembrano travagliati i protagonisti della storia umana. Per chi si muove nei racconti biblici, il contrasto relazionale è assai caratteristico con il brano che segue quello della filoxenia (Gen 18): o cioè il passaggio nella casa di Lot, assediata dalle gente di Sodoma e Gomorra che vogliono abusare dei viaggiatori (Gen 19). Qui, tutto si svolge all'aperto senza protezione, senza porte chiuse a chiave... La 'missione' dell'annuncio che i messaggeri portano ad Abramo, la nascita di un figlio, scivola nell'implicito dell'icona. Nel capitolo successivo si tratta -invece- di una 'missione' riguardo alla creazione travolta dalla malattia dello spirito umano, che si concluderà con la sparizione delle due città. Qui, tutto esprime la serenità dello 'stare insieme' o dell'"insiemità" tra Dio e chi lo accoglie. La 'missione' di annunciare ad Abramo la nascita di un figlio non si esprime neanche così come la missione di annunciare la fine delle città corrotte di Sodoma e Gomorra per le quali Abramo intercederà (Gen 18, 16-33). Siamo nel taglio relazionale più che nel taglio della 'missione da compiere ("ad extra" di Dio)' ². Si può dunque cogliere il taglio prioritario delle tre persone: nell'espressione di indicibile tristezza, cioè, dell'indicibile intenerimento divino nel mistero di 'insiemabilità' della Trinità di fronte al rifiuto 'di Sodoma e Gomorra' ³. L'infinita 'spirale' dell'icona di Rublëv magnificherà questo inarrestabile movimento dell'«ospitare» ed essere 'ospitati' malgrado tutto. Svaniscono così, dalla contemplazione del mistero di Dio, le "frontiere" che la mente analitica e razionale ama erigere attorno a Dio. Sembra che l'intuito böhmeriano abbia colto questo primario riferimento dello

l'Esprit (2). Celui qui reçoit l'icône du Fils, c'est-à-dire l'Esprit, possède par lui complètement le Fils et le Père qui est en lui. Saint Paul appelle céleste Notre Seigneur Jésus-Christ dont nous portons l'image: l'Esprit-Saint et vivifiant qui habite en nous (3). L'Esprit ne serait-il pas *comme* le visage du Fils, en ce sens que c'est Lui qui nous le dévisage? Nous le dévoile, mais à l'intérieur même des voiles qui le manifestent? Et l'on rejoint la condition en laquelle il est permis de dessiner les Trois: de manière *voilée*. Soit dans les mystères de l'économie où ils se sont révélés: le Baptême, la Transfiguration, l'Agonie par les Anges (4)».

((1) Saint Gregoire de Nysse, Li 38,8. / (2) Saint Basile, Du S.E. 26, 63. / (3) Saint Cyrille d'Alexandrie, Thes, Ass 33. / (4) D'ailleurs, en Russie, depuis un Synode de Moscou (1921) nulle autre figuration de la Trinité n'est autorisée. Pour l'illustration de notre livre nous aurions préféré les seules icônes de Roublov ou de son école, tout au moins rester dans le cadre de l'iconographie russe. Pour des raisons d'ordre technique cela, hélas, n'a pas été possible. Nous regrettons particulièrement de n'avoir pu reproduire ni l'Annonciation de Roublov, à laquelle il est fait allusion dans la Veille II, ni la Cène de Roublov. Elles auraient, par tant d'aspects, aidé à comprendre notre icône.)

¹ A. M. Amman, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, p. 117: «Rublëv decorò insieme con Daniele varie chiese, per es. quella dell'Assunta a Vladimir sul Kljazma, per la quale dipinse anche l'iconostasi, e con Teofane e Prochor affrescò la chiesa dell'Annunziata sul Kremlin di Mosca. Il suo capolavoro fu eseguito nel 1425-26 per il suo proprio monastero e rappresenta la SS. Trinità, simboleggiata nei tre angeli che visitarono Abramo, tavola di dimensioni modeste, notevole per il carattere pittorico che si allontana dall'arte lineare dei contemporanei e per l'incomparabile luminosità dei colori. Al tempo stesso spira una profonda pietà e vita interiore che invita al raccoglimento e non si abbassa a suscitare l'interesse esterno ¹».

(¹ Per l'evoluzione che culmina con il tipo della Trinità dipinto dal Rublev si veda la breve esposizione di S. Alpatov, in "Byz. Zeitschrift", vol. XXIV (1924), pp. 490-492.)

² Soo-Young Kwon, *On the Icon of The Holy Trinity painted by St. Andrew Rublev, In light of the Visual Theology of the Cross and of the Circle*, in «Internet» 2004 (TheoNet.net - Spirituality in East and West), http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html: «Evdokimoff seems to understand the Trinity of which the summit is the "source of all Godhead," the Father. Whereas Nouwen's interpretation focuses on the Trinity's divine mission, Evdokimoffs observation centers on the relationship between the Persons of the Trinity».

³ P. Evdokimov, *L'Art de l'icône*, Bruxelles 1972, pp. 214-215: «Avec une ineffable tristesse, dimension divine de l'Agapè, le Père penche sa tête vers le Fils. Il semble qu'il parle de l'Agneau immolé dont le sacrifice culmine dans le calice qu'il bénit. La position verticale du Fils traduit toute son attention, son visage est comme ombré de la croix; pensif, il exprime son accord par le même geste de bénédiction. Si le regard du Père, dans sa profondeur sans fond, contemple l'unique chemin du salut, l'élévation à peine perceptible du regard du Fils traduit son consentement. L'Esprit Saint se penche vers le Père; il est plongé dans la contemplation du mystère, son bras tendu vers le monde désigne le mouvement descendant, la Pentecôte et la "force manifestatrice", il semble reposer déjà sur le Fils dans sa mission terrestre. Son attitude de soumission est déjà l'accomplissement de l'Évangile».

‘sguardo divino’ nella sua iniziale meditazione sofianica sul ‘Gutes’ e ‘Böses’ ¹. Accanto alla ‘tristezza intenerita’ dei tre personaggi, si nota anche un’altra caratteristica sofianica degli ‘angeli pellegrini’: essi sono ‘disarmati’ ed appaiono fundamentalmente vulnerabili ². L'icona si presenta come ‘silenziosamente disarmata’... Abramo stesso diventerà forestiero nel lasciare il suo paese per la Promessa ricevuta: anch'egli ‘non resiste’ all’invito divino (Gen 12, 17). Anche questa qualità spirituale si presenterà come tipica del mondo cristiano slavo-orientale (cfr etiam infra). Un ultimo elemento da evidenziare: la scena non comprende ‘3 posti a tavola’ ma vi è un quarto posto, in avanti fuori dell'icona per chi si vuole sedere a tavola ³. La ‘prospettiva rovesciata’ (cioè il contrario della tecnica visiva che suggerisce la terza dimensione in profondità su una superficie piana a due dimensioni) apre il dipinto al di fuori di se stesso: sedia per Abramo o per chiunque volesse fermarsi a condividere la filoxenia. Lo spettatore si trova al primo posto e si aspetta che venga a sedersi. Il ‘di fuori’ ed il ‘di dentro’ del mistero evocato vengono così sciolti in una ospitalità non recintata... Attraverso ogni veneratore dell'icona si annunzia “l’Invitata per eccellenza” al quarto posto in senso escatologico: la Persona sofianica che raccoglie in se tutte le persone umane nella trasfigurazione ultima, in colloquio indicibile con Dio. Per chi vuole entrare nella visuale della fede, lo scenario del colloquio divino suggerisce un altro colloquio: cioè il colloquio divino dell’inizio stesso dell’avventura umana, o cioè il “Facciamo” della creazione della persona umana all’immagine di Dio (Gen 1, 26) ⁴. È un ‘Noi’ che crea un ‘noi’, un mistero di relazionalità sofianica che diventa missione

¹ J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang, Vorrede des Autoris an den Günstiger Leser!*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://aurora.de.ki/>), S. 6-7: «21. Denn die böse Qualität in der Natur hat vom Anfang und noch immer mit der guten gerungen und sich emporgehoben und manche edle Frucht im Mutterleibe verderbet, wie solches klar zu sehen ist erstlich bei Kain und Habel, die aus einer Mutter Leibe kamen. Kain war von Mutterleibe ein Verächter Gottes und hoffärtig, dagegen Habel ein demütiger Gott-fürchtiger Mensch. So siehet mans auch bei den Söhnen Noae sowohl auch bei Abraham mit Isaak und Ismael, sonderlich aber beim Isaak mit Esau und Jakob, welche sich im Mutterleibe gestoßen und gerungen, darum auch Gott saget: Jakob habe ich geliebet und Esau gehasset (Gen 25,23). Ist anders nichts, denn daß beide Qualitäten in der Natur haben heftig miteinander gerungen. 22. Denn als Gott in der Natur zur selben Zeit wallete und wollte sich der Welt offenbaren durch den frommen Abraham, Isaak und Jakob und wollte ihm eine Kirche auf Erden zurichten zu seiner Glorie und Herrlichkeit, so wallete in der Natur auch mit die Bosheit und derselben Fürst Luzifer. Weil denn in dem Menschen Böses und Gutes war, so konnten beide Qualitäten in ihm regieren. Derowegen ward ein böser und ein guter Mensch in einer Mutter auf einmal geboren. 23. Auch so ist es bei der ersten Welt, sowohl auch an der andern bis ans Ende unserer Zeit klar zu sehen, wie das himmlische und höllische Reich in der Natur hat je und allewege miteinander gerungen und in großer Arbeit gestanden, als ein Weib in der Geburt».

² Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, p. 67: «Chez Roublov, au contraire, il s'y dégage un je-ne-sais-quoi de silencieusement désarmé: une sorte de vulnérabilité qui nous atteint au cœur comme si l'icône s'était, la première, laissée atteindre. Est-ce l'influence de ce paysage autour d'Andronikov et de Zagorsk qui a enveloppé le plus clair de sa vie monacale? Constellées de petites églises aux murs blancs ou d'isbas en bois aux fines dentelures, ces collines, plus souriantes qu'austères, ondoient calmement sous les forêts silencieuses où chaque automne voit s'entrelacer «duel de la mort et de la vie» bouleaux et sapins».

³ M. P. Gallagher, *Show atheists the Trinity*, in «Internet» 2005, <http://www.thetablet.co.uk/cgi-bin/register.cgi/tablet-00148>: «Inspired by the story in Genesis 18 of three visitors who came to Abraham, this masterpiece unites a serene circle of three angels with the symbol of suffering love – the chalice at the centre of the table, towards which the hands of all three gesture. There is a fourth place at the front of the table, because an icon is not simply for the detached spectator but an art form that draws the viewer inwards. Rublev calls the viewer into a sacred space, to encounter the Trinity as both stillness and energy, to sit down with this community of love».

⁴ Soo-Young Kwon, *On the Icon of The Holy Trinity painted by St. Andrew Rublev, In light of the Visual Theology of the Cross and of the Circle*, in «Internet» 2004 (TheoNet.net – Spirituality in East and West), http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html: «However, as we see the circle of heavenly council in Rublev's icon, in the concept of the Trinity there is no hierarchy of order and obedience. That is, the Father, the Son, and the Holy Spirit communicate in love mutually. Therefore, a Russian community believing in a God of a circular Trinity becomes the epitome of the image of God. Here we need to take a closer look at the meaning of *Imago Dei* in relation to the icon of the Holy Trinity. As I mentioned earlier, we could imagine that the main issue of the divine council of the Trinity in Rublev's icon is the creation of the world, and the *unique* creation of the human person: “Let us make humankind in our image, according to our likeness” (Genesis 1:26, New Revised Standard Version). Many people have considered the plural notion, saying “us” and “our” as an implication of the Trinity. This makes the scene of the icon understandable as taking counsel together before creating humankind. More importantly, the Trinitarian meaning of *Imago Dei* is fully characterized in the next verse, Genesis 1:27: “So God created humankind in his [or her] image, in the image of God he [or she] created them; male and female he [or she] created them.” It is dear that the Trinitarian image is not given to the male alone or to the female alone, but to the two of them together without discrimination. This image centers on relationality since it is given equally to relational beings. Kallistos says: “The image of the ‘social’ God has an irreducibly social expression within humanity. It is a ‘relational’ image, reflected in the relationship between man and woman, in the primordial social bond that is the foundation of all other forms of social life.”

(*) http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -

“creante”... I tre personaggi di questo “Noi” formano un cerchio completo dove ‘l’alto’ ed il ‘basso’, il ‘sopra’ ed il ‘sotto’ sono particolarmente relativizzati ¹. Il ‘cerchio non direttamente visibile’ riprospetta l’approccio sul mistero di Dio. Si parlerà di una ‘dottrina sociale della Trinità’ e di una ‘teologia del cerchio’ ². Non a caso, il prospetto sofianico di Jakob Böhme suggerisce la visione del Padre in riferimento al cerchio della ‘sfera’ nella quale ogni sorgente sia inclusa ³. Si tratta di un “Dio itinerante” o un “Dio pellegrino”: Egli è un “Dio con–” piuttosto che un “Dio sopra tutto e tutti”. Nell’icona, Dio stesso si manifesta come Colui che è –per eccellenza– ‘pellegrino’, o ‘viandante’, o

[sdendnote26sym#sdendnote26sym](#) In fact, any Christian community should be a “community of God’s creatures” marked by common sharing, equality, and unity».

(*) Kallistos, “The Human Person,” 16.)

¹ Daniel Ange, *L’étreinte de feu*, Paris 1980, p. 96: «Sur l’Ange central les couleurs atteignent leur densité maximale. Elles y sont les plus vives et, par là, captent d’emblée le premier regard. Le bleu de la vie divine n’éclate que sur son aube à lui. Un dégradé varié permet toutes les nuances de ce bleu incomparable. La richesse des plis en fait miroiter les teintes. On dirait qu’il s’irise de lumière. Un triangle se devine. Comme base: la ligne supérieure de la table. Comme pointe: la tête de l’Ange central. Tout semble s’élancer vers elle comme vers un sommet. Se main forme le point central de la circonférence qui englobe les trois têtes. Tout converge vers elle comme vers un centre de gravité. Comme si elle avait reçu le secret de l’icône, comme si elle seule pouvait en déchiffrer le sens, en desceller le contenu caché».

² Soo-Young Kwon, *On the Icon of The Holy Trinity painted by St. Andrew Rublev, In light of the Visual Theology of the Cross and of the Circle*, in «Internet» 2004 (TheoNet.net – Spirituality in East and West), http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html: «The oneness and mutual love of the three Persons of the Holy Trinity are strongly symbolized around an unseen circle. Drawing upon the “social” doctrine of the Trinity, Kallistos of Diokleia traces historically the notion of God as *mutual love*. He sees a first due in the work of St. Basil the Great, *On the Holy Spirit*: “Whereas St. Athanasius speaks of God’s unity primarily in terms of substance or essence, assigning central significance to the word *homoousios*, ‘consubstantial,’ Basil and the other Cappadocians prefer to express God’s unity in terms of the communion [*koinonia*] between the three *hypostaseis* or persons.” (*)[http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-](http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html)

[14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - sdendnote16sym#sdendnote16sym](#) St Gregory of Nyssa also underscored the notion of trinitarian *koinonia*. St Augustine of Hippo appeared to have different ideas from the Cappadocians’ doctrine of divinity based on three persons in their mutual *koinonia*; he rather took the psychological explanations of the three *hypostaseis* within a single human being: for instance, the mind, its knowledge of itself, and its love of itself; also memory, understanding and will. Later, however, he developed his well-known analogy of the Trinity: the Father as the lover (*amans*), the Son as the beloved (*quod amatur*), and the love (*amor*). (**)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -

[sdendnote17sym#sdendnote17sym](#) This could be another clue for the understanding of God’s unity in terms of mutual love or communion of the Godhead. Richard of St Victor (d. 1173) further developed this notion of mutual love. His additional step was a movement from self-love (the Father alone) to mutual love (Father and Son), and so to *shared love* (Father, Son and Holy Spirit). (***)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -

[sdendnote18sym#sdendnote18sym](#) The visual theology of the icon of the Holy Trinity seems embedded in the “social” doctrine of the Trinity. As Kallistos of Diokleia points out, the psychological analogies of the Trinity in terms of a unipersonal model “are rare in Greek Trinitarian texts.” (****)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -

[sdendnote19sym#sdendnote19sym](#) Rublev’s icon of the Holy Spirit shows us God’s love clearly -- not self-love but mutual, shared love. The geometrical element of the composition, the *circle* in the icon, is speaking to us usually: God is sharing, self-giving, and solidarity».

((*)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -

[sdendnote16anc#sdendnote16anc](#) Kallistos, “The Human Person,” 8. / http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -

[sdendnote17anc#sdendnote17anc](#)(**) Ibid., 8–9. Cited in Augustine, *De Trinitate*, IX. ii. 2–v, 8; X. xi. 17–18; and VIII. x. 14. / http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -

[sdendnote18anc#sdendnote18anc](#)(***) Ibid., 10. Italics mine. / [http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-](http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html)

[14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - sdendnote19anc#sdendnote19anc](#)(****) Ibid., 21.)

³ J. Böhme, *Aurora oder Morgenröte im Aufgang. Das 3. Kapitel. Von der hochgebenedeiten triumphierenden heiligen, heiligen, heiligen Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn, Heiliger Geist, einiger Gott*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://12koerbe.de/lapsitexillis/aur-3.htm>), S. 40–41: «10. Wenn man aber den Vater mit etwas vergleichen will, so muß man ihn der runden Kugel des Himmels vergleichen. Nicht mußst du denken, daß jede Kraft, die in dem Vater ist, an einem besondern Teil und Orte in dem Vater stehe wie die Sterne am Himmel; nein, sondern der Geist zeigt, daß alle Kräfte in dem Vater ineinander sind wie eine Kraft, wie man dessen ein Bild hat im Propheten Hesekiel Kap. 1, 15, der sieht den Herrn im Geist und Vorbild gleich einem Rade, da vier Räder ineinander sind und waren alle viere eines wie das ander, und wenn sie gingen, so gingen sie schlechts für sich, auf welche Seite der Wind ging, da gingen sie alle viere für sich und durfte keines keiner Umwendung. Also ist auch Gott der Vater, es sind alle Kräfte in dem Vater ineinander wie eine Kraft, und alle Kräfte bestehen in dem Vater in einem unerforschlichen Licht und Klarheit».

‘in via’, suggerendo il modo ‘divino’ di guardare alla storia ¹. Non si tratta solo di una ‘pedagogia divina’ su come gli umani devono adeguarsi all’intento divino. È una autentica rivelazione sofianica sul mistero di Dio stesso. La figura del ‘pellegrino’ riappare nella letteratura russa, particolarmente nel riferimento a Cristo. F. Dostoevskij, nel suo romanzo *I fratelli Karamazov*, inquadra il suo racconto intorno alla falsificazione di Cristo nella sua ‘leggenda del Grande Inquisitore’ ². Il ‘pellegrino di Sevilla’ sarà la tipologia che permette di non travisare l’intento cristico (cfr infra, la dimensione cristologica dell’intento sofianico). Ma vi è anche un altro riferimento al pellegrino che va fatto e che assume una valenza particolare nell’ambito dell’intuito slavo orientale e nella prospettiva dell'icona della filoxenia: si tratta cioè della tipologia implicita dei tre ‘pellegrini della Saggezza’ in cerca del significato della ‘stella’ che hanno individuato in oriente, la visita dei tre magi viaggiatori dai paesi lontani verso Betlemme (Mtt 2, 1–12). Sono messaggeri in cerca di risposte e in cerca di promesse, a differenza dei tre visitatori di Abramo che sono portatori della Promessa.

Il ‘Padre’, nell'icona, non ‘agisce’, non ‘ha l’iniziativa’. Egli appare semplicemente ‘come gli altri’, un ‘pellegrino accolto’, quasi che tutto non fosse ‘suo’ nell’universo intero. Il ‘Padre’ non è più ‘Padre’ come ‘potente patriarca dal quale tutto dipende e che ha messo in moto tutto ciò che esiste’. La ‘filoxenia’ si presenta come l’estrema dipendenza dei personaggi angelici l’uno dall’altro e del piccolo gruppo riguardo all’accoglienza che può ricevere. La loro presenza è così gratuita che essi non appaiono per ‘fare’ qualcosa, ma soltanto per ‘essere accettati’. ‘Dio da solo’ è un ‘Dio che agisce’ ed al limite potrebbe apparire come ‘Dio che aggredisce’. ‘Dio insiemabile’ è un ‘Dio che lascia essere’ o –cioè– lascia che si esista e che l’esistenza arrivi all’accoglienza della sua presenza... I tre angeli hanno tutti gli stessi tratti visivi ed il riferimento trinitario è reso del tutto simbolico. Essi non sono né semplicemente umani né semplicemente divini, ma hanno le sembianze umane come messaggeri o ‘angheloi’: portatori di messaggi, con la serena intensità del colloquio silenzioso per l’esito del messaggio che portano. Il personaggio a sinistra sembra quasi essere accolto nella sua stessa casa: suprema de-possessione di trascendenza divina! Qui, gli ‘angeli’ potranno –loro tre che sembrano uno solo –inserirsi nel ‘processo storico’ e ‘profetizzare’ per Abramo e Sara. Il Padre è il personaggio più evocativamente ‘diverso’. Quale Padre è quello che si disfa di tutti gli attributi della sua naturale paternità? Non è un Padre monolitico nella sua giustizia e nella sua gloria autosufficiente, da cui dipende tutto; ma in questa dimessa semplicità si esprime il suo ‘essere altro’. Esisteva nella tradizione iconica orientale la figura dell’“Anziano di giorni” per evocare il Padre ³. Gli sguardi degli altri due vanno verso di lui ed egli vive solo per benedire. Ma si può rappresentare

¹ Cfr Vedere il modo di ridurre questa rivelazione sofianica di Dio su Se stesso a una catechesi molto più spicciola per ‘i fedeli’, in B. Forte, *Trinità come storia*, Milano 1988, p. 210: «Verso questa “patria trinitaria” è in marcia l'uomo sulla terra e il popolo di Dio nella storia: essa è la meta più grande, che confuta la miopia di ogni possesso mondano e invita alla povertà accogliente e alla perenne novità del cuore e della vita; essa è l'oltre, che ricorda agli uomini la loro condizione di pellegrini nell'amore, “in via et non in patria”, e li stimola ad essere perenni viandanti, per i quali il giorno non inizia dove finisce un altro giorno e che nessuna aurora trova dove il tramonto li ha lasciati; essa è l'orizzonte della speranza, che sostiene l'attesa e riempie già il cuore di fiducia e di gioia; essa è la forza e la misura dell'amore, perché l'impegno è presente sia in grado di organizzare la speranza, e i giorni si nutrono di opere di giustizia e di pace...».

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309 ss. (V. I) / pp. 332–339 (V. I).

³ L. Müller, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów*, München 1990, S. 14: «Allerdings gibt es in Rußland einen Typus von Trinitätsdarstellung auf dem Gott-Vater in seinem Vater-Sein dargestellt ist. Der Typus heißt auf russisch „otečestvo“ (= „Vaterschaft“) Die älteste russische Ikone dieses Typus stammt aus dem 14. Jahrhundert, aus Nowgorod, ist also etwa 100 Jahre alter als die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów (*). Sie hat die Aufschrift „Vater und Sohn und Heiliger Geist“ und zeigt auf einem gewaltigen Thron die große Gestalt des „Alten der Tage“, wie er Dan. 7, 9 beschrieben wird: „Der Alte setzte sich. Das Kleid war schneeweiß und das Haar auf seinem Haupt wie reine Wolle; sein Stuhl war eitel Feuerflammen, und dessen Räder brannten mit Feuer.. Seine rechte Hand segnet, in der linken halt er eine Buchrolle – ein Attribut, das sonst eher Sohn als dem Vater zukommt. Das gleiche gilt für den Kreuznimbus (der Heiligenschein, in den die drei Enden des Kreuzes eingezeichnet sind), der sein Haupt umgibt. In seinem Schoß sitzt der viel kleinere, jugendliche Christus-Immanuel Auch seinem Nimbus ist das Kreuz eingezeichnet, und er halt mit beiden Händen ein kreisrundes Medaillon, dessen äußerster Ring hellweiß ist und das sich nach innen immer mehr verdunkelt. Vom Dunkel des Kreisinneren hebt sich eine weiße Taube ab, die den Heiligen Geist symbolisiert».

Dio nella sua inaccessibilità in un modo così autonegato? Lo Spirito Santo, la cui inclinazione nel movimento è diversa di questa del Padre, vive, nell'omaggio interiore, nella interna adorazione, nel flusso e nella risposta, in un atteggiamento di risposta e di offerta, raccogliendo il movimento della doppia benedizione per concluderla in un gesto 'attivo'. Il Padre dovrebbe essere rappresentato con "la barba", segno di paternità, e "lo scettro" o la "corona imperiale", "il trono solenne", i segni -cioè- dell'autorità (come in tanti dipinti religiosi occidentali). Tutto ciò sparisce e svaniscono anche gli attributi divini di onnipotenza. I tre non hanno attributi -né relativi alla dignità, né alla potenza, né all'anzianità- i tre hanno un unico scettro: il bastone del pellegrino. Il 'Padre' non è una sintesi figurativa di 'incontabile anzianità', ma è 'svegliatamente vivace' nell'eterna giovinezza dell'avere dei primi figli. La stessa tradizione orientale lo vietava ¹. Ritroviamo l'intuito dell'icona rubljeviana: un 'Padre' in primo piano (con il Figlio che si tiene dietro (non 'in mezzo' o 'al centro') e la centralità dei quattro punti cardinali dell'universo) e che sembra mettere in moto tutta la spirale della sublime comunicazione trinitaria. Questo 'Padre' è 'un cherubino' con la faccia giovanile alla pari del Figlio e dello Spirito: e una faccia tutta impregnata di quell'"intenerimento evangelico" (umilenie) che supera una fede ridotta a una logica di pensiero. Il 'Padre' non si singolarizza o non si distacca dal vortice di relazionalità con il Figlio e lo Spirito intorno alla 'coppa' della salvezza. Egli è disarmante nella sua 'semplicità'. Dio non deve più apparire come il 'groznoj.' (terrificante) patriarca, avendo tutto in mano e concedendo soltanto tanto quanto vuole. Perciò diventa possibile pensare a un 'Dio pellegrino' che si rivela in una 'spirituale filoxenia' (il forestiero indifeso). Dio sarà un 'Dio che non resiste', in quella 'kenosis' che rinuncia a tutti gli spazi, lasciando che la 'prima libertà' esplori tutte le sue vie. Sarà questa semplicità a marcare l'esperienza spirituale dei russi cristiani: non tanta speculazione e tanta organizzazione, ma nella genuinità del dono ricevuto lasciar sviluppare una percezione umanamente piena della presenza di Dio nello Spirito. In questa 'semplicità e sobrietà dello spirito' si trova la capacità ad andare dritto verso l'essenziale, nel non-dissiparsi con il pensiero o con l'azione. La 'preghiera del cuore' non farà altro che concretizzare tale intuito. La 'non-superiorità' appare anche nell'icona della Trinità, e cioè come mutua 'somialtanza' dei tre personaggi presso la 'tenda' dell'ospitalità. L'artista monaco ha spinto così in avanti la 'uguaglianza' dei tre che non evidenzia neanche una differenza 'facciale' come abitualmente tratteggiata. Il 'Padre' -in primo piano sull'icona- potrebbe significare un 'intervento diretto' nelle faccende del mondo. Ma, anche qui, la rappresentazione visiva della Trinità ci dà la qualità di questo 'primo piano': il 'Padre' non guarda i punti cardinali dell'universo ma si rivolge verso il Figlio, e lo Spirito con un gesto di benedizione comune. Ed è qui che appare la cerniera tra due possibili orientamenti interpretativi: il 'Padre' interviene direttamente e siamo in un contesto di 'teocrazia' -nella totalità 'cattolica' di cui fa parte la storia, o il 'Padre' attua la sua misericordia nel 'Figlio' in una 'dimessa benedizione anticipativa' -trasfigurazione del cosmo... e di tutta la convivenza umana. Le due concretizzazioni possono diventare ragione di 'dominio' in mano a un individuo, un regime o un sistema (messianismo che si è poi verificato nel contesto imperiale). Il Padre "non resiste" alla risposta di totale abbandono del Figlio, nell'accogliere l'annientamento di colui che benedice nel rendersi anticipatamente irrilevante, lasciando il suo calice di salvezza al centro del mondo. In essa Dio viene 're-inventato': non più un 'Dio-patriarca-monarca' copiato dai modelli di patriarcale maestà nella convivenza umana. La 'figura del Padre' è così poco affermata che alcuni hanno potuto individuarla in uno o in un altro degli angeli-pellegrini. Nel Padre inizia del processo di kenosis che

(*) Abbildung bei Onasch, „Ikonen“, Tafel 24; Mainka, Tafel 7; Urech, S. 54; Vzdornov, Tafel 28; bei uns Abb. 1.)

¹ BYZANTINE WISDOM: *Trinity*, in «Internet» 2005, <http://members.aol.com/theoego/byzantine/page3.html> : «First, God the unmanifest, whom our Tradition names "Father" (which does not indicate "male" -- the 7th Ecumenical Council (Nicaea II in 787) strictly forbade the use of any "old man" or human image at all for the Father)».

coinvolge le tre Persone in un movimento di reciproca donazione e offerta, dove ognuno si riconosce nell'Altro, glorifica l'Altro e dall'Altro viene glorificato ¹. In questa 'paternità' del Padre la persona umana non è solo a immagine del Figlio ma anche a immagine del Padre ², mistero di Dio che si svela sul volto del prossimo ³, come "Pater hemon": 'hemon' che segue il Pater, nella seconda parola del Padre Nostro, 'Padre -di noi' ⁴. Il Padre 'senza i segni visivi della sua anzianità, superiorità, autorità' perde il suo senso di 'paternità nella famiglia' o nella società diventata assurda e 'repressiva', dove molti padri sono solo dei 'genitori' ⁵, identità paterna copiata dall'oriente o dall'occidente, in un'epoca o in un'altra ⁶. Questa figura di Dio Padre può esercitare una funzione critica e liberante, antiidolatriva nei confronti di altre figure che rappresentano l'autorità e che spesso sostituiscono la paternità di Dio, Dio come garante della libertà umana sciogliendo ogni nichilismo dall'"uccisione del padre-tiranno" ⁷. Nella Tradizione cristiana d'Oriente, il padre spirituale dovrebbe rendere attuale questa paternità generante di Dio, rendendola sperimentabile nel 'dare lo Spirito' ⁸. L'antinomia della 'paternità' si evidenzia pienamente. Nei restauri dell'icona, si parla di un particolare scoperto dagli esperti: il personaggio del centro non si presenta con le due dita estese in segno di benedizione, come l'angelo 'di sinistra', ma con un solo dito ritto nell'indicare il primo angelo ⁹. Non si è mantenuta questa correzione o questo ritorno all'originale ma si è voluto tenere il gesto di benedizione al quale i fedeli erano ormai abituati.

¹ N. Verna Harrison, *Un approccio ortodosso al mistero della Trinità*, in «Concilium», 2001 n° 1, p. 84: «Lo svuotamento di sé che è caratteristica propria del Dio umile e che ama, come ogni altra cosa, inizia con il Padre. Il Figlio e lo Spirito rispondono al suo amore umile rioffrendogli lo stesso amore, così che la loro relazione è reciproca. Nel *vangelo di Giovanni* leggiamo che il Padre ha dato al Figlio, come attributi divini costitutivi, la gloria e il giudizio, e anch'egli cerca solo di glorificare il Padre e di sottomettersi al suo giudizio. Questo carattere di amore reciproco, umiltà e offerta di sé, che Dio Padre possiede come fondamento insieme con il Figlio e lo Spirito, è ciò che fornisce il modello per la comunione umana».

² O. Clément, *Anacronache*, Milano 1992, pp. 87-88: «Ho creduto per lungo tempo che l'uomo fosse solo a immagine di Cristo, cioè del Figlio. È a Bari, nella cripta in cui riposa il reliquiario di san Nicola, che ho capito che l'uomo è anche ad immagine del Padre: contemplando l'immensa icona del santo mandata nel XIV secolo da un re di Serbia. Quel vegliardo ha il vigore luminoso di un leone, ruggisce come gli animali dell'Apocalisse. Essere a immagine del Figlio significa essere anche a immagine del Padre dal momento che, dice Gesù, 'chi vede me vede il Padre'».

³ Cfr. O. Clément, *Pregare il Padre Nostro*, Bose, Magnano 1989, pp. 80-81.

⁴ O. Clément, *Tre preghiere*, Milano 1995, p. 19.

⁵ O. Clément, *Pregare il Padre Nostro*, Bose, Magnano 1989, p. 75.

⁶ O. Clément, *Pregare il Padre Nostro*, Bose, Magnano 1989, p. 75.

⁷ O. Clément, *Pregare il Padre Nostro*, Bose, Magnano 1989, pp. 77-79.

⁸ O. Clément, *Anacronache*, Milano 1992, p. 87: «Il padre spirituale si associa al disegno del 'Padre celeste': ricondurre nella 'dimora dell'amore', che è lo Spirito, la creatura riconciliata. Egli assume tutto il valore di un'icona, l'icona della paternità sacrificale e liberatrice che dà lo Spirito»; etiam in Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Epistolario* (tr. it. di M. F. T. Lovato e L. Mortari, Roma 1991, p. 40: «Il padre dopo aver raggiunto - pur nella sua persistente miseria e fallibilità naturale - quella misura di perfezione prevista per lui, fa rifluire sui figli la potenza di Dio che agisce in lui e li conduce, attraverso il consiglio, la preghiera e l'intercessione, alla loro propria misura, proteggendoli e custodendoli per quel giorno in cui 'ogni santo, offrendo a Dio i figli che ha salvato, tra lo stupore dei santi angeli e di tutte le potenze celesti, dirà: Ecco, io e i figli che Iddio mi ha dato; e consegnerà a Dio non solo loro ma anche se stesso'».

⁹ L. Müller, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubljów*, München 1990, S. 66-67: «Die hier gegebene Deutung der drei Engel in ihrer Beziehung zu Vater, Geist und Sohn wird bestätigt durch die Bewegung und den Gestus ihrer Hände. Hier ist zunächst auf einen Umstand hinzuweisen, der zwar lange bekannt ist, aber, so weit ich sehe, bei der Deutung der Ikone noch nie berücksichtigt worden ist. Die Fingerhaltung der rechten Hand des mittleren Engels, wie sie heute auf der Ikone zu sehen und wie sie auf allen Reproduktionen abgebildet ist, ist nicht die ursprüngliche. Der mittlere Engel hatte ursprünglich nur den Zeigefinger seiner rechten Hand ausgestreckt, der mittlere war, wie der Ring- und der kleine Finger, zurückgebogen. Der Mittelfinger ist erst bei der Restauration von 1904/05 von dem Restaurator in die heutige Form gebracht, d. h.: ausgestreckt gemalt worden (*). Durch diese willkürliche und ungerechtfertigte Änderung hat sich die Bedeutung der Handhaltung des mittleren Engels tiefgreifend gewandelt: Aus dem Hinweis- wurde ein Segensgestus. Die Lage der auf dem Tisch ruhenden Hand des mittleren Engels paßt auch schlecht zum Segen. Der mittlere Engel segnet den Kelch nicht, wie mimer wieder gesagt worden ist, ja er deutet eigentlich nicht einmal auf ihn, sondern er zeigt auf den rechten Engel. Indem er mit seinem Blick den linken Engel fragt: "Wen soll ich senden? Wer will unser Bote sein?", beantwortet er diese Frage gleichzeitig mit dem Gestus seiner rechten Hand, die auf den rechten Engel weist. Seine Frage hort damit nicht auf, Frage zu sein; denn in der Ewigkeit der gottlichen Allwissenheit gibt es keinen Unterschied zwischen der Zeit der Frage und der der Antwort».

(*) Antonova, S. 288.)

I tre pellegrini sembrano seduti in una serena aspettativa, presentandosi in colloquio silenzioso tra di loro ma anche orientati verso avanti, preparandosi di trovarsi ‘faccia a faccia’ con chi viene a sedersi a mensa come quarto invitato. La nostalgia che si coglie nell’espressione dei tre angeli-viandanti può sottolineare ulteriormente quel senso dell’attesa, o anche il ‘dolore divino’ per un incontro così a lungo rimandato. Il ripiano del tavolo appare chiaramente quadrato, non rotondo o ovale o triangolare o imprecisamente multilaterale. La prospettiva rovesciata accentua l’apertura ‘verso fuori dell’inquadratura’ nell’icona. Là dove si potrebbe pensare ad Abramo e Sara come presenza gradita presso i tre, la presenza dell’uno o dei due non viene accennata. Senz’altro la loro implicita partecipazione all’accoglienza dei viaggiatori appare evidente, ma non tale da dover essere pittoricamente marcata. Essi sono certo il punto di partenza della ‘nuova stirpe’, dalla stessa promessa che i pellegrini portano riguardo alla nascita del figlio: figlio della vecchiaia come segno di questa attesa troppo lunga di Dio nel trovare un figlio d’uomo disponibile a recepire la Sua iniziativa. Il tema della filoxenia non si perde, ma la tipologia iconica non ha voluto farsi esageratamente ‘storica’, o cioè legarsi troppo a un momento transitorio del percorso escatologico iniziato in Abramo. Si rovescia così anche l’assolutizzazione monistica dell’”archè”, che poi dà argomento per individuare la figura del Padre nell’angelo ‘centrale’ ¹. Chi verrà a sedersi sarà qualcuno che possa entrare a condividere il colloquio misterioso degli ospiti. Quale sarà un tale personaggio? Seguendo la stilistica adottata dall’iconografo, lo scambio non appare possibile se non a livello ‘angelico’ (Abramo e Sara sarebbero rappresentate nell’atteggiamento di totale adorazione). Vi sarebbe un angelo emblematico di questa ricapitolazione di tutta la ‘nuova stirpe’ nel colloquio divino? Esiste nella stilistica una figura di questo tipo: l’angelo sofiano. Egli sarebbe il punto di arrivo escatologico del ‘messaggio’ per eccellenza, ricapitolando le tipologie della Vergine e della Chiesa. L’”anghelos” è il messaggero e che non c’è messaggero senza messaggio, l’angelo sofiano è il messaggio pienamente recepito. L’angelo ‘purpureo’ porta in sé le promesse e le inquietudini del cammino umano. È interessante cogliere il gioco rosso-purpureo e celeste della figura in mezzo, che ricorda o annunzia i colori della Saggezza ². Sarebbe da Kiev che proviene l’intuito di questo ‘tipo’ specifico di rappresentazione della Sofia: il ‘baluardo indistruttibile’: compenetrazione della Vergine e della Chiesa in una Orante universale ^{3?} L’universo ha un ‘Angelo custode’ ⁴. L’Angelo sofiano è un Angelo ‘imperiale’ ⁵. L’Angelo imperiale è ‘contestualizzato’ tra gli ambiti celesti

¹ Si argomenta sulla confessione di fede di Ilarione, cfr L. Müller, *Ilarion, “Lobrede” – Des Metropoliten Ilarion auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*, Wiesbaden 1962, S. 190, § 16; etiam in L. Müller, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubl’jov*, München 1990, S. 64.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 372–373 / p. 634: «Così percepiscono la Sofia e la sofianità, la mistica e la coscienza naturali, sensibili e pronte ma non spirituali o appena spirituali. Invece nelle esperienze della mente purificata e ben ordinata questo ceruleo sofiano, questa trasparenza d’ametista, questa gioia azzurra profumata si mostra pienamente determinata. Mi permetto un’affermazione, esprimo un’intuizione che ha bisogno di ulteriori verifiche (e la propongo a tema di ulteriori studi): la Santissima Vergine Maria viene doppiamente onorata, in sé come Semprevergine e in rapporto a Cristo come Deipara, e nelle sue apparizioni porta manti e vesti di colore differente. Quando si mostra come Semprevergine, come la prima Monaca (Inokina), (*) come Protettrice della verginità, cioè come vergine per essenza, porta un manto azzurro o celeste. Invece quando appare come Deipara, cioè come Madre per essenza, il suo manto è purpureo (il colore della dignità regale e della spiritualità), oppure rosso (il colore della sofferenza e dell’amore infuocato)’.

(*) Il sacerdote-monaco dai voti solenni Partenio “una volta stava meditando con un certo dubbio su quanto aveva letto, che cioè la Santissima Vergine fu la prima monaca sulla terra, egli si assopì e vide incedere dalle sante porte della Lavra, accompagnata da una schiera innumerevole di monaci, una monaca maestosa che indossava la mantija e impugnava il pastorale. Avvicinatasi a lui, essa disse: “Partenio, io sono monaca!”. Egli si svegliò e da allora con profonda convinzione chiamava “Iugumena della Lavra delle Grotte” la Santissima Dei para” (*Skazanie o)izni i podvigach starca Kievo Pečerskoj Lavry Ieroschim. Parfenija*, cit., p. 26.)

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 382 / pp. 444–445.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 326 / p. 388.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 372 / pp. 435–436.

riempiti di stelle. Ciò indica la “cosmocrazia” dalla quale sorge la Sagghezza ¹. La moltitudine che la Sagghezza presenta a Dio non si trova sulle 'nuvole' ma sulla terra ². È la moltitudine 'sulla terra' che formulerà il suo 'messaggio' e che diventerà un 'messaggero' con il quale Dio entra in 'dialogo'... Essa è il 'linguaggio' del 'messaggio'. Ecco dunque che il Messaggero–messaggio dà una 'personalità' all'organismo universale. Si sa –oggi– che il messaggio (la capacità di 'dire' comunicando) è ciò che rende la persona un essere autenticamente umano. Ma qual'è questa personalità? La figura del Padre, nell'icona della filoxenia, avrebbe allora alla sua destra quell'angelo imperiale che raccoglie l'umanità cosmica. Nella Sagghezza tutti diventano invitati a sedersi 'alla destra' del Padre e ad entrare nel mistero di Dio ³. La prospettiva escatologica riappare come prioritaria... l'Angelo della Sofia costituisce la convergenza della coscienza mistica e della coscienza 'naturale' ⁴: condizione d'integrazione pan–umana in vista della compenetrazione senza confusione tra la personalità dell'universo e la Vita in Dio. Le dimensioni spirituale, ascetica e teologica della 'Sagghezza' convergono in una grande scommessa che si esprime dall'antico oriente cristiano fino alla tradizione russa ortodossa: l'integrazione degli elementi più pregiati dell'eredità religiosa dell'umanità nella presa di coscienza cristiana verso una pienezza che non esclude niente di ciò che porta alla conciliazione ultima di tutto in Dio ⁵. La 'fonte' di ciò che ci rende pienamente umani, il 'verbo', si fa radice di divinizzazione ⁶. Così si disegna la personificazione della Sofia ⁷. La personificazione del messaggio, lo stile del messaggio che si compenetra e si armonizza in tutte le sue parti per presentarsi come un tutto dinamicamente 'insiemizzato'... In tal senso si potrà dire che la Sofia è quello 'stile' del messaggio che viene dato come risposta alla kenosis d'amore di Dio in tutto ed in tutti. Essa (che 'angelizza' nel far diventare 'messaggio') concilia ognuno con tutti preparando la Totalità rigenerata in Dio (come 'ecclesiabilità' e 'virginizzazione'). Esiste una via per questa

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 375 / pp. 438–439.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 378 / pp. 440–442.

³ P. Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, pp. 19–20: «Créateur – a la possibilité et le devoir de s'élever elle aussi jusqu'à la sagesse totale. Le grand Athanase écrit: «Pour que n'existât point seulement ce qui est [...], Dieu a daigné faire condescendre sa Sagesse jusqu'aux créatures [...] pour qu'elles devinssent sages. Car, de même que le Verbe étant Fils de Dieu, notre verbe est image, de même, comme il est Sagesse, la sagesse qui est en nous est aussi image, car ayant en elle et le savoir et le penser, nous devenons capables de la sagesse du Créateur (1). Le progrès scientifique de l'homme n'a donc pas été le fruit de l'arbitraire ou du hasard. La connaissance humaine se développe parce que le développement en est un élément constitutif. Par nature elle tend vers une connaissance universelle. La même chose vaut pour la *souveraineté* de l'homme sur la Création. Les Pères considèrent l'homme comme le véritable gouverneur et seigneur de l'univers, et ils comprennent cette souveraineté comme une forme d'extase de son identité royale (2). Ainsi, pour une vue de foi, aucun progrès, aucune acquisition technologique n'a rien de surprenant. En découvrant les secrets du monde et en l'organisant, l'homme ne fait qu'accomplir l'un des points de sa vocation – si, du moins cette organisation du monde progresse vers une humanisation. La considération précédente peut s'étendre à toute la gamme de la vie et des activités humaines. Le désir de *justice* et de *paix* se révèle à la fois comme un reflet et comme un effort de l'humanité – marqué de nostalgie, qu'elle le sache ou non – pour retourner au merveilleux mode de vie de son archétype trinitaire (3). L'homme tout entier, âme et corps, existence personnelle en relation par nature avec les autres existences humaines et en lien organique avec le cosmos, tend par sa constitution propre à dépasser ses limites, à devenir illimité et immortel. «Car l'eau que demande la soif d'infini des âmes humaines, comment ce monde éphémère pourrait-il y suffire (4)?».

((1) Athanase le Grand, *Contre les Ariens*, 2, 78 (PG 26, 312 BC). / (2) Cf. Grégoire le Théologien, *Discours* 45, 7 (PG 36, 632 AB). Grégoire de Nysse, *Sur la création de l'homme*, 4 (PG 44, 136). Jean Chrysostome, *A Stagirios*, 1, 2 (PG 47, 427). / (3) Jean Chrysostome, *Sur la Genèse*, hom. 5, 4 (PG 56, 475): «Qu'est-ce que le "à l'image" [...] Dieu est juste : si nous participons à sa justice [...] si nous sommes amis de l'homme, miséricordieux, nous sommes l'image de Dieu.» / (4) Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, 2 (PG 150, 560 D561 A). «[...] C'est en vue de lui (le Christ) comme règle et comme terme que le désir (*eros*) humain a été structuré, tel un coffre assez large pour pouvoir contenir Dieu car l'eau que désire la soif d'infini de l'âme humaine, comment ce monde passager pourrait-il l'assouvir?».)

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 372–373 / p. 634.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 383–384 / p. 447.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 326 / p. 388.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 383 / pp. 446–447.

rivelazione: la 'filokalia' o "dobrotoljubie" ¹. La Sofia è anche la relazionalità ricapitolativa della persona umana nella mascolinità in rapporto con la femminilità ². Appare «l'eterno femminile» nella meditazione anticipativa della fede (che alcuni vogliono ritrovare nei tratti angelici dei tre pellegrini dell'icona rublëviana) ³. La Sofia di creazione nuova non sarà una presenza sostitutiva del Cristo e non sarà neanche una 'entità' ma pienezza rivelativa ricapitolata nella Saggezza divino-umana. Perciò essa è l'angelo: messagera e messaggio d'Amore indicibile alle sorgenti del creato ⁴. La prima opera della Saggezza è di riscattarci da ogni male ⁵. Essa istaura la palingenesi cosmica dalla compassione d'amore per le creature dette 'inferiori', prefigurando la 'creazione nuova' (cfr 'tutti gli animali' raffigurati sui muri esterni dell'antico Sobor di S. Demetrio a Vladimir) ⁶. Il male si descrive come 'tenebre'. Per la meditazione sofianica, anche l'oscurità notturna è "oscura di pensieri divini" ⁷. Lo sfondo notturno ed il chiarore purpureo dell'iconologia sofianica indicano questo insostituibile sottofondo iconico ⁸. Il vestito che copre la tunica del personaggio in mezzo annunzia quella tonalità poporea, maggiormente tinta di rosso acceso nell'Amore infuocato che la rivelazione del 'Verbo' ci porta. La 'destra' del Padre rimane dunque sommamente in attesa, quell'attesa escatologica dove tutti si ritroveranno 'in uno'. Ecco -pertanto- la 'cura' suprema che offre l'icona (cfr supra). La figura del Padre assume, in questo contesto, quella somma discrezione per rendere più accogliente la 'mensa' dei tre. L'Angelo imperiale della Sofia ha ricevuto ogni dono da gestire nella 'ri-invenzione' della sua comunione in Dio. Il Padre sembra annientarsi nella massima attesa di quell'ultimo ospite, che si è fatto tanto aspettare. Eppure la figura a sinistra rialza già la testa, guarda tra i due angeli di fronte a lui, sembra muovere lo sguardo verso 'ciò che avverrà' nel colloquio ancora improntato alla nostalgia per quello che tuttora non si è verificato...

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 99 / pp. 140-141.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель* / *Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 219-220 / p. 179.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний* / *La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 226 / p. 198: «La vie de la Sainte Trinité est un acte surétemel d'abandon, de dépouillement des Hypostases dans l'Amour divin. La sainte Sophie s'offre aussi à cet Amour et elle en reçoit les dons, les révélations de ses mystères. Cependant, elle s'offre autrement que les Hypostases trinitaires qui sont immuablement la Divinité consubstantielle, qui en font leur plénitude et qui en font la plénitude. La Sophie ne fait que *recevoir*, n'ayant rien à donner ; elle ne contient que ce qui lui est donné. Mais en se livrant tout entière à l'Amour divin, elle enfante tout en elle-même. En ce sens, elle *est féminine*, réceptrice ; elle est «l'Eternel Féminin» (*). Elle est en même temps le monde idéal, intelligible, TOUT, véritablement *hen kai pan*, la touteunité (**).».

(*) En ce sens (c'est-à-dire nullement dans celui du paganisme), l'on pourrait dire de la «Féminité Etemelle» qu'elle est une «déesse», cet être mystérieux que nos ancêtres représentaient parfois sur les icônes de la Sainte Sophie sous les traits d'un être justement féminin, différent toutefois de la Mère de Dieu. On trouve un exemple d'une pareille terminologie chez Soloviev, dans le cycle de ses poèmes sophianiques, où, par exemple, il s'adresse à «elle» ainsi : Loin ou près, pas ici ni là-bas, Au royaume des songes mystiques, Dans un monde invisible aux yeux des mortels, Dans un monde sans larmes ni rire, Là, *déesse*, pour la première fois, T'ai-je connue, dans la brume nocturne. Alors j'étais un étrange enfant Etranges étaient mes songes. Il serait difficile de supposer que le terme de «déesse» appliqué ici à la Sophie eût été une inadvertance ou une simple «invention poétique», et n'eût pas correspondu à la pensée de Soloviev. / (2) Les bases théologiques de la sophrologie sont le plus exactement présentés par le P. Paul Florensky dans *La colonne et le fondement de la vérité* (Moscou, 1914), 10, lettre, à laquelle je renvoie le lecteur, qui y trouvera aussi de riches éléments iconographiques et liturgiques [trad. franç., Lausanne, 1975.]

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний* / *La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 225-226 / p. 197-198: «La sainte Sophie est l'Ange du créé et le Commencement des voies de Dieu. Elle est *l'amour de l'Amour*. Par un acte éternel, intégral, qui se suffit à lui-même, de l'Amour substantiel et divin, la tri-unité, Dieu-Amour, extrapose (au sens de l'extériorité métaphysique) l'objet de cet amour divin. Il l'aime et il répand donc sur lui la force vivifiante de l'Amour trihypostatique. Cet objet ne pouvait certes pas être une idée abstraite ni un miroir inerte, mais seulement un être vivant, doué d'une personnalité, d'une hypostase. Et l'amour envers lui est la Sophie, éternel objet de l'Amour de Dieu, «délectation», «joie», «jeu» (cf. Prov. VIII). Impossible de concevoir la Sophie, l'«Idée» de Dieu, rien que comme une figure idéale, privée de vie concrète et de puissance d'être. Ce que Dieu figure substantiellement et, donc, suréternellement, en dehors du temps (nous nous rendons pleinement compte de l'imprécision de ces termes, mais nous les employons par manque d'expressions convenables en langage humain), il faut le concevoir au sens le plus réel, en tant *qu'ens realissimum*. C'est justement cette parfaite réalité que possède l'Idée de Dieu».

⁵ В. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни* / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 334 / S. 48.

⁶ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 24-25, 27.

⁷ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 107.

⁸ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 57.

Tra l'angelo mediano che si veste della tunica rosso-purpurea e l'intento escatologico ultimo di raggiungere la 'casa del Padre', non vi è –forse– un indizio che lega anche la casa alla tipologia del 'Padre'? La Saggezza –diranno i pensatori russi– 'edifica la casa' ¹. La moltitudine che la Saggezza presenta a Dio non si trova sulle 'nuvole' ma sulla terra ². La cosmocrazia può introdurci all'intuitivo sull'auto-gestione emancipata dell'universo. È la moltitudine 'sulla terra' che formulerà il suo 'messaggio' e che diventerà un 'messaggero' con il quale Dio entra in 'dialogo'... La Saggezza è anche il 'Nome' ³ della casa comune che si edifica. Essa è il 'linguaggio' del 'messaggio'. Ecco dunque che il Messaggero-messaggio dà una 'personalità' all'organismo universale. Se l'angelo in mezzo rappresenta il profilo del Figlio, si potrà anche dire che questa casa 'ultima', con tutti gli ospiti che vi sono attesi, si trova alla Sua destra come gli eletti nella visuale escatologica dell'Apocalisse. Il Padre avrebbe allora alla Sua destra l'ospite ultimo atteso o, nell'attesa finale, ogni credente che accetta di sedersi alla mensa di questa rivelativi e travolgente esperienza comune con il mistero della Trinità. L'opera come dei tre sfocia senz'altro nella speranza escatologica della 'casa comune' del Padre celeste. Si sa –oggi– che il messaggio (la capacità di 'dire' comunicando) è ciò che rende la persona un essere autenticamente umano. La casa è questo 'ambiente ecologico' della sensibilità –dell'intenerimento dell'anima– ritrovata: una casa 'morta' è come una 'bara'... Là dove l'ambiente di convivenza non riusciva a farsi 'umano', per ognuno, almeno una 'casa' poteva essere resa pienamente 'accogliente': chiave della cura ecclesiale per ciò che fa 'ascoltare' (dalla parola alla musica) e 'guardare' (nella via iconica), come sostegno ed invito a rendere 'abitabile' questo mondo.

Un particolare conferma la valenza sapienziale della 'casa comune' che aspetta l'ospite escatologico ultimo: in particolare la 'porta' al pianterreno e la 'finestra' al primo piano della casa. casa. L'idea di fare della casa a due piani una razionalizzazione visiva della Chiesa terrestre e della Chiesa celeste appare non del tutto convincente ⁴. Ovviamente, al 'primo piano' non si tratta di una porta ma di una finestra. La porta d'abasso si protrae dietro dell'aureola dell'angelo, verso il basso come l'edificio. Ma un elemento deve essere ulteriormente notato: le due aperture appaiono dense di 'ombra' o di 'oscurità', là dove non vi è nessun'ombra nell'icona e in genere nelle icone. La 'tenebrosità' di quest'apertura ricorda quella della 'grotta' nella quale il bambino nasce, apertura nelle profondità del mondo umano. In questa tipologia iconica, con il bambino messo in una 'bara' e avvolto di strisce di tessuto come già seppellito, l'oscurità che lo circonda rappresenta lo spessore di quelle tenebre in mezzo alle quali il Cristo è venuto a portare la luce. Nell'icona della filoxenia, sono le due sole 'macchie' schiettamente scure nella luminosità del paesaggio. Argomentare che si tratti dell'impressione di 'terza dimensione' da suscitare, indicando l'interno della casa fuori della piena luce del sole, esce un'altra volta dalla stilistica 'senza 3° dimensione' delle icone. Ma il senso che può suggerire sul tenore della casa stessa è maggiormente evocativo. La casa si apre ancora sulla tenebrosità dell'esperienza umana che racchiude e che deve essere 'illuminata'. La casa

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 358–359 / p. 421.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 378 / pp. 440–442.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 346–347 / pp. 407–408.

⁴ L. Müller, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andréj Rubl'jów*, München 1990, S. 69: «Die Zweistöckigkeit des Hauses kann hinweisen auf die irdische und die himmlische Kirche – das untere Stockwerk ist größer als das obere: Nicht alle, die zur irdischen Kirche gehören, werden Einlaß finden in die himmlische. Die Einlaßpforte zur irdischen Kirche ist größer als die „enge Pforte“, die in das Himmelreich führt (*). Wie der Berg auf der rechten Bildseite sich zur Mitte hinneigt, so ist das Haus auf der linken Seite nicht in Frontalansicht gezeigt, sondern es ist gleichfalls auf die Bildmitte hin ausgerichtet».

(*) Mt 7, 13.)

incustodita e aperta lascia intravedere lo spessore non ancora completamente sciolto. L'attesa escatologica di rendere questa casa luminosa dentro e fuori si esprime nella sintonia della e persino della tristezza dei volti angelici. Questa tenebrosità interiore non toglie però niente bellezza dell'edificio stesso.

CAPITOLO II

LA DINAMICA COSTITUTIVA DEL “MONDO DIVINO”, L'ORGANISMO DIVINO-UMANO: L'AMORE



Il 'tutto' divino-umano è un organismo spirituale vivo la cui vita interiore è la relazionalità d'amore ¹. In questo senso, si dirà -con implicita valenza sofianica- che l'amore è 'molla di pienificazione' della stessa conoscenza ². Si supera così la chiave più ristrettamente razionalizzante per interpretare l'analogia più alta dell'essere umano con Dio stesso (la ragione). Ma non si considererà sofianicamente l'amore di carità prevalentemente come una 'attività' (nel senso spesso ribadito nell'ambito occidentale romano della scolastica) ³. La chiave occidentale della carità come 'opera' (e nella interpretazione di Melanchton come opera suprema della 'legge') albeggia in questa prospettiva ⁴. L'Amore nella sua sorgente è la "carità di Dio Padre", nella gratuità di partecipazione, affinché essa possa essere "tutto in tutti" nel mutuo legame senza disperdere nessuno: la meditazione del concilio romano Vaticano II è schiettamente esplicito e situa -diremmo 'sapienzialmente'- ogni 'testimonianza evangelizzativa' in questa luce ⁵. Sembra che questo concilio

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, ФНА. 56 / p. 27: «Ce principe organisateur du corps spirituel, cette force convergente du pan-organisme spirituel, c'est l'amour, la vie intérieure de ce corps. Ici, nous rencontrons encore la notion d'amour sous une forme nouvelle, la quatrième. Dans un tel amour, le principe personnel n'est plus, car, si la Sagesse n'est point une personne, sa vie intérieure non plus n'est pas personnelle. L'amour se manifeste ici impersonnellement, comme le principe reliant et organisant, comme l'attrance universelle et réciproque, et la structure des idées divines, qui sont dans le monde divin. Ce n'est pas un flux mécanique, qui ne saurait trouver place dans un organisme spirituel, c'est l'attrance interne et la compénétration de l'homogène dans la multiformité et de l'unique dans sa nature. L'amour apparaît ici comme l'ordre naturel du monde divin».

² Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Una Sancta*, in «Irénikon», 1963 n° 4, p. 474: «Quand l'Amour sera placé plus haut que la connaissance, cette dernière deviendra plus parfaite elle aussi. La connaissance n'est pas contraire à l'Amour, et l'Amour n'exclut pas la connaissance, parce que dans l'Eglise nous concevons par l'Amour. Et lorsque chaque chrétien et tous les chrétiens auront compris tous ensemble que l'Amour est au-dessus de la division et que la division elle-même est un péché devant Dieu, alors la vérité de l'Amour, foulé aux pieds, sera rétablie, et par elle et par sa force, la vérité du dogme sera restaurée elle aussi».

³ E significativo vedere la differenza di interpretazione dell'agapè nella prospettiva e nella formulazione di S. Ignazio d'Antiochia riguardo alla Chiesa di Roma, nell'enciclica di Benedetto XVI che non ripropone la chiave dell'unità d'amore nella parità tra le Chiese ma una pratica caritatevole della Chiesa di Roma: Benedetto XVI, *Lettera enciclica "Deus caritas est"*, Città del Vaticano 2006, n° 22: «E quando Ignazio d'Antiochia († ca. 117) qualifica la Chiesa di Roma come colei che «presiede nella carità (agapè)», [1] si può ritenere che egli, con questa definizione, intendesse esprimerne in qualche modo anche la concreta attività caritativa».

((1) *Ep. ad Rom.*, *Inscr. PG* 5, 801.)

⁴ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n1 17, p. 293 n1 284: «(40) Melanchthon's detailed argumentation constituted an attack on what he considered to be the Scholastic doctrine, namely, that faith is saving because it is animated by love (*fides caritate formata*). Rather, faith is saving because it clings to its object, God's promise of forgiveness in the death and resurrection of Jesus Christ. Saving or justifying faith, to be sure, is never alone, never without good works; but it does not justify for that reason. Melanchthon, in contrast to much Scholastic teaching, held that love is a work, indeed the highest work of the law¹. Thus the Reformers maintained that love and good works are the necessary fruits of faith, though not its perfecting form, and are the inevitable consequences of forgiveness rather than prior conditions for it. Such assertions were a reply to the accusation that justification by faith alone is an antinomian doctrine which undermines morality».

(¹ Ap 4:229; BS 204 ("summum opus legis"); BC 1.39.)

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto "Ad Gentes"*, Città del Vaticano 1965, n° 2: «Questo disegno scaturisce dall'amore nella sua fonte», cioè dalla carità di Dio Padre, che essendo il Principio senza principio, da cui il Figlio è generato e lo Spirito Santo per il Figlio procede, nella sua immensa e misericordiosa benevolenza liberamente ci crea ed inoltre gratuitamente ci chiama a partecipare alla sua vita e alla sua

non si sia neanche reso conto di quello che stava sofanicamente accennando... Si dirà che l'Amore è l'Ousia divina, il mistero di relazionalità ultima di Dio, come abbiamo già avuto modo di cogliere nella confluenza tra Sofia e Ousia divina – vita stessa della sorgente divina (cfr supra) ¹. Non si parte dall'esperienza umana per applicarla a Dio, ma da una rivelatività al di là della dinamica umana. In questo senso l'amore –come la Sofia– include 'tutto' e non può essere fondata che in se stessa ².

Dicendo –poi– che Dio è l'Ousia, o la Sofia, o 'il mondo divino', si indica che la copula "è" rappresenta il legame –o la relazionalità– fondamentale della vita divina: legame d'Amore di Dio con ciò che lo costituisce ed esprime, con la Sua propria Auto–rivelazione ³. Non si tratta solo di una 'qualità' o di un 'attributo' di Dio ⁴. Si vorrà persino vedere nella pseudo–etimologia del termine "amor" la congiunzione dell'"a" privativo con "mor(s)" o cioè di vita senza morte, l'immortalità nel suo riferimento ultimo al divino ⁵. In questo senso, si dirà che questo 'amore' non è 'personale' –si muove oltre ed al di là della 'persona' esistenziale. Forse, si può riprendere il criterio di 'persona' come 'auto–centrato' (fino alla sua specificità ripiegatamente individuale), come lo suggerisce Tillich in certi suoi accenni di sentore sofanico ⁶.

1°

IL PARADOSSO SAPIENZIALE DELL'AMORE

gloria; per pura generosità ha effuso e continua ad effondere la sua divina bontà, sicché come di tutti è il creatore, possa anche essere «tutto in tutti» (1 Cor. 15, 28), procurando insieme la sua gloria e la nostra felicità. Ma piacque a Dio di chiamare gli uomini a questa partecipazione della sua stessa vita non tanto ad uno ad uno, senza alcun mutuo legame, ma di riunirli in un popolo, nel quale i suoi figli dispersi si raccogliessero in unità».

¹ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, pp. 128–129: «No, the Christian's faith is in Christ as the revelation, laying bare, of the very heart and being of ultimate reality. And that is why, in the categories of traditional theology, it was so necessary to insist that he was *homousios*, of one substance, with the Father. For unless the *ousia*, the being of things deep down is Love, of the quality disclosed in the life, death and resurrection of Jesus Christ, then the Christian could have little confidence in affirming the ultimate personal character of reality. And this—not his religiosity, nor his belief in the existence of a Person in heaven—is what distinguishes him from the humanist and the atheist».

² H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 53–54: «Anders gesagt, der Ort, von wo aus die Liebe beobachtet und bezeugt werden kann, kann nicht außerhalb der Liebe (in der "reinen Logizität" der sogenannten Wissenschaft) hegen; er kann nur dort sein, wo die Sache sich befindet, nämlich im Drama der Liebe selbst. Keine Exegese, die sachgemäß sein will, kann dieses Grundsatzes entraten».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, ФНД. 54 / p. 24–25 : «L'amour n'est pas seulement la force qui assure la cohésion de la toute-unité du monde divin en lui-même, il est aussi ce qui relie ce monde au Dieu hypostatique. La copule *est*, dans notre abstraite logique du monde, représente une suture indifférente qui joint formellement le sujet à l'attribut. Mais la copule *est*, dans la pensée suivante; *Dieu est Ousie ou Sophie ou monde Divin*, ne signifie pas un rapport logique et formel, mais le lien ontologique de l'amour. Dieu est *Sophie* signifie que Dieu, amour hypostatique, aime la Sophie et qu'elle aime Dieu en retour bien que d'un amour non hypostatique. *Est signifie donc amour*. En la Sophie, Dieu s'aime soi-même dans Son auto-révélation, Il aime ce qui est *Sien*, existant par soi-même, objectif. Mais la Sophie, cette auto-révélation, aime le Dieu-Amour hypostatique d'un amour réciproque, elle *n'appartient* pas simplement à Dieu, elle est Dieu, c'est-à-dire qu'elle *aime* Dieu tri-hypostatique».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 342 / p. 301: «Cette définition a un sens ontologique. Elle indique que l'amour n'est pas simplement propre à Dieu, comme qualité, mais que l'être même de Dieu est amour, Elle devient intelligible à la lumière du dogme de la Sainte-Trinité, selon lequel la personnalité divine absolue est complexe, et précisément tri-unique, étant donné toute la valeur du trinôme divin, «congrégale» en tant que trois sujets distinctement personnels: elle est un sujet trihypostatique unique en même temps que consubstantiel et de vie unique. Cette identification de la trinité dans l'unité est justement l'amour trinitaire».

⁵ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 70: «L'étymologie du mot «amor» donnée par un «Fidèle d'Amour» médiéval, pour être sans fondement, n'est pas moins significative: «La particule *a* signifie «sans»; *mor* (mors) signifie mort: en réunissant les deux, on a 'sans mort', c'est-à-dire immortalité (1)».

((1) A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milano, 1933, v. I, p. 63.)

⁶ P. Tillich, *Love, Power and Justice*, Oxford 1965, p. 26: «Love reunites that which is self-centered and individual. The power of love is not something which is added to an otherwise finished process, but life has love in itself as one of its constitutive elements. It is the fulfilment and the triumph of love that it is able to reunite the most radically separated beings, namely individual persons. The individual person is both most separated and the bearer of the most powerful love».

In quanto alla precomprensione sofianica del ‘mondo divino’, nella sua radice più profonda, si indicherà che l’amore non è una dimensione, o caratteristica, esclusivamente cristiana ma un dato universalmente riconosciuto nella maturazione umana complessiva ¹. Si potrebbe dire che vi sia una certa ‘precomprensione’ in questo riconoscimento e consenso pan-umano ². L’intuito sofianico di questa evocazione di H. Urs von Balthasar si esplicita in modo significativo ³. Sofianicamente, l’amore si esprime nella sua doppia dinamica: ‘eros’ e agapè’. L’evocazione dell’«amore» rimane però oscura nelle sue radici etimologiche: così l’amore d’ἀγαπᾶν potrebbe significare la mia stessa esperienzialità nella quale ‘rendo meraviglioso per me’ nel lasciarmi prendere dall’esaltazione di ciò che induce ad un godimento acuto ⁴. Teilhard de Chardin suggerisce –pure in senso sapienziale– che l’amore unisce gli esseri dal ‘profondo di dentro’ di loro stessi (in quanto ‘esseri’), nel ‘perdersi’ in questo trefondo al di là delle loro individualità e della loro ‘personalizzazione’ ristretta ⁵.

S. Bulgakov parlerà dell’«ordine naturale del ‘mondo’ divino» (cfr nota qui appena sopra). La Sofia è ‘Tutto’ personalizzato come Amore ⁶. Rispecchiandosi nell’amore esperienziale umano, la sorgente dell’“eros” appare invece come una spinta a ritrovare lo stato primordiale e cioè di superare la ‘dualità’ della caduta originaria per poter compiere la scommessa esistenziale (qui presentata come ‘metafisica del sesso’): “attraverso la diade verso l’unità” ⁷. La chiave della “androginità”

¹ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, III, München 1966, S. 51: «Das Gebot der Liebe ist nicht spezifisch christlich, sondern zur Zeit Jesu schon allgemein anerkannt und verbreitet... Hätte für Jesus wirklich die Verkündigung dieses Gebotes im Mittelpunkt seiner Predigt gestanden, so hätte er immer von neuen gerade hier eingesetzt. Dem ist aber nicht so. Das geht auch hervor einer Gegenüberstellung von Worten Jesu mit Worten jüdischer Rabbis und heidnischer Philosophen, die sich oft bis in die Formulierung hinein gleichen».

² H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 40: «Der Liebe Gottes in Christo belegend, erfährt der Mensch nicht nur, was eigentlich Liebe wäre; er erfährt zugleich unwiderleglich, daß er, der Sünder und Egoist, die wahre Liebe nicht hat. Beides erfährt er in einem: die kreatürliche Endlichkeit der Liebe, und ihre schuldhaftige Erstarrung. Gewiß besitzt er so etwas wie ein “Vorverständnis” von dem, was Liebe ist; hätte er es nicht, so verröthete er das Zeichen Jesu Christi nicht zu deuten. Es wäre auch objektiv unlösbar und widersprüchlich, weil hier ja die Gottesliebe in Fleischesgestalt, das heißt in der Gestalt menschlicher Liebe erschienen ist. Aber er gelangt von diesem “Vorverständnis» nicht ohne radikale Umkehr zur Anerkennung dieses Zeichens; Umkehr nicht allein des Herzens, das angesichts dieser Liebe bekennen muß, daß es bisher nicht geliebt hat, Umkehr auch des Denkens, das davor umlernen muß, was Liebe überhaupt ist».

³ H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 48: «Das inchoative “Vor-Verständnis”, das er von Liebe hat, bewirkt, daß er aufhorcht, wenn er die Botschaft absoluter Liebe vornimmt und das Bild, auf das die Botschaft hinweist, wahrnimmt; das Stolpern in die Falle aber beweist ihm als erstes, daß es sich hier keinesfalls um seine Liebe handelt, weder was Dasein noch was Wesensart der sich bietenden Liebe angeht, es ist dazu da, das Auge auf die Besonderheit der sich zeigenden Liebe zu lenken und in diesem Licht seine kreatürlich-inchoative Liebe ganz konkret als Nichtliebe zu entlarven ¹».

(¹ Vorchristliche “kosmologische” Gnosis ist also soweit entschuldbar, als das Wort der Liebe Gottes in ihrem Raume noch nicht erklang. Dagegen bewußt gegen die Liebe Christi als höherer umgreifender Sammelpunkt aufgestellt wird sie zur Leugnung der Liebe ins Angesicht, und überführt sich darin ihrer Schuld: JO 15, 22.)

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 397–398 / p. 464: «Secondo Schenkel, ἀγαπᾶω è connesso con ἀγαμέω: mi meraviglio, mi entusiasmo, e forse con ἀγή: meraviglia, sorpresa; con ἀγανός: degno di meraviglia, nobile; con ἀγάλλω: esalto, abbellisco; con sono orgoglioso di, mi rallegro; con γόνημα: gioisco, sono allegro; e con i latini *gau, gaudium, gaudere* (1). Se è veramente così, ἀγαπᾶν significa evidentemente «avere la propria gioia in qualcosa». Ma ci sono altre spiegazioni; secondo Prellwitz, ἀγαπᾶν proviene da ἀγα (o ἀγαν): molto, estremamente, e ῥα che forma πάρομα: prendo, acquisto; così ἀγαπᾶν sarebbe prendere molto (*sehr nehmen*) (2) nel senso di *volentieri, avidamente*. Ma questa ipotesi è stata confutata dagli studi ulteriori di Brugmann, Fick e Lagerkranz. Tirando le somme, E. Boisacq, autore del più recente dizionario etimologico, dichiara che l’etimologia di ἀγαπᾶω è «oscura» (3)».

((1) Curtius cit., ed. 4, p. 172, n. 122. / (2) Prellwitz cit., p. 2. / (3) Boisacq cit., 1. 1. pp. 3–4, ἀγα-, e p. 6 ἀγαπᾶω. Qui anche le citazioni precise contro i critici di Prellwitz.)

⁵ P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, p. 295: «Seul l’amour, pour la bonne raison que seul il prend et joint les êtres par le fond d’eux-mêmes, est capable, — c’est là un fait d’expérience quotidienne, — d’achever les êtres, en tant qu’êtres en les réunissant. À quelle minute en effet deux amants atteignent-ils la plus complète possession d’eux-mêmes sinon à celle où l’un dans l’autre ils se disent perdus? En vérité, le geste magique, le geste réputé contradictoire de «personnaliser» en totalisant, l’amour ne le réalise-t-il pas à chaque instant, dans le couple, dans l’équipe, autour de nous? Et ce qu’il opère ainsi quotidiennement à une échelle réduite, pourquoi ne le répèterait-il pas un jour aux dimensions de la Terre?».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний* / *La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 225 / p. 198: «La Sophie n’est pas seulement aimée, elle aime en retour; et dans cet amour mutuel, elle reçoit tout, elle est TOUT. Et, en tant que l’amour de l’Amour et envers l’Amour, elle a une personnalité et un visage; elle est un sujet, une personne ou, en langage théologique, une hypostase».

⁷ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 70: «Dans sa profondeur l’êrôs incorpore une impulsion à surmonter les conséquences de la chute, à sortir du monde «finissant» de la dualité, pour rétablir l’état primordial, pour dépasser la condition d’une existentialité «duelle»,

riprende questa aspirazione all'unità primordiale nell'amore (da J. Böhme a N. Berdjaev) ¹. Nella prospettiva sofianica, non è 'l'unità' (mono-ipostatica e dunque egocentrica) che è sorgente dell'amore, ma la 'pluri-unità' nella quale si esprime l'immagine della 'tri-unità' divina verso una libera pluri-unità d'amore (cfr anche l'immagine come 'libertà' da Gregorio di Nissa, parte 3, sezione B, lo Spirito Santo nella Sua rivelazione sofianica) ². Questo amore di dono esauriente di se nell'altro, nella beatitudine tri-ipostatica, è "femminile" nell'appartenere a- o cioè nell'ipostazziarsi attraverso il dono di se ³. E -come lo testimonia Solov'ëv dalla sua chiave sofianica di analogia- l'amore sessuale stesso dimostra di non essere solo un mezzo per la moltiplicazione della specie negli organismi superiori (mentre nella vita vegetale ed animale tante volte la moltiplicazione si fa in modo asessuale) ⁴. Non si esclude neanche la simbolica 'sessuale' della Terra Madre, nel 'rovesciamento delle prospettive' che la visione nuova permette, andando fino in fondo dell'esperienza umana ed assumendo ciò che ha potuto caratterizzarla nella sua fase 'decaduta' o 'disgregante', senza escludere niente delle tragedie interiori dell'umanità ⁵. La Sofia è anche la relazionalità ricapitolativa della persona umana nella mascolinità in rapporto con la femminilità ⁶.

brisée et conditionnée par l'«autre». Ceci est son sens absolu; ceci est le mystère qui se cache dans ce qui pousse l'honneur vers la femme, élémentairement, encore avant toutes les conditionnalités déjà dites, présentées par l'amour humain dans ses infinies variétés relatives à des êtres, qui ne sont pas même de purs hommes et de pures femmes, mais presque tous des sous-produits de l'un et de l'autre. Là est donc le point-cléf de toute la métaphysique du sexe «A travers la diade, vers l'unité»».

¹ N. A. Berdjaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34-62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdjaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «And in this context can be developed the intuitive insights of Boehme. The mystical meaning of love involves also a seeking of the androgyne image, i.e. an integral wholeness, which is unattainable within the confines of the psycho-physical arrangement in the makeup of man, it presupposes an egress beyond it (1)».

(1) In this vein is the very remarkable article of V. Solov'ev, "The Meaning of Love".)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 342-343 / pp. 301-302: «La faculté d'aimer est le sceau de l'image de Dieu en l'homme: «Voyez quel amour le Père nous a témoigné, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, et que nous le soyons» (I Jn, III, 1). La possibilité objective de l'amour, absente chez le sujet mono-hypostatique pour qui l'égoïsme seul est possible, est fonction de la pluri-unité du genre humain (ainsi que du concert des anges), à l'image de la tri-unité (et par là-même de la pluri-unité) de la Sainte-Trinité. Les centres multiples de l'être individuel sont reliés par l'unité de par la consubstantialité, qui est donnée dans le genre, mais seulement proposée dans l'individu; par conséquent, elle est le but à atteindre pour la pluri-unité libre de l'amour, pour l'ensemble des vies concourantes».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, ФНД. 55 / p. 26 : «Et la force de la vie, Son feu intérieur, est amour, et vivre en Dieu signifie aimer. L'amour non hypostatique ne peut connaître ce sacrifice d'abnégation et de renoncement qui exprime l'amour divin trihypostatique, ce tourbillon d'épuisement personnel pour s'emplir chez un autre. Sa nature est différente: il ne peut qu'appartenir, en se donnant, en aimant, et réaliser la force de la vie, la béatitude de l'amour dans cet amour de don, «féminin». En ce sens (mais en ce sens seulement), l'amour de la Sophie est féminin. C'est à cela que se rapportent initialement les analogies d'épouse et de fiancée que l'Écriture applique à l'Église. Mais que la Sophie se donne à Dieu, cela signifie précisément qu'elle s'hypostasie».

⁴ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 29: «Solovieff a relevé l'erreur de celui qui, précisément, pense que la raison d'être de l'amour sexuel est la multiplication de l'espèce, l'amour ne servant que de moyen. Beaucoup d'organismes tant du règne animal que du règne végétal se multiplient de façon asexuelle; le fait sexuel intervient dans la multiplication non des organismes en général, mais des organismes supérieurs. C'est pourquoi le «sens de la différenciation sexuelle (et de l'amour sexuel) ne doit pas être recherché dans l'idée de la vie de l'espèce et de sa multiplication, mais seulement dans l'idée d'organisme supérieur».

⁵ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, p. 38: «Imaginez, ouvrant des strates serrées, blanches et ocres, gigantesque fissure verticale. Le sexe de la Terre-Mère. On entre, et cela devient une cathédrale, des voûtes prodigieuses, d'étranges végétations de pierre qui croissent du haut vers le bas comme les clefs du gothique flamboyant; et le chant secret de la rivière. Je pensais aux poèmes de Pierre Emmanuel dans *Sophia*, où le corps de la femme, justement, devient cathédrale. Or naguère, ce genre de séjour souterrain, malgré les plaisanteries du guide, cet exorciste dérisoire, me causait un certain malaise. Pour la première fois je me suis senti bien: le bonheur en effet, ou plutôt une sorte de joie. Sans doute faut-il devenir vieux pour naître un peu, et ressentir une extrême liberté au sein même de la terre. Naître un peu: je veux dire, devenir un peu conscient de son baptême. Dieu accélère d'ailleurs les choses en se servant d'étranges forceps. La souffrance aussi est un abîme où l'angoisse nous étirent. Mais la présence baptismale du Ressuscité transforme en nous l'angoisse en humble confiance. Alors la souffrance ne nous enferme plus, elle nous ouvre. Elle n'est plus attention à nous-mêmes mais aux autres. Naître un peu, traverser les portes de l'angoisse. Demain celles de la mort. Ce défilé où le Christ nous attend. Ou plutôt, ce défilé qui est le Christ lui-même. Personne ne meurt seul. La difficulté que je viens de dire n'est sans doute vraie que pour moi, dont l'existence, en son tréfonds, reste mêlée d'athéon, expression intraduisible que j'ai trouvée, cet été aussi, chez un Père de l'Église. C'est sans doute bien différent pour ceux qui sont portés par une longue tradition chrétienne. Du moins je l'espère».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 219-220 / p. 179.

A. JOOS (TESOP1SB) (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA

PARTE I – LA SAGGEZZA: NEL MISTERO DI DIO E NEL CREATO.

SEZIONE B

LA SAGGEZZA TRA DIO ED IL CREATO TUTTO: LA NON CONFLITTUALITÀ SOFIANICA



CAPITOLO I

LA METODOLOGIA TEOLOGICA DELLA NON CONFLITTUALITÀ DIVINO-UMANA: L'ANTINOMIA SOFIANICA



THE THEOLOGICAL METHODOLOGY OF GOD-HUMANLY NON CONFLICTUALITY: THE SOPHIANIC
ANTINOMY

Se non si deve necessariamente opporre Dio e l'universo creato per distinguerli, come salvaguardare la radicale diversità tra Dio nel Suo mistero e l'umano nell'universo creato? La via sofianica seguirà la metodologia dell'antinomia. La non conflittualità tra Dio ed il Tutto creazionale è resa possibile dall'antinomia: detta talvolta 'identità e distinzione' ¹. La metodologia antinomica

¹ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/pubblicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 52): «Secondo il sistema bulgakoviano la Sofia ha un'unica radice, anche se mostra due forme distinte, il principio della vita di Dio ed il principio della vita nel mondo. L'autore insiste su questo in un passo significativo de *La Sagesse de Dieu* dove si parla di una antinomia originaria e finale della sofologia: «L'identità e la distinzione, l'unità e la dualità della Sofia in Dio e nella Creazione riposano sullo stesso fondamento. Questa *coincidentia oppositorum* trova la sua espressione nella relazione tra tipo e antitipo: c'è identità nella distinzione e distinzione nell'identità. Questa è l'antinomia primordiale e finale della sofologia. Essa non serve se non ad esprimere l'antinomia ancora più profonda da cui nasce tutto il pensiero e al quale questo deve ritornare immancabilmente: il pensiero dell'unità e della distinzione tra Dio e l'Assoluto. [...]. L'Assoluto è Dio, ma Dio non è l'Assoluto per quanto il mondo si rapporti a Lui. Questa antinomia teologica, si riflette in una serie di relazioni paradossali: Dio e il mondo, la Sofia divina e la Sofia creaturale, il tipo e l'antitipo, il prototipo e l'immagine». (1) Riguardo l'uso dell'antinomia, Bulgakov, si distanzia da quello che ne fa Florenskij: per quest'ultimo infatti l'antinomia è una struttura ontologica insuperabile, mentre per il primo essa non è bloccata in una drammatica contraddizione, ma va costantemente riferita all'unità dell'unica Sofia, o dell'unica natura divina che si rivela nella doppia forma intradivina ed intramondana. L'antinomia in Bulgakov sta sempre insieme ad una metafisica unitaria del principio che riconduce all'autodeterminazione dell'Assoluto *nella* e *sulla* sua natura, inizio sia del mondo di Dio, che del mondo creato. La Sofia, uscendo da Dio e incontrando il nulla si modifica, si mescola e da questa mescolanza nasce il divenire e la molteplicità creaturale. Il mondo, in quanto Sofia creaturale, non è votato a rimanere in una dimensione extra-personale, ma proprio nella creazione dell'uomo a immagine di Dio trova i suoi centri ipostatizzanti. L'ipostasi dell'uomo è immagine dell'Ipostasi di Cristo che riunisce in sé le due nature, creata e increata, e quindi anche le due Sofie. La vera ipostasi umana non è sola, ma pluriipostatica, ecclesiale, dal momento che supera i limiti della monoipostaticità (della situazione creaturale) e ciò significa generare Cristo nel mondo. (2) L'io si conserva perdendo se stesso, uscendo dalla sua limitatezza – il limite dell'io monoipostatico – verso un altro io. L'io che si manifesta nell'altro io è la manifestazione dell'io assoluto. Così la persona-ipostasi resta sempre indefinibile, rimane in una dimensione noumenale, apofatica, che si può cogliere solo nella sua manifestazione».

si riscontra nell'articolazione stessa del pensiero di Platone, particolarmente nella drammatizzazione dialogale della sua opera con il confronto personalizzato delle opinioni espresse. L'occidente cristiano, nella sua inclinazione a considerare l'unità di Dio in modo esclusivo (cfr supra) non poteva razionalizzare questa chiave e ha fatto di tutto quello che non si identificava alla 'natura' divina una creazione o l'effetto della causalità da Dio (integrando in questa schematizzazione le stesse 'energie divine')¹. L'antinomia significava originariamente l'autocontraddizione di una legge, come ce lo illustra Agostino². L'antinomia non deve –però– essere confusa con "l'anomia" o il confronto tra una modalità di esperienza e la modalità inversa, come si può anche trovare nella dinamica vitale dell'itinerario buddista dell'esistenza nei suoi percorsi possibili³. Anche nel prospetto sofiano vi sarà una particolare attenzione data alla doppia via nella scommessa del compimento escatologico da assumere, ma essa avrà una sua valenza specifica (cfr infra). La teologia

(1) Cfr. N.S. BULGAKOV, *La sposa dell'Agnello*, cit., p. 50. / (2) Cfr. G. MARANI, *Il concetto di "persona" nel pensiero di Sergej Bulgakov*, cit., p. 61.)

¹ Ch. Yannaras, *The Distinction Between Essence and Energies and its Importance for Theology*, in «Internet» 2007, <http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/yannaras.html>: «Referring to a passage of St. Maximus (*Amb.* 26, PG 91: 1265CD) in which the names of the hypostaseis are defined as expressions of the existential fact of personal relationship, *i.e.* the *mode of existence* (τρόπος ύπάρξεως) of the nature which is the hypostatic otherness, Fr. Garrigues attributes to St. Maximus the scholastic understanding of the hypostaseis as internal relations of the essence (p. 277). With similar arbitrary interpretations, St. Maximus is made a proponent of the view of divine energy as an act of creative causality (acte de causalité créatrice, p. 277) and of divine grace as a causal presupposition of the intentional *habitus* (causalité de la grâce, habitus intentionnel de la grâce, p. 286f)... The problem of the distinction between essence and energies determined definitely and finally the differentiation of the Latin West from the Orthodox East. The West rejected the distinction, desiring to protect the idea of simplicity in the divine essence, since rational thought cannot accept the antinomy of a simultaneous existential identity and otherness, a distinction that does not mean division and fragmentation. For the western mind (expressed either with the directness of Thomistic rationalism or with the subordination of the patristic texts to *a priori* interpretations, as in the case of Fr. Garrigues) God is defined only in terms of His essence; whatever is not essence does not belong to God; it is a creature of God, the result of divine essence. Consequently, the energies of God are either identified with the essence, which is active (*actus purus*), or else any external manifestation of theirs is regarded as necessarily heteroessential, *i.e.* a created result of the divine cause (1). ... After reading Garrigues' study, one remains with one simple question: How is it possible, especially today, for a Roman Catholic scholar to ignore the historical consequences for western Christendom of the rejection of the distinction between essence and energies? How is it possible to discover new arguments for the defense of a theological position for which the West has paid such a tragically heavy price?... The transference of the knowledge of God from the realm of direct personal manifestation through the natural energies to the level of intellectual and rational approximation of an active divine essence, had as unavoidable results the sharpest antithetical separation between the transcendent and the immanent, the banishment of God into the realm of the empirically inaccessible, the schizoprenic divorce of faith from knowledge, the successive waves of rebellion in western man against the theological presuppositions of his own civilization, the rapid fading away of religion in the West and the appearance of nihilism and irrationalism as fundamental existential categories of western man».

(1) See Thomas de Aquino, *Summa Theologica* I, 25, 1; *Summa contra Gentiles* II, 9.)

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 145 / p. 207: «Sant'Agostino¹, che per formazione era giurista, in un'opera della fine del secolo IV definisce il termine «antinomia» come «contentio legum contrarium». Nel codice giustiniano² edito nel 529 e contenente le leggi da Adriano all'anno 534, negli scrittori Ermogene (173 p.C.), Ierocle (431 p.C.), Plutarco (120 p.C.), C. Julius Victor (sec. IV p.C.)³ troviamo il medesimo impiego del termine «antinomia» nel significato di autocontraddizione di una legge a se stessa. È chiaro che anche i derivati come ἀντινομικῶς e ἀντινομικός hanno il medesimo significato⁴. Ma il termine «antinomia», di uso comune nel diritto, non venne per lungo tempo usato nella filosofia; non lo incontriamo affatto né in Platone né in Aristotele⁵. Si serve del termine «antinomia» R. Goclenius (1547–1628), autore del *Lexicon philosophicum*, propugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum⁶».

(1) *Rhetorica*, 11; dell'ultimo quarto del sec. IV (*Rhetores lat. min.*, ed. Halm, pp. 137–151). / (2) *Codex Justinianus*, lib. I, tit. 17 constit. 1, 8 (KRUGER, *Corpus juris civilis*, ed. stereot., II, 1877). / (3) C. J. VICTOR, *Ars rhetorica*, 3, 11 (*Rhet. lat. mm.*, ed. Halm, pp. 373–448); Hermog. 15, 3. 56, 4. *Rhetores graeci*; Hieroci., CA. 42, 2 (Gaisford's Stobseus, II); Plut. II, 741 D. Le note 5–8 risultano, oltre che dai dizionari citati, dall'articolo *Antinomia* di Lenert nel *Thesaurus linguae latinae editus auctoritate et consilio Academiae quinquae Germanicarum Berolinensis Gottingensis Liptiensis Monacensis Vindobonensis*, vol. II, Fasc. 1, Lipsia 1901, col. 170. Ἄντινομικός, ὁ ἀνήκων (περιέχων), ἀντινομίαν, ἀντιφατικός (Σκαρλάτου τοῦ Βυζαντίου Λεξικόν, p. 123); ἀντινομικός – ὅποιος ἀνήκει εἰς τὴν ἀντινομίαν (Ἀνθίμου Γάζη Λεξικόν, p. 446); ἀντινομικός – pertaining to ἀντινομία (Plutarco, II, 741 D; ἀντινομικῶς, adv. by ἀντινομία (Argum. Dem. Androt. 592; Sophocles, *Lexicon*, p. 185). / (4) F. Astius; *Lexicon Platonicum*, Lipsia 1835, vol. I; H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berolini 1870. / (5) R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, 1613, p. 110.)

³ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 155: «Dans la seconde phase la voie est l'opposé : c'est le détachement, l'arrachement de tout cela. Pour ce détachement, à son tour, deux formes sont possibles, l'une ascétique, l'autre destructrice et dissolutive. C'est la seconde qui caractérise le *vâmâcârâ*, «la Voie de la Main Gauche» au sens propre, liée aussi aux pratiques tantriques de ce qu'on appelle «le rituel secret» (le *Pancatattva*), tandis que la direction ascétique est, surtout représentée par le *Laya-yoga* ou Yoga des dissolutions. Le mot *vâmâ* (gauche) dans *vâmâcârâ* est aussi interprété dans quelques textes avec le sens de «contraire»: on entend par là l'opposition à tout ce qui est propre au *pravrtti-marga*, aux aspects créateurs-conservateurs de la manifestation et, en conséquence, plus qu'une attitude de détachement, de mépris pour chaque loi et norme, l'éthique de l'antinomisme ou mieux de l'anomie, chez celui qui se met sous le signe du *nivrtti-marga*».

scolastica occidentale romana non sembra aver avuto domestichezza riguardo all'antinomia mentre si vedrà apparire l'uso dell'antinomia nella filosofia di Kant in senso giuridico-processuale (come tante volte nella prospettiva della giustificazione in ambito riformato occidentale) ¹. Si entra dunque progressivamente nella prospettiva dell'approccio antinomico per trarre da essa le implicanze più sostanziali in teologia. Vedremo come l'antinomia trova un suo superamento non nella tattica mentale della razionalità ma nella via esperienziale della fede vissuta (cfr infra). Un anticipatore occidentale di spicco fu Nicola Cusano, nella sua riflessione sulla "coincidentia oppositorum" nel mistero di Dio: coincidenza delle definizioni contrarie in Dio ². Ovviamente, con la capacità di intuito e l'ampiezza di vedute del Cusano, si rende possibile una via che avrà bisogno di tempo per 'sfondare' nella riflessione occidentale e per rendere possibile l'apertura sofiana nel pensiero teologico.

Il mondo slavo-orientale seguirà la sua strada nella valorizzazione dell'antinomia. Certo non si può opporre la prospettiva bulgakoviana a quella florenskijana su questo punto: anche per Florenskij l'antinomia non è insuperabile ³. Bulgakov dovrà piuttosto chiarire e premunirsi nella sua visuale sull'antinomia dalle sue fonti ispirative dialettiche e dai suoi antecedenti intellettuali ⁴. Non per niente, i capovolgimenti ed i 'rovesciamenti' di prospettive sono sempre d'attualità nel contrasto florenskijano tra dinamicità e staticità ⁵. La visuale linguistico-antropologica di Florenskij -come

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 583-584 / p. 644: «La filosofia scolastica probabilmente non conosceva il termine e perlomeno non lo si trova nei dizionari dei suoi termini (1). Anche nell'ampio dizionario filosofico di Stephanus Chauvinus (2), che ebbe due edizioni nel 1692 e nel 1713, non c'è la parola «antinomia». Essa entra probabilmente per la prima volta nella teologia naturale di Sch. Bonne (1720-1793) (3), dove significa la contraddizione tra due leggi ugualmente giuste (4). Questo termine venne introdotto nella filosofia propriamente da Kant e lo troviamo nella Critica della Ragion Pura (5). L'anno 1781 che ne vide la prima edizione è allo stesso tempo l'anno di nascita del nostro termine. Com'è noto, Kant insegnò tutte le scienze fuorché il diritto, ma tutta la configurazione del suo pensare e della sua natura era del tutto giuridica, anzi giuridicistica. In particolare la Critica della Ragion Pura è, nelle intenzioni, il trasferimento in filosofia del concetto del processo e perfino dei particolari del procedimento. Non è difficile indovinare che in Kant anche il termine «antinomia» deriva direttamente dal diritto romano e questa osservazione assicura ancora una volta a Kant la priorità sul termine che ci ininteressa».

((1) Per esempio in Cornoldi e in Signoriello, e nemmeno in PLEXIACUS, *Lexicon philosophicum*, Hague Comitit, 1716. / (2) S. CHAUVINUS, *Lexicon philosophicum, novum opus*, Leovardiae 1713. / (3) R. EUCKEN, *Geschichte d. philosophischen Terminologie*, Lipsia 1879. A questo libro rinvia Eisler (*Wörterbuch d. philos. Begr.*, ed. 3, Berlino 1910, vol. I, p. 62), ma non ho trovato in Eisler questa citazione. / (4) E.L. RADLOV, *Filosofskij slovar'*, Pietroburgo 1904, p. 13. / (5) Per Kant l'antinomia è «Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft» (*Critica della Ragion Pura*, B., p. 440, Kehrbach, p. 340) «Le contraddizioni nelle quali necessariamente la ragione si involge nel tentativo di pensare l'assoluto, le contraddizioni della ragione con se stessa» (ivi). Per una chiarificazione della concezione kantiana dell'antinomia è molto importante anche la sua opera *A quali risultati elettivi è giunta la metafisica in Germania dal tempo di Leibniz e di Wolf*, trad. russa di N.(O.) Losskij in «Trudy S. Pet. Filos. Obščestva», quad. VI, Pietroburgo 1910.)

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 148-149 / p. 196-197: «Infine tra i rappresentanti profondi e creativi dell'antinomismo bisogna annoverare il cardinale Nicolò Cusano che insegnò la *coincidentia oppositorum*, cioè la coincidenza in Dio delle definizioni contraddittorie. Questa dottrina trovò un'espressione simbolica, singolare e plurisignificante nelle sue *Aggiunte della matematica alla teologia*, che gli storici del pensiero purtroppo non hanno studiato e quasi non conoscono(1)».

((1) Nicolaus de Cusa, *Opera*, Parigi 1514, oppure Basilea 1565.)

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 145 / p. 207: «Noi di necessità spezzettiamo ogni cosa che vogliamo analizzare e distinguiamo l'analizzato in aspetti incompatibili. Considerando la stessa cosa da lati diversi, cioè agendo su diversi lati dell'attività spirituale, possiamo pervenire ad antinomie, a tesi incompatibili nel nostro raziocinio; solo nei momenti di grazia dell'illuminazione queste contraddizioni mentali sono eliminate, non in maniera razionale bensì transrazionale. L'antinomicità non dice affatto: «O questo o quello non è vero+; non dice nemmeno: «Né questo né quello è vero+; ma dice soltanto: «E questo e quello è vero, ma ciascuno a modo suo, mentre l'armonia e l'unità sono superiori al l'el la ragione+. L'antinomicità proviene dal frazionamento dell'essere stesso, e il raziocinio fa parte dell'essere+».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211-212: «Die antinonische Thesis unterscheidet sich dadurch von der dialektischen, dass der dialektischen Gegensatz der Thesis und Antinomie in der Synthesis aufgehoben wird... Der Gedanke hat alle seine Möglichkeiten erschöpft und macht angezichts der unmöglichkeit jedes Weiterkommen Halt+».

⁵ V. Vs. Ivanov, *Introduzione*, in P. A. Florenskij, *Attualità della parola*, Milano 1989, p. 14: «Florenskij, stimolato dall'antinomia che contrappone la dinamicità alla staticità, seguiva attentamente l'evolversi delle correnti ideologico-artistiche, sempre pronto a mettere a punto metodi nuovi per risolvere le questioni connesse con il mutare degli orientamenti che emergevano all'interno delle antinomie: visibile/invisibile, concreto/ astratto, dinamicità/ staticità. Egli infatti era convinto che le oscillazioni di questi rapporti provocano salti ideologico-filosofici, che generano a loro volta nuove tecniche espressive, come dimostravano allora i quadri di Picasso. Florenskij si rendeva così conto che le tradizionali accezioni

nell'antinomia del nome – fa superare di gran lunga le posizioni concettuali ripiegate su se stesse che gli si potrebbero attribuire¹. La chiave sofianica del geniale pensatore russo trova proprio nella metodologia antropologica dei linguaggi l'avvio dell'apertura delle sue prospettive di riflessione². L'intuito sofianico rosminico focalizzerà anch'esso la chiave dell'antinomia, aprendosi alle sorgenti apofatiche dell'oriente cristiano in un momento in cui l'occidente romano non aveva certo recepito il significato e la portata della metodologia teologica dell'antinomia³. Berdjaev preciserà che

di forma, di spazio stavano per essere capovolte; tenta allora di sviscerare la sostanzialità di questi mutamenti e l'arte diventa lo specchio nel quale si riflettono visibilmente le trasformazioni, i rovesciamenti verificatisi nello spirituale. Egli, infatti, è convinto che l'uomo, stimolato da un'imperiosa necessità interiore, cerchi nel visibile gli strumenti per rendere la sua necessità interiore contemplabile in arte, l'unica in grado di visualizzare l'idea con eclatante immediatezza».

¹ V. Vs. Ivanov, *Introduzione*, in P. A. Florenskij, *Attualità della parola*, Milano 1989, p. 16: «Questa pluridirezionalità caratterizzante il 'nome' ricorda da vicino la posizione di M. Bachtin ed è nel contempo indice della tensione interiore che nasce dalle antinomie concettuali che diventano palesi se riferite al nome proprio. Questo particolare termine linguistico è, secondo lui, pure dotato di valenza intrinseca ed estrinseca; in esso si rivela infatti la *énérgieia* individual-soggettiva che prende forma nell'involucro visibile della concatenazione fonica. La *énérgieia* vitale di questa soggettività spezzerà la tradizionale significazione del segno visibile e lo caricherà di volta in volta di una forte colorazione personale, certezza che regge pure la concezione del linguaggio dei futuristi. Per Florenskij questo fatto trova valida conferma nella valenza, nella *énérgieia* caratterizzante che si nasconde sotto l'involucro visibile del nome proprio+.

² V. Vs. Ivanov, *Introduzione*, in P. A. Florenskij, *Attualità della parola*, Milano 1989, p. 13: «Le antinomie del linguaggio» vanno innanzitutto esaminate sullo sfondo dei fenomeni degli anni Dieci, quando futuristi, pittori d'avanguardia e musicisti travolgono i concetti linguistico-poetico-musicali, dopo aver incrinato la tradizionale accezione di spazio, forma e colore, guidati dal concetto wagneriano di sintesi delle arti. L'interesse per il linguaggio attirerà gradualmente la sua attenzione anche verso fenomeni per così dire collaterali, come dimostra un capitolo dedicato allo *Imeslavie come presupposto filosofico+, concetto difficile da rendere in italiano. Florenskij si rifa a una tendenza diffusasi in Russia sullo scorcio del nostro secolo che cercava di opporre alla dilagante denigrazione del nome di Dio, l'esaltazione della *gloria+ del medesimo. Questo orientamento genera in lui una particolare sensibilità per il *naimenovanie* (l'atto di attribuzione di un nome) o più genericamente per la designazione di un oggetto o di una persona con un termine. Secondo Florenskij questo processo implica una ridondante valenza filosofico-spirituale, una pregnante presa di coscienza della significazione ideologica di ogni nome, in particolare del nome proprio al quale ha dedicato particolare attenzione, come dimostra tra l'altro il saggio «Imena» – I nomi, pubblicato nel primo numero della rivista *Voprosy literatury* (Problemi di letteratura) del 1988».

³ A. Joos, *la priorità escatologica come anticipazione ecumenica nel pensiero di Rosmini: tra oriente, occidente e Riforma*, conferenza data a Rovereto, per il 2001 della nascita di A. Rosmini, pro manuscripto, Roma 1997, in «Nicolaus» n° 1-2, 1997, pp. 27-120, p. 5: «Indicando il malinteso della filosofia del suo tempo come confusione tra >mistero= e >contraddizione= ¹, o della >antinomia= presa per >contraddizione= (come e. G. Da Hegel) ², Rosmini propone di *Aconciliare le antinomie che appaiono nel pensiero umano* ³. Egli riapre la via alla originaria chiave dell=antinomia della teologia apofatica. La *Aimperfezione, cioè nell=esser essa (la cognizione) >indistinta=...* ci accorgiamo di percepire con essa *TUTTO L=ESSERE, TUTTO IL BENE. L=oscurità di questa percezione indistinta=...* potrebbe riallacciare tutto il pensiero rosminico alle sorgenti apofatiche. Anzi, la *Teosofia partirà Anon dal >dubbio metodico=... ma dalla >ignoranza metodica=* ⁴. *Laonde a prima dote richiesta nel Teosofa... che egli non si vergogni di confessare essere immensamente più le cose che gli rimangono ignote=* ⁵. La prospettiva apofatica orientale ⁶, chiamata in occidente –approssimativamente– negativa ⁷ è una teologia 'adorativa' più che esplicativa ⁸. L='antinomia' parte dall=intuito che l'umano non corrisponde al divino, non c'è composizione razionale possibile tra il 'limitato' umano e l'"incircoscivibile" divino ⁹. Ovvero, secondo il nostro autore: *ADapertutto il concetto dell=ente è circondato d=antinomie... infinito... e finito, semplice... e composto=* ¹⁰. *ASi presenta infatti come un=antinomia, che v=abbia un bene assoluto ed unico, e contemporaneamente molti beni finiti=* ¹¹. La somma antinomia sarà dell=*unità perfetta... e insieme tre relazioni opposte=* ¹². Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ¹³. Rosmini dirà: *APrimieramente è un=antinomia il porre che una cosa sussista senza una ragion sufficiente, poiché la ragion sufficiente è il principio d=ogni esistenza=* ¹⁴. La non linearità si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale esauriente sarebbe come un idolo sostituendo la rivelazione divina ¹⁵. La divinizzazione dell=umano ¹⁶ –compenetrazione tra il divino e l=umano, apparentemente impossibile– si attua non di meno in Cristo: *impossibile possibilità+ per la mente umana o >antinomia= ¹⁶, impossibilità razionale ma esperienza nella fede. La 'gioia del co-essere' o "Ananda" della prospettiva indiana originaria (con Cit o Figlio-coscienza, e Sat o Padre=essere) ¹⁷ sfocia dalla 'notte oscura' o dalla 'tragedia' dell'"uscire da se stessi": i due poli del dono d'amore ¹⁷. L=antinomia ci fa uscire dai parametri della coerenza umana, nel >crolla= della compattezza umana: non una >negazione dell=assurdo=, ragione per credere (>credo quia absurdum=), da Tertulliano in poi ¹⁸. Di fronte all=antinomia *Ai deboli d=intelletto o gli immorali... passano dal dogmatismo volgare allo scetticismo... quelli che hanno una gran mente e un forte carattere morale... diventano per metà scettici e per metà dogmatici=* ¹⁹. Anche l=intento luterico si iscrive nella linea >paradossale= di approccio al mistero ²⁰. Il mistero non è il >no= di fronte a tutte le formulazioni umane (approccio di teologia strettamente negativa). Anzi *A... la mente umana concepisce ciò che è negativo sotto una forma positiva, il nulla come un qualcosa, e che la negazione è un'affermazione in quanto alla forma=* ²¹. *A Ora l=atto del >negare= appartiene alla facoltà che abbiam denominato >del giudizio= e >dell'affermazione=* ²². *A Perocché la mente non solo cambia le sue negazioni in enti positivi... ma talora fa anche il contrario vestendo d=una forma negativa il positivo=* ²³. La razionalità può essere >e= totalmente inadatta >e= confermatamente integra ²⁴, la persona umana è >e= peccatrice >e= giustificata (Asimul...et=). L=antinomia –qui– si presenta come un >e=–>e=: o cioè due estremi opposti che vengono accostati. *A... Questa giustificazione non consiste nella sola remissione dei peccati... Da quel sentimento interiore nasce l=istinto dello Spirito Santo=* ²⁵. >Giusto e peccatore=, questo abbinamento >impossibile= è la chiave emblematica di ciò che Lutero cerca di non dissociare ²⁶. La dimensione >estrinseca= della giustificazione dalla >sola grazia= e dalla >sola fede= esplicita ulteriormente questo paradossale >simul= luterico, un >simul= come congiunzione nella discontinuità, non una insuperabile conflittualità: il linguaggio >di discontinuità= della prospettiva luterana segue una via diversa del linguaggio >trasformista= più ampiamente usato in ambito cattolico di comunione romana dell=epoca ²⁷. La >chiarezza= del discorso cattolico poteva facilmente portare –in una atmosfera di polemiche–

l'antinomia si risolve nella 'libertà' insuperabile che fa guardare oltre la catastrofe dell'apocalisse in un 'senso' diverso, richiamandosi all'intuito di Fëdorov sulla conciliazione della cooperazione interumana per sciogliere la conflittualità apocalittica nella catastrofe finale della storia umana ¹. Questa 'libertà' che va oltre le ingessature della razionalizzazione ad oltranza è –ovviamente– ben altro che il razionalismo del 'libero arbitrio' occidentalissimo ². Torneremo nell'ultima parte del nostro studio

a considerare confusa l'impostazione mentale luterana ⁴⁶. L=antinomia dell=oriente, nella sua visuale apofatica sarà un >né=>né= (né la formulazione umana, né la sua negazione) proprio alla luce della non conflittualità tra mistero di Dio e prospetto umano. L=antinomia escatologica si esprime nel >né=–né= dell=esito ultimo: antinomia di luce–tenebra nel mistero della beatitudine ²⁸. Tocchiamo –a questo livello– la sfumatura specifica che distingue il paradosso dall=antinomia teologica. Ecco dunque la sostanza di una convergenza, dove >oriente= e >Riforma d=occidente= ritrovano una consonanza con l=occidente di comunione romana, nella sua riscoperta del >mistero=... Rosmini apre un varco nella sua maturità teologica, che non sarà sempre facile da armonizzare con i suoi intenti precedenti+.

(¹ Cfr G. Morra, *Primato dell=ideologia e filosofia europea in Rosmini*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, p. 113. / ² A. Rosmini, *Teosofia*, vol. III, Roma 1938, p. P. 106. / ³ Idem, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 49. / ⁴ *Ibidem*, p. 15. / ⁵ *Ibidem*, p. 20. / ⁶ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Taizé 1969, pp. 18–19. / ⁷ J.–M. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1965, pp. 155–156. / ⁸ O. Clément, *La rencontre de Jean Paul II et de Dimitrios II*, in *Service orthodoxe de presse+, 1979 n1 43, p. 2. / ⁹ A. П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 159–160 / p. 207. / ¹⁰ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, op. cit., p. 54. / ¹¹ *Ibidem*, p. 56; cfr vol. VII (essere e fenomeno), Roma 1940, p. 51. / ¹² idem, *Teosofia*, vol. I, op. cit., p. 116. / ¹³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10–11. / ¹⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, op. cit., p. 50, cfr vol. II, op. cit., pp. 262–263. / ¹⁵ Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, pp. 134–140; idem, *Théologie mystique de l=Église d=orient*, Paris 1944, pp. 31–32. / ¹⁶ P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, op. cit., p. 26. / ¹⁷ S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211–212; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 159–160 / p. 207. / ¹⁸ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, pp. 50–52; cfr J. Monchanin, "The Quest of the Absolute", *Cross Currents*, 19 (1969) 87; etiam J. Monchanin, "Théologie et Mystique du Saint–Esprit", *Dieu Vivant*, 23 (1953), quoted in Henri De Lubac, *Images de l'Abbe' Monchanin*, op. cit., 116. / ¹⁹ E. #9:(v8=& / S. Bulgakov, *III,TAH,::: /Le Paraclet*, Γ∇::4>> 1936 / Paris 1944, ФНΔ.123 / p. 74. / ²⁰ D. B. Clendenin, *The Western Enthronement and Eastern Distrust of Rationalism* (This is excerpted from *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* from Baker Books, Grand Rapids, MI.), in *Internet+ 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>; F. C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), 16; Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, rev. ed. (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), chap. 11, "Orthodox Mysticism."; L. Shestov, *Speculation and Revelation*, trans. Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982), 41, 21. On Shestov see Frederick C. Copleston, *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), chap. 6; A. S. Khomiakov, "On the Western Confessions of Faith," in Alexander Schmemmann, ed., *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977), ; R. Maddox, "John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences, and Differences," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 29–53; and Howard Snyder, "John Wesley and Macarius of Egypt," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 55–60; I. Kireevsky, "Of the Necessity and Possibility of New Principles for Philosophy," in *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 2 (Moscow: Theological Academy, 1861), 318 (cited by Ugolnik, *Illuminating Icon*, 193). Cf. Vladimir Weidle, "Russia and the West," in Schmemmann, *Ulamate Questions*, 11–27. / ²¹ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. III, op. cit., p. 52, cfr etiam pp. 148–149. / ²² A. Hasler, *Lutero nei testi scolastici di teologia cattolica*, in *Concilium+, 1976 n1 8, p. 148. / ²³ A. Rosmini, *Psicologia, libri dieci*, tomo II, in idem, *Scienze metafisiche*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini, Psicologia/2*, vol. 9/A, Roma 1988, p. 258, n1 1045. / ²⁴ A. Rosmini, *Psicologia, libri dieci*, tomo III, in idem, *Scienze metafisiche*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini, Psicologia/3*, vol. 10, Roma 1989, p. 166, n1 1607. / ²⁵ *Ibidem*, p. 169, n1 1615. / ²⁶ A differenza di ciò che fu detto perentoriamente dal relatore Staglianò sul rifiuto della ragione da parte di K. Barth. / ²⁷ A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, op. cit., p. 305. / ²⁸ A. Hasler, *Lutero nei testi scolastici di teologia cattolica*, in *Concilium+, 1976 n1 8, p. 148. / ²⁹ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC DIALOGUE IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in *Origins+, 1983 n1 17, pp. 282 n1 24, 290 n1 96 (In speaking of the state of historical humanity Pope John Paul II has recently used the phrase, "status naturae lapsae simul et redemptae" [L'Osservatore Romano, Eng. ed., Feb. 18, 1980, p. 1] / cfr Thomas Aquinas, ST, 1, q. 1, a. 8, ad 2). / ³⁰ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 249–250 / p. 305.)

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 260–261: «Dans la fin il y a un élément inéluctable qui est le tribunal de la conscience, laquelle est comme la voix de Dieu en l'homme. Mais il y a aussi dans la fin un avènement du Royaume de Dieu. C'est là qu'est l'antinomie, solidaire de la liberté. La fin n'est pas seulement l'affaire du fatum divin (ce qui est une mauvaise alliance de mots): elle est également celle de la liberté humaine. Une telle antinomie n'est pas moindre que celle qui se rattache au temps. De là cette vue géniale de N. Fëdorov sur la nature conventionnelle des prophéties apocalyptiques. S'il n'y a pas une *activité commune+ chrétienne, une activité de la liberté dans la réalisation du Royaume de Dieu, il faut s'attendre à une fin sombre, terrible; si au contraire il y a une *activité commune+ des hommes, il y aura une transfiguration du monde, une résurrection de tous les êtres vivants. Mais N. Fëdorov n=a pas trouvé l=expression philosophique de ce problème: sa doctrine était naïvement réaliste et ne s'étendait que sur un seul plan».

² A. Joos, *la priorità escatologica come anticipazione ecumenica nel pensiero di Rosmini: tra oriente, occidente e Riforma*, conferenza data a Rovereto, per il 2001 della nascita di A. Rosmini, pro manuscripto, Roma 1997, p. 3–5: «L=ESCATOLOGIA COME SUPERAMENTO DI UNA TEOLOGIA RAZIONALIZZANTE: CONVERGENZA ECUMENICA NELLA CHIAVE DELLA ANTINOMIA. In che cosa consiste quella >metodologia= escatologica con cui Rosmini entra a pieno titolo? Il XIX secolo ha visto impostarsi il problema escatologico come confronto tra >rivelazione= e >ragione= ¹. Lo slittamento razzionalizzante o razionalistico sarà preso di mira con determinazione. Rosmini esce dalle prospettive >moderniste= o >anti-moderniste=; pochi se ne sono accorti nell=infuriare della controversia ². Ecco che ritroviamo Rosmini con un convergente

su questo taglio necessariamente escatologico dell'esito sofiano, rovesciando l'apocalittica nella sua inevitabilità prestabilita, qui ci basta specificare nell'antinomia una sorgente costitutiva del prospetto sofiano. Per dirlo in una formula paradossale: la certezza della verità divina si fa intrinsecamente incertezza per la salda razionalità umana: è uno svuotamento che sorge dal mistero stesso di Dio nella Sua Sapienza ¹. La via apofatica dell'oriente cristiano incontra l'intuito riformato sul 'paradosso' rivelativo. La chiave kenotica –evocata nella nota precedente– è implicata in questa sorgente divina e la riprenderemo nel taglio pneumatologico del percorso sofiano (vedere parte III).

L'antinomia sofiana si riscontra negli accenni di antinomismo e di anomia degli intuiti religiosi, come nel propetto religioso dell'India profonda del Tantrismo e dello Yoga nel tipo di confronto interiore dell'esperienzialità spirituale ².

avvertimento: *All nemico che a= nostri tempi insidia più pericolosamente la Chiesa cattolica è il razionalismo* ³. Tutto parte da una esaltazione sconsiderata del >libero arbitrio=: *Avendo dunque gli eretici... del secolo XVI sostenuto che il peccato originale avea distrutto interamente il libero arbitrio, alcuni teologi per opporsi loro caddero nell'estremo contrario, sostenendo che il peccato originale non avea né pure diminuito il libero arbitrio...* ⁴. L'avvertimento rosminico raggiunge proprio quello dell'oriente riguardo all'occidente. Tutta la teologia apofatica –che nasce dalla originarietà ecclesiale– anticipa questo intuito rosminiano: la esagerata >razionalità= ⁵, che sembra pervadere la teologia (anche se l'oriente non nega il valore della ragione ⁶) ed interessarsi alla >formalizzazione= della fede, lasciando al mistero la sfera >non ufficiale= e >orante= (liturgica) ⁷.

¹ G. Colzani, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, op. cit., pp. 85–87. / ² Cfr L. Malusa, *Rosmini e le polemiche filosofiche dell'ottocento*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, pp. 85–86. / ³ A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 43, Roma 1992, p. 35. / ⁴ *Ibidem*, p. 89. / ⁵ M. Azkoul, *what are the Differences between Orthodoxy and Roman Catholicism?*, (Reproduced with permission from The Orthodox Christian Witness), Vol. XXVII (48), Vol. XXVIII (6) and (8) (Copyright, 1994 St. Nectarios American Orthodox Church), in *Internet+ 1996, http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/ortho_cath.html. / ⁶ D. B. Clendenin, *A Protestant Examines Orthodoxy*, in *Internet+ 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>; cfr A. Ugolnik, *The Illuminating Icon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); F. C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986); Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, rev. ed. (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), chap. 11, "Orthodox Mysticism."; L. Shestov, *Speculation and Revelation*, trans. Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982); On Shestov see F. C. Copleston, *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988); A. S. Khomiakov, "On the Western Confessions of Faith," in Alexander Schmemmann, ed., *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977), 29–69. / ⁷ W. E. Wiest, *The Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America: an Appreciation*, in A. J. Philippou (Ed.), *The Orthodox Ethos*, op. cit., p. 8.)

¹ E. Lampert, *Theological Communication and the Certainties of Belief*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 226: «In truth, the whole burden of the apophatic attitude appears to be not merely that we as fallible men are uncertain of truth, but that truth itself Xdivine truthX is a unique kind of uncertainty. And even if failure to know is obvious, knowledge is necessarily bound up with that extreme uncertainty: it comes, if it comes, unexpectedly, at some moment of unknowing, exile and abandonment. Knowledge, Gregory Nazianzen said, is 'exodus': we must become journeymen Xeven and especially as theologiansX in la world where there is no abiding city. God, then, is not in sight. He is hidden in his very disclosure to man; and the disclosure is itself a concealment. To quote Lossky again, 'the "supreme theophany", the perfect manifestation of God in the world by the incarnation of the Word, retains for us its apophatic character. "In the humanity of Christ", says Dionysius, "the Super-essential was manifested in human substance without ceasing to be hidden after this manifestation, or, to express myself after a more heavenly fashion, in this manifestation itself" ¹. This is, as it were, the 'kenotic' counterpart of the apophatic position. Kenosis (from kenós X empty, destitute) expresses the self-emptying or self-limitation of God in Christ. He empties himself of divine prerogatives, so far as was involved in really becoming man, growing, feeling, thinking, suffering and dying man. But it also implies that God empties himself of divine prerogatives so far as He is present in the world at all. 'The kingdom of God does not come with observation.' 'An evil and adulterous generation seeketh after a sign, and there shall no sign be given to it, but the sign of the prophet Jonas' (Matthew XII, 39) – that is, the resurrection, which, too, cannot be counted upon in advance, coming as it does as a miracle of love, whose triumph is in the rejection of itself. God offers no guarantees of His presence as of His being or existence. In both respects He fails to act with the stentorian force of omnipotent convincingness. He is neither as large as our capacity for proving His existence nor as ubiquitous as our capacity for exhibiting Him to view. He is present in His absence. It is suggested that belief in God is easy, that, in fact, it is self-evident. We are also assured that He is omnipresent and that providence rules the fate of man. The easiness of belief, however, may be no more than self-delusion: belief is easy for those who already believe, for all belief, once acquired, is easy. But this proves nothing as regards the ease or difficulty of acquiring it. Belief in God, after all, commits us to so many things congruent with and consequent upon itself that it requires an immense risk+.

² J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 155: «Dans la seconde phase la voie est l'opposé: c'est le détachement, l'arrachement de tout cela. Pour ce détachement, à son tour, deux formes sont possibles, l'une ascétique, l'autre destructrice et dissolutive. C'est la seconde qui caractérise le *vâmâcârâ*, «la Voie de la Main Gauche» au sens propre, liée aussi aux pratiques tantriques de ce qu'on appelle «le rituel secret» (le *Pancatattva*), tandis que la direction ascétique est, surtout représentée par le *Laya-yoga* ou Yoga des dissolutions. Le mot *vâmâ* (gauche) dans *vâmâcâra* est aussi interprété dans quelques textes avec le sens de «contraire»: on entend par là l'opposition à tout ce qui est propre au *pravrtti-marga*, aux aspects créateurs-conservateurs de la manifestation et, en conséquence, plus qu'une attitude de détachement, de mépris pour chaque loi et norme, l'éthique de l'antinomisme ou mieux de l'anomie, chez celui qui se met sous le signe du *nivrtti-marga*».

LA VIA APOFATICA DELL'ANTINOMIA

In chiave sofianica, l'antinomia è la metodologia teologica con la quale si supera la conflittualità tra elementi opposti: come per il riferimento a Dio il taglio di 'immanenza' e quello di 'trascendenza' ¹. Con questa metodologia si intende esprimere la palese inconciliabilità mentale o razionale tra l' 'identità in assoluto' ed la 'diversità in assoluto' ². Volendo trattare sistematicamente del mistero di Dio, si darà inevitabilmente una preferenza alla logica della razionalizzazione concettuale del pensiero. Se si entra nell'esperienzialità rivelativi del mistero al di là delle sistematiche mentali, si pensa di poter lasciare lo spazio agli elementi opposti senza escludere l'uno o l'altro a causa di una contraddittorietà logica. Riappare così la nostra doppia schematizzazione sul riferimento al mistero di Dio evocato prima (cfr supra). Ma se non vi è una possibilità di composizione tra i due elementi opposti, come si potrà uscire da questa 'impossibilità' senza cadere nella conflittualità (escludendo l'uno in favore dell'altro)? La via d'uscita dall'affermazione aggressiva di un estremo contro l'altro, si rovescerà l'affermazione stessa facendola diventare una 'non affermazione' di ciò che sarebbe l'elemento vincente, ci si depossiede dell'affermazione prevalente: si dirà che ci si 'svuota' della auto-affermazione, la via si apre alla sostanza della "kenosis" ³. Così né è dell'accostamento del divino e dell'umano creato in cui l'antinomia prenderà il profilo del mutuo svuotamento di se per superare ogni conflittualità aggressiva di prevalenza. Torneremo su questo tema che ha acquistato una sua valenza del tutto specifica nella teologia

¹ A. Papanikolaou, *Orthodoxy, Post-Modernity, and Ecumenism: The Difference that Divine-Human Communion Makes*, in «Internet» 2007, http://www.calhoun.typepad.com/mark_calhoun/files/Papanikolaou.pdf: «Vladimir Lossky was also a part of the Russian émigré community in Paris, but he was never affiliated with St. Sergius.

(1) http://64.233.183.104/search?q=cache:XF61BcYFDQgJ:calhoun.typepad.com/mark_calhoun/files/Papanikolaou.pdf+antinomic+knowledge+in+orthodox+theology&hl=it&ct=clnk&cd=7 - 9#9 For Lossky, much like Bulgakov, the divine-human union for Christ is the starting for theological thinking about God. Insofar as this union is one between two opposites, between what is God and what is not God, it is beyond the grasp of human reason whose capacity for understanding is restricted to created reality. While human reason functions on the basis of the law of non-contradiction, the Incarnation demands that theology be antinomic—the affirmation of the non-opposition of opposites. Theology's function is to give expression to the divine-human communion in Christ, which reveals the antinomic God—the God who is radically immanent in Christ and whose very immanence reveals God's radical transcendence. Its purpose is not to attempt to resolve the antinomy through reason but to stretch language so as to speak of the divine-human communion in Christ in such a way that guides one toward true knowledge of God, which is mystical union with God beyond reason. Theology is apophatic, by which Lossky means two things: that language is inadequate to represent the God beyond all representation and that true knowledge of God consists in experience of God and not in propositions rooted in human logic».

((1) For an overview of Lossky's theology, see my *Being with God: Trinity, Apophaticism and Divine-Human Communion* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006).)

² Vl. Lossky, *The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine*, (Chapter 4 of *In the Image and Likeness of God* (SVS Press, Crestwood, NY), pp. 71-96), etiam in «Internet» 2007, http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/lossky_filioque.html: «The positive approach employed by Filioquist triadology brings about a certain rationalization of the dogma of the Trinity, insofar as it suppresses the fundamental antinomy between the essence and the hypostases. One has the impression that the heights of theology have been deserted in order to descend to the level of religious philosophy. On the other hand, the negative approach, which places us face to face with the primordial antinomy of absolute identity and no less absolute diversity in God, does not seek to conceal this antinomy but to express it fittingly, so that the mystery of the Trinity might make us transcend the philosophical mode of thinking and that the Truth might make us free from our human limitations, by altering our means of understanding. If in the former approach faith seeks understanding, in order to transpose revelation onto the plane of philosophy, in the latter approach understanding seeks the realities of faith, in order to be transformed, by becoming more and more open to the mysteries of revelation. Since the dogma of the Trinity is the keystone of the arch of all theological thought and belongs to the region which the Greek Fathers called Θεολογία *par excellence*, it is understandable that a divergence in this culminating point, insignificant as it may seem at first sight, should have a decisive importance. The difference between the two conceptions of the Trinity determines, on both sides, the whole character of theological thought. This is so to such an extent that it becomes difficult to apply, without equivocation, the same name of theology to these two different ways of dealing with divine realities».

³ E. Lampert, *Theological Communication and the Certainties of Belief*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 226 (citato qui supra).

sofianica (cfr infra). L'indirizzo di questa via d'uscita ci è –però– già indicata dall'esperienzialità antica nella figura di Eraclito, con il senso dell'antinomia totale nella vita tra il nodo della tragedia e quello della sapienza ¹. Nell'inafferabilità della persona, l'intento cristiano originario più radicale della fede in oriente è stato quello sulla diversità di Dio dall'indizio del mistero che si svela dalle profondità della persona umana. Il pensiero greco classico aveva già recepito accenni della inadeguatezza dello spirito umano di fronte alla verità divina ². Si avverte, pertanto, di non poter applicare a Dio gli attributi, le categorie, i concetti, presi dal mondo e dalla configurazione umani. L'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e 'l'incircoscivibile' divino ³. Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ⁴. "Apofemi" vorrebbe dire 'negare'... La metodologia apofatica –in

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 155–156 / pp. 201–202: *Come ha inizio l'appercezione viva dell'antinomicità? Viveva nell'Asia minore un uomo dall'intelletto tragico. forse il più sensibile alla verità di tutti i filosofi antichi; almeno, non aveva quella rigidità interiore che spesso mortifica l'anima dei pensatori di professione. Proprio per questo i contemporanei lo chiamavano *il Tenebroso* (ὁ Σκοτεινός); l'Eraclito di cui si diceva che tutta la vita piangesse sulla tragicità sua e del mondo (1). Fu il primo ad avvertire chiaramente che esiste il Dio-Verbo, il primo a scoprire l'armonia superiore e l'unità transmondana dell'essere. «Ascoltando non me, ma la verità», diceva, «è ragionevole riconoscere che tutto è uno... La sapienza è una (per essa intendi La ragione che dirige tutto per mezzo di tutto)... La ragione è per tutti La stessa...». Questo filosofo che aspirava al «cuore intrepido della verità immutabile» (come diceva Parmenide) (2) per tutta la vita continua ad affermare la divisione, la frantumazione e l'antinomicità della nostra esistenza terrena. Avendo scoperto La perfetta armonia del Verbo, con tutta l'acutezza possibile per chi viveva prima di Cristo, vide l'inimicizia intestina del mondo. Ciò si ripeté in seguito più volte e possiamo attribuire alla contemplazione dell'unica sostanza perfino i ragni di Spinoza e la sua gioia ai fragori della guerra (3). Forse anche l'apostolo Paolo esprime in maniera purificata e spiritualizzata lo stesso sentimento devoto ed entusiasta, quando nella Lettera ai Romani contempla dall'altezza dell'eternità l'accecamento del popolo ebraico».

(1) Per i frammenti di Eraclito cfr. H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlino 1879. / (2) H. DIELS, *Doxographi graeci*, cit, p. 483. / (3) «Talvolta egli (Spinoza) si concedeva come piccola distrazione una fumatina con la pipa, oppure, quando desiderava dare alla sua mente un riposo più prolungato, catturava alcuni ragni e li aizzava l'un contro l'altro o gettava mosche nella ragnatela; l'osservare la lotta degli insetti gli procurava tale piacere che a quella vista scoppiava in una risata rumorosa» (I. COLERUS, *Žizn' B. de Spinozy*. Epistolari di B. de Spinoza con l'aggiunta della biografia, trad. dal latino di L. Ja. Curevič, con la redazione e le note di A. L. Volynskij, Pietroburg 1891, p. 20).

² G. P. Stamatellos, *Review: Vayos Liapis, Agnōstos Theos. Horia tēs anthrōpinēs gnōsēs stous Prosōkratikus kai ston Oidipoda Turanno*, (Athens: Stigme, 2003 (Pp. 128)), in «Internet» 2004, Bryn Mawr Classical Review 2003.12.29, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2003/2003-12-29.html>: «In particular, L. focuses on the antithesis between the imperfection of human knowledge and the perfection of the divine mind. His main position is that ignorance of divinity is based on the nature of human and divine cognition in that the problem of divine knowledge in the Presocratics and Sophocles does not rest on a quantitative difference between humans and God (while humans have limited knowledge, God knows everything), but *qualitative* (God transcends reality as a different entity with unlimited capabilities and intelligence). The divine mind is manifest in another world, where human thought is not only incomparable but also different in ontological terms. God and humans should not be conceived as the two extreme points of the same ontological and epistemological line, where human thought tends to zero and divine intelligence to infinite, but as two parallel lines, which can never meet (p. 18). On this basis, L. interprets the gnosiological supremacy of God in terms of an early apophatism found in Presocratic and Sophoclean thought (pp. 18–19) and later in the apophatism and ineffability of the One in Plotinus (i.e. language cannot tell us what the One is, only what is not). Following the natural theology of the Presocratics, the Plotinian One is what it is, free of internal limitations and independent of external relations and complexities. Plotinus' demonstration of the One's ineffability influenced later Neoplatonic thought but more importantly the 'negative theology' developed in such early Christian authors as Dionysius Aeropagita and Johannes Chrysostomus. L. concludes that the transcendental otherness of the divine nature has two important results: (1) only divine knowledge is true and complete knowledge; human knowledge is delusive and imperfect; (2) human knowledge of the divine cannot be fully achieved but is necessarily limited and fragmentary. To justify his position, L. divides his book into two sections. In the first (pp. 17–72), he investigates the difference between divine and human knowledge in Presocratic theories of knowledge and Sophoclean apophatism, while in the second (pp. 81–109) he applies the results and conclusions of the first section to Sophocles' tragedy *Oedipus Tyrannus*».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 156 / p. 207: «Noi di necessità spezzettiamo ogni cosa che vogliamo analizzare e distinguiamo l'analizzato in aspetti incompatibili. Considerando la stessa cosa da lati diversi, cioè agendo su diversi lati dell'attività spirituale, possiamo pervenire ad antinomie, a tesi incompatibili nel gli nostro raziocinio; solo nei momenti di grazia dell'illuminazione queste contraddizioni mentali sono eliminate, non in maniera razionale bensì transrazionale. L'antinomicità non dice affatto: "O questo o quello non è vero"; non dice nemmeno: "Né questo né quello è vero"; ma dice soltanto: "E questo e quello è vero, ma ciascuno a modo suo, mentre l'armonia e l'unità sono superiori al lei la ragione". L'antinomicità proviene dal frazionamento dell'essere stesso, e il raziocinio fa parte dell'essere».

⁴ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10–11: «Celui qui dirait: Dieu est Créateur, Providence, Sauveur, passe les chapitres d'un manuel, ou témoigne d'une spéculation, d'une distance dialectique entre Dieu et lui. Dieu, dans ce n'est pas le Tout, passionnément et spontanément saisi, e une donnée immédiate de sa révélation. Un des plus sévères parmi les ascètes, saint Jean Climaque, disait qu'il faut aimer Dieu comme un fiancé aime sa fiancée Un amoureux, un passionné de son objet. dirait: "Mais c'est tout!... c'est ma vie!... il n'y a que cela!...tout le reste ne compte pas, est inexistant". Saint Grégoire de Nysse, au comble de son étonnement, laisse simplement échapper: "Toi qu'aime mon âme...". La tradition patristique renonce à toute définition formelle, car Dieu est au-delà de toute

questo senso- partirà modestamente dall'approfondimento su ciò "che Dio non è" (non che si nega ogni parola su Dio) ¹, lasciando così da parte la metodologia dell'analogia nella quale si intraprende di risalire dall'umano fino al divino (analogia entis). Per l'oriente, l'ultima parola del teologo non può essere che *l'apofasi*, come insegna la grande tradizione orientale. Non solo perché (seguendo quanto affermava Gregorio di Nissa ²) 'ogni concetto forgiato dall'intelletto per tentare di raggiungere e penetrare la natura divina non giunge che a produrre un idolo di Dio, non a farlo conoscere'; ma anche perché occorre «crocifiggere» con Cristo il proprio pensare, perché esso sia afferrato dallo Spirito e da lui condotto a penetrare 'le profondità del mistero di Dio', come lui solo può e sa fare (cfr 1 Cor 2, 9-12). Sarà Gregorio Palamas (1296-1335) a sviluppare l'intento apofatico orientale, con il chiarimento sulla distinzione tra l'essenza divina e le energie increate (3° concilio di Costantinopoli, 1351) ³. D'una parte, si sottolineerà la indissociabilità tra Dio ed l'umanità ⁴. D'altra

parole humaine: "Les concepts créent des idoles de Dieu, l'émerveillement seul saisit quelque chose", confesse saint Grégoire de Nysse. Le mot Dieu ¹, pour les Pères, est le vocatif qui s'adresse à l'Indicible. Mais le mystère du Créateur vient se refléter dans le miroir de la créature et fait dire à Théophile d'Antioche: "Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon Dieu." Saint Pierre parle de l'homo cordis absconditus, l'homme caché du cœur (I P 3, 4). Le Deus absconditus, Dieu mystérieux, a créé son vis-à-vis: l'homo absconditus, l'homme mystérieux, son icône vivante. La vie spirituelle jaillit dans les "pâturages du cœur", dans ses espaces libres, dès que ces deux êtres mystérieux, Dieu et l'homme, s'y rencontrent. "Ce qui arrive de plus grand entre Dieu et l'homme, c'est d'aimer et d'être aimé", affirment les grands spirituels". ((1) St Grégoire de Nazianze rattache Θεός à α-θεϊν (brûler), Dieu est feu. Or. 30, 18. / (2) Cfr S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 212.)

¹ Item: *Apophatic Theology*, in AA. VV., *FARLEX ENCYCLOPEDIA, TheFreeDictionary.com*, in «Internet» 2004, <http://www.thefreedictionary.com/apopemptic> – item apophatism: «Apophatic theology is a system of by describing what God is *not*, rather than by describing what God *is*. It recognizes that because God by definition is utterly beyond this universe and outside the bounds of what humans can experience with their, other tools and categories are needed. Rather than producing straightforward, positive assertions about the nature of God, it speaks by way of negation. Making positive statements about the nature of God is sometimes called 'cataphatic theology'. Apophatic theology played an important role early in the history of Christianity. Three theologians who emphasized the importance of negative theology to an orthodox understanding of God, were, John Chrysostom, and Basil the Great. John of Damascus also employed it when he wrote that positive statements about God reveal 'not the nature, but the things around the nature.' It continues to be particularly prominent in Eastern Christianity (see Gregory Palamas), and is used to balance cataphatic theology. Apophatic statements are crucial to all orthodox Christian theology. God is described negatively as not a creation (uncreated), not definable in terms of space (infinite), invisible, beyond the reach of understanding (incomprehensible), whose being is not conceptually confinable to assumptions based on time (eternal), etc. In other words, God's essence cannot be spoken of (ineffable), and can only be compared to what it is not (incomparable). In sum, Christianity teaches by apophatic theology that, it is not necessary or even possible to know the essence of God; knowledge of God is true knowledge, when it is limited to what is revealed, and does not presume to venture beyond this. In contrast, some traditions in Christianity make prolific use of a concept called *analogia entis* (Analogy of being). By use of the analogy of being, known things and ideas are conceptually compared or projected toward a limiting concept which comprehends all possible, derivative or lesser versions of that ultimate idea. By finding relevant similarity and irrelevant dissimilarity, something of the being of God can be known. Apophatic theology is critical of this approach, presupposing that it is doomed to result in false, idolatrous conclusions, when applied to the discovery of the being of God».

² Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, pp. 134-140; idem, *Théologie mystique de l'Eglise d'orient*, Paris 1944, pp. 31-32: «C'est le fond apophatique de toute vraie théologie que les «grands Cappadoeciens» défendaient dans leur discussion avec Eunomius. Ce dernier soutenait la possibilité d'exprimer l'essence divine dans des concepts innés par lesquels elle se révèle à la raison. Pour saint Basile non seulement l'essence divine, mais les essences créées ne sauraient non plus être exprimées par des concepts. En contemplant les objets nous analysons leurs propriétés, ce qui nous permet de former les concepts. Toutefois, cette analyse ne pourra jamais épuiser le contenu des objets de notre perception, il restera toujours un «résidu irrationnel» qui lui échappera, qui ne saura être exprimé dans les concepts c'est le fond inconnaissable des choses, ce qui constitue leur vraie essence indéfinissable. En ce qui concerne les noms que nous appliquons à Dieu, ils nous révèlent ses énergies qui descendent vers nous, mais ne nous rapprochent pas de son essence inaccessible ¹. Pour saint Grégoire de Nysse tout concept relatif à Dieu est un simulacre, une image fallacieuse, une idole. Les concepts que nous formons selon l'entendement et l'opinion qui nous sont naturels, en nous basant sur une représentation intelligible, créent des idoles de Dieu, au lieu de nous révéler Dieu lui-même ². Il n'y a qu'un seul nom pour exprimer la nature divine «c'est l'étonnement qui saisit l'âme quand elle pense à Dieu» ³. Saint Grigolre de Nazianze, en citant Platon sans le nommer (l'un des théologiens hellènes), corrige de la manière suivante le passage du *Timée* sur la difficulté de connaître Dieu et l'impossibilité de l'exprimer: «il est impossible d'exprimer la nature de Dieu, mais il est encore moins possible de la connaître» ⁴. Ce remaniement de la sentence de Platon par un auteur chrétien qui est souvent oonsidéré comme un platonisant montre à lui seul combien la pensée des Pères est loin de celle des philosophes».

(¹ *Adversus Eunomium*, I, 1, e. 6, P. G., t. 29, Coll. 521-4; I, II, c. 4, Coll. 577-580; I, II, c. 32, Col. 648; *Ad Amphiloctum, Epist. 234*, P. G., t. 32, col. 869 AC. Cf. GREG. DE NYSSSE, *C. Eunom.*, X, P. G., t. 45, COI. 828. / ² *De vita Moysis*, P. G., t. 44, col. 377 B (trad. DANIELOU, P. 122; *Contra Eunomium*, III, P. G., t. 45, col 604 B-D; XII, *ibid.*, col. 944 C. / ³ *In Cantica Canticatorum*, homil, XII, P. G, t 44, col. 1028 D. / ⁴ *Oratio XXVII (theologica II)*, 4, P. G, t. 36, coll. 29-32.)

³ Y. Spiteris, *Palamas Gregorio*, in AA. VV., *Dizionario dei teologi*, Casale Monferrato 1998, pp. 962-965.

⁴ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 177: «Durch die in den Evangelien dargestellte Person Jesu Christi empfängt die Mystik die klassische und ihr eigene Form. Gott und Mensch zeigen sich als untrennbar vereint. Die wirkliche Natur des Menschen, frei von Sünde und Leidenschaft, umfängt ihren Schöpfer. Der

parte, il mistero divino si presenta come un abisso impercorribile ed insuperabile ¹. Questa specificità si esprime come antinomia che include l'indissociabilità e l'inaccessibilità tra l'umanità e Dio. Il mistero non è dunque il 'no' di fronte a tutte le formulazioni umane (approccio di teologia strettamente negativa), ma si afferma paradossalmente che la razionalità può essere 'e' totalmente inadatta (per trattare del mistero divino) 'e' confermatamente integra (per gestire le vicende umane). L'antinomia –qui– si presenta come un 'e'–'e': o cioè due estremi opposti che vengono accostati. L'antinomia dell'orientale, nella sua visuale apofatica sarà un 'né'–'né' (né la formulazione umana, né la sua negazione) proprio alla luce della non conflittualità tra mistero di Dio e prospetto umano. Questo 'esodo' fuori dalla nostra logica umana, corrisponde abbastanza bene all'intento

menschliche Wille folgt dem des göttlichen Logos und ordnet sich ihm ohne Zwang unter. In ihrer wahren Vereinigung mit Gott leuchtet die Natur des Menschen, gewinnt an Ansehen und erlangt die Vergottung. Der Mensch wird aus Gnaden Gott, ohne daß seine Natur verdrängt oder im göttlichen Wesen aufgelöst wird. Dies Leben in der Vereinigung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreichlich im Leben des Herrn in seiner gottmenschlichen Person. Als das schuldlose Lamm Gottes wurde er von seinem Vater in die Welt gesandt, auf daß er die Sünde der Welt trage (Joh. 1, 29). Seine Speise ist, daß er den Willen des Vaters tue, der ihn gesandt hat, daß er sein Werk vollende (Joh. 4, 34). Er lebt, weil der Vater lebt (Joh. 6, 57), er ist eins mit dem Vater (Joh. 10, 30), er ist im Vater (Joh. 29; 14). Da in Christus der Vater bleibt, tut er seine Werke (Joh. 14, 10). Die Herrlichkeit des Sohnes ist gleichzeitig die Herrlichkeit des Vaters (Joh. 13, 31–32), niemand erkennt den Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14, 7), und wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Das ewige Leben liegt darin begründet, daß man den allein wahren Gott erkennt und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Die direkt innigste Verbindung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreich im irdischen Leben des Gottmenschen».

¹ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie verstehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneumatischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Abgrund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverständlich und unerreichbar (*). Diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen unerreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren (**). Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teilhaftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleichzeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(*) Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 3 5, I r64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilius d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a. / (**) Vgl. Dionysius Pseudo-Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilius d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C–684A.)

dell'antinomia ¹ o anche del noto 'paradosso' (nel senso riformato) ². Nel 'simul' (della giustificazione – *simul justus et peccator*) è una congiunzione nella discontinuità, non una grezza conflittualità dove gli estremi si escludono a vicenda. Nella dinamica antinomica, si esce addirittura dal 'meccanismo' dialettico (dalla dialettica negativa) o della conflittualità contraddittoria ³. La via apofatica comincia dal paradosso della Trinità che esprime 'Chi è Dio' nella sua relazione con l'umano, senza volerlo ridurre ad una delle categorie umane. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. È la conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione di fede sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato.

Nell'antinomia si va ben al di là del solo 'paradosso' nei suoi diversi significati. La chiave luterana proporrà la differenza tra occidente romano e giustificazione riformata come differenza tra la via della trasformazione progressiva di fronte a quella della 'discontinuità' tra il divino e l'umano, o paradosso: simultaneità dell'essere giustificati eppure anche peccatori ⁴. Tutto sorge dal modo di

¹ Vari teologi ci hanno ricordato questa chiave della teologia apofatica antica, recentemente rientrata sullo scenario dell'approccio teologico: E. Lampert, *Theological Communication and the Certainties of Belief*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 226: "In truth, the whole burden of the apophatic attitude appears to be not merely that we as fallible men are uncertain of truth, but that truth itself -divine truth- is a unique kind of uncertainty. And even if failure to know is obvious, knowledge is necessarily bound up with that extreme uncertainty: it comes, if it comes, unexpectedly, at some moment of unknowing, exile and abandonment. Knowledge, Gregory Nazianzen said, is 'exodus': we must become journeyman -even and especially as theologians- in a world where there is no abiding city. God, then, is not in sight. He is hidden in his very disclosure to man; and the disclosure is itself a concealment. To quote Lossky again, "the "supreme theophany", the perfect manifestation of God in the world by the incarnation of the Word, retains for us its apophatic character. "In the humanity of Christ", says Dionysius, "the Super-essential was manifested in human substance without ceasing to be hidden after this manifestation, or, to express myself after a more heavenly fashion, in this manifestation itself" ¹. This is, as it were, the 'kenotic' counterpart of the apophatic position. Kenósis (from kenós - empty, destitute) expresses the self-emptying or self-limitation of God in Christ. He empties himself of divine prerogatives, so far as was involved in really becoming man, growing, feeling, thinking, suffering and dying man. But it also implies that God empties himself of divine prerogatives so far as He is present in the world at all. 'The kingdom of God does not come with observation.' 'An evil and adulterous generation seeketh after a sign, and there shall no sign be given to it, but the sign of the prophet Jonas' (Matthew XII, 39) – that is, the resurrection, which, too, cannot be counted upon in advance, coming as it does as a miracle of love, whose triumph is in the rejection of itself. God offers no guarantees of His presence as of His being or existence. In both respects He fails to act with the stentorian force of omnipotent convincingness. He is neither as large as our capacity for proving His existence nor as ubiquitous as our capacity for exhibiting Him to view. He is present in His absence. It is suggested that belief in God is easy, that, in fact, it is self-evident. We are also assured that He is omnipresent and that providence rules the fate of man. The easiness of belief, however, may be no more than self-delusion: belief is easy for those who already believe, for all belief, once acquired, is easy. But this proves nothing as regards the ease or difficulty of acquiring it. Belief in God, after all, commits us to so many things congruent with and consequent upon itself that it requires an immense risk".

² LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 290 n° 96: "These different concerns entail notably different patterns of thought and discourse. The Catholic concerns are most easily expressed in the transformationist language appropriate to describing a process in which human beings, created good but now sinful, are brought to new life through God's infusion of saving grace. ¹ Grace, as the medieval adage has it, does not destroy but perfects nature. ² Lutheran ways of speaking, on the other hand, are shaped by the situation of sinners standing before God (coram Deo) and hearing at one and the same time God's words of judgment and forgiveness in law and gospel. Attention is here focused on this discontinuous, paradoxical and simultaneous double relation of God to the justified, not on the continuous process of God's transforming work".

(¹ In speaking of the state of historical humanity Pope John Paul II has recently used the phrase "*status naturae lapsae simul et redemptae*" (L'Osservatore Romano, Eng. ed., Feb. 18, 1980, p. 1). / ² Thomas Aquinas, ST, 1, q. 1, a. 8, ad 2.)

³ S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211–212: «Die antinomische Thesis unterscheidet sich dadurch von der dialektischen, dass der dialektischen Gegensatz der Thesis und Antinomie in der Synthesis aufgehoben wird... Der Gedanke hat alle seine Möglichkeiten erschöpft und macht angezichts der Unmöglichkeit jedes Weiterkommen Halt». Vedere il confronto tra apofatismo e dialettica negativa: T. W. Adorno, *Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main, 1970.

⁴ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 290 n° 96: «These different concerns entail notably different patterns of thought and discourse. The Catholic concerns are most easily expressed in the transformationist language appropriate to describing a process in which human beings, created good but now sinful, are brought to new life through God's infusion of saving grace. ¹ Grace, as the medieval adage has it, does not destroy but perfects nature. ² Lutheran ways of speaking, on the other hand, are shaped by the situation of sinners standing before God (coram Deo) and hearing at one and the same time God's words of judgment and forgiveness in law and gospel. Attention is here focused on this discontinuous, paradoxical and simultaneous double relation of God to the justified, not on the continuous process of God's transforming work».

(¹ In speaking of the state of historical humanity Pope John Paul II has recently used the phrase "*status naturae lapsae simul et redemptae*" (L'Osservatore Romano, Eng. ed., Feb. 18, 1980, p. 1). / ² Thomas Aquinas, ST, 1, q. 1, a. 8, ad 2.)

cogliere la 'differenza' del divino di fronte ai nostri parametri mentali, logici, razionali... Se il paradosso rinvia piuttosto alla problematica –anche scientifica– della riflessione occidentale, esso serve anche da chiave di passaggio dagli interrogativi dell'osservazione delle scienze positive alla prospettiva antinomia ¹. Come vedremo, l'apertura teologica occidentale partirà dal paradosso per avvicinarsi alla problematica dell'antinomia, con –tra gli altri– la riflessione e l'indagine di P. Tillich ². Si chiarisce la differenza tra 'paradosso' e 'dialettica' per meglio sottolineare l'uscita dalla prospettiva razionale ed indicare la specificità propria della dialettica nelle correnti di teologia del XX secolo (vedere i nostri studi a riguardo) ³. L'abbinamento di 'non razionale' e 'non irrazionale' nel confronto col passaggio all'"esistenziale" (marcato dalla 'caduta' acutamente presa in conto dalla Riforma d'occidente) marca il taglio esperienziale del paradosso in questo approfondimento teologico al di là della più fosca esistenzialità umana (riprendiamo poi la tematica della 'caduta' delle origini – cfr infra) ⁴. Si dirà che il paradosso indica l'esperienzialità vissuta dell'incontro con Dio, che non può essere tratta da una conoscenza mentale 'oggettiva' ⁵.

Nell'antinomia sofianica, tutto gira sulla chiave esperienziale del mistero divino come mistero d'amore. Perché Dio è Amore trinitario, nel paradosso o (e) antinomia della 'Trinità', Egli può anche rivelarsi fuori delle nostre categorie razionali come quelle sulla 'giustizia', sul 'castigo', e via dicendo. Non si tratta di negare l'umano perché peccaminosamente snaturato. Bisogna aprirsi

¹ V. Vs. Ivanov, *Introduzione*, in P. A. Florenskij, *Attualità della parola*, Milano 1989, pp. 21–22: «Se da un lato gli studi sui paradossi logici hanno portato Florenskij a riconoscere la possibile esistenza di più modelli reciprocamente escludentisi per la rappresentazione di uno stesso fenomeno, dall'altro la sua pratica di sperimentatore gli ha consentito di chiarire quali siano le restrizioni di principio cui soggiace la misurazione in generale. Ciò è stato esposto con precisione in un articolo che tratta specificamente questo problema, apparso sulla *Techniceskaja Enciklopedija* [Enciclopedia Tecnica] sovietica ¹ e nel quale alcuni dei concetti impiegati (come quello di *indeterminazione+) risultano abbastanza – vicini all'impianto concettuale proprio della meccanica quantistica. Inoltre Florenskij esamina minuziosamente anche, il ruolo che nella misurazione ha l'osservatore, sottolineando la convenzionalità e l'arbitrio con cui vengono delimitati i confini di 2 qualsivoglia oggetto sottoposto a misurazione. Trovandosi in continua interazione con l'ambiente circostante, non vi è un solo oggetto che si presenti distinto tanto nettamente da tale ambiente; cosicché riguardo a un qualsiasi punto dello spazio è possibile dire che esso è contiguo tanto all'oggetto, quanto all'ambiente. Per questo non può mai essere determinato il confine assoluto di un oggetto e persino il medesimo osservatore ²».

(¹ P.A. Florenskij, *Izmerenie+ [La misurazione] (1929), *Techniceskaja Enciklopedija* [Enciclopedia tecnica], izd. *Sovetskaja enciklopedija+, Moskva, t. VI pp. 777–782. / ² *Ibid.*, p. 777.)

² P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, London 1968, pp. 106–107: «That is paradoxical which contradicts the *doxa*, the opinion which is based on the whole of ordinary human experience, including the empirical and the rational. The Christian paradox contradicts the opinion derived from man's existential predicament and all expectations imaginable on the basis of this predicament. The 'offense' given by the paradoxical character of the Christian message is not against the laws of understandable speech but against man's ordinary interpretation of his predicament with respect to himself, his world, and the ultimate underlying both of them. It is an offence against man's unshaken reliance upon himself, his self-saving attempts and his resignation to despair».

³ P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, London 1968, p. 104: «The paradoxical has often been confused with the dialectical. Dialectical thinking is rational, not paradoxical. Dialectic is not reflective, in so far as it does not reflect like a mirror the realities with which it deals. It does not look at them merely from the outside. It enters them, so to speak, and participates in their inner tensions. The tensions may appear first in contrasting concepts, but they must be followed down to their roots in the deeper levels of reality. In a dialectical description one element of a concept drives to another. Taken in this sense, dialectics determine all life-processes and must be applied in biology, psychology, and sociology».

⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, London 1968, p. 105: ««The theological paradox is not "irrational." But the transition from essence to existence, from the potential to the actual, from dreaming innocence to existential guilt and tragedy, is irrational. In spite of its universality, this transition is not rational; in the last analysis it is irrational. We encounter the irrationality of this transition from essence to existence in everything, and its presence is irrational, not paradoxical. It is an undeniable fact which must be accepted, although it contradicts the essential structure of everything created».

⁵ D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1956, p. 108: «The reason why the element of paradox comes into all religious thought and statement is because God cannot be comprehended in any human words or in any of the categories of our finite thought. God can be known only in a direct personal relationship, an 'I-and-Thou' intercourse in which He addresses us and we respond to Him. As it has sometimes been put, God cannot legitimately be 'objectified'. This does not mean that religion is thrown back upon the 'subjective', against which we have so often been warned by the wise counsellors who tell us to turn away from our own feelings to the 'objective realities' of our faith. In that sense, in contrast with religious subjectivism, it is wholesome to be reminded that God is an objective reality. Yet we cannot know God by studying Him as an object, of which we can speak in the third person, in an 'I-It' relationship, from a spectator-attitude. He eludes all our words and categories. We cannot objectify or conceptualize Him».

metodologicamente al 'diverso'. Si sottolineerà in questo senso la insostituibile prospettiva apofatica –di stampo sia antico che orientale– per qualsiasi impresa teologica ¹. In occidente, i teologi si sono –pur essi– resi conto della necessità di una teologia 'orientale' o chiamata in modo un pò approssimativamente 'negativa' ². Si dirà –invece– che la teologia orientale è apofatica nel senso della sua impronta 'adorativa' più che esplicativa ³. Anche qui, si abbineranno facilmente le categorie di 'misticismo' con quelle dell'apofatismo, facendone una specie di impostazione evasiva di tutto l'ambito ecclesiale... Il 'salto apofatico' ed il 'mistero dello Spirito' (forse anche il suo 'enigma') hanno diverse dimensioni comuni. La via apofatica comincia dal paradosso della Trinità che esprime 'Chi è Dio' nella sua relazione con l'umano, senza volerlo ridurre ad una delle categorie umane. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. Eppure, nella Sofia il divino incontra e si compenetra con l'umano. La non linearità del passaggio dalla completezza umana alla pienezza divina si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale sarebbe come un idolo invece che la rivelazione divina ⁴. Si potrebbe anticipare che il mistero della filiazione divina nella Trinità è il mistero della non conflittualità ultima tra Dio e l'umanità. Si arriva –pertanto– a dover evocare la verità nella sua consistenza più profonda, la verità di Dio e su Dio, come antinomia quale si riscontra nel linguaggio del dogma ⁵.

La filiazione divina include direttamente l'offerta della divinizzazione dell'umano in Dio ⁶. La compenetrazione tra il divino e l'umano, apparentemente impossibile, si attua non di meno in Cristo.

¹ P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Taizé 1969, pp. 18–19: «La théologie apophatique joue un rôle purificateur et préserve fortement les orientaux de toute tentation de réduire Dieu aux concepts, à ces ultimes et plus dangereuses idoles. "Nul ne peut voir Dieu et demeurer vivant", signifie pour les Pères: nul ne peut limiter Dieu par une formule. Dieu est divinement libre, ce qui veut dire essentiellement mystérieux. Qui peut évaluer la descente fulgurante du Verbe du sommet du silence éternel jusqu'au fond du gouffre infernal et sa remontée à la droite du Père? C'est aussi le même mystère qu'Il "traverse le mur de silence" et se manifeste à l'intérieur des parties séparées de la chrétienté. Les fontaines de la sainteté jaillissent du cœur de toute confession, transcendent les limites, leurs sommets s'unissent sans peine. Les saints dévoilent l'unité de la présence divine derrière la désunion humaine».

² J.-M. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1965, pp. 155–156: «Dans le champ de la théologie, je ne mentionnerai qu'un des multiples cas de cette sensibilité spirituelle: le réveil de la "théologie négative", avec sa sévère critique de la conceptualisation de la Parole de Dieu, de Dieu lui-même, au bénéfice d'une communion réaliste avec le mystère du Christ et de Dieu, au-delà des paroles et des concepts, par ailleurs nécessaires et valables. Précisément, ces zones de la théologie négative, dans l'histoire de la pensée chrétienne (je pense à la théologie orientale, et à ses trop rares infiltrations en Occident), sont celles où fleurit le symbole, où prolifèrent les images, déconcertantes pour nos cerveaux cartésiens».

³ O. Clément, *La rencontre de Jean Paul II et de Dimitrios I°*, in «Service orthodoxe de presse», 1979 n° 43, p.2: «A propos de la méthode théologique, Jean-Paul II a fait allusion aussi à ce que nous appellerions, nous orthodoxes, la méthode *apophatique* lorsqu'il dit que la théologie vise d'abord une attitude d'adoration, adoration d'un mystère indicible par rapport auquel nos formulations doivent revêtir une certaine humilité».

⁴ Cfr Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, pp. 134–140.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 160–161 / p. 208: «Il dogma come oggetto della fede include necessariamente l'antinomia del raziocinio. Una tesi razionale è perfetta se non ci sono antinomie, ma in questo caso è una tesi scientifica e non un dogma; qui non c'è nulla da credere, non occorre purificarsi e compiere asceti. Però mi sembra un gran sacrilegio pensare che la verità religiosa sia attingibile *senza* asceti, in qualunque stato d'animo. È vero che per grazia questa verità può balenare a un intelletto impuro per attrarlo, ma non può essere accessibile a chiunque. D'altra parte la coscienza in questo caso non sarebbe piena, profonda, non abbraccerebbe l'essenza interiore dell'oggetto. Infatti noi non *possiamo* pensare *integralmente* l'essenza dell'oggetto religioso e non siamo in grado di impadronircene con il raziocinio, senza scomporlo. E poi il raziocinio non può non limitarsi a uno solo degli aspetti dell'oggetto: proprio qui sta *l'eresia*».

⁶ P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 26: «As for content, the emphasis given to the incarnation of the Logos, and especially to the divinity of Christ, may be regarded as a fundamental principle of Orthodoxy, to which is correlated the deification (theosis) of man: another important feature of our Church. This correlation has been common in the Orthodox Church since the time of St. Athanasius and owes much to his influence. This explains, I think, why Easter, the pasche of the Lord, 'the feast of feasts and the festival of festivals', through which 'Christ our God has raised us from death to life and from earth to heaven', and 'has clothed our mortal nature with incorruptible dignity through his passion', is the greatest and most brilliant festival of the Orthodox Church».

Questa «impossibile possibilità» si presenterà alla mente umana come ‘antinomia’¹: una impossibilità secondo i parametri della nostra comprensione che a luogo nella esperienza e si rivela nella fede. Il modo di operare della nostra mente sembra, infatti, poggiare sulla tattica delle opposizioni per poter classificare logicamente i dati della conoscenza. Nella antinomia di questo mistero non ci troviamo confrontati ad una opposizione irriducibile di due ‘ambiti’ che si presentano come antitetici e dalla quale sorge una conflittualità fondamentale. Dall’originario intuito orientale si giungerà alla maturazione più esplicita sulla non conflittualità nella cristologia sofianica. E aggiungiamo un’ultimo accenno che riallaccia il primo passo della teologia del XX secolo al suo ultimo passo che apre il XXI secolo: la teologia pluralista nel suo intento metodologico². Arriveremo persino a raggiungere l’orizzonte dell’intuito religioso più ampio, nel profondo oriente arcaico, dal dialogo interreligioso. La non conflittualità può diventare ‘gioia del co-essere’ o “Ananda” della prospettiva indiana originaria (con Cit o Figlio-coscienza, e Sat o Padre-essere)³. Questa ‘gioia di essere per l’altro’ sfocia dalla ‘notte oscura’ o da quello che potremmo chiamare la ‘tragedia’ dell’uscire da se stessi”. Sono i due poli del dono per eccellenza, dell’amore, per quanto viene tratteggiato da qualche teologo orientale⁴. Siamo nel mezzo della antinomia del mistero divino,

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211–212: «Die antinonische Thesis unterscheidet sich dadurch von der dialektischen, daß der dialektischen Gegensatz der Thesis und Antinomie in der Synthesis aufgehoben wird... Der Gedanke hat alle seine Möglichkeiten erschöpft und macht angezichts der unmöglichkeit jedes Weiterkommen Halt». П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 159–160 / p. 207: «Noi di necessità spezzettiamo ogni cosa che vogliamo analizzare e distinguiamo l’analizzato in aspetti incompatibili. Considerando la stessa cosa da lati diversi, cioè agendo su diversi lati dell’attività spirituale, possiamo pervenire ad antinomie, a tesi incompatibili nel gli nostro raziocinio; solo nei momenti di grazia dell’illuminazione queste contraddizioni mentali sono eliminate, non in maniera razionale bensì transrazionale. L’antinomicità non dice affatto: “O questo o quello non è vero”; non dice nemmeno: “Né questo né quello è vero”; ma dice soltanto: “E questo e quello è vero, ma ciascuno a modo suo, mentre l’armonia e l’unità sono superiori al lei la ragione”. L’antinomicità proviene dal frazionamento dell’essere stesso, e il raziocinio fa parte dell’essere».

² A. Joos, *Teologie a confronto*, volume III. parte I. *TRA SALVAGUARDIA DELLA EREDITÀ ECCLESIALE E RIARTICOLAZIONE DEL CAMMINO CRISTIANO, SEZIONE B, LA TEOLOGIA PLURALISTA, DA GRIFFITHS, PANIKKAR A AMALORPAVADASS, HICK, CHETHIMATTAM, KNITTER, DUPUIS...*: in «Internet», http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html – testo completo: <http://www.webalice.it/joos.a/S-RP1S1A.pdf>, e <http://www.webalice.it/joos.a/S-RLP1S1B.pdf>.

³ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, pp. 50–52: «TRINITY AND SACCIDANANDA. The object, or rather the subject, of contemplation in which both Christianity and Hinduism should meet is the mystery of God as Triune – Saccidananda. We see Monchanin focusing his attention not so much on the mysteries of Jesus’ life – incarnation, death, resurrection, etc., as on the Trinity and particularly on the Holy Spirit. Well-versed both in the Eastern and Western traditions, Monchanin could discover a correspondence and similarity between the mysticism of Meister Eckhart, Ruysbroeck, Dionysius the Areopagite, and the mystical experience of seers and sages as found in the Upanishads. For him, the Hindu experience of God as Saccidananda was very rich and beautiful and this unique and sublime experience of God could find its fulfillment in the Christian understanding of the Trinity. It is a fulfillment that will happen as a result of the purification of both Hinduism and Christianity. As for Christianity is concerned, the classical understanding of person and creation must be rethought in relation to the experience of Hindu Saccidananda. The concept of person suggests a centripetal force, individualism, ego-centredness or ahamkara. In the Trinity there is no question of being for oneself but an ‘esse ad alterum.’¹ Monchanin maintained that when faced with Hindu mysticism of the Vedanta one would be forced to rethink the traditional ontology. The esse must be redefined as co esse, and only this is helpful in understanding the mystery of the Trinity. On the other hand, Hinduism too must pass through a process of death and resurrection, in order to reach its crown and fulfillment in the doctrine of the Trinity. “The dialogue between Hindu mysticism and Christian mysticism must be located at this metaphysical and theological level: Nothing short of that dialogue can break the wall. Christian mysticism is trinitarian or it is nothing. Hindu thought, so deeply focussed on the oneness of the One, on the Kevalin in his kevalaDva cannot be sublimated into trinitarian thought without a crucifying dark night of the soul. It has to undergo a noetic metamorphosis, a passion of the Spirit.”² To be able to contemplate the Divine in its mystery the way of renunciation and detachment – the way of sannyasi – is not enough. It is equally important that we transcend “the plane of concepts – our last and most dangerous idols.”³ A Christian who thus tries to meditate on the mystery of God beyond concepts, could concentrate on God the Father as Sat (being, reality), on the Son as Cit (consciousness) and on the Holy Spirit as Anarsla (joy, bliss). All this made Monchanin think of India as “the land of the Trinity”.⁴ In this Trinitarian vision Monchanin was particularly drawn to the mystery of the Spirit whom he considered to be pervasively present in the history of the world, of peoples, as well as in the inmost self of persons as life, light and joy. The Indian name Monchanin assumed is the expression of his attunement to the mystery of the Spirit. It means “the joy of the Supreme Formless one or Spirit”. “The age of the Spirit”, as he expressed in an article, “is not an age, but a state of interiority.”⁵».

(¹ Cfr 1. Monchanin, “The Quest of the Absolute”, *Cross Currents*, 19 (1969) 87. / ² Ibid. / ³ Ibid., 85. / ⁴ J. Monchanin, *Écrits Spirituels*, 37. Quoted in J. Mattam, “Abbé Jules Monchanin and India”, art. cit., 215. / ⁵ J. Monchanin, “Théologie et Mystique du Saint-Esprit”, *Dieu Vivant*, 23 (1953), quoted in Henri De Lubac, *Images de l’Abbe’ Monchanin*, op. cit., 116.)

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 115 / p. 74: «Mais l’amour n’est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe. Et si le premier axiome de l’amour proclame qu’il n’est point d’amour sans sacrifice, le deuxième axiome, supérieur, car dernier, c’est qu’il n’y a point d’amour

come l'oriente ama indicarlo. Il mistero del Dono è mistero d'amore tra svuotamento di se e gioia del ritrovarsi 'con' l'Altro. L'interesse di questo accenno ci pare soprattutto incentrarsi su un elemento metodologico fondamentale nel 'fare teologia'. In particolare, i riferimenti brevemente ripresi qui sopra sembrano poter essere del tutto accettabili nella misura in cui non mettono in causa l'unicità di Cristo di fronte alle altre religioni dell'umanità. Se facessimo gli accostamenti di cui sopra in senso strettamente 'cristologico', ci esporremmo immediatamente al sospetto di 'sincretismo'. Lo spazio mirabile della pneumatologia ci permette, invece, di fare accostamenti inter-religiosi senza incorrere in questo tipo di dubbio. L'oriente cristiano ha capito questa premessa metodologica e porta avanti i suoi riferimenti inter-religiosi –sempre, ci pare– a questo livello pneumatologico. In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. La conversione stessa alla fede evangelica è antinomica, come abbiamo appena visto. L'antinomia ci fa uscire dai parametri della coerenza umana, sembra che crolli la sostanziale compattezza della mente e della iniziativa pratica umana. Questo capovolgimento non riguarda prevalentemente la situazione di 'peccato' ma concerne tutti. Ovviamente, tutto ciò non corrisponde alla 'negazione dell'assurdo', che talvolta viene menzionata come ragione per credere: 'credo quia absurdum', dal filone aperto da Tertulliano in poi ¹. Ecco che

sans joie ni béatitude et, en général, qu'il n'y a point e béatitude hors l'amour. Étant tragique, l'amour, c'est de surmonter la tragédie; et c'est à cela que tient la puissance de l'amour. Il est une antinomie concrète qui consiste à se sacrifier et à se trouver par ce sacrifice.Cette béatitude de l'amour dans la Sainte-Trinité, consolation du Paraclet, est le Saint-Esprit».

¹ D. B. Clendenin, *The Western Enthronement and Eastern Distrust of Rationalism* (This is excerpted from *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* from Baker Books, Grand Rapids, MI.), in «Internet» 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>: «Eastern thinkers, by contrast, begin their thinking about God with a very different mind-set. As the examples of my students Vasily and Maxim show, Eastern thinkers typically exhibit a skepticism toward Western rationalism; some have even suggested that such distrust of rationalism is endemic to Orthodoxy. Conversely, Orthodoxy fosters a positive appreciation for mystery.[1] Any number of Orthodox thinkers could be cited to verify this characterization. An anti-Western posture is particularly strong in the so called Slavophile movement. Thinkers like Alexei Khomiakov (1804–60) and Lev Shestov (1866–1938) were sharply critical of Peter the Great's Westernizing program and the concomitant influence of rationalism in particular. Shestov's rejection of rationalism was one of the most uncompromising and categorical to appear in Russian thought. He insisted that Kant's demand that theology justify itself before the bar of reason would inevitably lead to an "autocracy of reason"; reason would be the master, placing the cause of religion "in a bad way." [2] In Shestov's thought, biblical faith and philosophic reliance on logic were two very different and incompatible vantage points. Khomiakov, the chief advocate of the Slavophile movement, sees Protestantism and Catholicism as two versions of the same incipient rationalism; both are completely incompatible with Eastern Orthodoxy. In Khomiakov's thought, these two Western expressions of Christianity are rooted in the soil of rationalism and do not even deserve the appellation of faith. Orthodoxy "stands on completely different soil" and must be vigilant lest the "ruinous legacy" of Western rationalism, which contains "the embryo of death," kill the spiritual life of Eastern Christianity. Rooted in this fundamentally different perspective regarding reason and faith, Khomiakov insists that "the difference [between East and West] is so great that it is hardly possible to find one point on which they might agree." [3] It is important to note, however, that Eastern thinkers do not reject reason as a necessary component of human knowledge and experience. A reading of the *Philokalia*, the most important collection of Orthodox religious texts, will show the central role of the intellect in Eastern spirituality. Orthodoxy does not embrace a crass irrationalism that believes something because it is absurd (*credo quia absurdum est*). It was, after all, the Latin father Tertullian (c. 160–215) who made this extremist posture famous when he wrote that he believed in the death and resurrection of Christ precisely because they were absurd and impossible.[4] and that the worlds of Athens and Jerusalem, the philosophic academy and the Christian church, had nothing whatsoever in common.[5] Further, not all Eastern thinkers are as dogmatic as Shestov and Khomiakov, just as the four examples of Western theologians given above do not represent all theologians of the West. John Wesley, for example, has been shown to have a number of affinities with Eastern Orthodox thought.[6] While Eastern thinkers do not reject reason, they do reject what they see as the hubris of reason that now typifies Western culture. They resist any tendency that would allow or encourage reason to expunge theological mystery and appoint itself as the only criterion of truth. Ivan Kireevsky (180–56) is a case in point. Kireevsky, who according to Ugolnik coined the term secular humanism, laments the narrowness of analytic abstractions so common in the West, but he is careful not to fall into a triumphalist condemnation of reason per se. Instead, Kireevsky wants to moderate the Western impulse that views reason as the only mediator of truth: "If [Western rationalism] would only recognize its own limitations, and see that, in itself, it is only one of the instruments by means of which truth is known, and not the sole way to knowledge, then it would also view its conclusions as only conditional and relative to its point of view, and would expect other, supreme and most truthful conclusions from another supreme and most truthful mode of thinking." [7]».

(1. Frederick C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), 16; Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, rev. ed. (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), chap. 11, "Orthodox Mysticism." / 2. Lev Shestov, *Speculation and Revelation*, trans. Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982), 41, 21. On Shestov see Frederick C. Copleston, *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), chap. 6. / 3. Alexei S. Khomiakov, "On the Western Confessions of Faith," in Alexander Schmemmann, ed., *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977), 29–69. / 4. Tertullian "On the Flesh of Christ," in *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 3:525. / 5. Tertullian "Prescription against Heretics," in *Ante-Nicene Fathers*, 3:246. / 6. Randy Maddox,

si accenna una possibile radice di ambiguità ‘razionale’ della stessa teologia negativa d’occidente. Il dialogo inter-religioso con le tradizioni dell’antico oriente si ricollegano con l’approccio antinomico della teologia apofatica riguardo all’esclusivismo cristomonista dei cristiani occidentali, partendo dalla stessa questione storica su Gesù. Così, non si identificano semplicemente il Gesù storico con il Cristo della fede ¹. Il Cristo storico è il nome simbolico del mistero riconosciuto tale dai cristiani che altre religioni riconoscono con altri simboli e che non va identificato soltanto con il ‘Cristo’ ². Singolarizzare nel simbolo sarebbe ‘monismo’, separare in simboli segregati sarebbe dualismo, queste due posizioni si superano nell’”advaita”: né lo stesso né diverso ³. Questo paradosso o questa antinomia ci porta alla Trinità ⁴. L’antinomia è che si tratta e di nomi diversi e dello stesso mistero ⁵. Questa antinomia implica che nessuna religione può pretendere di ‘possedere esclusivamente’ o di avere l’esclusiva del mistero, ma deve depossedersi del deposito rivelato in essa in una ‘kenosis’ di cui il Gesù storico ci ha dato l’esempio. Tutto questo ci serve a far vedere come la prospettiva trinitaria è la sorgente della ‘diversità’ di Dio, e come Dostoevskij vi entra in modo –si direbbe– interdisciplinare, o cioè da romanziere nello stile tipico che gli compete. Tale è anche il senso interpretativo o la nostra ermeneutica della ‘trilogia’ dell’ultimo dostoevskij. Dalla sua metodologia paradossale si risale all’intento antinomico della ‘trinitarietà’ del suo messaggio. Non a caso, una sorprendente somiglianza tra metodo iconico e sommo messaggio di fede si rintraccia nel capolavoro visivo dell’oriente slavo ortodosso sulla Trinità, l’icona della filoxenia di A. Rublëv (che evocheremo in un paragrafo seguente dell’introduzione generale).

2°

IL MISTERO DIVINO E L’ANTINOMIA VISIVA DELL’ICONA DELLA TRINITÀ

L’icona (di cui supra) è l’esempio per eccellenza dell’antinomia riguardo al mistero trinitario: ciò che si contempla “è” e “non è” ciò che si vuol evocare visivamente. Nell’immagine si trova la somma attrattiva che colpisce e vincola gli occhi e la somma repulsione di farne espressione delle

"John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences, and Differences," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 29–53; and Howard Snyder, "John Wesley and Macarius of Egypt," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 55–60. / 7. Ivan Kireevsky, "Of the Necessity and Possibility of New Principles for Philosophy," in *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 2 (Moscow: Theological Academy, 1861), 318 (cited by Ugolnik, *Illuminating Icon*, 193). Cf. Vladimir Weidle, "Russia and the West," in Schmemmann, *Ulamate Questions*, 11–27, who argues that the differences between Russia and the West have been exaggerated and that Europe as well as Byzantium has deeply influenced Russia.)

¹ R. Panikkar, *A Christophany for our times*, in «Theology Digest», 1992, vol. 39, n° 1, p. 9.

² R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978, p. 22: «the ever transcending but equally ever humanly immanent mystery»; R. Panikkar, *Faith and Belief: On the Multireligious Experience*, p. 15: «(The mystery) also momentarily unveils itself in Christ in the last days — that is, with special historical amplitude»; R. Panikkar, *A Christophany for our times*, in «Theology Digest», 1992, vol. 39, n° 1, p. 7: «(The historic Christ) is human and divine without confusion of spheres of being and yet without any rupture whatsoever»; R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978, p. 20: «Mystery —whom Christians recognize in Christ and other religions in other symbols— present and at work in every religion, usually in a dark and enigmatic way»; cfr etiam R. Panikkar, *Neither Christomonism nor Christodualism*, in «Jeevadhara», 1994 n° 142, p. 338.

³ Cfr R. Panikkar, *Indian Christian Theology*, in «Jeevadhara», 1997 n° 161, p. 320; R. Panikkar, *Neither Christomonism nor Christodualism*, in «Jeevadhara», 1994 n° 142, p.338: «To affirm that there may be many Christs is not convincing for me nor, I would submit, for any orthodox Christian. To affirm that there is only one Christ (about whom we, at least, know his true" name) would amount to an equally unacceptable christomonism. Here is the christian theological locus for 'advaita'— and for the indic contribution to a more adequate wisdom for our times»; R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism* (Completely revised and enlarged Edition), New York 1981, pp. 23–24.

⁴ R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism* (Completely revised and enlarged Edition), New York 1981, p. 24.

⁵ R. Panikkar, *Neither Christomonism nor Christodualism*, in «Jeevadhara», 1994 n° 142, p. 337: «"The Unknown Christ of Hinduism" is not 'another' Christ, and yet it is not the 'same' Christ Christians know. It is unknown to them – and known to the Hindus under other names, aspects and dimensions of that mystery for which the Christian has no other name than Christ. So I am not saying that the "Hindu Christ" is the 'same' as the Christian Christ." I am defending that, that Mystery, which the Christian cannot but call Christ, has aspects, manifestations, attributes, and what not, unknown to the Christian, that other people, believe are' "revealed" to them and for which they give different names».

profondità più indicibili. L'antinomia mette a confronto il più eccelso ed il più inadatto ad evocarlo. Da Rublëv, si fa il parallelo con Leonardo da Vinci nel suo celebre dipinto della donna 'perfetta' allo stesso tempo sommamente attraente e in qualche modo repulsiva, come lo evoca antinomicamente Trakowsky dall'esperienza del monaco Andrej tra le scene più rozze della vita quotidiana di allora e la sua 'scrittura iconica' più eccelsa ¹. Non si tratta della contraddizione tra il 'bello' ed il 'brutto', cioè di una lineare negazione. Il 'brutto' che viene estromesso dalla dinamica del 'tutto' sembra è – invece, al contrario dell'osservazione qui sotto – una mutilazione della sofanità ². In essa, la 'totalità' ha una sua valenza radicale che include anche antinomicamente ciò che appare contrario ³. Vi è qui una impossibile penetrazione. Ciò che appare logicamente inattuabile si incontra in una 'pazzia' per la mente coerente (come lo furono i 'pazzi per Cristo' della Russia arcaica).

L'antinomia visiva si accentua ulteriormente con il 'rovesciamento' dello scenario stesso iconograficamente 'scritto'. In questa icona della Filoxenia (= amore per il pellegrino, il forestiero, lo straniero), Dio si fa pellegrino nella sua stessa creazione e chiede ospitalità all'umanità. Così, l'apparente irrilevanza dell'indifeso pellegrino, esposto ad ogni pressione della strada, diventa la più pura espressione del mistero 'vulnerabilmente indifeso' di 'Dio con noi' ⁴. Il Dio Creatore del mondo intero appare sotto forma dei 'tre angeli' ad Abramo. Egli è un "Dio pellegrino" che assume tutta la vulnerabilità degli stessi pellegrini: esposti ad ogni tipo di aggressività nelle zone impervie o desertiche. Anzi l'Onnipotente diventa 'forestiero ospitato nella Sua stessa creazione'. Le 'tre faccie angeliche' uguali sottolineano sia l'essere uno, l'essere diversi, e la non possibilità di analogia 'naturale' pur esprimendo il succo della 'presenza' misteriosa. Si traccia ulteriormente la

¹ N. Savio D'Sa, *Andrej Rublev: Religious Epiphany in Art*, in «Journal of Religion and Film», Vol. 3, No. 2 October 1999, etiam in «Internet» 2005, <http://avalon.unomaha.edu/jrf/saviods.htm>: «Leonardo and the Total Image. [9] Tarkovsky has said, "the great function of the artistic image is to be a kind of detector of infinity" (*) In his book *Sculpting in Time*, his discussion of Leonardo Da Vinci's *Young Lady with a Juniper* helps to highlight his own view of the cinematic image. He says of the painting: "There is something inexpressibly beautiful about her and at the same time repulsive, fiendish A true artistic image gives the beholder a simultaneous experience of the most complex, contradictory, sometimes even mutually exclusive feelings We cannot comprehend the totality of the universe, but the poetic image is able to express that totality." (**) [10] In *Andrej Rublev* both the Holy Fool and the pagan seductress embody this principle. Tarkovsky's women unite beauty and ugliness, holiness and depravity, and his view of the image as revelation works on this principle of totality. Rublev is both drawn towards and repelled by these two women. In his relationship with the Holy Fool we see his struggle to understand the ambivalence of good and evil, of innocence and depravity. After she runs off with the Tartars, Rublev is fully disillusioned by her baseness, yet she reappears at a moment of epiphanic climax, at the first peal of Boriska's bell, dressed in vestal attire, her aspect radiant and smiling. This strange image, inexplicable yet extraordinarily appropriate, strives towards a revelation of totality and the infinite. A similar effect is achieved during the episode of the midsummer fire festival revealing the mysterious dangers and excitements brought about by the conflicts between the church and the pagan traditions of the peasants. In the scene an alluring pagan woman, fully undressed, tempts Rublev with a kiss. When he calls her kind of love sinful, she replies, "Isn't all love the same?" – an enigmatic, perhaps unanswerable question that places Rublev and the viewer in that penumbrous region both Tarkovsky and Leonardo relish».

(*) Tarkovsky, Andrej, *Sculpting in Time*. p40, Faber and Faber, London, 1989. / (**) Tarkovsky, Andrej, *Sculpting in Time*. p108, Faber and Faber, London, 1989.)

² M. A. Raschini, *L'Arte*, in «Internet» 2009, http://209.85.129.132/search?q=cache:2fXKYF1ndig:www.beatificazionerosmini.it/doc/07_CONOSCERE_ROSMINI_ARTE.pdf+Rosmini+e+la+sofia&hl=it&ct=clnk&cd=20&gl=it (indicata p. 151): «A chi gli obietta che tale soluzione pecca di moralismo, Rosmini risponde che il vizio, il brutto, il male non sono esclusi dalla sua estetica. Essi vanno tenuti presenti, però collocandoli al loro giusto posto nel gran quadro dell'essere; e il loro compito consiste nel rappresentare una funzione negativa: contribuiscono alla visione della bellezza, facendola risaltare maggiormente per contrasto. La bontà la bellezza e il vero, quando sono messi accanto alla malvagità al brutto alla menzogna, rifulgono maggiormente. Se invece l'artista si propone di dare un particolare fascino e seduzione al male, egli con ciò inganna il prossimo raccontandogli il falso, ed assomiglia ad «un essere mostruoso, che scherza sulla sorte degli uomini» (1)».

(1) *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana, in Opuscoli filosofici*, 2 voll., Pogliani, Milano 1827, vol. 1, p. 386.)

³ M. A. Raschini, *L'Arte*, in «Internet» 2009, http://209.85.129.132/search?q=cache:2fXKYF1ndig:www.beatificazionerosmini.it/doc/07_CONOSCERE_ROSMINI_ARTE.pdf+Rosmini+e+la+sofia&hl=it&ct=clnk&cd=20&gl=it (indicate pp. 151-152): «Sul tema della bellezza Rosmini ritorna, come abbiamo detto, in un capitolo della Teosofia, opera ad ampio respiro, sulla quale egli ha lavorato negli ultimi dieci anni di vita, lasciandola incompiuta. Sono cinque gli elementi astratti che compongono la bellezza: l'oggettività, che rende la bellezza contemplabile dalla mente e le permette, per conseguenza, di distinguersi dal piacere; l'unità, che dona alla bellezza la convenienza e si raggiunge quando tutte le parti concorrono in uno; la pluralità, che dà alla bellezza l'armonia; la totalità, che si ha quando l'ente è integro o interamente compiuto e ci permette di entrare nel cuore stesso della bellezza; il plauso mentale o approvazione, che permette di distinguere la bellezza dall'ordine e fa raggiungere alla bellezza la completezza».

⁴ B. Bobrinskoy, *Introduction*, in Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, p. XV.

convergenza tra il 'è così' ed il 'non è così'. L'antinomia si rilancia nel profilo dei 'personaggi trinitari': come i pellegrini, i tre angeli dell'icona non sono rivestiti di tutti i segni della loro 'dignità' o 'onnipotenza' divina e si presentano nella semplicità di chi -'leggero e libero'- si sposta anche più agevolmente. L'antinomia si protrae sull'insieme dello scenario rappresentato: una 'cena all'aria aperta' o un quadro che non si muove al di là della stretta appartenenza cristiana tanto che può evocare una 'mensa fraterna' in mezzo ad un paesaggio cosmico. Anzi i 'segni' cristiani espliciti scompaiono per diventare accenni indiretti che 'sono' e 'non sono' quello che tratteggiano. L'icona non si sottrae a riferimenti umani più elementari ¹. Questa 'mensa fraterna' può anche essere una 'eucaristia cosmica', rovesciando i concetti di onnipotenza in quanto a Dio e di sacrificialità nella croce in quanto alla 'lettera' cristiana. Neanche il 'luogo' ed il 'momento' possono essere fissati in una conformità cronologica. Se si vuol riferire l'icona all'episodio di Mambre, si potrebbe dire che ognuno coinvolto nella contemplazione dell'evento è Abramo e Sara che accolgono i tre personaggi viandanti nel deserto. L'icona ci obbliga a scavare 'attraverso i tratti pittorici' la visuale implicita che gli ha fatta nascere, e di intuire dietro gli scenari l'intenzione ultima che li orienta e dà loro

¹ Soo-Young Kwon, *On the Icon of The Holy Trinity painted by St. Andrew Rublev, In light of the Visual Theology of the Cross and of the Circle*, in «Internet» 2004 (TheoNet.net – Spirituality in East and West), http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html: «It was on the front cover of a book where I first saw the icon of *The Holy Trinity* by St. Andrew (Andrej) Rublev. The book was entitled *I Am Food: The Mass in Planetary Perspective*. Also the author of the book was Roger Corless, professor of comparative religion and Buddhism at Duke University. It seemed to me that the content of the book was irrelevant to its cover. The book of course does not contain any explanation of the icon, The Holy Trinity. At that time, although I had no idea what the icon is about or what it is for, I was just surprised that the three winged angels which look like females were depicted as the Trinitarian God. In his book, Corless identified himself "as a Protestant, an Anglican, and now as a Catholic, and often as a visitor to Orthodox churches." (1)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote1sym#sdendnote1sym](#) Why did the icon of The Holy Trinity appear as the cover of his book?... When I saw the picture of the icon, The Holy Trinity on Corless's book, I asked myself, "what is it? and what is it about?" I really did not know that it is about the Trinity until I found the reference of the cover on the back flap of the book. In the icon of The Holy Trinity, there is the reminiscence of the story in the Old Testament of the three pilgrims who visited Abraham (Genesis 18:1-10). The liturgy's commentary provides the key to this event: "Blessed Abraham, you saw them, and received the Godhead, both one and three." The three heavenly pilgrims form the "eternal Council" and the landscape has a "transsignification": Abraham's tent becomes the palace-temple, the oak of Mamre becomes the tree of life, and the calf on a dish makes way for the eucharistic cup. (2)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote3sym#sdendnote3sym](#) In his book *Learning to Look: A Handbook for the Visual Arts*, Joshua C. Taylor proposes that we should first distinguish between subject matter and visual form for an analysis of a work of art: [H]ow can the visual aspect of a painting in itself have meaning?... To keep from confusing what we normally call the subject matter of a work -- the identifiable objects, incidents, or suggested outside experiences that we recognize -- with the more complete aspect, taking as it were, the part for the whole, it might be useful to adopt the term "expressive content" to describe that unique fusion of subject matter and specific visual form which characterizes the particular work of art. "Subject matter," then, would be the objects and incidents represented; "expressive content" would refer to the combined effect of subject matter and visual form.(3)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote4sym#sdendnote4sym](#) According to Taylor's claim, we can imagine the very *different* "expressive contents" in dealing with a subject matter: the Holy Trinity -- the Father, the Son, and the Holy Spirit -- three winged Angels. One sits on the left, the other in the center of the icon, and the third on the right. Herein, we should raise a question: Which of the three figures is the Father, the Son, or the Holy Spirit? There are *many* opinions and discussions on expressive content, but no concluding answer has yet been given. As M. V. Alpatov puts it, "as a symbolic work of art, 'The Trinity' of Rublev admits different interpretations." (4)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote5sym#sdendnote5sym](#) Yet we need our own answer by analyzing the visual form which characterizes the details of the icon. In that case, we can see the Persons of the Trinity, not just three symbolic angels». (1) Roger Corless, *I Am Food: The Mass in Planetary Perspective* (New York: The Crossroad Publishing Co, 1981), 12. / (2)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote3anc#sdendnote3anc](#) Paul Evdokimoff, "The Icon of the Holy Trinity," *Lutheran World* 3 (1976)167. / (3)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote4anc#sdendnote4anc](#) Joshua C. Taylor, *Learning to look: A Handbook for the Visual Arts* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 51-52. / (4)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote5anc#sdendnote5anc](#) Vladimir Borozdinov, "The Holy Trinity" of St. Andrei Rublev, *Journal of the Moscow Patriarchate* 6 (1990): 60. Cited in Archbishop Sergy Golubtsov, "Embodiment of Theological Ideas in the Art of St. Andrej Rublev," *Theological Studies* 22 (1981): 37.)

significato pieno. Se lo si comprende così, esse possono 'svelare' i 'segreti di molti cuori'!... In questa visualità, si vede l'invisibile ma non si vede il "visibile" del momento e del luogo: Abramo nella sua concretezza storica non appare neanche nel paesaggio... Ecco dove il visibile entra nell'antinomia del non dover essere notato, pur essendo stato protagonista della 'apparizione'... In partenza ed in senso del tutto generico, si può ugualmente 'capire' e 'non capire' l'icona. Infine, niente indica una vittoria, un potere, un dignità imperiale di Dio (né pantocrator, né paternità divina con corona imperiale o universale) o un dominio di Dio. I scettri dei tre personaggi non sono altro che bastoni di pellegrini. I tre 'troni' dei personaggi sono quelle sedie più comode che si poteva offrire al pellegrino esausto dopo un lungo percorso. L'unico gesto di dominio è quella della mano del Padre e del Figlio: benevolente benedizione sul mondo che accoglie la coppa del vino. Sembra che la terza persona stia per 'agire', la mano protesa verso la coppa: Colui che soffia 'dove vuole' e di cui 'non si sa da dove viene e dove va' prende l'iniziativa di compiere ogni benedizione, chiaramente 'senza dominio' o cioè senza costringere nessuno a niente (o 'non si sa chi' a 'non si sa a favore di chi'). Appare anche l'antinomia della storia, partendo dal momento cronologico della pittura nel quadro della situazione drammatica vissuta dalle popolazioni ancora soggiogate e che si stavano liberando nelle zone slave orientali. L'icona non 'descrive' degli eventi o circostanze della storia religiosa ma 'pone problemi umani dal divino' per poter lasciar sorgere dei 'rimedi' dell'anima e dello spirito. Come per Rublëv, il folto degli eventi implicitamente suggeriti o ricordati non sono che il sostegno per i nuclei o i nodi vitali che le 'icone' riassumono per capovolgere il passato ed il presente verso il futuro. L'immagine ricapitola anticipativamente un cammino che si percorrerà progressivamente. Al contrario, nella pittura religiosa occidentale posteriore, l'analisi riprende retrospettivamente ciò che la travagliata esperienza ha vissuto. Sembra quasi che la funzione propria ed antropologica dell'immagine venga spinta fino all'estremo della sua capacità, obbligandoci 'nei due casi' a superare un'approccio riduttivo, affrettato e superficiale. Il segreto di Rublëv è la sofferenza della comunità russa messa in ginocchio (ma ricevendo in questa prova il dono di una così alta contemplazione trinitaria), il segreto si tramuta nell'anticipazione di una serenità profonda dell'intuito ultimo (ma vissuto nella travagliata decadenza di una situazione senza vie di uscita). La 'serenità profonda dell'intuito ultimo' corrisponderebbe alla simbolica trinitaria che nutre ed ispira la maturazione ecclesiale. Si può -dunque- tentare di capire l'implicito dell'uno attraverso l'esplicito dell'altro e 'viceversa'... In questo modo possiamo sperare di focalizzare il 'senso della fede', che è, poi, il 'sensus fidei' di una lunga e ricca tradizione cristiana. Se il 'pennello di Rublëv' ha tratteggiato la prospettiva del 'dono' al di là del suo percorso rischioso ed azzardato: più profondo è il 'dono' più implacabile sorge la tentazione... Se l'iconografo-teologo ha fatto sorgere una prospettiva trinitaria dall'esperienza di sofferenze del popolo russo all'inizio della conferma di unità nazionale intorno a Mosca (il soggiogamento da parte dei tartari ed ulteriormente la nuova pressione -con le note distruzioni e stragi- da parte occidentale, polacchi... ecc.), egli lo ha fatto 'ricapitolando' la meditazione dei 'primi germi' della fede in alcuni tratti centrali, lasciando da parte lo 'scenario' nel quale tutto ciò ha trovato la sua maturazione. Invece di appesantirsi sui drammi in un interminabile affresco, l'icona diventa un suggerimento di risposta meditata alla questione "perché Dio permette tanta sventura?"... Per capire il messaggio visivo della simbolica rublëviana, bisogna ri-immegerla nella esperienza che i suoi ideatori hanno vissuto (ovviamente non nel senso di una interpretazione 'cronologica' tramite i vari eventi materiali), ma non c'è bisogno di fermarsi ai dettagli e contorni dell'esperienza. La simbolica visiva ci invita a una meditazione su un certo tipo di valorizzazione evangelica, che non si capisce senza una conoscenza basilare delle 'tappe' della storia cristiana russa. Un'altra antinomia va ancora menzionata: la tipologia delle 'facce angeliche'. Potrebbero essere dei tratti femminili, o tratti giovanili, o lineamenti non specifici tra il maschile ed il femminile

1. Si va fino a scorgere un riferimento alla Sagghezza o Sofia nel taglio dato alle faccie angeliche (*ibidem*). L'antinomia della visibilità nel rovesciamento visuale si protrae come continuo correttivo per 'vedere ciò che non si vede'. Dall'antinomia si potrebbe soprattutto trarre la caratteristica di non specificità di genere o di tipo umano, impedendo una 'fissazione' creaturale dell'evocazione misteriosa. Ma vi è anche una ulteriore antinomia da sottolineare: quella dei linguaggi e particolarmente del linguaggio geometrico, tra cerchio, triangolo, rettangolo, croce, e via dicendo... La 'relazionalità d'insieme' tra le figure appare come la struttura più appariscente della rappresentazione iconografica della Trinità di Rublëv, manifestando, al di là dei tratteggi superflui, la somma semplicità della composizione complessiva dell'icona: il 'cerchio dei tre personaggi', la 'croce formata dalle tre teste'... il 'triangolo centrale'... Bisognerà fare un lavoro di ricerca simbolica per distinguere –nell'icona– tra le possibili forme geometriche (il cerchio, il triangolo), anche la simbolica della croce. Colpisce poi che le forme geometriche sono piuttosto implicite che ben marcate e visibili al primo sguardo ². Da questo livello di antinomia appare innanzitutto la

¹ Soo-Young Kwon, *On the Icon of The Holy Trinity painted by St. Andrew Rublev, In light of the Visual Theology of the Cross and of the Circle*, in «Internet» 2004 (TheoNet.net – Spirituality in East and West), http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html: «In closing, I raise one more question: "Why did Rublev depict the angels like the female figures?" Concerning the gender of the angels, the text of Abraham's story in Genesis is obvious: "He [Abraham] looked up and saw three *men* standing near him." Also the notion of angels (*malakim*) in the text indicates masculine in gender. In fact, the Hebrew word *malak* (angel; originally means messenger of God) does not have a female form. Indeed, I do not know why the female angels were depicted as part of the Holy Trinity. We can just make some rough assumptions. In Semitic languages the word for Spirit (*ruach*) is feminine in gender. Syriac texts often translate it by a feminine form, i.e., "Comfortress." (*http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -

[sdendnote30sym#sdendnote30sym](#) In this sense, we may see the maternal softness in the lines of the right angel, the Comfortress. We know that in the wisdom literature of the Hebrew Bible the word for wisdom (*hokma*), signified as a divine being, is feminine in gender. Yet I do not know how this idea affected Rublev in his icon-painting. Rather, I guess that the creative, spiritual imagination of St. Andrew Rublev was always seeking a more practical use. In other words, his icon was made not for theological use in reasoning, but for liturgical use in adoration, prayer, and silence. Thus, only images speak in the icon. The divine image (*Imago Dei*) must be transformed into human beings' images. Also it must form the image of the community, and of society. Lifted from the holy image of a maternal, female God to actual experience, the fullness of the icon is more heartwarming than merely stimulating the intellect. In the icon of the Holy Trinity, the Trinity is not simply a speculative dogma; rather it is a *living presence* experienced in actual life. Drawing upon the role of women in the Orthodox church, Archimandrite Chrysostomos states: The very message of Orthodox, then, is that men *and* women are called away from the erroneous 'natures' which they have taken to themselves, away from the labor and pain, to deification, to union with God, through the grace of Christ. ... If, then, the Church exalted the woman as child bearer, it is to lift her nature, to emphasize her unique social role. But should she choose to be called to the higher 'nature' of holiness, the Holy Church even more greatly honors her. In that higher calling, she gives birth to Christ, as did the Blessed *Theotokos*, bearing *asomatos* ("in an unbodily way"), as Saint Maximos says, God within her, And this potential is not that of women alone, but of men, too. The spiritual childbearing of the human is a male *and* female role. (**http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html -

[sdendnote31sym#sdendnote31sym](#) Their goals *together*, as Orthodox men *and* women, are to create a society, as much as possible, in the divine image of the Holy Trinity. As contemporary feminist theologians reconstruct their theology of the Trinity in terms of relationality, communion, or solidarity, to my mind, Rublev would want Russian Orthodox Christians to join in reconstructing the "mystery" of the Trinity, which is something that would be revealed for the understanding of their political, social life, as well as religious life in light of the image of the cross and the circle. The *Cross* of the Holy Trinity becomes the empowering basis for their suffering and their religious duties. The *Circle* of the Holy Trinity becomes the social program for each social grouping -- from family to parish, diocese, social communities, and nation -- to be transformed by shared love in the relational/circular" image of the Trinitarian God. In terms of the female image of the Trinity in the icon, I guess that Rublev would emphasize human commitment to disputing any discrimination and injustice in gender in the name of the Trinity».

(**http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote30anc#sdendnote30anc](#) Evdokimoff, "the Holy Trinity," 170. /

http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote31anc#sdendnote31anc](#) (**) Archimandrite Chrysostomos. "Women in the Orthodox Church: Brief Comments from a Spiritual Perspective," *Greek Orthodox Theological Review* 26 (Fall, 1981): 195.)

² Soo-Young Kwon, *On the Icon of The Holy Trinity painted by St. Andrew Rublev, In light of the Visual Theology of the Cross and of the Circle*, in «Internet» 2004 (TheoNet.net – Spirituality in East and West), http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html: «Now, let us examine the composition of the icon. The geometrical forms of the composition are the cross, rectangle, triangle, and circle. The halo of the Father, the cup, and the rectangle on the lower part of the table are all situated on the same vertical line which divides the icon in two and crosses the horizontal line connecting the two haloes of the side angels, thus forming a cross. It is meaningful that the tree of life covers the top of the imaginary cross -- i.e., the head of the Son. Interestingly, a tradition says that "the wood for the cross of Christ came

‘discontinuità’ tra linguaggi simbolici e riferimento all’al di là del razionale ¹. Ben lungi dall’essere espressioni univoche e ‘sicure’ della realtà percepibile, essi sono accenni simbolici complementari dell’evocazione complessiva su ciò che sappiamo ². Il paradosso si riassume nella funzione stessa

from the tree of life.” (*)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote12sym#sdendnote12sym](#) In the icon, the Son himself forms the vertical axis of the unseen cross. For Russian worshippers, the cross is not only part of the inner compositional structure, but an important symbol of the whole of its content. God is love: “God so loved the world that he gave his only Son.” This love is Holy and Tri-hypostatic And this love is suffering love. Praying with this icon might lead them into the mystery of God’s self-revelation. At the same time, this might help them have a unique understanding of divine suffering. Christians usually think the suffering of the Cross was only an event of the man, Jesus Christ. If this is true, the suffering is just a man’s martyrdom, not a universal event of salvation. The Russian mystics understand that the suffering of the Cross is an event of God as Trinity, not only an event of Jesus Christ. The Father suffers with the Son of God on the Cross. Without hesitation we can say that the Russian worshippers within the community for which the icon of The Holy Trinity was designed could be considered to be in the vanguard of a contemporary German theologian, J. Moltmann in light of the theology of the Cross. The event of the Cross is not only “a site of people’s suffering,” but also the event of “new creation.” Thus the icon leads the people into new creation in the long run. This new creation was begun by the Trinitarian God’s own suffering. Through such new creation, God liberated human from all sin, brought humans to the Kingdom of God which is full of justice, love, and peace. When the Son died on the Cross, the Father kept silent. Yet Rublev’s icon speaks to the heart that prays: The Father was on the Cross with the Son and shared the suffering in the Spirit of endless love. The basic dogmatic teaching in the community of the icon is that, first, the Godhead consists of three Persons, second, that these Persons are one, and third, that God is One in divine essence and mission. For the Russian mystics, the icon becomes a bridge that links the earthly with the heavenly, the human suffering with the divine. In other words, whenever they suffer, God always stays with them and suffers together with them. In the same manner, Moltmann used the term of “crucified God” instead of crucified Jesus. The triune God of the icon is a “God of Sympathy,” not a God of apathy. God suffers and sighs with human beings within the Spirit: “Likewise the Spirit helps us in our weakness; for we do not know how to pray as we ought, but that very Spirit *intercedes* with sighs too deep for words” (Roman 8:26). Thus the Russians, as Nouwen puts it, “speak about their joyful sorrow” (**)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote13sym#sdendnote13sym](#) in their prayer before the cross in the icon, and this prayer is full of internal bitterness and heavenly joy. For our next discussion, we need to focus on the Spirit’s role in this prayer as becoming *an interceding door* for the deep communication with the Holy Trinity».

(*)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote11anc#sdendnote11anc](#) Evdokimoff, “The Holy Trinity,” 168. / (**)http://www.theonet.dk/spirituality/spirit01-14/Icon_Holy_Trinity_SYK.html - [sdendnote13anc#sdendnote13anc](#) Nouwen *Behold the Beauty*, 25.)

¹ B. Jakim, *Leaps from the scientific to the theological in THE PILLAR AND GROUND OF THE TRUTH*, in «Internet» 2002, www.uni-potsdam.de/u/philosophie/inst/haney/texte/Jakim.htm: «Abstract: In the introduction to the PILLAR AND GROUND OF THE TRUTH, Florensky reaches into the treasure-house of the Church and pulls out diamonds, carbuncles, emeralds, and tender pearls. Some of these stones are stones of science and mathematics, and some are stones of mysticism and theology. The “rational” world of science and mathematics recedes and gives way to a world of theological vision. The discontinuity between the two worlds is closed by a series of leaps. In the present work, I shall attempt to elucidate this leaping from stone to stone, from world to world, by examining in detail several examples of such leaps. The first example concerns Florensky’s assertion that “Trinity in Unity and Unity in Trinity is a kind of square root of 2, i.e., an irrational number. Leaping back and forth between mathematics and theology, Florensky seeks to clarify this assertion in the appendix: “Irrationalities in Mathematics and Dogma.” In particular, he tries to show that ascesis in the domain of arithmetic is analogous to ascesis in the domain of religious faith. Acceptance of the dogma of Triunity and acceptance of the theory of irrational numbers both require a suspension of the reason. Another example is taken from the appendix: “A Problem of Lewis Carroll and the Question of Dogma.” In a series of leaps through the looking glass worthy of ALICE IN WONDERLAND, Florensky seeks a way out of the doubts elaborated in Letter Two of the PILLAR. He claims to examine the mental processes corresponding to the act of faith, but he does this in a peculiar manner: by examining the general form of a problem formulated by Carroll, i.e., “q implies r; but p implies that q implies not-r; what should be concluded from this?” By a multitude of considerations, Florensky claims to prove that Carroll’s solution to this problem is incorrect. And then to impart some concreteness to his considerations of symbolic logic, Florensky solves some example problems that he claims to have thought up ad hoc. But the data he inserts in one of the problems consist of the blue sky and the red sunset; while the data of the other example problem consist of the rationalist’s view that contradictions of Scripture and the dogmas prove their nondivine origin and the mystic’s view that these very same contradictions prove the divine nature of Scripture and the dogmas. In one example, Florensky leaps from symbolic logic to the sophianic (the sky); whereas in the other, he attempts, through a series of mystical leaps, to reconcile the rationalist and the mystic. In concluding my paper, I argue that, for Florensky, discontinuity was a path to a new religious consciousness: only the constant miracle, the continuous leaping into the kingdom of heaven through the intervention of the Holy Spirit can refresh, regenerate, redeem the world and man’s work in it. The old time, the old kingdom, are overcome, and the joyous kingdom of the gay science of the Third Hypostasis is realized».

² V. Vs. Ivanov, *Introduzione*, in P. A. Florenskij, *Attualità della parola*, Milano 1989, pp. 19–20: «L’idea di fondo dello studio di Florenskij dedicato alla descrizione simbolica era rappresentare la fisica come una lingua. Lo stesso Florenskij considerava questo suo punto di vista come continuazione e sviluppo delle osservazioni formulate da Mach, a proposito della teoria fisica, già nel 1872 e sostenute poi da molti altri grandi studiosi tra la fine del XIX secolo e l’inizio del XX. In particolare la teoria fisica, intesa come descrizione simbolica o lingua, viene contrapposta alla fisica come spiegazione, concepita ad esempio dagli enciclopedisti francesi del XVIII secolo e dai loro seguaci. Prendendo in considerazione il contrasto tra le idee di Maxwell, a lui vicine, e la meccanica classica, Florenskij, molto tempo prima di Carnap e di altri logici della scuola viennese, espone il suo pensiero sulla struttura simbolica del linguaggio. In quello stesso periodo, ancora prima che Bohr

del linguaggio geometrico o più ampiamente scientifico: l'esauriente precisione matematica delle sue formulazioni. Viene introdotto il linguaggio che appare il più inadatto per evocare l'incognita del mistero. La stessa 'allegoria' –così come l'analogia– si vede rovesciata. L'antinomia conclusiva viene evidenziata nell'assenza di ogni 'nome' o 'parola' identificativa dell'icona o di figure specifiche dell'icona come si individuano in diverse opere iconografiche. Come per altre icone, il nome dei santi, o dei personaggi rappresentati, o dell'evento, non sono menzionati. Più che mai, questa metodologia ricorda che il nome da dare alla rivelazione del mistero per eccellenza non può essere che un 'non nome' (cfr supra). Anche i nomi dati all'icona rimangono fluttuanti: "icona della filoxenia", "icona della Trinità", "icona della Trinità dell'antico Testamento"... I tre angeli non adoperano 'l'arma della Parola' nella testimonianza suprema della loro Verità (non c'è nessuna 'scritta' per indicare o identificare con precisione i 'significati' le 'persone' o la stessa 'rappresentazione')... Non si può 'utilizzare' l'icona, si può soltanto accoglierla o ignorarla. Essa non si difende di fronte all'accusa di 'irrelevanza'. Essa è semplicemente là, aspettando chi l'accetta. Il colmo della 'prospettiva della parola rovesciata' si individua nel modo di suggerire la 'parola di Dio' nell'icona. Ciò che si trova 'al centro di Dio' è proprio il tavolo dell'universo che diventa mensa della parola di Dio, sulla quale si condivide la gioia del calice. La creazione cosmica non si trova 'fuori di Dio' ma proprio nel bel mezzo del dialogo silenzioso tra i tre pellegrini divini attorno alla 'mensa' della filoxenia. In questa silenziosa contemplazione di relazionalità tutto si trova incluso e raccolto per chi lo lascia rivelarsi, un paesaggio sofianico dell'incontro possibile di Dio con l'umanità...

CAPITOLO III

LA DINAMICA COSTITUTIVA DELL'ORGANISMO DIVINO-UMANO: L'AMORE



Il 'tutto' divino-umano è un organismo spirituale vivo la cui vita interiore è la relazionalità d'amore ¹. Si dirà che l'Amore è l'Ousia divina, il mistero di relazionalità ultima di Dio, come abbiamo già avuto modo di cogliere nella confluenza tra Sofia e Ousia divina – vita stessa della sorgente divina (cfr supra) ². Non si parte dall'esperienza umana per applicarla a Dio, ma da una rivelatività al di là della dinamica umana. Dicendo –poi– che Dio è l'Ousia, o la Sofia, o 'il mondo

pervenisse all'elaborazione del concetto di "complementarità", Florenskij sostiene la possibilità della compresenza di molteplici modelli che negano l'esistenza di una spiegazione univoca riguardo a un certo fenomeno. Nella descrizione simbolica ci troviamo infatti di fronte a modelli, simboli, immagini fittizie del mondo, che si sostituiscono ai fenomeni del mondo, ma che in nessun modo li spiegano. In effetti la spiegazione ha di per se necessariamente delle pretese di unicità, mentre questi modelli consentono di fatto una scelta illimitata (*).

(*) P. A. Florenskii "Simvoličeskoe opisanie". [La descrizione simbolica], Feniks, I, izd. "Kostry", Moskva 1922, p. 88.)

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, ФНД. 56 / p. 27: «Ce principe organisateur du corps spirituel, cette force convergente du pan-organisme spirituel, c'est l'amour, la vie intérieure de ce corps. Ici, nous rencontrons encore la notion d'amour sous une forme nouvelle, la quatrième. Dans un tel amour, le principe personnel n'est plus, car, si la Sagesse n'est point une personne, sa vie intérieure non plus n'est pas personnelle. L'amour se manifeste ici impersonnellement, comme le principe reliant et organisant, comme l'attraction universelle et réciproque, et la structure des idées divines, qui sont dans le monde divin. Ce n'est pas un flux mécanique, qui ne saurait trouver place dans un organisme spirituel, c'est l'attraction interne et la compénétration de l'homogène dans la multiformité et de l'unique dans sa nature. L'amour apparaît ici comme l'ordre naturel du monde divin».

² J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, pp. 128-129 : «No, the Christian's faith is in Christ as the revelation, laying bare, of the very heart and being of ultimate reality. And that is why, in the categories of traditional theology, it was so necessary to insist that he was *homousios*, of one substance, with the Father. For unless the *ousia*, the being of things deep down *is* Love, of the quality disclosed in the life, death and resurrection of Jesus Christ, then the Christian could have little confidence in affirming the ultimate personal character of reality. And this—not his religiosity, nor his belief in the existence of a Person in heaven—is what distinguishes him from the humanist and the atheist».

divino', si indica che la copula "è" rappresenta il legame –o la relazionalità– fondamentale della vita divina: legame d'Amore di Dio con ciò che lo costituisce ed esprime, con la Sua propria Auto-rivelazione ¹. Si vorrà persino vedere nella pseudo-etimologia del termine "amor" la congiunzione dell'"a" privativo con "mor(s)" o cioè di vita senza morte, l'immortalità nel suo riferimento ultimo al divino ². In questo senso, si dirà che questo 'amore' non è 'personale' –si muove oltre ed al di là della 'persona' esistenziale. Forse, si può riprendere il criterio di 'persona' come 'auto-centrato' (fino alla sua specificità individuale), come lo suggerisce Tillich in certi suoi accenni di sentore sofiano ³. L'evocazione dell'«amore» rimane però oscuro nelle sue radici etimologiche: così l'amore d'ἀγαπᾶν potrebbe significare la mia stessa esperienzialità nella quale 'rendo meraviglioso per me' nel lasciarmi prendere dall'esaltazione di ciò che induce ad un godimento acuto ⁴. Teilhard de Chardin suggerisce –pure in senso sapienziale– che l'amore unisce gli esseri dal 'profondo di dentro' di loro stessi (in quanto 'esseri'), nel 'perdersi' in questo trefondo al di là delle loro individualità e della loro 'personalizzazione' ristretta ⁵.

S. Bulgakov parlerà dell'«ordine naturale del 'mondo' divino» (cfr nota qui appena sopra). La Sofia è 'Tutto' personalizzato come Amore ⁶. Rispecchiandosi nell'amore esperienziale umano, la sorgente dell'"eros" appare invece come una spinta a ritrovare lo stato primordiale e cioè di superare la 'dualità' della caduta originaria per poter compiere la scommessa esistenziale (qui presentata come 'metafisica del sesso'): "attraverso la diade verso l'unità" ⁷. Nella prospettiva sofiana, non è

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 54 / p. 24–25 : «L'amour n'est pas seulement la force qui assure la cohésion de la toute-unité du monde divin en lui-même, il est aussi ce qui relie ce monde au Dieu hypostatique. La copule *est*, dans notre abstraite logique du monde, représente une suture indifférente qui joint formellement le sujet à l'attribut. Mais la copule *est*, dans la pensée suivante; *Dieu est* Ousie ou *Sophie ou monde Divin*, ne signifie pas un rapport logique et formel, mais le lien ontologique de l'amour. Dieu est *Sophie* signifie que Dieu, amour hypostatique, aime la Sophie et qu'elle aime Dieu en retour bien que d'un amour non hypostatique. *Est signifie donc amour*. En la Sophie, Dieu s'aime soi-même dans Son auto-révélation, Il aime ce qui est *Sien*, existant par soi-même, objectivé. Mais la Sophie, cette auto-révélation, aime le Dieu-Amour hypostatique d'un amour réciproque, elle *n'appartient* pas simplement à Dieu, elle est Dieu, c'est-à-dire qu'elle *aime* Dieu tri-hypostatique».

² J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 70: «L'étymologie du mot «amor» donnée par un «Fidèle d'Amour» médiéval, pour être sans fondement, n'est pas moins significative: «La particule *a* signifie «sans»; *mor* (mors) signifie mort: en réunissant les deux, on a 'sans mort', c'est-à-dire immortalité (1)».

((1) A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore*, Milano, 1933, v. I, p. 63.)

³ P. Tillich, *Love, Power and Justice*, Oxford 1965, p. 26: «Love reunites that which is self-centered and individual. The power of love is not something which is added to an otherwise finished process, but life has love in itself as one of its constitutive elements. It is the fulfilment and the triumph of love that it is able to reunite the most radically separated beings, namely individual persons. The individual person is both most separated and the bearer of the most powerful love».

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 397–398 / p. 464: «Secondo Schenkel, ἀγαπᾶω è connesso con ἀγαμέω: mi meraviglia, mi entusiasmo, e forse con ἀγή: meraviglia, sorpresa; con ἀγανός: degno di meraviglia, nobile; con ἀγάλλω: esalto, abbellisco; con sono orgoglioso di, mi rallegro; con γόνημα: gioisco, sono allegro; e con i latini *gau, gaudium, gaudere* (1). Se è veramente così, ἀγαπᾶν significa evidentemente «avere la propria gioia in qualcosa». Ma ci sono altre spiegazioni; secondo Prellwitz, ἀγαπᾶν proviene da ἀγα (o ἀγαν): molto, estremamente, e ῥα che forma πάρομα: prendo, acquisto; così ἀγαπᾶν sarebbe prendere molto (*sehr nehmen*) (2) nel senso di *volentieri, avidamente*. Ma questa ipotesi è stata confutata dagli studi ulteriori di Brugmann, Fick e Lagerkranz. Tirando le somme, E. Boisacq, autore del più recente dizionario etimologico, dichiara che l'etimologia di ἀγαπᾶω è «oscura» (3)».

((1) Curtius cit., ed. 4, p. 172, n. 122. / (2) Prellwitz cit., p. 2. / (3) Boisacq cit., 1. 1. pp. 3–4, ἀγα-, e p. 6 ἀγαπᾶω. Qui anche le citazioni precise contro i critici di Prellwitz.)

⁵ P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, p. 295: «Seul l'amour, pour la bonne raison que seul il prend et joint les êtres par le fond d'eux-mêmes, est capable, — c'est là un fait d'expérience quotidienne, — d'achever les êtres, en tant qu'êtres en les réunissant. À quelle minute en effet deux amants atteignent-ils la plus complète possession d'eux-mêmes sinon à celle où l'un dans l'autre ils se disent perdus? En vérité, le geste magique, le geste réputé contradictoire de «personnaliser» en totalisant, l'amour ne le réalise-t-il pas à chaque instant, dans le couple, dans l'équipe, autour de nous? Et ce qu'il opère ainsi quotidiennement à une échelle réduite, pourquoi ne le répèterait-il pas un jour aux dimensions de la Terre?».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 225 / p. 198: «La Sophie n'est pas seulement aimée, elle aime en retour; et dans cet amour mutuel, elle reçoit tout, elle *est TOUT*. Et, en tant que l'amour de l'Amour et envers l'Amour, elle a une personnalité et un visage; elle est un sujet, une personne ou, en langage théologique, une hypostase».

⁷ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 70: «Dans sa profondeur l'êros incorpore une impulsion à surmonter les conséquences de la chute, à sortir du monde «finissant» de la dualité, pour rétablir l'état primordial, pour dépasser la condition d'une existentialité «duelle»,

‘l’unità’ (mono–ipostatica e dunque egocentrica) che è sorgente dell’amore, ma la ‘pluri–unità’ nella quale si esprime l’immagine della ‘tri–unità’ divina verso una libera pluri–unità d’amore ¹. Questo amore di dono esauriente di se nell’altro, nella beatitudine tri–ipostatica, è “femminile” nell’appartenere a– o cioè nell’ipostazzarsi attraverso il dono di se ². E –come lo testimonia Solov’ëv dalla sua chiave sofianica di analogia– l’amore sessuale stesso dimostra di non essere solo un mezzo per la moltiplicazione della specie negli organismi superiori (mentre nella vita vegetale ed animale tante volte la moltiplicazione si fa in modo asessuale) ³. Non si esclude neanche la simbolica ‘sessuale’ della Terra Madre, nel ‘rovesciamento delle prospettive’ che la visione nuova permette, andando fino in fondo dell’esperienza umana ed assumendo ciò che ha potuto caratterizzarla nella sua fase ‘decaduta’ o ‘disgregante’, senza escludere niente delle tragedie interiori dell’umanità ⁴. La Sofia è anche la relazionalità ricapitolativa della persona umana nella mascolinità in rapporto con la femminilità ⁵.

CAPITOLO IV

LA CREAZIONE PERSONIFICATA NELLA SOFIA: L’ANIMA DEL MONDO, LA “SANTA MADRE TERRA”

brisée et conditionnée par l’«autre». Ceci est son sens absolu; ceci est le mystère qui se cache dans ce qui pousse l’honne vers la femme, élémentairement, encore avant toutes les conditionnalités déjà dites, présentées par l’amour humain dans ses infinies variétés relatives à des êtres, qui ne sont pas même de purs hommes et de pures femmes, mais presque tous des sous–produits de l’un et de l’autre. Là est donc le point–clef de toute la métaphysique du sexe «A travers la diade, vers l’unité».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 342–343 / pp. 301–302: «La faculté d’aimer est le *sceau* de l’image de Dieu en l’homme: «Voyez quel amour le Père nous a témoigné, pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, et que nous le soyons» (I Jn, III, 1). La possibilité objective de l’amour, absente chez le sujet mono–hypostatique pour qui l’égocentrisme seul est possible, est fonction de la *pluri–unité* du genre humain (ainsi que du concert des anges), à l’image de la tri–unité (et par là–même de la pluri–unité) de la Sainte–Trinité. Les centres multiples de l’être individuel sont reliés par l’unité de par la consubstantialité, qui est donnée dans le *genre*, mais seulement *proposée* dans l’individu; par conséquent, elle est le but à atteindre pour la pluri–unité libre de l’amour, pour l’ensemble des vies concurrentes».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, ФНД. 55 / p. 26 : «Et la force de la vie, Son feu intérieur, est amour, et vivre en Dieu signifie aimer. L’amour non hypostatique ne peut connaître ce sacrifice d’abnégation et de renoncement qui exprime l’amour divin trihypostatique, ce tourbillon d’épuisement personnel pour s’emplir chez un autre. Sa nature est différente: il ne peut qu’*appartenir*, en se donnant, en aimant, et réaliser la force de la vie, la béatitude de l’amour dans cet amour de don, «féminin». En ce sens (mais en ce sens *seulement*), l’amour de la Sophie est féminin. C’est à cela que se rapportent initialement les analogies d’épouse et de fiancée que l’Ecriture applique à l’Eglise. Mais que la Sophie se donne à Dieu, cela signifie précisément qu’elle s’hypostasie».

³ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 29: «Solovieff a relevé l’erreur de celui qui, précisément, pense que la raison d’être de l’amour sexuel est la multiplication de l’espèce, l’amour ne servant que de moyen. Beaucoup d’organismes tant du règne animal que du règne végétal se multiplient de façon asexuelle; le fait sexuel intervient dans la multiplication non des organismes en général, mais des organismes supérieurs. C’est pourquoi le «sens de la différenciation sexuelle (et de l’amour sexuel) ne doit pas être recherché dans l’idée de la vie de l’espèce et de sa multiplication, mais seulement dans l’idée d’organisme supérieur».

⁴ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, p. 38: «Imaginez, ouvrant des strates serrées, blanches et ocres, gigantesque fissure verticale. Le sexe de la Terre–Mère. On entre, et cela devient une cathédrale, des voûtes prodigieuses, d’étranges végétations de pierre qui croissent du haut vers le bas comme les clefs du gothique flamboyant; et le chant secret de la rivière. je pensais aux poèmes de Pierre Emmanuel dans *Sophia*, où le corps de la femme, justement, devient cathédrale. Or naguère, ce genre de séjour souterrain, malgré les plaisanteries du guide, cet exorciste dérisoire, me causait un certain malaise. Pour la première fois je me suis senti bien : le bonheur en effet, ou plutôt une sorte de joie. Sans doute faut–il devenir vieux pour naître un peu, et ressentir une extrême liberté au sein même de la terre. Naître un peu : je veux dire, devenir un peu conscient de son baptême. Dieu accélère d’ailleurs les choses en se servant d’étranges forceps. La souffrance aussi est un abîme où l’angoisse nous étirent. Mais la présence baptismale du Ressuscité transforme en nous l’angoisse en humble confiance. Alors la souffrance ne nous enferme plus, elle nous ouvre. Elle n’est plus attention à nous–mêmes niais aux autres. Naître un peu, traverser les portes de l’angoisse. Demain celles de la mort. Ce défilé où le Christ nous attend. Ou plutôt, ce défilé qui est le Christ lui–même. Personne ne meurt seul. La difficulté que je viens de dire n’est sans doute vraie que pour moi, dont l’existence, en son tréfonds, reste mêlée d’athéon, expression intraduisible que j’ai trouvée, cet été aussi, chez un Père de l’Eglise. C’est sans doute bien différent pour ceux qui sont portés par une longue tradition chrétienne. Du moins je l’espère».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 219–220 / p. 179.



Nel creato o nella creazione, tutto si gioca –ultimativamente– sulla 'vita' (non dal 'primo passo' alla fase 'finale' ma dal compimento ultimo all'avvio iniziale – cfr infra). Perciò la creazione nuova viene abbinata alla parusia del Signore, nella trasfigurazione taborica generalizzata ¹. L'intento sofianico è tipicamente compenetrativo: farsi incontrare dinamicamente e costruttivamente la 'fede in Dio' e la 'fede nell'umanità' ². Tutto si gioca –ultimativamente– sulla 'vita'. Perciò la terra viene percepita come 'umida' (condizione necessaria alla vita) ³. Nella vita tutto si unisce: l'unità non è 'struttura fattizia' ma 'atto vitale': ecco la scommessa della Sofia ⁴. Nella Saggezza, tutto viene assunto nell'unità ⁵. La Saggezza trasforma incessantemente il 'caos' in 'cosmos' ⁶. La vita include una energia 'animalesca': "Iddio–Bestia" nella quale si esprime una 'saggezza' e 'sapienza' ⁷. Si ipotizzerà più ampiamente una 'santità della carne' nella 'santità della Terra' ⁸. Arcaicamente, si evocava già la "Madre degli Dei" da dove tutto sorge e verso la quale tutto ritorna per una vita nuova ⁹. La 'santità della Terra' evoca la de–possessione e ri–immersione in questa totalità della 'Santa Madre Terra' ove si scioglie l'individualità ripiegata nella sua 'elevazione', personalizzandosi nella visuale 'ultima' della Sofia. Si parlerà, nell'utopia della speranza, di 'materia mater' ¹⁰. La stessa 'materia' riceverà una sua capacità di essere santificata ¹¹. Il superamento della 'natura' ¹² diventerà ri–invenzione della 'natura'... Tutto si prospetterà dal di dentro della persona umana ¹³. Non vi sarà –forse– una possibilità, in questa prospettiva, di superare le ristrettezze dello stesso 'materialismo': partendo dal riavvicinamento di spirito e materia: "materia=mater=auto–creatività=apertura al divino" ¹⁴. La Sofia rivela il carattere 'materno' (non solo paterno in Dio) della creazione: la nascita delle 'forme' per far sorgere lo 'spirito' ¹⁵. La non estromissione della "terra" dal mistero di Dio fa sì che essa può diventare una via sacramentale santificante per ritrovare Dio, come Dostoevskij ha sofianicamente intuito e suggerito nel suo prospetto letterario ¹⁶. Si tratta –in fin dei conti– di prospettare la cristologia calcedonense in tutte

¹ D. Stanilaoe, *Eshatologia sau via a viitoare*, in idem, *Teologia dogmatica ortodoxa*, vol. 3, Bucuresti 1978, vol. 3, pp. 390–392.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 54 / p. 85.

³ L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 54–55; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 132 / p. 191.

⁴ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 325–326 / pp. 387–388.

⁵ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

⁶ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 106.

⁷ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 127–129.

⁸ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 129–130.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 232 / p. 191: «C'est la «mère terre humide» (1) d'où croissent toutes choses et où toutes choses retournent pour une vie nouvelle. C'est la vie du monde végétal et de l'animal «selon son espèce». C'est la vie du genre humain à l'image de Dieu et selon la ressemblance de Dieu. C'est le principe créateur de vie que la piété païenne, sans le connaître, honorait comme le «Grand Pan», la Mère des dieux, Isis ou Gê. C'est encore ce que le paganisme impie de notre époque confesse comme la matière vivante et vivifiante, dans l'aveuglement de son «hylozoïsme», ou comme la «force vive» qu'il s'efforce de capter dans sa cornue. C'est le monde même dans tout son être, passant du chaos au cosmos...».

(1) «La Sainte Vierge est la mère, la terre humide»; nest–il pas opportun de se rappeler encore une fois cette vision pénétrante de Dostoievsky? [*Les Possédés*, 1, 4: La boîteuse (N. d. T.)].

¹⁰ Cfr P. Grassi, *Il ritorno delle tendenze apocalittiche nella concezione della storia in movimenti culturali odierni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, p. 22.

¹¹ N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX. secolo*, Milano 1978, p. 278.

¹² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 71 / pp. 100.

¹³ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 27.

¹⁴ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian–Western Unity*, London 1956, p. 148.

¹⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 226 / p. 186.

¹⁶ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, p. 212 : «.Tout se resume dans le baiser à la terre d'Aliocha, seule réponse chrétienne, peut–être,

le sue implicazioni 'antropologiche e cosmologiche' ¹. La prospettiva sofianica è un 'panenteismo' (relazionare tutto con Dio, non identificare ogni cosa con Dio) ². In Cristo la libertà non è né 'uscire dal mondo' né 'rendersi superiore al mondo', ma invece, 'entrare in collaborazione con la Terra' ³... Cristo dà alla "Terra" una libertà capace di far sorgere in essa una 'santità della terra'. Questa è radicalmente opposta alla libertà di chi "pensa che in lui solo sia racchiusa la verità" ⁴. Partendo da questa illusoria libertà, "nessuno più capisce l'altro,... non si riesce ad accordarsi su quel che fosse da ritenere bene o male" ⁵. Anzi, "non si sa più chi accusare, chi assolvere" ⁶. Finalmente, come si delinea nel 'sogno di Rodja', "si comincia a dilaniarsi ognuno per conto suo" ⁷. Così, al momento della purificazione interiore dell'assassino, nella sua mente si riassume in un affresco pungente l'abisso della 'contro-libertà' di chi rifiuta la 'con-libertà' con Cristo e la 'libera collaborativa con la Terra-madre'!

Nella malattia, dirà Dostoevskij, l'energia vitale nel suo rovesciamento di prospettiva 'trasformerà il mondo' ⁸. Come nella visione di Alësa (nel romanzo di Dostoevskij, "I fratelli Karamazov), presso la bara del suo starets, si tratta di cogliere come il 'mistero terrestre tocca quello celeste' ⁹. Questa convergenza va fino alla penetrazione delle tradizioni religiose dell'umanità, fuori dell'immediato contesto cristiano ¹⁰. Il dato 'intermedio' si concretizza come disponibilità a riconciliare le aperture religiose di tutte le tradizioni esistenti. L'incontro tra estremo oriente ed estremo occidente si precisa nella flessibilità mentale di questa riflessione cristiana. L'amico di Solov'ëv, Dostoevskij, prospetterà questa 'riconciliazione di tutte le idee' ad opera dell'intuito russo ¹¹. Essa può essere chiamata "Persona quarta" nella vita della Divinità: interlocutrice voluta dall'umiltà indicibile di Dio ¹². L'umiltà è, infatti, la 'madre della Sapienza' ¹³. La sofianità è scommessa di

à la «*fidélité* à la terre» de Nietzsche. Seulement la terre, ici, est sacrement. Tout se joue dans la perspective de Cana, noces permanentes où le Christ, «notre Soleil», transforme l'eau de l'existence pour la mort en «vin nouveau, le vin de la grande joie». Sorti dans le jardin du monastère après avoir «vu et entendu» parmi les invités des noces son *starets* qui vient de mourir, Aliocha a la révélation que l'Eglise englobe l'univers, que la liturgie cosmique s'unit à celle des anges, dans une unique célébration. Cette terre eucharistique, se prosternant, il l'arrose de ses larmes et l'embrasse, «pardonnant à tous et pour tout et demandant pardon»... La sombre «force de la terre» des Karamazov se métamorphose alors en vigueur créatrice. Aliocha, «faible adolescent», se relève «luttreur solide pour le reste de ses jours». Comme son père spirituel le lui a demandé, il va quitter le monastère pour vivre dans le monde et se marier, tout en restant intérieurement un moine. «La vie t'apportera beaucoup de malheurs, lui a dit le *starets*, mais c'est par eux que tu seras heureux et que tu béniras la vie, et que tu amèneras les hommes à la bénir, ce qui est plus important que tout.» Dans un monde d'infanticides et de parricides, la véritable paternité est celle qui «met au monde» l'enfant, l'arme d'une liberté créatrice, le rend capable de bénir la vie et de la faire bénir par les autres. Sur la tombe d'un jeune garçon, Aliocha fonde avec les amis du petit mort une sorte de fraternité résurrectionnelle. Car, dit-il, «nous ressuscitons, nous nous reverrons». «Oh, comme ce sera bon!» répond un enfant. La préparation de la résurrection universelle, de la transfiguration de la terre, devient ainsi le nerf d'une spiritualité créatrice».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 381 / p. 340.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 231-233 / pp. 191-192.

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 580-581 / pp. 649-650.

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / pp. 650.

⁵ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / pp. 650.

⁶ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / p. 650.

⁷ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / p. 650.

⁸ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 152-153.

⁹ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 158-159.

¹⁰ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 69-70 / pp. 97-98

¹¹ E. Munzer, *Solov'ëv, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, pp. 32-33.

¹² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 266-267, 290-291, 383, 392 / pp. 325-326, 391-392, 447 (cfr B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285).

¹³ Cfr T. Špidlik, *La spiritualità russa*, Roma 1981, pp. 40-41.

unibilità al di là di ogni discordia e disgregazione ¹. Essa è 'relazionalità' fino in fondo ²: accostando 'relazione d'identità' e 'differenza di distinzione' ³. Essa è il "e" delle profondità divine che relaziona il Verbo e lo Spirito Santo ⁴, e relazionalità ricapitolativa della persona umana nella mascolinità e femminilità ⁵. Il 'tutto' collega 'dissemianze' e 'somialanze' ⁶. Il malinteso dell'"Imperatore universale" di Solov'ëv era di voler agglomerare ed equiparare ogni elemento in una continuità ininterrotta, oltre ogni 'dissemianza'... La totalità oltre la complessità si trova nella 'semplicità del tutto' ⁷. Tra "anima" e "forma", l'unità è una specie di 'anima-forma' o -cioè- uno "stile" ⁸. Così né sarà anche della pratica ascetica: essa crea uno 'stile di vita' che 'dà un orientamento di totalità semplificativa' ⁹ all'esistenza e all'esperienza: "sobornost'" materiale e immateriale della prospettiva umana. L'unità di insiemizzazione non 'inferiorizza' niente ma 'simultaneizza' i tantissimi aspetti dell'esperienza. Il compimento di questa unità-forma sarà una 'verginizzazione' (vedere infra) nella quale 'l'immagine' della femminilità prospetterà l'esito della Pentecoste ultima nella riespressione senza distruttività terminale, 'ipostatizzando' l'universo nella Saggezza pienamente attuata ¹⁰. La Saggezza è la corporeità di Dio, l'unità divina penetrando la 'materia' ¹¹. Essa è la 'casa' ¹², o il 'muro incrollabile' ¹³. La Sofia è 'pulviscolo di luce': che ci fa passare dalla passività materiale alla 'energia' immateriale ¹⁴. La Saggezza è 'oscurità divina' nella quale sorgono le 'scintille' creative ¹⁵. Il colore porporoso indica quell'"alba" sempiterna nella quale la luce sale dalle tenebre ¹⁶. Nella vita tutto si unisce: l'unità non è 'struttura fattizia' ma 'atto vitale': ecco la scommessa della Sofia ¹⁷. Nella Saggezza, tutto viene assunto nell'unità ¹⁸. La Saggezza trasforma incessantemente il 'caos' in 'cosmos' ¹⁹. Nella malattia, dirà Dostoevskij, l'energia vitale nel suo rovesciamento di prospettiva, 'trasformerà il mondo' ²⁰. Come nella visione di Alëša (nel romanzo di Dostoevskij, "I fratelli Karamazov), presso la bara del suo starets, si tratta di cogliere come il 'mistero terrestre tocca quello celeste' ²¹. Questa convergenza va fino alla penetrazione delle tradizioni religiose dell'umanità, fuori

¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 326 / pp. 387-388.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 226 / p. 125.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 216 / p. 177.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 219-220 / p. 179.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 170 / p. 122.

⁷ П. Флоренский, / P. Florenskij, *Lettre à Kirill (24.12.36)*, in idem, *Lettres de prison et du camp*, in «Le Messenger orthodoxe», 1988 n° 3, pp. 54-55.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Храмовое действо как синтез искусств // Il rito ortodosso come sintesi delle arti*, in idem, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 46-47 / pp. 60-61.

⁹ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 268-269, 264 / p. 327, 323.

¹⁰ Cfr Ch. Graves, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Geneva 1970, pp. 98-100 (vedere il cap. *The Holy Spirit and Eschatology*, pp. 85-124)

¹¹ B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260-261.

¹² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 376 / Milano 1974, pp. 439-440.

¹³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 382 / Milano 1974, pp. 445-446.

¹⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 60-61 / p. 70.

¹⁵ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 107.

¹⁶ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 57-58.

¹⁷ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 325-326 / pp. 387-388.

¹⁸ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

¹⁹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 106.

²⁰ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 152-153.

²¹ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 158-159.

malattia, dirà Dostoevskij, l'energia vitale nel suo rovesciamento di prospettiva 'trasformerà il mondo' ¹. Come nella visione di Alësa (nel romanzo di Dostoevskij, "I fratelli Karamazov), presso la bara del suo starets, si tratta di cogliere come il 'mistero terrestre tocca quello celeste' ². Questa convergenza va fino alla penetrazione delle tradizioni religiose dell'umanità, fuori dell'immediato contesto cristiano ³. Il dato 'intermedio' si concretizza come disponibilità a riconciliare le aperture religiose di tutte le tradizioni esistenti. L'incontro tra estremo oriente ed estremo occidente si precisa nella flessibilità mentale di questa riflessione cristiana. L'amico di Solov'ëv, Dostoevskij, prospetterà questa 'riconciliazione di tutte le idee' ad opera dell'intuito russo ⁴. Essa vive l'unità con l'universo come 'tristezza' iniziale, per la tragedia della natura impersonale che non può superare da se la spinta disgregatrice e distruttiva ⁵. Si comincia, oggi, a riconoscere tutta la validità della riflessione solov'ëvana per la stessa problematica russa post-rivoluzionaria. L'"estremo occidente" come estremo estraneamente tra Dio e mondo riceve una via di uscita dalla sua stretta di autonomismo umano. Si dirà che il bolscevismo nasce dall'"imprecazione contro la madre (ecclesiastica e storica)" ⁶. Vi sono diversi tipi di 'spazi' (geometrico, fisico, fisiologico, visivo, tattile, acustico, olfattivo, del gusto, organico...) ⁷? Vi sono –chissà– legami più profondi tra i 'spazi' ed i 'tempi'? Lo spazio complessivo sarebbe –davvero– una specie di 'contenitore' del tempo? O lo spazio sarebbe un processo multiforme? Lo spazio ed il tempo potrebbero essere compresi come il doppio ritmo del cammino della Saggiezza nella quale l'universo trova la sua 'personalità'? Il primo dato che possiamo trarre da questi accenni sembra proprio quello della precarietà di una individualizzazione 'punto per punto' dei spazi come criterio convincente di impostazione e di interpretazione persino 'naturale'. Come allora basare –dal punto di vista della fede– la pienezza in termini di individualità graduata e di superiorità?? Ripensando alle riflessioni di Afanas'ev sulla Chiesa e l'eucaristia, potrebbe darsi che il processo di 'universalizzazione' sia soprattutto frutto della riduzione di tutti i spazi a uno solo: quello spazio 'geometrico' nel quale si costruisce una struttura fondata su delle regole e dei principi da estendere ed applicare sempre ed ovunque.

La vita evoca un 'tutto' in un 'processo'. L'intento sofiano riprenderà questo riferimento prioritario, al di là dell'opposizione tra 'materia' e 'spirito'. La 'vita' e 'vitalità' potrebbe rappresentare maggiormente 'l'avvio', mentre il 'tutto' si esprimerebbe come compimento ultimo (cfr infra nelle parti di questo studio). Nella vita tutto si unisce ed essa unisce il tutto: l'unità non è 'struttura fattizia' ma 'atto vitale': ecco la scommessa della Sofia ⁸. Nella Saggiezza, tutto viene assunto nell'unità ⁹. La Saggiezza trasforma incessantemente il 'caos' in 'cosmos' ¹⁰. Nella malattia, dirà Dostoevskij, l'energia vitale nel suo rovesciamento di prospettiva 'trasformerà il mondo' ¹¹. Come nella visione di Alësa (nel romanzo di Dostoevskij, "I fratelli Karamazov), presso la bara del

¹ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 152-153.

² D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 158-159.

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 69-70 / pp. 97-98

⁴ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, pp. 32-33.

⁵ L. A. Zander, *Dostoïevsky: le problème du bien*, Paris 1946, p. 65.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *На пиру богов / A banchetto con gli dei*, in AA. VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 139 / p. 124.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 178 / p. 127.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 325-326 / pp. 387-388.

⁹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

¹⁰ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 106.

¹¹ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 152-153.

suo starets, si tratta di cogliere come il 'mistero terrestre tocca quello celeste'¹. Questa convergenza va fino alla penetrazione delle tradizioni religiose dell'umanità, fuori dell'immediato contesto cristiano². Il dato 'intermedio' si concretizza come disponibilità a riconciliare le aperture religiose di tutte le tradizioni esistenti. L'incontro tra estremo oriente ed estremo occidente si precisa nella flessibilità mentale di questa riflessione cristiana. L'amico di Solov'ëv, Dostoevskij, prospetterà questa 'riconciliazione di tutte le idee' ad opera dell'intuito russo³. La 'santità della Terra' evoca la de-possessione e ri-immersione in questa totalità della 'Santa Madre Terra' ove si scioglie l'individualità ripiegata nella sua 'elevazione', personalizzandosi nella visuale 'ultima' della Sofia. La Sofia è la personalità ricapitolativa dell'universo (dell'umanità) 'corpo' (l'organismo) riassuntivo di Cristo: unibilità del mondo divino e del mondo terrestre Essa può essere chiamata "Persona quarta" nella vita della Divinità: interlocutrice voluta dall'umiltà indicibile di Dio⁴. L'umiltà è, infatti, la 'madre della Sapienza'⁵. La sofianità è scommessa di unibilità al di là di ogni discordia e disgregazione⁶. Essa è 'relazionalità' fino in fondo⁷: accostando 'relazione d'identità' e 'differenza di distinzione'⁸. Essa è il "e" delle profondità divine che relaziona il Verbo e lo Spirito Santo⁹, e relazionalità ricapitolativa della persona umana nella mascolinità e femminilità¹⁰. Il 'tutto' collega 'dissemianze' e 'somiglianze'¹¹. Il malinteso dell'"Imperatore universale" di Solov'ëv era di voler agglomerare ed equiparare ogni elemento in una continuità ininterrotta, oltre ogni 'dissemianza'... La totalità oltre la complessità si trova nella 'semplicità del tutto'¹². Tra "anima" e "forma", l'unità è una specie di 'anima-forma' o -cioè- uno "stile"¹³. Così né sarà anche della pratica ascetica: essa crea uno 'stile di vita' che 'dà un orientamento di totalità semplificativa'¹⁴ all'esistenza e all'esperienza: "sobornost" materiale e immateriale della prospettiva umana. L'unità di insiemizzazione non 'inferiorizza' niente ma 'simultaneizza' i tantissimi aspetti dell'esperienza. Il compimento di questa unità-forma sarà una 'verginizzazione' (vedere infra) nella quale 'l'immagine' della femminilità prospetterà l'esito della Pentecoste ultima nella riespressione senza distruttività terminale, 'ipostatizzando' l'universo nella Saggezza pienamente attuata¹⁵. La Saggezza è la corporeità di Dio, l'unità divina penetrando la

¹ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 158-159.

² В. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, London 1948, стр. 69-70 / pp. 97-98

³ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, pp. 32-33.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 266-267, 290-291, 383, 392 / pp. 325-326, 391-392, 447 (cfr B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285).

⁵ Cfr T. Špidlik, *La spiritualità russa*, Roma 1981, pp. 40-41.

⁶ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 326 / pp. 387-388.

⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, ФНД. 226 / p. 125.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 216 / p. 177.

¹⁰ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 219-220 / p. 179.

¹¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 170 / p. 122.

¹² П. Флоренский, / P. Florenskij, *Lettre à Kirill (24.12.36)*, in idem, *Lettres de prison et du camp*, in «Le Messager orthodoxe», 1988 n° 3, pp. 54-55.

¹³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Храмовое действо как синтез искусств // Il rito ortodosso come sintesi delle arti*, in idem, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 46-47 / pp. 60-61.

¹⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 268-269, 264 / p. 327, 323.

¹⁵ Cfr Ch. Graves, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Geneva 1970, pp. 98-100 (vedere il cap. *The Holy Spirit and Eschatology*, pp. 85-124)

'materia' ¹. Essa è la 'casa' ², o il 'muro incrollabile' ³. La Sofia è 'pulviscolo di luce': che ci fa passare dalla passività materiale alla 'energia' immateriale ⁴. La Saggezza è 'oscurità divina' nella quale sorgono le 'scintille' creative ⁵. Il colore porporoso indica quell'"alba" sempiterna nella quale la luce sale dalle tenebre ⁶. In senso sofiano, il riferimento alla 'saggezza dei popoli' nei suoi intuizioni migliori è del tutto convergente con il riferimento del nostro autore. Si parlerà, nell'utopia della speranza, di 'materia mater' ⁷. Tutto si gioca –ultimamente– sulla 'vita'. Perciò la terra viene percepita come 'umida' (condizione necessaria alla vita) ⁸. Nella vita tutto si unisce: l'unità non è 'struttura fattizia' ma 'atto vitale': ecco la scommessa della Sofia ⁹. Nella Saggezza, tutto viene assunto nell'unità ¹⁰. La Saggezza trasforma incessantemente il 'caos' in 'cosmos' ¹¹. Nella malattia, dirà Dostoevskij, l'energia vitale nel suo rovesciamento di prospettiva, 'trasformerà il mondo' ¹². Come nella visione di Alëša (nel romanzo di Dostoevskij, "I fratelli Karamazov), presso la bara del suo starets, si tratta di cogliere come il 'mistero terrestre tocca quello celeste' ¹³. Questa convergenza va fino alla penetrazione delle tradizioni religiose dell'umanità, fuori dell'immediato contesto cristiano ¹⁴: magari come 'riconciliazione di tutte le idee' ad opera dell'intuito russo ¹⁵. Cosa fare, allora, di fronte ai peccati: «chiederai a te stesso: "Sarà meglio prenderli con la forza, o con umile amore?". Sempre risolti per l'umile amore» ¹⁶. L'Inquisitore–anticristo gioca sulla paura del castigo, temendo che se si entra nella fiducia ispirata dalla "добротолюбие" (dobrotoljubie) –questo umile amore nutrito in noi dalla preghiera continua della pacificante 'filokalia'– non si riuscirà più ad incidere sull'umanità. Invece, basta anticipare come ce lo illustra Sonja (in Dostoevskij), aprendo e leggendo –in presenza di Rodja (l'assassino interiormente 'morto')– 'l'inevitabile vecchio libro': "Or v'era un certo Lazzaro, di Betania, infermo..." ¹⁷. Non è –forse– questa la sostanza della Bibbia: anticipare nell'immaginario ¹⁸ ciò che sta avvenendo nell'universo riscoperto? "Qui l'effimero individuo terreno e la verità eterna son venuti ad interferire insieme... bassorilievo del mondo e dell'uomo e dei caratteri umani... dove... l'antico dolore... si trasforma in una pacata, commossa gioia", dirà lo starets Zossima ¹⁹. Né vittoria, né vendetta, ma infinita commozione per ciò che Dio significa per noi, tale sarà l'avvio del compimento ultimo. Sonja lo dirà a Raskol'nikov: non "che cosa

¹ V. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260–261.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 376 / Milano 1974, pp. 439–440.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 382 / Milano 1974, pp. 445–446.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству*, *Собрание сочинений*, I, Parigi 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, стр. 60–61 / p. 70.

⁵ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 107.

⁶ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 57–58.

⁷ Cfr P. Grassi, *Il ritorno delle tendenze apocalittiche nella concezione della storia in movimenti culturali odierni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, p. 22.

⁸ L. A. Zander, *Dostoïevsky: le problème du bien*, Paris 1946, pp. 54–55; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 132 / p. 191.

⁹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 325–326 / pp. 387–388.

¹⁰ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

¹¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 106.

¹² D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 152–153.

¹³ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 158–159.

¹⁴ В. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, London 1948, стр. 69–70 / 97–98.

¹⁵ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian–Western Unity*, London 1956, pp. 32–33.

¹⁶ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 319 (Т. I) / p. 423 (v. I).

¹⁷ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 346–347 / p. 388.

¹⁸ G. Steiner, *Tolstoj or Dostoevskij*, London 1980, pp. 301–304.

¹⁹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 359 (Т. I) / pp. 388–389 (v. I).

Dio ha fatto per te?" ma "cosa saremmo mai senza di Lui?"¹. In termini 'storici', la 'santa Russia' potrebbe essere solo messianista. Apocalitticamente, un 'popolo eletto' significa –però– un indizio nella fede dell'attesa della 'creazione nuova'². La prima opera della Saggezza è di riscattarci da ogni male³ simboleggiata dalla palingenesi cosmica dalla compassione per le creature dette 'inferiori', prefigurando la 'creazione nuova' (cfr 'tutti gli animali' raffigurati sui muri esterni dell'antico Sobor di S. Demetrio a Vladimir)⁴. Il male si descrive come 'tenebre'. Per la meditazione sofianica, anche l'oscurità notturna è "oscura di pensieri divini"⁵. Lo sfondo notturno ed il chiarore porporeo dell'iconologia sofianica indicano questo insostituibile sottofondo⁶: nella varietà degli 'spazi'⁷, nella corporeità di Dio penetrando la 'materia'⁸. Essa è la 'casa'⁹, o il 'muro incrollabile'¹⁰. Tutto si prospetterà dal di dentro della persona umana¹¹. La Sofia vive l'unità con l'universo come 'tristezza' iniziale, per la tragedia della natura impersonale che non può superare da se la spinta disgregatrice e distruttiva¹². Tutto si gioca –ultimativamente– sulla 'vita'. Perciò la terra viene percepita come 'umida' (condizione necessaria alla vita)¹³. Si ipotizzerà una 'santità della carne' nella 'santità della Terra'¹⁴. Nella malattia, dirà Dostoevskij, l'energia vitale nel suo rovesciamento di prospettiva 'trasformerà il mondo'¹⁵. Come nella visione di Alësa (nel romanzo di Dostoevskij, "I fratelli Karamazov), presso la bara del suo starets, si tratta di cogliere come il 'mistero terrestre tocca quello celeste'¹⁶. Questa convergenza va fino alla penetrazione delle tradizioni religiose dell'umanità, fuori dell'immediato contesto cristiano¹⁷. Il dato 'intermedio' si concretizza come disponibilità a riconciliare le aperture religiose di tutte le tradizioni esistenti. L'incontro tra estremo oriente ed estremo occidente si precisa nella flessibilità mentale di questa riflessione cristiana. L'amico di Solov'ëv, Dostoevskij, prospetterà questa 'riconciliazione di tutte le idee' ad opera dell'intuito russo¹⁸. La stessa 'materia' riceverà una sua capacità di essere santificata¹⁹. Il superamento della 'natura'²⁰ diventerà ri-invenzione della 'natura'... Tutto si prospetterà dal di dentro della persona umana²¹. Essa vive l'unità con l'universo come 'tristezza' iniziale, per la tragedia della natura impersonale che

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 345 / p. 386.

² R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoiewskijs Werk*, Wien 1951, S. 27.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / Deutsche Gesamtausgabe, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 334 / S. 48; cfr la poesia di Solov'ëv in L. A. Zander, *Dostoïevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 334 / S. 48; cfr la poesia di Solov'ëv in L. A. Zander, *Dostoïevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 142–143.

⁴ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 24–25, 27.

⁵ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 107.

⁶ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 57.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 178 / p. 127.

⁸ B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260–261.

⁹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 376 / pp. 439–440.

¹⁰ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 382 / pp. 445–446.

¹¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 27.

¹² L. A. Zander, *Dostoïevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 65.

¹³ L. A. Zander, *Dostoïevsky: le problème du bien*, Paris 1946, pp. 54–55; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 133 / p. 191.

¹⁴ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 129–130.

¹⁵ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 152–153.

¹⁶ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 158–159.

¹⁷ В. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, London 1948, стр. 69–70 / pp. 97–98

¹⁸ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, pp. 32–33.

¹⁹ N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XXI secolo*, Milano 1978, p. 278.

²⁰ В. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, London 1948, стр. 71 / pp. 100.

²¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 27.

non può superare da se la spinta disgregatrice e distruttiva ¹. Non vi sarà –forse– una possibilità, in questa prospettiva, di superare le ristrettezze dello stesso 'materialismo': partendo dal riavvicinamento di spirito e materia: "materia=mater=auto-creatività=apertura al divino" ². Si comincia, oggi, a riconoscere tutta la validità della riflessione solov'èvana per la stessa problematica russa post-rivoluzionaria. L'"estremo occidente" come estremo estraneamente tra Dio e mondo riceve una via di uscita dalla sua stretta di autonomismo umano. La Sofia rivela il carattere 'materno' (non solo paterno in Dio) della creazione: la nascita delle 'forme' per far sorgere lo 'spirito' ³. Si dirà che il bolscevismo nasce dall'"imprecazione contro la madre (ecclesiastica e storica)" ⁴. Vi sono diversi tipi di 'spazi' (geometrico, fisico, fisiologico, visivo, tattile, acustico, olfattivo, del gusto, organico....) ⁵? Vi sono –chissà– legami più profondi tra i 'spazi' ed i 'tempi'? Lo spazio complessivo sarebbe –davvero– una specie di 'contenitore' del tempo? O lo spazio sarebbe un processo multiforme? Lo spazio ed il tempo potrebbero essere compresi come il doppio ritmo del cammino della Saggezza nella quale l'universo trova la sua 'personalità'? Il primo dato che possiamo trarre da questi accenni sembra proprio quello della precarietà di una individualizzazione 'punto per punto' dei spazi come criterio convincente di impostazione e di interpretazione persino 'naturale'. Come allora basare –dal punto di vista della fede– la pienezza in termini di individualità graduata e di superiorità?? Ripensando alle riflessioni di Afanas'ev sulla Chiesa e l'eucaristia, potrebbe darsi che il processo di 'universalizzazione' sia soprattutto frutto della riduzione di tutti i spazi a uno solo: quello spazio 'geometrico' nel quale si costruisce una struttura fondata su delle regole e dei principi da estendere ed applicare sempre ed ovunque.

L'insiemità non si limita alla sola ecclesialità esplicita, ma tutta la 'Santa Madre Terra' viene coinvolta. Il 'tutto' nel prospetto divino: il 'tutto' come 'madre terra' sofianica: dall'oscuro al luminoso, dal degrado alla rigenerazione nella 'tutta-unità'. La simbolica femminile della saggezza La Saggezza sarebbe il 'tutto' nel '*minimo mezzo... di mettere i varj enti in acconcia relazione fra loro...*' ⁶. '*... Iddio volle e creò... il 'tutto', il complesso delle cose, copulate insieme ad unità in modo sapientissimo. Dunque il 'bene'... è il bene di risultamento totale, è tutto il bene...*' ⁷. '*... avente a scopo la somma massima di ben finale... dovea anche permettere la perdita di alcuni individui, come condizione necessaria*' ⁸. '*Egli è perciò che l'albero della vita come un simbolo generale di tutto... di ogni cosa che ricrea l'uomo e il conforta...*' ⁹. Il tutto è anche varietà: '*La sapienza dunque e la bontà di quella gradazione e di quella varietà è allora una parte della sapienza e della bontà essenziale di Dio...*' ¹⁰. Il tutto sono altresì 'gli estremi opposti': '*Iddio dunque colla sua sapienza e colla sua azione tocca gli estremi sì dell'ordine naturale, che dell'ordine soprannaturale...*' ¹¹. '*Ecco adunque quale fu questo principio seguito dalla divina sapienza nel dare educazione all'umana specie. Questo principio dee trovarsi nella creazione stessa, e può esprimersi nel modo seguente: Iddio creò e ordinò l'universo per forma che nel tempo stesso che porgeva all'umana natura tutto ciò di che ella aveva bisogno per conservarsi riprodursi e svilupparsi nella vita animale, fosse non*

¹ L. A. Zander, *Dostoïevsky: le problème du bien*, Paris 1946, p. 65.

² E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 148.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель | Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 226 / p. 186.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель | Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 139 / p. 124.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений | La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 178 / p. 127.

⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 343.

⁷ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 384.

⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 390.

⁹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 39.

¹⁰ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 410.

¹¹ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 426.

solo un vestigio, ma ben anche un simbolo sensibile del universo interiore e soprasensibile, o dell'universo tutto sensibile– o soprasensibile' ¹. 'Della sapienza, onde ha moto e vita l'universo, ogni ora meno e meno intendono: e la divinità, onde si dimana quella vitale sapienza, con amarezza e con trepidazione bestemmiano' ². Via di approfondimento non facilmente recepita, la chiave sofianica rimane al margine del discernimento cristiano, anche ecumenico. Si parlerà anche dell'Anima del mondo' ³. È risaputo che Rosmini include diversi riferimenti alla Saggezza. La tradizione slava-orientale né fa un dato apocalittico-escatologico. Sagezza travolta e Saggezza ri-inventata 'in Dio', ecco il prospetto riassuntivo del percorso della Saggezza. Il simbolo-chiave della Saggezza è la 'madre terra'. Senz'altro, Rosmini ci rinvia anche a ciò che la 'terra-natura' implica come 'saggezza snaturata': 'Tutti i più grandi filosofi dell'antichità hanno riconosciuto un guasto della natura. L'hanno sovente appellata matrigna (Cicerone, Tratto dal De Maistre)' ⁴. Il 'divino' viene evocato in modo 'Che... una stessa radice basta ad esprimere i concetti di spirare, vivere... tutti gli effetti della vita...' ⁵. 'Non vogliamo omettere un'analogia, che si trova in un inno del Rig-Veda con quello che abbiamo detto, che l'essere fu nominato a principio col concetto del 'vivere' e il vivere colla qualità del 'respirare' ⁶.

CAPITOLO V

L'ANIMA DEL MONDO NELL'INTUITO RELIGIOSO DEI POPOLI



Si può rintracciare una complessiva rivelazione –che si chiamerà anche 'naturale'– che costituisce la religione multiforme dell'Anima del mondo", magari in riferimento ambiguo 'agli dei', che non è per niente 'vuota' ⁷. Una radice profonda di questo intuito può essere rintracciato nella complementarità tra religioni ariane ed ebraica: trascendenza di Dio ed immortalità umana ⁸. Il cosiddetto 'paganesimo' ha intuito queste 'scintille sofianiche' ⁹. Dallo Spirito Santo la creazione stessa è stata costituita come "prima Bibbia", dalle religioni della "Alleanza cosmica" a quelle della "Alleanza di Legge" ¹⁰. Nello Spirito nessuna Rivelazione può essere chiusa, ma cammina verso la

¹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 17.

² A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 47.

³ C. Gray, *Introduzione e aggiunte inedite*, in A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. CXXXIV.

⁴ A. Rosmini, *Il razionalismo teologico*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 43, Roma 1992, p. 176.

⁵ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 96.

⁶ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 143.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 245 / p. 205: «Le paganisme est plein de ces choses. Par l'authenticité de son expérience religieuse, il est la religion de l'âme du monde, dont les différents aspects sont reconnus (dans le miroir déformant de l'esprit de l'homme déchu) sous la figure des «dieux». Il ne faudrait point douter de l'authenticité de ces états mystiques, bien qu'ils ne contiennent pas la véritable révélation de Dieu et qu'ils soient en ce sens de fausses révélations. Mais le paganisme aussi connaît une révélation naturelle, encore que trouble et que déformée. *Sophianiquaemcnt*, les religions paëennes ne sont point vides. Mais étant enfermées dans les frontières du monde naturel, ne se nourrissant que des inspirations de celui-ci, elles sont impuissantes à connaître la divinité véritable dans sa pureté et dans son unicité».

⁸ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 89–90 / pp. 83–84.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 244 / p. 205.

¹⁰ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, p. 126: «Dans ce passage de l'office de la Pentecôte, au rite byzantin 'Venez, adorons la divinité en Trois Personnes le Père dans le Fils avec le Saint Esprit. Car le Père, de toute éternité, engendre un Verbe qui avec lui règne éternellement, et le Saint-Esprit est dans le Père, glorifié avec le Fils, unique action, unique essence, unique divinité'. C'est elle que nous adorons en disant Dieu Saint, qui a tout créé par le Fils avec le concours de l'Esprit; Saint Fort, par qui nous avons connu le Père et par qui l'Esprit Saint est venu dans le monde; Saint immortel, Esprit Consolateur qui procède du Père et repose dans le Fils; Trinité sainte, gloire à toi! Dans l'univers, cette «première Bible», si le Père est la source, et le Verbe sagesse et structure, l'Esprit est vie, beauté, tension vers la plénitude, «l'amour qui meut

sua piena statura di manifestazione e di compimento ¹. Dalle religioni arcaiche si può sofianicamente intuire la loro carica 'divina': il cosiddetto 'paganesimo' è come un tipo di "Antico Testamento pagano" come si può cogliere tra la simbolica dell'"Olimpo" e la Sofia stessa ². Per adentrarsi nella sofianità più esplicita del mistero cristiano, occorre capire come i Padri orientali hanno intuito la sua complementarità in chiave comparativa. Gregorio di Nazianzo coglie l'idea della Trinità contrapponendola al divino multiforme del paganesimo antico e al Dio separato del giudaismo ³, situando il mistero trinitario tra il rigido monoteismo del Giudaismo e dell'Islam 'esoterici', ed il divino transpersonale del Buddismo ⁴ verso una possibile sintesi tra i due 'emisferi spirituali' dell'umanità ⁵.

DALL'INTENTO RELIGIOSO EPICO INDÙ ALLA RIVELATIVITÀ DELLA TRAGEDIA DEL BUDDISMO

Come cogliere la dinamica religiosa di due religioni maggiori dell'umanità: l'induismo ed il buddismo? In chiave stilistica dell'espressività umana si distinguono due linguaggi simbolici fondamentali: l'affresco eroico-drammatico-epico o appollonico la tragedia interiore o tipologia dionisiaca. Si tratta dello sguardo bilanciato d'insieme in Apollo e dello sbilanciamento dell'esperienza travolgente in Dionisio... La prospettiva sofianica ci rimanda anche oltre queste tipologie religiose greche antiche, nell'intuito originario religioso dell'umanità. L'uscita dalla

le soleil et les autres étoiles», disait Dante. En l'homme, l'Esprit scelle le caractère irréductible de la personne « Les flammes se divisaient et il s'en posa une sur chacun d'eux. » Ses grands symboles, l'eau vive, le feu, le vent, l'oiseau, désignent cet élan vers l'autre, cette confirmation de l'existence personnelle comme dépassement et relation. L'Esprit est aussi en l'homme le désir, la « tension vers la plus haute vie » que célébrait Denys l'Aréopagite. C'est lui qui anime les religions de l'alliance cosmique comme les religions de la Loi, dont il peut inscrire, chez les palens aussi, dit Paul, les prescriptions dans les consciences. C'est lui qui rend présent le Christ là-même où il est méconnu dans la quête inlassable de vérité, de beauté et d'amour, dans les gestes de vraie bonté, dans l'humble et profonde bénédiction d'exister. Et tout rayonne secrètement de l'Eglise, sacrement du Christ dans l'Esprit, de l'Esprit dans le Christ, « pour la vie du monde ». Comme telle, elle répand la force bonne de la Résurrection, cette vie divine, devenue en Christ divino-humaine, que l'Esprit adapte à chaque destinée par l'infini diversité de ses dons».

¹ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, p. 127: ««Feu» dit la tradition syriaque et l'Esprit fait de la beauté liturgique une tête de pont du Royaume. L'Esprit constitue l'Eglise en « communion ». La confiance et la douceur des visages, parfois, le manifestent. Car cet inconnu se révèle peu à peu dans la communion des saints, la lumière d'un regard ou d'un sourire, le visage comme nudité de l'infini. Et le seul visage humain (le veux dire d'une personne humaine) entièrement « spirituel » est celui de la Mère de Dieu « toute sainte », disent les textes liturgiques qui nomment l'Esprit « toute sainteté ». Où l'on pressent le charisme de la femme qui est sans doute, disait Paul Evdokimov, « d'enfanter Dieu dans les âmes dévastées ». Ainsi la force de résurrection que recèle l'Eglise doit être rayonnée par chaque personne, et par la communion des personnes, selon une liberté que l'Esprit inspire, illumine, rend créatrice dans l'amour. La Tradition est cette perpétuelle « nouveauté de l'Esprit » dans le Corps du Christ. L'Esprit éveille sans cesse de nouvelles vocations personnelles, et les rend capables de correspondre aux « signes des temps », aux interrogations de l'histoire, en puisant dans l'inépuisable du Corps du Christ. Certes l'Esprit n'a pas d'autre parole que le Verbe, mais « celui qui croit en moi », dit Jésus, « fera lui aussi les œuvres que je fais il en fera même de plus grandes ». La révélation n'est pas close en ce sens que son noyau est ineffable, eschatologique, et que l'Esprit, jusqu'à la Parousie, suscitera, selon les temps et les moments, la « révélation de la révélation ». Par là même cette « nouveauté », où toutes les cultures humaines sont appelées à rendre gloire, ne peut être rupture mais fidélité. La Tradition est une symphonie inspirée par l'Esprit, et que toutes les générations, toutes les langues (même celle des oiseaux Messiaen l'a bien compris!) sont appelées à composer. A travers les ébauches et les tragédies de l'histoire, l'Esprit prépare le second Avènement du Seigneur, la pleine fructification du germe christique par la prière des saints, le sang des martyrs, et toutes les créations où s'inscrit « la plus haute vie » ».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Ангца / La sposa dell'agnello*, in idem, *О Богочеловечестве / La Teantropia*, Часть III / Tome III, Париж 1933 / trad. it. di Cesare Rizzi, Bologna 1991, ФНД. / pp. 34-35: «Platone ed Aristotele sono antichi sofologi che non possono però rinvenire il completarsi della loro sofologia nella teologia, anzi mancano addirittura di quest'ultima. Su di essi pesa il limite del Paganesimo. L'Olimpo, il cielo intelligibile, l'umanità bellissima e perfetta, non sono nient'altro che la proiezione pagana della Sofia divina, nella Divino-umanità, presente filosoficamente nel Platonismo (e più tardi nel neoplatonismo) e nell'Aristotelismo. Tutto ciò è l'Antico Testamento della sofologia nel paganesimo e proprio trattando della sofologia l'antichità si avvicina moltissimo al cristianesimo e si innesta nella teologia».

³ O. Clément, *Alle fonti con i Padri*, Roma 1987, pp. 65-66.

⁴ O. Clément, *Alle fonti con i Padri*, Roma 1987, p. 65: «Il mistero della persona e l'interiorità di cui le varie religioni cercano faticosamente la sintesi, sembrano trovare la loro conciliazione nella Monotriade che ammette la relazione nell'assoluto, o piuttosto l'assoluto nella relazione».

⁵ O. Clément, *Anacronache*, Milano 1992, p. 13: «Ho passato anni circa dieci, a tentare di orizzontarmi in questi universi spirituali. Per me questa spaccatura è stata superata nel mistero dell'Uni-Trinità quale me l'hanno fatto intuire la teologia e la mistica del cristianesimo originario. Nell'abisso del Dio vivente, l'unità non elimina la diversità personale ma coincide con essa. L'assoluto non è al di là della persona ma costituisce la sua profondità e la sua trasparenza. L'assoluto, oserei dire, è il contenuto della comunione, l'essere e la persona non sono più in contrasto, l'essere è 'relazionale'».

impostazione drammatico-epica si riscontra nell'approccio religioso indiano dai tempi remoti: ammirazione non per le grandi opere di statisti, militari, filosofi, scientifici ma per quelli che si sono liberati da illusorietà varie dell'esistenza e vanno ricordati per quello che sono e non per quello che hanno fatto, magari 'eroicamente' ¹. Si potrebbe vedere una convergenza tra queste 'persone convertite nello spirito' che diventano punti di riferimento della sensibilità indiana e coloro che hanno vissuto l'esperienza dell'intenerimento evangelico (dell'intuito orientale cristiano). Entrando maggiormente nelle stilistiche religiose della tradizione orientale arcaica indiana, un accostamento si delinea tra lo stile epico induista (i grandi racconti dei Vedanta sulle vicende degli dei) e lo stile della consapevolezza tragica del buddhismo (nell'affrontare le cause della universale sventura di sofferenza). Dall'oriente profondo sorge questo discernimento sull'epopea e sulla capacità di rientrare dentro la propria tragedia di vita. La metodologia dell'approccio induista -nel quadro di tutto il pensiero indiano- non è razionalizzante ma intuitivo ². La metodologia induista potrebbe esprimere la doppia 'via' simbolica del processo universale della Natura: la via della mano destra e la via della mano sinistra, che viene suggerito dalla simbolica di Brahmâ-Vishnu e Çiva, ovvero il creare (conservare) ed il distaccarsi ³. Questo distaccarsi si attua come ascetica o come dissoluzione radicale -quest'ultima nota quale 'via della mano sinistra'- nella pratica dello Yoga chiamato eventualmente 'rituale segreto' ⁴. Appare qui l'intento 'contrario' a quello creativo-conservativo, che viene spinto fino all'antinomismo o meglio fino all'anomia che esce fuori dalla logica delle norme e delle leggi. La maturazione religiosa induista arcaica ci svela anche un'altra via: quella del paradosso o via paradossale dell'idolo (non in senso negativo), che non sarebbe il divino identificato con il creato materiale, ma una simbologia di 'hierofania' o il sacro che si manifesta nel 'profano' ⁵. Tra il 'racconto' sugli 'dei' ai quali fanno eco quelli dell'antichità mediterranea e la chiave simbolica, il tessuto stilistico apocalittico-epico sembra tracciare una convergenza significativa. Lo scenario umano-celeste viene tratteggiato nelle avventure simboliche. Tutto sembra articolarsi come 'unità della Natura' in una specie di 'distensione (dissoluzione) dell'universo' che fu -in un certo periodo-

¹ S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, New Delhi 1982, p. 35: «From the beginning of her history India has adored and idealized not soldiers and statesman, not men of science and leaders of industry, not even poets and philosophers, who influence the world by their deeds or by their words, but those rarer and more chastened spirits, whose greatness lies in what they are and not in what they do, men who have stamped infinity on the thought and life of the country, men who have added to the invisible forces of goodness in the world. To the world given over to the pursuit of power and pleasure, wealth and glory, they declare the reality of the unseen world and the call of the spiritual life... This ideal has dominated the Indian religious landscape for over forty centuries».

² SECRETARIATE FOR NON CHRISTIANS, *For a Dialogue with Hinduism*, Roma 1972, p. 16: «The second point to note is that Indian thought relies more on intuition than on logic».

³ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 155: «Brahmâ et Vishnu, entendus l'un comme le dieu qui crée, l'autre comme le dieu qui conserve, règnent dans le *pravrtti-marga*, Çiva règne dans le *nivrtti-marga*. Quant aux orientations, vocations profondes et attitudes, la «Voie de la Main Droite» (*dashinâcârâ*) se rattache à la première phase; la «Voie de la Main Gauche» (*vâmâcârâ*) se rattache à la seconde phase. A l'aspect créateur, positif et conservateur de la manifestation, correspondent des lois, des normes et des cultes déterminés; comme éthique, y correspond celle de la fidélité à sa nature (*svâdhama*) dans le cadre de la tradition».

⁴ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 155: «Dans la seconde phase la voie est l'opposé: c'est le détachement, l'arrachement de tout cela. Pour ce détachement, à son tour, deux formes sont possibles, l'une ascétique, l'autre destructrice et dissolutive. C'est la seconde qui caractérise le *vâmâcârâ*, «la Voie de la Main Gauche» au sens propre, liée aussi aux pratiques tantriques de ce qu'on appelle «le rituel secret» (le *Pancatattva*), tandis que la direction ascétique est, surtout représentée par le *Laya-yoga* ou Yoga des dissolutions. Le mot *vâmâ* (gauche) dans *vâmâcârâ* est aussi interprété dans quelques textes avec le sens de «contraire»: on entend par là l'opposition à tout ce qui est propre au *pravrtti-marga*, aux aspects créateurs-conservateurs de la manifestation et, en conséquence, plus qu'une attitude de détachement, de mépris pour chaque loi et norme, l'éthique de l'antinomisme ou mieux de l'anomie, chez celui qui se met sous le signe du *nivrtti-marga*».

⁵ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1964, p. 37: «Il est vrai que les idoles de Vishnu précèdent chronologiquement la théologie et la mystique élevée d'un Lokûcharyâ - il est vrai aussi que le dévôt d'un village indien adore une arcâ tout simplement parce qu'il considère qu'elle incorpore Vishnu. Mais la question est de savoir si cette valorisation religieuse de l'idole - considérée comme participants (l'une manière ou de l'autre, à l'essence de Vishnu - ne *dit pas* la même chose que l'interprétatori de Lokûcharyâ, par le simple fait qu'elle est la valorisation religieuse d'un objet matériel. En somme, le théologien ne fait rien d'autre que de traduire en formules plus explicites ce qui est impliqué dans le paradoxe de l'idole (et de n'importe quelle hiérophanie d'ailleurs): le sacré se manifeste dans un objet profane».

la convinzione di metà dell'umanità ¹. Significativo appare –poi– la chiave di risveglio buddhista orientale dalla consapevolezza di tragica sventura umana nel dolore. L'intento buddhista si raccoglie in 'tre verità universali': 1° niente si perde, 2° tutto si modifica, 3° ogni causa si attua in specifici effetti ². Seguono le 'quattro nobili verità': 1° la sofferenza è dovunque, 2° siamo la causa della nostra sofferenza, 3° per uscire dalla sofferenza bisogna azzerare le cause, 4° si esce dalla sofferenza tramite l'illuminazione ³. A ciò corrispondono 'la via degli otto passi nobili' o la 'via del mezzo': 1° la retta visione, 2° il retto pensiero, 3° il retto discorso, 4° la retta condotta, 5° il retto impegno nella convivenza, 6° il retto sforzo, 7° la retta autocoscienza, 8° il retto concentrazione ⁴.

¹ P. Teilhard de Chardin, *Le directions de l'avenir*, Paris 1973, p. 50: «Nous ne savons si quelque historien a pu encore déterminer à quels antécédents psucho- ou physiologiques, à quels raffinements de culture ou de pensée a pu répondre (comme un effet direct ou comme une réaction) la formation de ce «cyclone» mystique sur les plaines du Gange. Mais les résultats de ce fait extraordinaire sont toujours sous nos yeux: la plus belle moitié de l'Humanité, à un moment donné, s'est trouvée unanime pour croire en l'unité essentielle de la Nature, et penser que cette unité ne pouvait s'obtenir que par une détente de l'Univers».

² YoungBodhi (Original Message, sent: 7/20/2001), *Following the Buddha's Footsteps, Instilling Goodness School* (City of Ten Thousand Buddhas, Talmage, CA 95481), in «Internet» 2001, http://communities.msn.com/BuddhistPhilosophy/general.msnw?action=get_message&mview=0&ID_Message=28708&LastModified=4675332296763495453: «BASIC TEACHINGS OF THE BUDDHA. Chapter 1. THE THREE UNIVERSAL TRUTHS. One day, the Buddha sat down in the shade of a tree and noticed how beautiful the countryside was. Flowers were blooming and trees were putting on bright new leaves, but among all this beauty, he saw much unhappiness. A farmer beat his ox in the field. A bird pecked at an earthworm, and then an eagle swooped down on the bird. Deeply troubled, he asked, "Why does the farmer beat his ox? Why must one creature eat another to live?" During his enlightenment, the Buddha found the answer to these questions. He discovered three great truths. He explained these truths in a simple way so that everyone could understand them. 1. Nothing is lost in the universe. The first truth is that nothing is lost in the universe. Matter turns into energy, energy turns into matter. A dead leaf turns into soil. A seed sprouts and becomes a new plant. Old solar systems disintegrate and turn into cosmic rays. We are born of our parents, our children are born of us. We are the same as plants, as trees, as other people, as the rain that falls. We consist of that which is around us, we are the same as everything. If we destroy something around us, we destroy ourselves. If we cheat another, we cheat ourselves. Understanding this truth, the Buddha and his disciples never killed any animal. 2. Everything Changes. The second universal truth of the Buddha is that everything is continuously changing. Life is like a river flowing on and on, ever-changing. Sometimes it flows slowly and sometimes swiftly. It is smooth and gentle in some places, but later on snags and rocks crop up out of nowhere. As soon as we think we are safe, something unexpected happens. Once dinosaurs, mammoths, and saber-toothed tigers roamed this earth. They all died out, yet this was not the end of life. Other life forms like smaller mammals appeared, and eventually humans, too. Now we can even see the Earth from space and understand the changes that have taken place on this planet. Our ideas about life also change. People once believed that the world was flat, but now we know that it is round. 3. Law of Cause and Effect. The third universal truth explained by the Buddha is that there is continuous changes due to the law of cause and effect. This is the same law of cause and effect found in every modern science textbook. In this way, science and Buddhism are alike. The law of cause and effect is known as karma. Nothing ever happens to us unless we deserves it. We receive exactly what we earn, whether it is good or bad. We are the way we are now due to the things we have done in the past. Our thoughts and actions determine the kind of life we can have. If we do good things, in the future good things will happen to us. If we do bad things, in the future bad things will happen to us. Every moment we create new karma by what we say, do, and think. If we understand this, we do not need to fear karma. It becomes our friend. It teaches us to create a bright future. The Buddha said, "The kind of seed sown will produce that kind of fruit. Those who do good will reap good results. Those who do evil will reap evil results. If you carefully plant a good seed, You will joyfully gather good fruit." Dhammapada».

³ YoungBodhi (Original Message, sent: 7/20/2001), *Following the Buddha's Footsteps, Instilling Goodness School* (City of Ten Thousand Buddhas, Talmage, CA 95481), in «Internet» 2001, http://communities.msn.com/BuddhistPhilosophy/general.msnw?action=get_message&mview=0&ID_Message=28708&LastModified=4675332296763495453: «The Four Noble Truths. 1. There is Suffering Suffering is common to all. 2. Cause of Suffering We are the cause of our suffering. 3. End of Suffering Stop doing what causes suffering. 4. Path to end Suffering Everyone can be enlightened».

⁴ YoungBodhi (Original Message, sent: 7/20/2001), *Following the Buddha's Footsteps, Instilling Goodness School* (City of Ten Thousand Buddhas, Talmage, CA 95481), in «Internet» 2001, http://communities.msn.com/BuddhistPhilosophy/general.msnw?action=get_message&mview=0&ID_Message=28708&LastModified=4675332296763495453: «Chapter 3. THE NOBLE EIGHTFOLD PATH. When the Buddha gave his first sermon in the Deer Park, he began the 'Turning of the Dharma Wheel'. He chose the beautiful symbol of the wheel with its eight spokes to represent the Noble Eightfold Path. The Buddha's teaching goes round and round like a great wheel that never stops, leading to the central point of the wheel, the only point which is fixed, Nirvana. The eight spokes on the wheel represent the eight parts of the Noble Eightfold Path. Just as every spoke is needed for the wheel to keep turning, we need to follow each step of the path. 1. Right View. The right way to think about life is to see the world through the eyes of the Buddha--with wisdom and compassion. 2. Right Thought. We are what we think. Clear and kind thoughts build good, strong characters. 3. Right Speech. By speaking kind and helpful words, we are respected and trusted by everyone. 4. Right Conduct. No matter what we say, others know us from the way we behave. Before we criticize others, we should first see what we do ourselves. 5. Right Livelihood. This means choosing a job that does not hurt others. The Buddha said, "Do not earn your living by harming others. Do not seek happiness by making others unhappy." 6. Right Effort. A worthwhile life means doing our best at all times and having good will toward others. This also means not wasting effort on things that harm ourselves and others. 7. Right Mindfulness. This means being aware of our thoughts, words, and deeds. 8. Right Concentration. Focus on one thought or object at a time. By doing this, we can be quiet and attain true peace of mind».

La sofferenza nasce dall'ignoranza ¹. Vi sono precursori dell'apertura verso questa culturalità indiana nella sua valenza religiosa. A differenza dell'opinione di Francesco Saverio sui Brahmin, bollati di essere i 'più perversi del mondo' ², un anticipatore dell'interesse occidentale cristiano verso la specificità indiana si riscontra nella persona e l'opera del missionario gesuita italiano R. de Nobili (1577–1656) ³. Il suo sforzo di immedesimarsi con la cultura indiana dove viveva converge con quello di M. Ricci e assume pienamente l'austerità di vita e la simbolica religiosa indiana, senza arrivare ad una visione del tutto positiva dell'intento religioso indù ⁴. Il suo intento sarà protratto da un figlio del suolo indiano (ortodosso di famiglia, battezzato da adulto nella Chiesa anglicana, passato poi al cattolicesimo): Brahmobandhav Upadhyaya (1861–1907) ⁵. Egli onorava –per esempio– da cristiano la 'Saggezza' personificata nella divinità indù Saraswati ⁶. Segue la 'scuola di

¹ YoungBodhi (Original Message, sent: 7/20/2001), *Following the Buddha's Footsteps, Instilling Goodness School* (City of Ten Thousand Buddhas, Talmage, CA 95481), in «Internet» 2001, http://communities.msn.com/BuddhistPhilosophy/general.msnw?action=get_message&mview=0&ID_Message=28708&LastModified=4675332296763495453: «The Buddha is like a good doctor. First a good doctor diagnoses the illness. Next he finds out what has caused it. Then he decides what the cure is. Finally he prescribes the medicine or gives the treatment that will make the patient well again. 2. The cause of suffering. The Buddha explained that people live in a sea of suffering because of ignorance and greed. They are ignorant of the law of karma and are greedy for the wrong kind of pleasures. They do things that are harmful to their bodies and peace of mind, so they can not be satisfied or enjoy life. 3. The end of suffering. To end suffering, one must cut off greed and ignorance. This means changing one's views and living in a more natural and peaceful way. It is like blowing out a candle. The flame of suffering is put out for good. Buddhists call the state in which all suffering is ended Nirvana. Nirvana is an everlasting state of great joy and peace. The Buddha said, "The extinction of desire is Nirvana." This is the ultimate goal in Buddhism. Everyone can realize it with the help of the Buddha's teachings. It can be experienced in this very life. 4. The path to the end of suffering: The path to end suffering is known as the Noble Eightfold Path. It is also known as the Middle Way. Following the Noble Eightfold Path can be compared to cultivating a garden, but in Buddhism one cultivates one's wisdom. The mind is the ground and thoughts are seeds. Deeds are ways one cares for the garden. Our faults are weeds. Pulling them out is like weeding a garden. The harvest is real and lasting happiness».

² Cfr V. Cronin, *A Pearl to India*, London 1959, p. 84.

³ F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Trichy 1993, p. 11: «Among those who tried to acquaint themselves with the language, culture and religion of India, the genial Italian missionary Roberto De Nobili (1577–1656) stands head and shoulders above others ¹. He is not only an important milestone in the history of Christianity in India but also a luminary in the Indian theological horizon. No history of theology in India worth its name can be written without reference to De Nobili, much like no history of Chinese theology could be ever written without reference to Matteo Ricci. He was also a pioneer in the study of Sanskrit and he anticipated the Western oriental scholarship (orientalism) that began from the end of seventeenth century. Rightly then he is called the 'First Oriental Scholar'. ²».

(1) For the List of De Nobili's Works, cf. S. Rajamanickam, F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Trichy 1993, p. 7: «The *First Oriental Scholar*, De Nobili Research Institute, Tirunelveli 1972, André Rociaris, *Robert de Nobili S.j. ou le 'Sannyasi'Chrétien*, Editions Prière et vie, Toulouse 1967; V. Cronin, *A Pearl to India*, London 1959,; Soosai Aroklasamy, *Dharma, Hindu and Christian According to Roberto De Nobili*, Pontificia Università Gregoriana, Rome 1986. / (2) Title of the book, S. Rajamanickam, *The First Oriental Scholar*, De Nobili Research Institute, Tirunelveli 1972.)

⁴ F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Trichy 1993, p. 13: «In an attempt to give concrete expression to his vision, he assumed the traditions and ways of life of the Brahmins who were all along been considered guardians and protectors of Indian culture and religion. He donned a long ochre garment (kavi) with a rochet, and wore a turban – a head-wear common in this part of the country. Like the Brahmins he wore poonool ¹ – a chest-wear consisting of few threads tied together in a knot, and smeared his forehead with sandal paste. What is remarkable is that he abstained totally from all meat, fish and egg, eating only vegetarian food prepared by a Brahmin cook. He left the comforts of the mission house where the other missionaries stayed and began to live in a small hut with no table, chair or cot to sleep on. As most Indians did and continue to do even today, he made the plain earth his bed. In short, De Nobili became a true Brahmin *sannyasi* in spirit as well as in his way of life. This was the style of life he followed for nearly forty years, from 1610 till his death. Even a person like Fr Pero Francisco, the Jesuit provincial at that time, who was not known to have had any special sympathy for the spiritual adventures of De Nobili, could not but be impressed by the austerity of his life. In his letter to the General of the Society, he said, 'Your Reverence must know that no Carthusian monastery is more strict as regards seclusion from the world, no Capuchin convent is poorer, no anchorite or hermit of Thebais more abstemious. In rigour and austerity the life they (De Nobili and his companion) rival the greatest penitents in the world... It meant daily fast and only one meal at 4 p.m.; it meant giving up chairs, cots, shoes, hat, travelling on horseback, etc.' ²».

(1) S. Rajamanickam (ed.), *Roberto De Nobili on Adaptation*, De Nobili Research Institute, Palayamkottai, 1971; Id., Roberto De Nobili and Adaptation, in «Indian Church History Review», 1967 n° 1, pp. 83–91. / (2) Letter of Fr. Pero to the Jesuit General Aquaviva dated November 4, 1612.)

⁵ B. Animananda, *The Blade-Life and Work of Brahmabandhab*, Roy and Son, Calcutta 1947; Cf. also Kaj Baago, *Pioneers of Indigenous Christianity*, CISRS, Bangalore 1969, pp. 26–49, 117–150; C Fonseca, *A Prophet Disowned, Swami Upadhyaya Brahmabandhav*, in «Vidyajyoti», 1980 n° 44, pp. 177–194, K. P. Aleaz, *The Theological writings of Brahmabandhav Upadhyaya*, in «Indian Journal of Theology», 1979 n° 28, pp. 55–77; G. Gispert-Sauch, *The Sanskrit Hymns of Brahmabandhav Upadhyaya*, in «Religion and Society», 1972, n° 19, 4, pp. 60–79; cfr J. Lipner and G. Gispert-Sauch (eds), *The Writings of Brahmabandhav Upadhyay*, vol. 1, U.T.C., Bangalore 1991.

⁶ F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Trichy 1993, p. 30: «Saraswati Puja. The strictures and sanctions from above did not deter Upadhyaya from his path. He started another publication called *Sandhya* to pursue his Hindu Christian ideal. His views and practices became more and more provocative. The case of *Saraswati Puja* is an example. ¹ Every Indian knows from his experience

Calcutta' con un esponente di spicco, il padre P. Johanns, gesuita lussemburghese (1882–1955) che rintraccia nel profilo di Krishna l'aspirazione emblematica dell'animo indiano al 'Dio-uomo' ¹. Ritroviamo questo intuito nella percezione dell'oriente profondo su Gesù ². Dall'India profonda sorge l'orizzonte dell'"advaita", simile alla chiave trinitaria cristiana ³. Sarà l'advaita una sorgente che l'oriente arcaico offre alla prima meditazione cristiana nella sua ulteriore elaborazione? La sponda di approfondimento trinitario è –in ultimo– la prospettiva del non dualismo ⁴ o della non conflittualità tra il divino e l'umano. Forse, sarà solo dalla comprensione delle incidenze apocalittico–escatologiche del primo intento cristiano indianizzato che si potrà capire questa caratteristica della tradizione Mar Thoma. Vice-versa, appartiene alla specificità indiana delle origini di esplicitare queste chiavi dello spogliarsi interiormente fino in fondo senza dare importanza alla notorietà intellettuale o strutturale. Infine, potrebbero essere compreso in questa luce una impostazione del dialogo inter–religioso che permette di situare i due linguaggi religiosi arcaici dell'induismo e del buddhismo, permettendo –così– la duplice appartenenza alle simboliche religiose proprie dell'India e alla fede cristiana, come fecero alcuni precursori cristiani: esplorando, in questo senso, le implicazioni teologiche di una eventuale doppia appartenenza inter–religiosa, come tentò di viverlo l'iniziatore cristiano di questa apertura, Upadhyaya ⁵. Con l'approccio di 'linguaggio religioso complessivo' e di 'stilistica' (epico–apocalittica ed escatologico–tragica) si potrà considerare le due sorgenti religiose dell'induismo e del buddhismo non a livello 'dogmatico–contenutistico' –evitando le accuse di sincretismo dottrinale– e non come due linguaggi religiosi che

what the goddess Saraswati means to the Hindus. She is the goddess of Wisdom and learning invoked by teachers, students and all seekers of truth. Wisdom, for a Hindu, cannot be dissociated from Saraswati. In a school Upadhyaya conducted, he allowed the Hindu students to participate in Saraswati puja a ritual and festival of the goddess. He saw no objection in Hindu boys venerating God under the aspect of Wisdom as the goddess Saraswati. But this incident dragged Upadhyaya into a controversy. He was accused of supporting pagan customs and rituals. Similarly the two lectures of Upadhyaya on Kxishna, delivered in 1904 perturbed the minds of those who saw in Hinduism only darkness and perversity».

(1) Hans Staffner, *The Significance of Jesus arise in Asia*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1985, p. 107.)

¹ P. Johanns, *Vers le Christ par le Vedanta I et II*, Museum Lessianum, Louvain 1932, id., *Introduction to the Vedanta*, Light of the East, Calcutta (no date).

² M. K. Venkatesha Murthy, *Le religioni in dialogo sulla figura di Gesù. Testimonianza induista*, in AA. VV. *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, p. 144: «Gesù è un santo e perciò si percepisce la sua vicinanza a Dio e la luce divina in Lui. Un sannyasi (asceta) è colui che vive in mezzo alla natura e in armonia con essa. Gesù e S. Francesco han no sempre vissuto in sintonia con la natura e in mezzo alla gente e alla natura e quindi dobbiamo considerarli come sannyasin. Un celebre verso upanishadico di adorazione al Dio immanente nella natura dice: Al Dio che è nel fuoco, al Dio che è nell'acqua, al Dio che è entrato nel mondo, al Dio che è nelle piante e negli alberi, ado razione a questo Dio, adorazione a Lui. Anche nella tradizione cristiana Dio è spesso concepito come immanente nella natura e un esempio si trova nelle seguenti paro le di S. Paolo: In lui noi viviamo, ci muoviamo e siamo. Possiamo dire che così il cristianesimo ha reso tutto, senza eccitazione, più sacro perché ha instaurato una relazione vitale col Creatore nella figura di Gesù».

³ R. Panikkar, *A Self-Critical Dialogue!*, in AA. VV., *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, New York 1996, p.273: «Advaita and Trinity are two homeomorphic equivalents for the ultimate structure of reality».

NB Advaita Vedanta of Sankara understands itself as the culmination of all religions and philosophies insofar as it leads to and interprets the ultimate experience of nonduality, i.e., the essential nonseparability of the Self (atman) and God (Brahman). Among the three classical ways of salvation in Hinduism, karrzla (works), bhakti (adoration and surrender) and jnana (meditative knowledge), this school represents jnana marga. In fact, realization or liberation is said to be reached only by intuitive consciousness.

⁴ R. Panikkar. *Advaita and Bhakti: Love and Identity in a Hindu Christian dialogue*, in «Journal of Ecumenical Studies», 1970 n° 9, p. 308: «If God, the Father, is the ultimate I (according to the Revelation in the Genesis and the voice at the Baptism of Jesus), who calls—generates—the Son as His Thou, manifesting and reflecting Him, then the Spirit is not only the Love personified of the Father and the Son in a reciprocal self–gift, but the nonduality (advaita) of the Father and Son. In other words, Advaita applied to the Trinity would mean that there are not three distinct beings (if this would ever be possible ultimately!) but that the only I loves itself and discovers its non–duality (which is the Spirit) in the Thou (the Son). The trinity, on the other hand, applied to Advaita, would show that non–dualism can have room for Love—understood precisely as the inner movement of the "One without a second."».

⁵ Brahmobandav Upadhyaya, *Are we Hindus?*, in «Sophia», July 1897: «By birth we are Hindus and we shall remain Hindu till death. But as *dvija* (twice–born), by virtue of our sacramental rebirth we are *Catholics*, we are members of the indefectible communion embracing all ages and times. In customs and manners, in observing caste and social distinctions, in eating and drinking, in our life and living we are genuine Hindus, but in our faith we are neither Hindu nor European, nor American nor Chinese, but all–inclusive... The test of being a Hindu cannot therefore be in religious opinions. Yet, we have drunk of the spirit of Hinduism... We agree in spirit with Hindu law–givers in regard to their teaching that sacramental rites (*samskaras*) are vehicles of sanctification. With wondering reverence do we look upon their idea of establishing a sacred hierarchy vested with the highest authority in religious and social matters...».

si escludono mutuamente (induismo e buddhismo). Spesso l'inculturazione viene concepita come una specie di traslitterazione verbale delle sole parole cristiane nel vocabolario, grammatica e sintassi di un'altra lingua culturale. La teologia pluralista va oltre. Concretamente, si parte dal problema esperienzialmente vissuto della indianizzazione e si tenta di esprimere le chiavi fondamentali del mistero in quelle che esistono nel linguaggio specifico indiano a questo livello. La Trinità sarà il nodo per eccellenza di questa riarticolazione linguistico-religiosa. Si conosce la 'traduzione' che propose Upadhyaya del mistero trinitario come 'Saccidananda' (Sat-Cit-Ananda) ¹.

A. JOOS (TESOPISC) (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA
PARTE I – LA SAGGEZZA: NEL MISTERO DI DIO E NEL CREATO

SEZIONE C

LA SAGGEZZA NELLA SUA SORGENTE UMANA: IL TRAUMA ORIGINARIO DEL CAMMINO UMANO



CAPITOLO I

LA PERSONA UMANA NATA DALLA SORGENTE CREATIVA DELLA SAGGEZZA



THE HUMAN PERSON BORN FROM THE SOURCE OF CREATIVITY IN WISDOM

¹ F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Trichy 1993, pp. 32-33: «This divine mystery cannot be described by attributes, much less defined in conceptual terms. The farthest extent the human language- can go in its attempt to unravel this mystery is to consider it in its triple dimension. The Divine mystery is *Sat* - being or reality; it is *Cit* - consciousness and it is *Ananda* - bliss. All these dimensions are comingled into one and the Divine mystery is named as *swddananda* (*Sat-CitAnanda*). In the tradition of Brahma Samaj, this experience of God was very much related to the mystery of Holy Trinity. This is clearly the case with Keshub Chandra Sen who, though did not receive baptism and become explicitly a Christian in public as Upadhyaya did, nevertheless was deeply attached to Christ and attempted to interpret Christian mystery through Hinduism. Upadhyaya who was, as we saw, very much close to the Brahma Samaj and to Keshub Chandra Sen adopted this vision of *Saccidananda* as expressive of the Christian mystery of God as Trinity. God the Father is the *Sat* - being, the Son is the *Cit* consciousness, or intelligence and the Spirit is *Ananda* - joy, fulfillment, plenitude. This vision comes through in a beautiful Sanskrit hymn Upadhyaya composed - *Vande Saccidananda* and today widely sung in Christian Churches all over India: I bow to Him who is Being, Consciousness and Bliss. I bow to Him whom worldly minds loathe, whom pure minds yearn for, the Supreme Abode. He is the Supreme, the Ancient of days, the Transcendent, Indivisible Plenitude, Immanent yet above all things. Three-fold relation, pure, unrelated knowledge beyond knowledge. The Father, Sun Supreme Lord, unborn, The seedless seed of the tree of becoming, The cause of all, Creator, Providence, Lord of the Universe. The infinite and perfect Word, The Supreme person begotten, Sharing in the Father's nature, Conscious by essence, Giver of true Salvation. He who proceeds from Being and Consciousness Replete with the breath of perfect bliss The purifier, the Swift, the Revealer of the Word the Life-giver. ¹».

((1) Translation of Brahmobandhav's Sanskrit Hymn in 38th International Eucharistic Congress Prayer Book and hymnal, Bombay 1964, Hymn no. 7.)

La Saggezza attua il ‘contenuto vitale o anche ‘organico’ del Verbo che esprime Dio. Ma cosa sarà questa ‘totalità’? Una totalità che si compatta su se stessa diventa totalitarizzante. Ed ecco che possono farsi avanti delle interpretazioni sociologiche di totalità nella auto-supremazia. Ideologie di totalità integrative ed integristiche impostano una ‘dominazione’ del “Tutto”. O si vedrà la pienezza totale che si attua come “Tutto” come una via segreta e recondita, riservata a chi potrà accedere alla via sommersa, occulta. Il “Tutto” sarà in mano ad un ‘elite’ che ha il privilegio di accedere alla soglia ermetica. La vulnerabilità del “Tutto” appare tanto più palese da queste derivazioni che possono conformarsi come effettive deviazioni. Il mito della auto-compattazione è acutamente presente nella riflessione di coloro –come Platone stesso– si sono confrontati con ‘l’Anima del mondo’ nel rischio di auto-esaltazione ed auto-frazionamento ¹. Il rischio rimane di vedere il ‘tutto’ come un ‘tutto fenomenologico’... Un ‘Tutto’ che si compatta ‘dal di fuori’ non reggerà nel suo tentativo di uniformizzare esternamente una pienezza viva, anche se vorrà essere una ‘tutto totalitario’ grazie ad un potere di costrizione. Si coglie già –in questo accenno iniziale– il nodo vitale della prospettiva sofianica sul ‘male’: esso è ciò che infrange il ‘Tutto’, ciò che riesce a sgretolare dal di dentro il progetto dell’Uno nella diversità organica di ogni elemento. La conoscenza del “Tutto” sarà la conoscenza che prende in considerazione l’ambivalenza stessa del “Tutto”: non una compatta “positività” con la “negatività” fuori di se, ma l’inclusione di quello che sembra metterlo in questione: ciò che l’esperienzialità ci fa assaporare come ‘gustoso’ ma anche ciò che ci appare

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 171–172 / p. 222: «Il male è per natura sua “regno diviso contro se stesso”. Platone già espresse con profondità di pensiero questo frazionamento delle attività del male sotto il velo trasparente dell’«androginia» ¹. “Un tempo la nostra natura”, dice pressappoco l’Aristofane platonico, “non era affatto come adesso. Un tempo esisteva ancora l’androgino, un essere composto dei due sessi attuali che era un’unica persona. Gli androgini erano forti e possenti e, inebriati della propria potenza, si insuperbirono e osarono levar la mano contro gli dèi; vollero costruirsi un accesso al cielo per assalirli. Allora Zeus e gli abitanti dei cieli decisero di indebolirli, di tagliare ciascuno a metà in modo che dovessero andare su due gambe e non più su quattro. Disse Zeus: “Se vedo che anche così non si piegano e non vogliono calmarsi, li taglierò ancora a metà, e saranno costretti a saltellare su una gamba sola” ². Fin qui Platone; aggiungerò soltanto che per lui l’amore è proprio la tendenza istintiva degli amanti a riunire ciò che è separato. Sarebbe leggerezza vedere nel mito una semplice favola inventata da Platone. Esso è certamente l’elaborazione artistica di un arcaico mito popolare di cui troviamo somiglianze anche presso altri popoli. Lo Zendavesta nel Bundahishn racconta che dal seme di Gayōmart, il celeste toro primigenio (Vita), sparso sulla terra, nacque oruere (arhor, o arvor, l’albero, ma anche “vita” e “anima”) il quale, cresciuto, unisce la terra con il principio celeste. Dall’albero nacque Meshiā, il maschiofemmina, l’uomo–donna, quindi Meshiā si divise nel corpo maschile (Meshiā) e nel corpo femminile (Meshiane), la prima coppia umana ³. Certi fili misteriosi connettono in certo modo il nucleo ideale di queste narrazioni con quella del Genesi: 3 “Poi Dio disse: “Facciamo l’uomo...”. Iddio creò l’uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, Egli li creò uomo e donna” (Gen. 1, 26–27) ⁴. Mistici di varie tendenze vi videro non di rado un accenno alla complessità primordiale dell’essere umano, addirittura all’androginismo primordiale, e ritennero che la differenziazione sessuale fosse una conseguenza del peccato metafisico. Già la setta degli ofiti riteneva “uomo–donna” (ἄρσενόθηλος) il primo uomo ⁵; più tardi pensarono la medesima cosa i seguaci della Cabbala, quasi tutti i pensatori mistici come Jakob Böhme, Saint–Martin, Friedrich Baader, gli attuali occultisti, ecc ⁶. Rifacendomi a loro, non intendo naturalmente dimostrare la necessità dell’interpretazione androgina del Genesi, bensì quanto sia diffusa la convinzione che l’uomo in origine fosse più integro di adesso e che solo la sua autoaffermazione fu la causa del frazionamento. L’autoaffermazione della personalità, la sua contrapposizione a Dio è la fonte della frantumazione, della decomposizione della persona, dell’impoverirsi della sua vita interiore; solo l’amore riporta fino a un certo punto la persona all’unità. Ma se una persona, già parzialmente decomposta, non si dà pace e vuole essere dio (“come dèi”) diventa inevitabilmente vittima di frazionamenti e decomposizioni sempre più incoercibili e reiterati. Questo è il significato ontologico del mito».

(¹ Convivio, 190 D. / ² F. LAJARD, *Rech. sur le Culte public et les Mystères de Mithra* Parigi 1866, pp. 51, 59. / ³ Nella Bible, versione di J.F. Osterwald, nuova ed., Parigi Bruxelles 1900, questo passo suona: “Dieu donc créa l’homme à son image; il le créa à l’image de Dieu; il les créa mâle et femelle”. Naturalmente sarebbe ingenuo immaginare l’androginismo primordiale dell’essere umano sotto l’aspetto di due fratelli siamesi, o di una qualche particolarità anatomica esteriore. Si tratta della separazione della donna dall’essere, dalla persona, del primo uomo, ma è anche indubbio che nell’uomo durante il suo misterioso sonno, o estasi avvenne una certa frattura e che la sua autocoscienza non poté, dopo la creazione della donna dalla costola, restare la stessa di prima. L’arcivescovo Innokentij nota: “La costola, o l’osso, non è qui qualcosa di semplice; esso deve significare tutta una metà dell’essere che si è separata da Adamo durante il sonno. Mosè non dice come ciò sia avvenuto, ed è un mistero. Chiaro è soltanto che anzitutto fu necessario forgiare un organismo comune, che poi si divise in due tipi, l’uomo e la donna” (O Boge voobšēe, kak ucreditel’ carstva npravstvennago ili nebesnago, cit., vol. 10, p. 78). / ⁴ Il termine ἀρσενόθηλος era molto diffuso nel mondo antico, come testimoniano Diodoro, l’autore di Theologum. Arith., Plutarco Ireneo di Lione, Atenagora, Ippolito, ecc. / ⁵ Per es. Pordadge, Antoinette Bourignon (sec. XVII) e altri. Secondo il Talmud, Dio creò androgino il primo uomo con due teste e una coda (D.P. ŠESTAKOV, *Izsledovanija v oblasti greč. nar. skaz. osvjatych*, Varsavia 1910, p. 237 e nota 7). In Eusebio (Enarrationes Evangelicae, 21), Sanchoniathon, ecc. / ⁶ B. SIDIS, *Psichologija vnugenija*, traduzione dall’inglese di M. Kolokolov, Pietroburgo 1902, parte I, XXV, pp. 281, 283, 292, 214; P. JANET, *Nevrozy*, traduzione dal francese di S.S. Vermel’, Mosca 1911, parte II, c. III, 5, pp. 274, 275. Della stessa idea sono Breier Freud, Morton Preits.)

come ‘disgustoso’, come un albero che porta in se frutta allettante e frutta ributtante, dall’evocazione introduttiva di J. Böhme alla sua visuale sofianica ¹. Egli prospetta il ‘Tutto’ come un albero nel ‘giardino’: quest’ultimo è la natura, il tronco dell’albero sono le stelle, i rami rappresentano gli elementi, i frutti sono gli esseri umani, la linfa è il divino che scorre vitalizzando (*ibidem*)... La “parabola” suggerita è quella ‘botanica-vegetale’ piuttosto che ‘organica-animale’ (a differenza con altre parabole sulla ‘uni-totalità organica’ della meditazione sofianica). L’albero comprende anche le ‘radici’ con il loro enigma. L’ambivalenza penetra tutto l’albero nel suo flusso ‘allettante’ o ‘ributtante’ (gradevole o sgradevole, ecc). Ci si chiederà fino a quale profondità questo accostamento risale... L’«albero del mondo» è –comunque– un processo dove tutto dipende da tutto, e dove tutto è legato a tutto senza possibilità di svincolarsi. Decifrare ciò rappresenta la scommessa della “Filosofia, Astrologia e Teologia” (*ibidem*). Il “Bene” ed il “Male” sono intimamente intrecciati dalla loro sorgente nel “Tutto” e coinvolti nel processo in movimento ed esposto alle incognite dell’avventura vitale.

1°

LA PIENEZZA DEL ‘TUTTO’ UMANO NELL’ESSERE ORIGINARIAMENTE «UOMO-DONNA» E LA CONFIGURAZIONE TRIPARTITA DI OGNI PERSONA

La teologia sofianica si confronterà con la simbolica interculturale ed interreligiosa ampiamente estesa ed arcaicamente memorizzata dell’androginità in riferimento alla pienezza umana primordiale. Se la pienezza del ‘mondo divino’ include il ‘Tutto’, dal quale si potranno poi specificare gli elementi più particolari, e se la creazione stessa è quella della “Santa Madre Terra” nella sua vitale totalità, anche la persona umana sorge come ‘tutto’ prima di poterne considerare le parti o elementi più ristretti. Occorrerà considerare la persona umana dalla sua ‘totalità’ prima che

¹ J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang, Vorrede des Autoris an den Günstiger Leser!*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://aurora.de.ki/>), S. 3-4: «Günstiger Leser! Ich vergleiche die ganze Philosophiam, Astrologiam und Theologiam samt ihrer Mutter einem köstlichen Baum, der in einem schönen Lustgarten wächst. 2. Nun gibt die Erde, da der Baum inne stehet, dem Baum immer Saft, davon der Baum seine lebendige Qualität hat; der Baum aber in sich selbst wächst von dem Saft der Erden und wird groß und breitet sich aus mit seinen Asten. 3. Nun, gleichwie die Erde mit ihrer Kraft an dem Baum arbeitet, daß derselbe wachse und zunehme, also arbeitet der Baum stets mit seinen Ästen aus ganzem Vermögen, daß er möchte immer viel guter Früchte bringen. 4. Wenn aber der Baum wenig Früchte bringet, dazu ganz klein, madig und wurmstichig, so ist die Schuld nicht an des Baumes Willen, daß derselbe vorsätzlich begehre böse Früchte zu tragen, dieweil er ein köstlicher Baum guter Qualität ist, sondern die Schuld ist, daß oft große Kälte, Hitze, Mehltau, Rauben und Ungeziefer auf ihn fällt; denn die Qualität in der Tiefe, von den Sternen ausgeworfen, verderbet ihn, daß er wenig guter Früchte bringet. 5. Nun hat aber der Baum diese Art an sich, daß je größer und älter der Baum wird, je süßere Frucht träget er. In seiner Jugend träget er wenig Früchte, denn das macht die rauhe und wilde Art des Erdbodens und überlei Feuchte in dem Baum. Und ob er gleich schön blühet, so fallen doch im Gewächse seine Äpfel meistens ab, es sei denn Sache, daß er gar in einem gutem Acker stehet. 6. Nun hat der Baum auch eine gute, süße Qualität an sich, dagegen auch drei andere dem zuwider, als bitter, sauer und herbe. Nun, wie der Baum ist, also werden auch seine Früchte, bis sie die Sonne wirket und süße machet, daß sie einen lieblichen Geschmack bekommen, und müssen seine Früchte bestehen im Regen, Wind und Ungewitter. 7. Wenn aber der Baum alt wird, daß seine Aste verdorren, daß der Saft nicht mehr in die Höhe kann, so wachsen unten um den Stamm viel grüne Zweiglein aus, letztlich auch auf der Wurzel, und verklären den alten Baum, wie er auch ein schönes grünes Zweiglein und Bäumlein gewesen ist und nun gar alt worden. Denn die Natur oder der Saft wehret sich, bis der Stamm gar dürre wird. Dann wird er abgehauen und im Feuer verbrannt. 8. Nun merke, was ich mit diesem Gleichnis angedeutet habe: Der Garten dieses Baumes bedeutet die Welt, der Acker die Natur, der Stamm des Baumes die Sterne, die Äste die Elementa, die Früchte, so auf diesem Baume wachsen, bedeuten die Menschen, der Saft in dem Baume bedeutet die klare Gottheit. Nun sind die Menschen aus der Natur, Sternen und Elementen gemacht worden. Gott der Schöpfer aber herrschet in allen, gleichwie der Saft in dem ganzen Baume. 9. Die Natur aber hat zwo Qualitäten in sich bis in das Gerichte Gottes, eine liebliche, himmlische und heilige, und eine grimmige, höllische und durstige. 10. Nun qualifizieret und arbeitet die gute immer mit ganzem Fleiß, daß sie gute Früchte bringe. Darinnen herrschet der Hl. Geist und gibt dazu Saft und Leben. Die böse quillet und treibet auch mit ganzem Fleiße, daß sie immer böse Früchte bringt. Dazu gibt ihr der Teufel Saft und höllische Loh».

nelle sue specificità di profilo e di concretizzazione esistenziale. La Sagghezza–Sofia sarà il crogiuolo della ‘persona generica’, né maschio né femmina (o ‘e’ maschio – ‘e’ femmina). Questa «prima entità umana», non è il corpo e l’anima, ma l’anima chiamata «*νοῦς*» o «*Λόγος*» come modello ¹, trascendente ad ogni determinazione «*ἄ-εἰδής*», invisibile (ἡ εἰκὼν οὐκ ὄρατή) e mosso dalla sete del divino ². Inversamente a questa doppia valenza umana originaria, autori di sensibilità sofianica diranno che lo Spirito stesso include una valenza femminile–maschile sia nel ‘nome’ (Ruach’) sia nella Sua economia ultima di profilo ‘femminile’ ³. Di fronte a questo ‘tutto’ umano, sembra che ogni particolarizzazione appaia sofianicamente traumatica: sia nel perdere la pienezza di se stesso in un tipo di separazione da se stesso (che J. Böhme evoca come il ‘sonno originario di Adamo’) o in un tipo di distinzione dall’altro (che lo stesso Böhme evoca come formazione della ‘donna’ iniziale dal maschio primordiale) ⁴. Cogliendo questo dato, sarà sopra tutto l’aspetto di ‘frammentazione’ che dà un suo marchio negativo ai dati particolareggiati che si possono opporre a vicenda. Il taglio di ‘non conflittualità’ nel sogno della ‘non separazione’ si afferma –pertanto anche qui– come criterio sofianico più significativo di fronte a varie digressioni simbolico–mitiche che si vorrebbe presentare come succo della via sofianica (con le varie derivazioni ermetiche, occulte, erotiche, e via dicendo) ⁵. L’accostamento dell’elemento femminile con una dimensione ‘vulnerabile’ nel mondo divino, e poi con una incidenza negativa, proverrebbe maggiormente dalle ristrettezze gnostiche sulle origini del percorso creato ed umano ⁶.

¹ Philon d’Alexandrie, *Quod deterius potiori insidiari soleat* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 258–298); idem, *Œuvres de Philon d’Alexandrie 5* (traduction et notes par I. FEUER), Paris 1965, n° 83.

² Philon d’Alexandrie, *Quod deterius potiori insidiari soleat* (éd. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 258–298); idem, *Œuvres de Philon d’Alexandrie 5* (traduction et notes par I. FEUER), Paris 1965, n° 89. «L’intelligence est dès lors possédée d’un désir passionné tout autre et bien plus noble, [...] par lequel ayant été amenée à la clef de voûte du monde intelligible, elle semble aller jusqu’au grand roi lui-même, désirant ardemment voir les rayons purs et clairs...»; «loin de penser que le monde est la limite de cette course ininterrompue et incessante, passe au-delà et veut atteindre la nature insaisissable de Dieu, brûlant du désir de la saisir elle aussi, s’il se peut».

³ O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie «Théotokos»*, Québec–Canada 2005, p. 7: «Dans la Bible, l’Esprit de Dieu est le Souffle qui vivifie. Il est à l’oeuvre dans le processus de la création, «couvrant» comme un oiseau maternel «les eaux primordiales» (cf Gn 1, 2), dans une sorte de Pentecôte cosmique. Il infuse à l’homme sa vocation d’«image de Dieu». En hébreu, le mot *Rouach*’ est aussi bien du féminin que du masculin. Il y a ainsi, nous y reviendrons, comme une connivence entre l’économie de l’Esprit et La féminité».

⁴ Cfr M. Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987.

⁵ B. Koole, *Man en vrouw zijn een: De androgynie in het Christendom, in het bijzonder bij Jacob Boehme*, (English title: *Man and woman are one: Androgyny in Christianity, particularly in the works of Jacob Boehme*) – with an extensive Summary in English, (– with extensive Bibliographies, – with extensive Indexes on I. Subjects and names II. Citations of Boehme III. Citations of the Bible IV. Authors) [with [a number of the Theses defendend](#)], met uitgebreide bibliografieën en registers, [met een aantal bijbehorende, met succes verdedigde *Stellingen*], Utrecht (HES Publishers) 1986, 341 pp., ISBN 90 6194 086 9 [This publication was made possible by the Bibliotheca Philosophica Hermetica in Amsterdam]; etiam in «Internet» 2010, <http://www.bk-books.eu/androgabstr.html>.

⁶ K. Damiani, *Sophia and the Dragon. Gnostic Images of the Feminine*, in «Internet» 2010, http://www.sophiaandthedragon.com/essays/gnostic_images.htm: «I will roughly divide into two categories the first use of the feminine (mentioned above as the metaphysical counterpart of God): the first as Divine Silence, the Womb; and the second is part of the Androgyny of God, the "ultimate" God being beyond sexual imagery altogether. The first of these two views was outlined by one of the major Gnostic leaders, Valentinus. He was an eloquent and educated teacher, writer, and poet. He taught that God is indescribable, but could be imagined as a dyad. One aspect is the Primal Father, who is the Ineffable, the Depth; the other aspect is the "Mother of the All" who is Grace, Silence, the Womb. Valentinus reasons that Silence receives, as in a womb, the seed of the ineffable Source, and from this she brings forth all the emanations of divine being, ranged in harmonious pairs of masculine and feminine energies. Followers of Valentinus prayed to her for protection as the Mother, the "mystical, eternal Silence." (Pagels, *Gnostic Gospels*, 50). The feminine was not identified with any absolute principle of evil, but with the fallible part of God, which became involved in the material world. The original Dyad brings forth a couple, Nous and Truth. The divine Pleroma consists of a series of male–female aeons. The last aeon, Sophia, plays the role of Cosmic Eve. Humanity consists of three classes of beings: the fleshly ones; the psychics, who have souls; and the pneumatics, who have the spiritual seed from the Mother or Achamoth. The female and male elements were originally united. They are reunited when the female element becomes male, and are then united with the angels and enter into the Pleroma. Attributed to the Valentinians is the passage from Irenaeus: "Therefore it is said that the woman is changed into the man and the Church here below into angels." (Elisabeth Schussler Fiorenza, "Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities" in *Women of Spirit*, 47–48). The concluding lines of the Gospel of Thomas (II,2) in NHL contain a peculiar passage often quoted that refers to the above quote from Irenaeus: "Simon Peter said to them, 'Let Mary leave us, for women are not worthy of Life.' Jesus said, 'I myself shall lead her in order to make her male, so that she too may become a living spirit resembling you males. For every woman who will make herself male will enter the kingdom of heaven.'" (NHL, 130)».

Tutta la difficoltà antropologica riguardo alla 'persona' si riassume spesso nel fatto di parlare della 'centralità della persona' senza precisare che ciò non significa 'centralità dell'individuo' ¹. L'antinomia della cifra "uno" è contemporaneamente un simbolo della unicità al di là di una 'numerazione' e un simbolo che rende possibile la nascita di una "serie" (di un seguito, di una continuità). Non si tratta di una unità individuale nel senso del "monoteismo" che diventa "uniteismo" (cfr supra). Non si tratta di "mono-antropismo" che si fa "uni-individualismo". E ciò scioglie già in partenza della interpretazione di "mono-sexismo" nel simbolo dell'androgino per esaltarlo in "uni-sexismo"... L'antropocentrismo diventa, dallo scivolamento dell'"antropomonismo" nell'esaltazione del 'progresso' e 'sviluppo' di vario tipo, un "antropo-unismo" (tollerando metodologicamente le variazioni verbali ed il rimaneggiamento delle terminologie). L'indissolubilità tra la numerazione storica e ciò che sfugge alla numerazione si annoda nel numero iniziale: la 'durata' del tempo è frazionamento di momenti che si 'espellano' a vicenda nel susseguirsi, ma è anche continuità di insiemizzazione (del crearsi di un insieme al di là dei luoghi e dei momenti) ². Il susseguirsi degli eventi nella spazio-temporalità è 'legge' storica ³: antinomia insiemabile tra innumerabile e databile-numerabile ⁴. La 'pienezza' di personalizzazione ha due indirizzi maggiori nell'esperienza umana: quella 'maschile' e quella 'femminile' (aldilà di ogni stretta 'sessuale') ⁵: quella maschile nell'iniziativa che prospetta, quella femminile come umile fruttificazione del dono vitale. L'"1" ci introduce nel mistero: nel numero iniziale si costituisce il 'simbolo' che lega la storicità radicale alla profondità non verificabile del mistero ⁶. La persona iniziale è un/a uomo-donna ⁷. Questa doppia

¹ T. Špidlík, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, pp. 19–20: «La pensée russe, affirme Zen'kovski dans les premières pages de son livre sur l'histoire de la philosophie est "anthropocentrique". Ce qui l'intéresse en premier lieu, c'est l'homme, sa destinée, son évolution. C'est du point de vue de l'homme que certains grands auteurs ont traité les problèmes philosophico-religieux: Skovoroda ², Tchaadaev ³, Belinski ⁴, Nesmelov ⁵, Chestov ⁶, et beaucoup d'autres. On trouve cette même attitude dans la littérature. Dans la poésie de Tioutchev, par exemple, Soloviev discerne cette même préoccupation pour l'homme ⁷. Cependant, la problématique de l'homme n'est nulle part traitée avec autant de profondeur que chez Dostoïevski. C'est en l'homme qu'est enfermée l'énigme de l'univers, et résoudre la question de l'homme, c'est résoudre la question de Dieu" ⁸. C'est pourquoi il reproche aux intellectuels abstraits de produire des idées impersonnelles, leur faisant ces reproches: "Vous êtes contre la vie. Vous imposez à la vie vos abstractions. Vous êtes des théoriciens, vous n'avez pas de sol sous les pieds. Avant tout, il faut devenir quelqu'un, s'incarner, devenir soi-même, une personne. Mais vous êtes des ombres, un rien un rêve, on voit à travers vous" ⁹. Chez plusieurs penseurs, cet intérêt anthropologique exprime souvent une "conversion" de leur pensée de la philosophie hégélienne à la réalité concrète. Ils vont jusqu'à affirmer qu'une semblable conversion attend encore certains chrétiens. Ils accusent le christianisme historique d'avoir succombé à la tentation de "l'abstractisme", qui est contre la vérité de l'incarnation. "Le résultat d'une telle religion, constate V. Rozanov, c'est l'immolation volontaire des «vieux croyants» qui se brûlent eux-mêmes ou se font enterrer vifs au nom d'une «règle»¹⁰».

(¹ V. V. Zen'kovskij, *Istorija ruskoj filosofii*, Paris, 1948–50, vol. I, pp. 19 sv.; cf. vol. II, p. 469: *Antropologija* (Index). / ² *Ibid.* I, p. 72. / ³ *Ibid.* I, p. 167. / ⁴ *Ibid.* I, p. 266. / ⁵ V. I. Nesmelov, *Nauka o ...eloveke*, 3e éd., Kazan', 1905. / ⁶ L. Šestov, *Skovannyj Parmenid. Ob istocvnikach metafiziceskich istin*, Paris, s. d. (YMCA-Press). / ⁷ V. Soloviev, *Socvinenija*, Bruxelles, 1977 sv., vol. VII, pp. 117–134. / ⁸ P. Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*, Bruges, 1961, p. 192. / ⁹ *Ibid.* / ¹⁰ Cf. P. Leskovec, *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa*, Roma 1958, pp. 218 sv. C'est arrivé en 1895 près de Tiraspol, où les "vieux croyants" craignaient le recensement national, car ils y voyaient l'œuvre de l'Antéchrist. Cf. N. O. Losski, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris, 1954, p. 359.)

² Cfr. С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 151 / p. 52.

³ Cfr. С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 350 / p. 318.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La fiancée de l'Agneau*, in «Le Messager orthodoxe», 1969 n° 46–47, [traduzione di un estratto di *Невеста Агнца*, Париж 1945], p. 29.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 247–248 / pp. 206–207.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 294

⁷ N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34–62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «Boehme's teaching about Sophia is inseparable from his teaching about androgyny, i.e. the initial integral wholeness of man. Man possesses an androgynic, bisexual, masculine–feminine nature. Innate to man was Sophia, i.e. a Virgin...The unique aspect of Boehme's teaching about Sophia is in this, that it is first of all a teaching about the Virgin and virginity. The Divine Wisdom within man is a virginity of soul, the Virgin, lost by man in the fall through sin and shining in the heavens. "Die Seele sollte sein der schoene Juengling, der geschaffen war; und die Kraft Gottes die schoene Jungfrau, und das Licht Gottes die schoene Perlen-Krone, damit wollte die Jungfrau den Juengling schmuecken" ("The soul was supposed to be a beautiful youth, as which it was created; and the power of God a beautiful Virgin, and the light of God a beautiful Pearl-Crown, wherewith the Virgin wanted to adorn the youth") (1)».

(1) Vol. III, "Die drei Principien goettlichen Wesens" {"The Three Principles of the Godly essence"}, 115.)

appartenenza (androgenica) deve essere capovolta: non si tratta di una apparenza mista mascolina-femminile, non si tratta né di 'pelle' né di 'sagoma' né di caratteristica sessuale, ma di costitutiva specificità maschile-femminile nella loro sorgente più profonda ¹. La caratteristica di questo essere celeste è la 'castità' o la 'virginità' (cfr infra) ². La 'bisessualità costitutiva' dell'individuo umano è la conferma dell'indizio di doppia appartenenza di ogni essere umano ³. L'arcaica riflessione platonica riallaccia la chiave androgenica alla sorgente dell'amore, come eros di ristabilimento dell'unità primordiale, dalla 'paralisi' mitica degli androgini divisi in due con la nascita di esseri sessualmente distinti ⁴. L'interpretazione esegetica del mito, fatta da Plotino sulla nascita di "Eros" nella

¹ N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34-62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «This tends to explain the predominantly anthropological character of his teachings about Sophia. The appearance of man the androgyne, the virginal man, and the appearance of the earthly halves of man, the masculine and the feminine, -- are various moments of an anthropogonic and cosmogonic process, various stages of the world creation. Between these two moments lies catastrophe. Earthly man has heavenly antecedents. "Die Bildniss ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen, nicht eine Frau, auch kein Mann, aber sie ist beides gewesen; wie auch Adam beides war vor seiner Heven, welche bedeutet den irdischen Menschen, darzu thierisch: denn nichts bestehet in der Ewigkeit, was nicht ewig gewesen ist" {"The image in God is an eternal Virgin abiding in the Wisdom of God, not feminine, also not masculine, but in both abiding; suchlike was Adam in both before his Eve, which signifies the earthly man, therein animal-like: thereof nothing subsists in eternity, which is not of eternity"}. (1) The androgynic, sophian image of Adam is likewise the heavenly and previously existent man. And therefore only he as such inherits eternity. "Adam war vor seiner Eva die zuechtige Jungfrau, kein Mann und kein Weib, er hatte beide Tincturen, die im Feuer und die im Geiste der Sanftmuth, und haette koennen selber auf himmlische Art, ohne Zerreiung gebaeren, waere er nur in der Proba bestanden. Und waere je ein Mensch aus dem andern geboren worden, auf Art, wie Adam in seiner jungfraeulichen Art ein Mensch und Bildniss Gottes ward: denn was aus dem Ewigen ist, das hat auch ewige Art zu gebaeren, sein Wesen muss ganz aus dem Ewigen gehen, sonst bestehet nichts in Ewigkeit" {"Adam was until his Eve a pure virgin, neither male nor female, he had both aspects, as in fire and in the spirit of meekness, and had ability himself of an heavenly sort, unsplit to give birth, were he only to withstand the test. And man otherwise ever would be born of the sort, that Adam was as man in his virginal kind and in the image of God: for that what is of eternity would give birth of an eternal sort, its being must entirely enter into eternity, else it nowise would subsist in eternity"}(2)».

((1) Vol. IV, "Vom dreifachen Leben des Menschen" {"Of the Threefold Life of Man"}, p. 96. / (2) Vol. IV, p. 261.)

² N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34-62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «Man fell asleep in eternity and awoke within time. He initially did not appear within time, he is a child of eternity. The sophian and androgynic aspect, the virginal man is likewise a sign of eternity in man. The losing by man of the Virgin, i.e. the androgynic image, is a losing of Paradise. "Adam war ein Mann und auch ein Weib, und doch der keines, sondern eine Jungfrau, voller Keuschheit, Zucht und Reinigkeit, als das Bild Gottes; er hatte beide Tincturen vom Feuer und Licht in sich, in welcher Conjunction die eigene Liebe, als das jungfraeuliche Centrum stund, als der schoene paradeisische Rosen- und Lustgarten, darinnen er sich selber liebete" {"Adam was man and also was woman, and was naught other than a virgin, full of chastity, modesty and purity, a being in the image of God; he had moreover aspects of fire and light in himself, in conjunction with which was an unique sort of love, set centred within the virginal, as with the beauty of the paradisaical rose garden and the garden of desire, wherein he would have love for himself"}. (1) The image of God is a "maennliche Jungfrau" {"manlike virgin"}, not a woman and not a man. (2) Wherefore the fallen soul doth cry out: "Gieb mir zu trinken deines suessen Wassers der ewigen Jungfrauschafft!" {"Give me to drink of thine sweet waters of an eternal virginalness!"} (3) ».

((1) Vide Vol. V, "Mysterium magnum", p. 94. / (2) Vol. V, p. 140. / (3) Vol. V, p. 409.)

³ N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34-62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «The virginity of man does not mean the tearing away and isolation of the masculine nature from the feminine and the feminine from the masculine, but rather on the contrary -- their unification. The virginal man is not half a man, not man chopped apart in half. Both the masculine and the feminine -- are halves, i.e. beings sundered in half. Asceticism and renunciation by each of their half, be it the masculine or the feminine, is still not the wholeness nor virginalness, is still not the returning to man of his lost Virgin. Suchlike are the inferences from Boehme's teaching about Sophia and the androgyne. In this Boehme is unique. The mystical intuition of Boehme about the androgyne can be substantiated by modern science, which is compelled to admit the bisexuality of human nature. The mere half differentiation into the masculine or the feminine nature does not possess an absolute character. (1) Man is a being of twofold sexuality, but with a variable degree of the presence of the masculine and the feminine principle. A being, such as would be absolutely masculine or absolutely feminine, i.e. absolutely half, would not be human. A woman, having nowise in herself any of the masculine element, would not be human, but rather a cosmic element, in which would lack for personness (2)».

((1) The school of Freud is conducive to such an understanding of the relative aspect of the half differentiation. Freud claims, that sex floods through all the organism of man. / (2) Quite with genius did Bachofen express his idea concerning the feminine and masculine principle. In the correlation of the masculine and feminine principle he sees a symbolic correlation between the sun and the earth, between spirit and flesh. Vide the fine exposition of Bachofen in the book of Georg Schmidt, "Bachofens Geschichtsphilosophie" {"Bachofen's Philosophy of History"}, 1929.)

⁴ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 68: «Dans Platon, les dieux ne foudroyent pas les êtres androgynes comme ils avaient foudroyé les géants, mais ils en paralysent la puissance en les séparant en deux. De là la naissance d'êtres de sexe distinct, porteurs, en tant qu'hommes et femmes, d'un sexe ou de l'autre; d'êtres chez lesquels persiste pourtant le souvenir de l'état antérieur et s'éveille l'impulsion de reconstituer l'unité primordiale. Pour Platon, c'est dans cette impulsion qu'il faut chercher le sens final, métaphysique et éternel de l'eros.

fecondazione compiuta da Afrodite Urania (sorgente femminile) del “nous” (sorgente puramente intellettuale maschile) nell’amore primordiale fa sorgere il desiderio: espressione di bellezza riflessa nell’uno e l’altro per generare gli esseri spirituali (l’eros inferiore si riferisce al mito di Poros e Penia, nell’unione con un semplice riflesso fantasma alla pari di Narciso nella irrazionalità dell’eterna privazione)¹. Autori sofianici come Vl. Solov’ev si richiameranno alla Kabbala giudaica per evidenziare il senso dell’androginità primordiale². Si può estendere l’idea della pienezza iniziale ed il legame tra ‘l’ens primum’ e la simbolica dell’androginità in senso interculturale³.

Si nota, attraverso il prospetto androgino, un carattere di esplicita dualità nel confrontarsi con la pienezza iniziale e la particolarizzazione successiva. L’intuito sofianico si chiederà se ciò non racchiude una semplificazione insufficiente, spiegando poi le derivazioni dualistiche sia nelle religioni dell’umanità sia nelle interpretazioni antropologiche sulla configurazione bipartita umana. Il taglio ‘gnostico’ potrebbe implicare, in questa semplificazione, una chiave di più marcata ‘conflittualità’ da questo confronto riduttivo. L’interrogativo può sorgere –conseguentemente– se la semplificazione ‘binaria’ non porta, poi, alla focalizzazione immediata di una possibile ‘ipnosi’ sessuale nella configurazione bipolare umana.

L’inafferabilità della persona nella sua configurazione tripartita piena e la simbolica originaria sulla persona umana

Alla pienezza ‘uomo-donna’ la riflessione sofianica collegherà direttamente la chiave ‘antropotica’ della dinamica tripartita della persona nella sua esperienzialità. Si parla –nella scolastica dell’occidente– dell’“animal rationalis” come definizione della natura umana. Colpisce, in senso sofianico, il tipo di possibile trasposizione bipartita nella configurazione umana tale quale la possiamo trovare oggi. L’oriente –con i Padri orientali– si riferisce invece alla configurazione

«Depuis ces temps si reculés, l’amour pousse les êtres humains les uns vers les autres, il est inné dans la nature humaine et tend à rétablir la nature première en tentant d’unir deux êtres distincts en un seul, et de guérir ainsi la nature humaine (1)».

(1) Platon, *Le Banquet*, 191 c–d. XIV–XV.)

¹ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, pp. 89–90: «On peut rapporter ici l’exégèse faite par Plotin, de la naissance d’Eros. La première de ces naissances est mise en rapport avec l’Aphrodite Uranie, présentée par Plotin comme la figuration de la contrepartie féminine du pur principe intellectuel masculin, ou *voûç*. Fécondée par celui-ci et éternellement utile à lui, elle produit l’eros c’est l’amour primordial qui naît entre les deux, de leur beauté: désir réciproque de l’aimé et de l’aimée qui voient chacun leur propre reflet dans l’autre, pour la génération d’êtres spirituels (1). Quant à la seconde des naissances d’Eros, Plotin se réfère précisément au mythe de Poros et de Penia. L’eros procréé par ce couple est le désir qui s’allume dans la région inférieure; étant né ici–bas de l’union de soi avec un simple reflet, on fantôme du vrai «bien» (mythe de Narcisse), il est affecté d’irrationnalité et d’une éternelle privation».

((1) Plotin, *Enn.*, III, V, 2.)

² Cfr J. Deutsch Kornblatt, *Solov’ev’s Androgynous Sophia and the Jewish Kabbala*, in «Slavic Review» 1991 (Autumn), vol. 50 n° 3, pp. 487–496.

³ R. Furnes, *The Androgynous Weal: Its Significance In German Literature*, in «Modern Language Review» 1965, n° 1, p. 58; etiam in «Internet» 2010, <http://www.jstor.org/pss/3719987>: «The concept of androgyny emerges at frequent intervals within the European consciousness; that androgyny is a state of perfection, that the androgyne is a harmonious entity in which all dissonances are resolved, that separation and differentiation are a curse and fusion and similarity a blessing — these belief are deeply rooted in literature, philosophy and religion. Within modern German literature, particularly, the concept of the androgyne plays a significant rôle and before elaborating this point I would like to give a brief outline of the history of the idea of androgynous unity, an idea which, present to a greater or lesser extent in the work of such writers as Musil, Trakl, and Rilke, may be traced back through Romanticism, the German mystics, the Cabbala and Gnostic writings to the Neo–Pythagoreans and other pre–Socratic philosophers. The dual, antithetical nature of the *ens primum* is an almost universal idea, found in Chinese, Indian as well as European thought, yet it is with the latter which I am primarily concerned. In the fragmentary writings of Empedocles the belief is expressed that the ideal state, that of love, is one in which all the seemingly incongruous and separated elements of the world are mingled together. All differences, including that of the sexes, are transcended; there arise ‘Mischwesen hier von Männern, dort nach Frauen Art mit beschatteten Schaugliedern versetehen’¹. Although the present world, in Empedocles’s view, is one of strife, which forces each of the elements to withdraw from each other, the hope is also expressed that the ideal state of unity will finally be achieved».

(¹ Diels, *Fragments der Vorsokratiker*, (New ed. By Walther Kranz, 1960), I, B, 61).

tripartita della persona umana: spirito, emotività, corporeità¹. La persona umana, ‘carne animata, anima vivente’, viene considerata nella totalità della sua esistenza, nella sua unitarietà, da cui emergono tre aspetti: corpo, anima, spirito (basar, nefes, ruah; sarx, psichè, pneuma; caro, anima, spiritus) reciprocamente integrati in un’unità psicosomatica “che Dio trascende radicalmente e che può interamente trasfigurare”². La concezione della persona umana come ‘unità pluridimensionale’ è ripresa dai Padri della Tradizione orientale³. Dalla distinzione paolina ripresa dai Padri, l’anima corrisponde all’attività mentale, affettiva e intellettuale. Lo spirito, invece, indica più precisamente il rapporto con Dio. Lo spirito spiritualizza tutto l’essere umano, lo pneumatizza, è un principio di qualificazione che si esprime attraverso la psiche e il corpo e coincide con l’immagine di Dio presente in ogni essere umano⁴. Nella semplificazione occidentale, sono soprattutto ‘ragione’ (pensiero) e ‘volontà’ (operatività) che si impongono. La sensibilità emotiva sembra quasi sotto-umana. Nella persona umana è presente il *Logos* di Dio che struttura il mondo e il Soffio che lo anima, la fonte di tutto il creato⁵. Tutto è racchiuso nel Logos, primo principio e fine ultimo di tutte le cose create (cfr infra)⁶. Appare subito l’antinomia che unisce il Dio al di là di Dio e la persona umana attraverso il profilo stesso dell’uomo Gesù: paradosso irrisolvibile per la ‘ragione’⁷. Come Dio è unico, ma in tre Persone, così l’umanità, è un ‘tutto umano unico’ in una molteplicità di persone⁸; sussiste un’unità ontologica di tutte le persone umane, che sono fra loro consustanziali⁹. Il modello trinitario è necessariamente un modello di vita relazionale: come all’interno dell’unità le Persone divine sono in relazione tra loro¹⁰, così c’è un rapporto di reciprocità tra le persone umane. L’umano è radicalmente relazionale o non è... La persona umana è –in ultima analisi– a immagine del Padre¹¹: l’‘altro’ è l’immagine di Dio Padre, il figlio del Padre, inconcettualizzabile e misterioso quanto Dio¹². Per l’occidente il Padre scompare nel riferimento centrale a Cristo, al di là del quale non si può esprimere niente del Padre... Proprio perché la persona è immagine ‘di Dio’ essa viene proiettata ‘al di qua’ della stessa caduta ancestrale, nel Padre e nel Creatore, sorgente di ogni bontà al di là della colpa umana¹³.

¹ Cfr. B. Degorski, *Visioni antropologiche dei Padri*, in B. Moriconi, *Antropologia cristiana*, Roma 2001, pp. 373–414.

² O. Clément, *Riflessioni sull’uomo*, Milano 1991, p. 27.

³ Cfr G. Cinà, *Il corpo tra creazione e redenzione*, in B. Moriconi, *Antropologia cristiana*, Roma 2001, pp. 566–567.

⁴ Cfr P. Evdokimov, *Sacrement de l’amour, le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris 1972 (tr. it. *Sacramento dell’amore. Il mistero coniugale alla luce della tradizione ortodossa*, Sotto il Monte (Bg) 1999, p. 66.

⁵ O. Clément, *Occhio di fuoco*, Magnano (BI) 1997, p. 41.

⁶ L’esemplarità del Logos in cui è tutta la vita creata, nella libertà divina nel creare. Vedere il logos delle creature, la ragione del loro essere, cercando di cogliere il significato profondo della loro esistenza, fa percepire la presenza dell’eterno, le radici eterne per cui tutto il creato affonda in Dio (Cfr. П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 323–324 / pp. 384–385). V. Lossky paragona il Logos ad un sole da cui partono i logoi delle creature: “Tutto è stato creato per mezzo del Logos che appare come un centro divino, il fuoco da cui partono i raggi creature, i logoi particolari delle creature, centro verso cui tendono a loro volta gli esseri creati, come verso il loro fine ultimo” (V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente*, Bologna 1967, p. 90).

⁷ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1992 (tr. it. di C. Cozzi, *Anacronache. Morte e resurrezione*, Milano 1992), p. 86.

⁸ O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, p. 49: «Come vi è un Dio unico in tre persone – e tre, ricordiamolo, significa la diversità assoluta – così vi è, frantumato dalla caduta, ma restaurato nella sua unità come corpo di Cristo, un ‘uomo unico’ in una moltitudine di persone. Unità irriducibile della persona, unità ontologica dell’umanità di cui il cosmo visibile costituisce il corpo, tali sono, per analogia con la realtà trinitaria, i due poli dell’antropologia ortodossa». Cfr O. Clément, *I visionari*, Milano 1987, p. 59.

⁹ Cfr. O. Clément, *L’ecclesiologia ortodossa come ecclesiologia de communion*, in «Contacts», 1968 (XX) n° 61, pp. 10–36.

¹⁰ Cfr J. Zizioulas, *Vérité et communion*, in idem, *L’Être ecclésial*, Ginevra 1981, pp. 57ss.

¹¹ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1992 (tr. it. di C. Cozzi, *Anacronache. Morte e resurrezione*, Milano 1992), 87–88: «Ho creduto per lungo tempo che l’uomo fosse solo a immagine di Cristo, cioè del Figlio. È a Bari, nella cripta in cui riposa il reliquiario di san Nicola, che ho capito che l’uomo è anche ad immagine del Padre: contemplando l’immensa icona del santo mandata nel XIV secolo da un re di Serbia. Quel vegliardo ha il vigore luminoso di un leone, ruggisce come gli animali dell’Apocalisse. Essere a immagine del Figlio significa essere anche a immagine del Padre dal momento che, dice Gesù, ‘chi vede me vede il Padre’».

¹² Cfr O. Clément – B. Standaert, *Pregare il Padre Nostro*, Bose 1988, pp. 80–81.

¹³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 34: «Créée à l’image de Dieu, la vraie nature est bonne. C’est pourquoi la Rédemption ramène la nature guérie, non pas à la sur-nature, mais à son état initial, à sa vérité “surnaturellement naturelle”. En parcourant le champ immense de la pensée patristique, infiniment riche et nuancée, on a l’impression qu’elle évite toute systématisation,

UN APPROCCIO ESPERIENZIALE SULLA COMPENETRAZIONE CREATO-INCREATO: L'«ANTROPOTICA» SOFIANICA

La sofanità della persona la inserisce nella dinamica divina e nella dinamica umana e creaturale: dal fatto di essere inclusa nella sorgente della Sofia la persona non può essere semplicemente 'creata' e 'creatura' ¹. La persona umana è chiamata 'prima' nella creazione ². Cosa significa "primo" nel senso pieno della simbolica della cifra "1" ³? L'"1" non è tanto un 'numero' ma

afin de sauvegarder toute sa souplesse étonnante. On peut en tirer pourtant quelques conclusions. Avant tout, il faut écarter toute conception substantialiste de l'image. Celle-ci n'est pas déposée en nous comme une partie de notre être; mais la totalité de l'être humain est créée, sculptée, modelée "à l'image de Dieu". L'expression première de l'image consiste dans la structure hiérarchique de l'homme, avec la vie spirituelle au centre. C'est cette primauté ontologique de la vie de l'esprit, qui conditionne l'aspiration foncière au spirituel, à l'Infini et à l'Absolu. C'est l'élan dynamique de tout notre être vers son Archétype divin, aspiration irrésistible vers Dieu. C'est l'éros humain tendu vers l'Eros divin, soit inextinguible, densité du désir de Dieu, comme l'exprime admirablement saint Grégoire de Nazianze: "C'est pour Toi que je vis, parle et chante...". En résumé, chaque faculté de l'esprit humain reflète l'image (connaissance, liberté, amour, création), et le tout est centré sur le spirituel dont le propre est de se dépasser pour se jeter dans l'océan du divin et y trouver l'apaisement de sa nostalgie. Toute limite contient un au-delà, sa propre transcendance; c'est pourquoi l'âme ne peut se reposer que dans l'infini divin».

¹ N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put», apr. 1930, No. 21, p. 34-62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «Boehme many a time repeats, that "Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau" {"the Wisdom of God is an eternal Virgin"}. Sophia, the eternal Virgin, the virginalness is an heavenly element within man. Boehme definitively teaches, that Sophia is non-created: "die Jungfrau ist ewig, ungeschaffen und ungeboren: sie ist Gottes Weisheit und ein Ebenbild der Gottheit" {"The Virgin is eternal, uncreated and unborn: it is the Wisdom of God and a likeness of the Godhead"}. (1) For Boehme therefore man also is more, than a mere creature, in him there is the eternal, the heavenly, the Divine element, the element of Sophia. The soul was as a virgin, man was created with a virginal and pure soul, i.e. to it corresponded the heavenly and Divine element. It is necessary to seek the Sophia-virgin in man. "Denn er weiss die Jungfrau nun nirgends zu suchen als im Menschen, da er sie zum ersten hat erblicket" {"Thus he knows now to search out the Virgin nowhere but in man, for there he hath first perceived it"} (2)».

((1) Vol. IV, p. 71. [not p. 21; Correction of Berdyaev's or printer's error. MK], p. 156. / (2) Vol. III, p. 141 [not Vol. II; Correction of Berdyaev's or printer's error. MK].)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., "Kirche, Staat und Mensch", *Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 219: «Der Mensch, der in der Ordnung der Schöpfung der letzte ist, ist ihr erstes und höchstes Glied, als ihr ontologischer Mittelpunkt, die alles miteinander vereint, verbindet und in sich erschliesst. Man kann in diesem Sinne sagen dass die ganze sechstägige Schöpfung des Menschen darstellt, und dass der Kosmos ein Anthropokosmos ist»; S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch, Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 16: «Der Mensch ist gemäss dem Plan seiner Erschaffung nicht nur Zentrum der ganzen Schöpfung, indem er alle ihre Fäden in sich vereinigt, sondern darüber hinaus ein Geschöpf, das mit göttlichen Tiefen aufgestattet ist».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 126-127 / pp. 78-79: «Le nombre est une catégorie rationnelle, réalisée dans le domaine de l'expérience pour distinguer les différents objets de celle-ci et leur relation. La numération est fondée sur une abstraction, ou sur une sorte de stylisation logique. Les objets de notre perception ou de notre connaissance, indépendamment de leur être concret et qualificatif, sont reçus en tant que semblables, en tant qu'unités, et c'est comme tel qu'ils sont reliés entre eux "... Le nombre est simultanément division et union, c'est-à-dire corrélation; il est relatif par nature. On peut l'exprimer d'une autre façon: l'unité est déjà le fondement et le principe de tout nombre, c'est d'elle que procède la numération "... "Tout d'abord, l'unicité abstraite y est déjà établie, comme une similitude abstraite, illusoire et conventionnelle, similitude de ce qui est déjà concret et même unique par soi; ensuite, une unité, quand elle est posée, postule déjà d'autres unités, avec lesquelles elle est "connumérée". C'est pourquoi le nombre porte en lui la complexité et la relativité, sa nature relève du monde empirique des choses et n'atteint pas le domaine surempirique et divin"... "C'est avec une grande profondeur analytique (à la suite de Plotin d'ailleurs, que Saint Basile le Grand découvre cette nature relative de l'un en tant qu'unité, en indiquant à juste titre que l'un en tant que Divinité, en tant qu'être simple et non le complexe, n'est déjà plus un nombre. Il est un surnombre, ou plutôt ar il n'est plus du tout un nombre, car il n'est précédé et il n'est suivi le d'aucun autre nombre, corrélatif; il n'est soumis à aucune numération ni "connumération". Nous aurions pu dire que l'«un» est ici une définition non pas quantitative, mais qualitative, et qu'il est essentiellement synonyme d'Absolu. Il convient de remarquer en général que la notion de nombre, en tant que catégorie de l'entendement, que fonction de numération d'unités indifférentes, dans leur égalité abstraite ou leur similitude, n'épuise pas encore la nature du nombre, qui peut avoir une signification non seulement quantitative, mais encore qualitative. Dans ce cas, il exprime un type spécial ou une structure, une corrélation interne propre à l'objet considéré en tant qu'ensemble; il exprime sa qualification spécifique. Un tel nombre-idée concret, une telle couleur spéciale du monde étaient connus des Pythagoriciens, qui pourtant passaient nécessairement du monde empirique au domaine méta-empirique, à celui de la métaphysique. Par là, ils marquaient déjà la possibilité (que, cependant, la théologie orthodoxe n'a pas utilisée alors) d'une autre conception du nombre, plus propre à la Divinité que le nombre empirique; toutefois saint Basile postule déjà cette notion dans sa théorie de l'unité qui n'est pas un nombre Si l'on entend le nombre en ce sens concret et qualitatif, il faut dire que la tri-unité divine

un 'iper-numero': un 'sovrappiù' o una specie di 'strana eccedenza'!... La tradizione giudeo-cristiana d'Alessandria, con Filone –studioso della filosofia d'Aristotele, di Platone, delle Scritture e dell'Antico Testamento– parte da una riconsiderazione dell'essere umano come visione unitaria di «anima e corpo» o «spirito e carne» nel riferimento «mosaico», con una metodologia nuova chiamata esegesi allegorica ¹. La posizione stessa di Filone d'Alessandria acquista una sua coerenza più trasparente se essa viene compresa come la simbolica di una appartenenza non conflittuale (tra creazione e creatore), piuttosto che come semplice gioco mitologico di sapore sincretista ². La 'Saggezza' è –nella sua prospettiva– innanzi tutto una esperienza profonda e sorge da una tradizione sapienziale ormai già conosciuta da duecento anni ³. Dall'evocazione platonica del

est un nombre sui generis, absent de notre numération. Cette dernière ne connaît que trois et l'unité, elle ignore la tri-unité qui serait simultanément et trois et unité. Généralement, les théologiens rationalistes ne remarquent pas cette originalité du surnombre divin et ils adaptent discursivement à l'entendement humain le trinôme sacré, en le décomposant en trois et un: trois par rapport à l'hypostase, un par rapport à la nature. Cela est certes incorrect, car cela fausse le dogme même de la Sainte-Trinité. En réalité, la tri-unité pénètre également et la nature (tri-unité) et l'hypostase (tri-unité). Cependant, la raison humaine anthropomorphise inévitablement ce trinôme divin et le décompose intellectuellement, car elle n'est pas capable de le comprendre par son intuition. Le pensée humaine est contrainte de s'arrêter successivement à l'unité puis à la trinité, ou inversement, tout en reconnaissant que cet et, cette succession, ne sont dus qu'à la limitation de notre conscience empirique qui compte des objets séparés. La catégorie de nombre, dans la pensée rationnelle, est également liée à la spatialité de notre perception (selon l'esthétique transcendante de Kant), laquelle est déterminée par l'extra-position et l'impénétrabilité réciproque des objets, qui occupent une place donnée et sont, par conséquent, comptés comme la quantité des différentes unités dans l'espace plein et continu. Cependant, dans la Sainte Trinité, nous avons justement l'exemple de l'absence d'extra-position et d'impénétrabilité».

¹ Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi* (ed. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1896 (réimpr. De Gruyter, 1962), pp. 1–60; idem, *Introduction générale, Œuvres de Philon d'Alexandrie 1* (traduction et notes par Roger ARNALDEZ), Paris 1961, n° 134: «Moïse dit ensuite: "Dieu façonna l'homme en prenant une motte de terre et il souffla sur son visage un souffle de vie" (Gen. 2, 7). Il montre par là très clairement la différence du tout au tout qui existe entre l'homme qui vient d'être façonné ici et celui qui avait été précédemment engendré à l'image de Dieu. Celui-ci, qui a été façonné, est sensible; il participe désormais à la qualité; il est composé de corps et d'âme; il est homme ou femme, mortel par nature».

² R. Thompson, *Craig Lyons on Sophia in Philo of Alexandria*, in «Internet» 2005, <http://www.livejournal.com/community/sbulgakov/11937.html>: «The universe is the Son whose Father is Yahweh and whose Mother is Sophia. Sophia is God's Spouse and the Mother of the world. In line with Platonic thinking, the universe consists of its "Idea" and the substance in which it has materialized; in line with Stoic understanding, Philo names the "Idea" of the universe the Logos noetos and the visible form of the cosmos the Logos aisthetos (thereby using the Logos concept for his own cosmological system). The Idea of the universe is contained in the "Idea of ideas," i.e., in Sophia, who comes directly from Yahweh. This is mythologically expressed by the relationship between Mother and Son (the Logos noetos and aisthetos contained in the "Idea idearum" or Sophia). Yahweh has given creation to Sophia to care for maternally, which is why Philo calls Her the "Mother, Nourisher and Nurse of the universe." Philo was apparently also thinking of the maternal attributes and functions of the goddess Isis "who fills heaven and earth with Her beauty. . . who is great in heaven, powerful on earth.. from whom everything came into being and through whom everything exists and lives" (Burton Lee Mack, *Logos and Sophia*, p. 66). This task was given over to Isis by Her Father Re: "Her Father Re gave Her His mountain of light and His throne that She might rule His kingdom in heaven and on earth" (*Logos and Sophia*, p. 65). The Books of Wisdom describe Her similarly. Philo recalls that She is the "Mother, Wife, Teacher and Guide" of the sages, including Abraham, Jacob and Moses (*The Works Of Philo, On Drunkenness*, 31; *On Flight and Finding*, 52)».

³ L. Owens, *The Gospel of Thomas and the Hermeneutics of Vision*, (These are the secret sayings which the living Jesus spoke and which Didymos Judas Thomas wrote down. And he said, "Whoever finds the interpretation of these sayings will not experience death."), in «Internet» 2005, <http://www.southerncrossreview.org/36/owens.htm>: «III. The Sophianic Tradition The writings of Philo of Alexandria and the Alexandrian Jewish author of *Wisdom of Solomon* evidence another crucial motif of the visionary tendencies within intertestamental Judaism. To bring the Sophianic (or "Wisdom") tradition represent by these works into context requires, however, a consideration of the mythic domain of Sophia as she was developing in the age of Jesus: during the first century she was emphatically not just a philosophical concept, but a divine hypostasis of implied feminine gender with whom the seeker sought union. David Winston, in his introduction to the Anchor Bible edition of the *Wisdom of Solomon* (WS), refers to Her as "Dame Wisdom". By the time Philo and the author of WS put pen to parchment in the Middle Platonic atmosphere of early first century Alexandria, her story had been developing for over two hundred years as an expression of a renewed Jewish mythopoetic vision. We find her in *Proverbs* and *Job*, and later in *Ecclesiasticus* (also known as in the *Wisdom of ben Sirach*). She was a "charming female figure playing always before Yahweh, after having been created by Him at the beginning of his work." (p 34) To know her – so the story tells – was a rapture, an *experience*. The author of WS describes the event with frank sexual imagery: she is the Bride with whom one entered the bridal chamber. Union with her is a union with God, a conjunction of immanent and transcendent. As Winston states in his introduction, "There appears to be good reason, then, to conclude that the author's highly charged language concerning the pursuit of Wisdom and her promised gifts, may allude to a mystical experience through which, he believes, man is capable of some measure of union with Deity, at least under the aspect of Sophia." (p 42) Who Sophia was, she alone could reveal, and so she did: "Generation by generation she enters into the holy souls and renders them friends of God and prophets" (WS 7:27). But it must be understood that Sophia's story was still very much in a process of "becoming" during the first century. While Philo and WS offer literary evidence of her myth at a critical stage of formation, its development was certainly not confined to the philosophical discourse of Alexandria, nor was it restricted to the philosophical forms in which these writers appear to cast it – even if we understand the word "philosopher" within its full sense as a "lover of Sophia". Their writings are only two temporal "snapshots" of Sophia's myth within a broader cultural context and an extended organic process of formation. At the time of Philo (c. 30 CE) the Sophianic myth had been in development for at least two hundred years».

Cosmos immagine di Dio si indicheranno delle entità intermedie, dal 'logos', alla 'sofia', all'anthropos' ¹.

Dall'antropologia concettuale verso una "antropotica" d'indagine esperienziale? L'essere umano come mistero sofianico.

Si dice che l'evocazione di tutto ciò che appartiene alla persona umana è di pertinenza della 'antropologia'. Ecco già subito una differenza nell'approccio dell'oriente cristiano: per esso non si tratta di fare delle teorie razional-speculative -indicate con la qualifica di '-logia' come conoscenza sistematizzata- sulla persona umana in se, ma di indagare più concretamente sulla persona umana nella sua esperienza vissuta, che si potrebbe evocare (se mi si permette l'apparente 'barbarismo') come "antropotica" -indicata con la qualifica di '-ica' come sapere esperienziale d'indagine operativa (come la 'linguistica' va ad indagare sulla dinamica del parlare-udire umano e non si lascia incatenare nell'astratto della concettualità razionale). Guardando verso le tradizioni dell'oriente cristiano, la dimensione ultima della persona umana e la sua apertura al di là di se stessa, faranno parte della stessa indagine sull'esperienza umana. La persona si rivela come 'mistero dell'essere umano' o cioè l'irriducibilità della persona umana alla sua natura: essa sfugge ad una comprensione puramente razionale ². L'anima è il crogiuolo della persona, dove s'interpenetra lo spirito (il πνεύμα) ed il corpo vitale (il σῶμα). Essa rimane avvolta di mistero che la rimanda all'interrogativo su Dio: "la sua connivenza con il Dio vivente consiste nell'essere, come lui, segreta, enigmatica, inafferrabile" ³, la creatura umana ne condivide anche la dimensione d'inafferrabilità ⁴, non può essere racchiusa in concetti ⁵. La persona non sorge esperienzialmente dall'isolamento dell'individuo chiuso su se stesso ma si costruisce attraverso le relazioni con altri: conoscenza dell'altro che richiede sempre l'accettazione del mistero che lo circonda ⁶. La persona è l'essere umano che si costruisce attraverso le relazioni: non l'isolamento dell'individuo chiuso su se stesso, ma l'io' unico che cresce e si arricchisce nell'apertura verso un 'tu' altrettanto unico.

La persona umana dall'«immagine» come libertà che non è copiatura di un 'modello' ma apertura all'inaccessibile

¹ J. Gible, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, Lovanii, (Bibliotheca universalis, coll. « Studia Hellenistica ») V, 1948, p. 93: «... mais suivi par un développement d'entités intermédiaires entre Dieu, le monde, le *logos*, la *sophia* et finalement l'*anthrôpos*».

² O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, p. 49: «Come il Dio vivente, la persona creata non può essere un 'oggetto' di conoscenza: tutto il pensiero di Berdjaev, questo grande testimone del mistero della persona, protesta contro l'oggettivazione. Al di là di ogni concetto, cioè di ogni descrizione, al termine di una vera 'antropologia negativa', la persona è avvertita non uguale mediante l'esperienza della comunione. Apofaticamente, si può designare la persona, con Vl. Lossky, come *l'irriducibilità dell'uomo alla sua natura*».

³ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 28.

⁴ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 28: «Per presentire il mistero della persona è necessario separare tutto il suo contesto naturale, tutto il contorno cosmico, collettivo, individuale, tutto ciò che può essere afferrato. Si afferra sempre la natura, ma non si afferra mai la persona. Si afferrano solo degli oggetti, anche quando sono oggetti di conoscenza. La persona non è un oggetto di conoscenza, più di quanto non lo sia Dio. Come Dio, essa è l'incomparabile, l'inesauribile, il 'senza fondo'. Cfr. Cfr. П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV | *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 256 / p. 317: «Vivere e sentire insieme con ogni creatura, quella uscita dalle mani del Creatore, discernere in questa creatura un'essenza diversa, superiore, cogliere il nucleo puro della creazione divina, godere di una personalità restaurata, spirituale».

⁵ O. Clément, *I volti dello Spirito*, Bose 2004, p. 46: «Di fronte alle interpretazioni riduttive delle ideologie e delle scienze umane, si può dire che non abbia altra definizione se non quella di essere indefinibile. Essa mostra il 'senza fondo' dell'uomo, quell'abisso del cuore' che è il luogo di Dio».

⁶ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 29: «Al di là di tutte le conoscenze che si possono raccogliere su un essere umano, lo schiudersi alla rivelazione esige preghiera, attenzione e, al limite, morte: la conoscenza della persona è *non conoscenza*, notte luminosa al di là dell'amore...La vera conoscenza dell'altro, cioè la sua non conoscenza, esige allo stesso tempo il rischio ed il rispetto. Dio ha veramente conosciuto l'uomo solo sulla croce. *Una vulnerabilità infinita è la condizione di questa non conoscenza in cui, più il conosciuto è conosciuto, più si rivela sconosciuto*».

La creazione si fa dall'idea della persona umana o «εἰκών» di Dio (né maschio né femmina), per poi formare l'essere umano «τῆς εἰκόνοσ ἐκμαχγεῖον» concreto o «πλάσμα» –Adamo¹. Per la creazione del mondo sensibile, Filone evoca una 'materia pre-esistente che genera come una madre'². Nella meditazione orientale, la creazione dell'essere umano stabilisce una relazione misteriosa e profonda tra il creatore e la creatura, un rapporto radicale con la Vita donata che implica "la vocazione ... nel divenire liberamente, consapevolmente, il celebrante di questo grande mistero"³. L'immagine implica la libertà umana di 'assomigliare' a Dio⁴. Colpisce l'aspetto non predisposto dell'immagine come 'copia' formalmente impostata. L'immagine esprime la sorgente del 'diventare dio' per la persona umana (non la sorgente dell'"antropomorfismo idolatrico riguardo a Dio"). Non si proietta 'verso giù' il 'modello', ma ci si apre a ciò che umanamente rimane inaccessibile. Non si trasferiscono le caratteristiche incluse nel 'modello' all'individuo umano, ma l'evento umano riceve una illuminazione interiore che 'trasfigura' senza 'aggiungere' bensì 'rivelando' ciò che si è autenticamente⁵. L'immagine non è l'idea predeterminedata di Dio che viene plasmata nella persona umana, ma l'espressione di una aspirazione umana verso l'indicibile di Dio⁶. L'interpretazione rabbinica inverte talvolta l'ordine dei versetti e fa apparire l'immagine alla fine

¹ A. Fyrgos, *Introduzione alla filosofia patristica e bizantina. Dalle origini dell'era cristiana alle lotte iconoclastiche*, Roma 2007, p. 30.

² H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, p. 55.

³ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 24

⁴ E. Ouspensky, *La théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, pp. 186–187: «L'homme entre consciemment et librement dans le dessein de la Sainte Trinité et crée en lui-même sa ressemblance à Dieu dans la mesure de ses possibilités et avec l'aide de l'Esprit Saint. De là le terme slavons "preopodobny" littéralement a très ressemblant " appliqué au type monastique de sainteté (1). Le rôle de la renaissance de l'homme consiste à changer "l'état humilié actuel" de sa nature en la faisant participer à la vie divine, car, suivant l'expression classique de saint Grégoire le Théologien qui répète saint Basile le Grand, "l'homme est une créature, mais il a l'ordre de devenir dieu". Désormais, en suivant le Christ, en s'intégrant dans Son corps, l'homme peut rétablir en soi la ressemblance divine et la faire rayonner sur l'univers. Suivant les paroles de saint Paul, a nous qui... contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire" (2 Cor. III, 18). Lorsque la personne humaine atteint ce but elle participe à la vie divine et transforme sa nature même. L'homme devient fils de Dieu, Temple du Saint Esprit (I Cor. VI, 19); en accroissant les dons de Sa grâce, il se dépasse lui-même et s'élève plus haut que n'était Adam avant sa chute, car non seulement il revient à la pureté de l'homme primitif, mais il se déifie, se transfigure, "s'unit à la beauté divine", suivant l'expression du kontakion de l'Orthodoxie; il devient dieu selon la grâce».

((1) Ce mot, créé l'époque des saints Cyrille et Méthode pour traduire le terme grec ὁμοιος indique l'acquisition par l'homme de la ressemblance divine. Il n'existe aucune expression correspondante dans d'autres langues. Toutefois le terme et la notion contraires: «dissemblable», «dissimilitude» peuvent être retracés jusqu'à une époque très reculée. Platon emploie ce terme dans un sens philosophique (ὁμοιοποιητος πόντον ou τόπον) dans son "Politique" pour exprimer la non-correspondance du monde à son idée. Saint Athanase le grand l'emploie déjà dans un sens chrétien: "Celui qui a créé le monde, le voyant succombant à la tempête et en danger d'être englouti dans le «lieu de dissimilitude», saisit le gouvernail de l'âme et vint à son secours en corrigeant toutes ses transgressions. Saint Augustin dans ses "Confessions" dit: "Je me suis vu loin de Toi, dans un lieu de dissimilitude" (et inveni me longe esse a Te in regione dissimilitudinis. 7, 10 P. I., 32, 742).)

⁵ E. Ouspensky, *La théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, vol. I, p. 188: «Dans la Transfiguration sur le Mont Thabor, dit le Métropolitain Philarète de Moscou, non seulement la Divinité apparaît aux hommes, mais aussi l'humanité apparaît dans la gloire divine" (1). Et les Pères du Septième Concile Œcuménique expliquent: "En ce qui concerne le caractère de la Transfiguration elle eut lieu non pas de telle façon que le Verbe ait quitté l'image humaine, mais plutôt par l'illumination de cette image humaine par Sa gloire" (2). Ou encore, suivant les paroles de saint Grégoire Palamas, "le Christ n'assume alors rien d'étranger, ni ne prend un nouvel état, mais simplement révèle à Ses disciples ce qu'il est" (3). La Transfiguration-c'est une manifestation, perceptible par l'être humain tout entier, de la gloire divine de la deuxième Personne de la Sainte Trinité Qui, dans Son Incarnation, demeure inséparable de Sa nature divine, commune au Père et au Saint Esprit. Unies hypostatiquement, les deux natures du Christ demeurent distinctes l'une de l'autre (elles restent "sans mélange ni confusion" suivant les termes du dogme de Chalcédoine), mais les énergies divines pénètrent l'humanité du Christ et ce sont elles qui font resplendir Sa nature humaine en la transfigurant par l'éclat de la lumière créée. C'est "le Royaume de Dieu apparu dans sa force" (Luc IX, 1). Selon les Pères, le Christ a montré aux disciples l'état déformé auquel sont appelés tous les hommes. De même que le corps de notre Seigneur fut glorifié et transfiguré resplendissant de gloire divine et de lumière infinie, de même les corps des saints sont glorifiés et deviennent lumineux en se transfigurant par la force de la grâce divine. Cette ressemblance de l'homme à Dieu, saint Séraphin de Sarov non seulement l'expliqua, mais la révéla directement, visiblement, à Motovilov, en se transfigurant à ses yeux (4)».

((1) *Tvorenia*, Hom. 12, Moscou 1873, p. 99. / (2) 6^e session, Mansi XIII, 321 CD. / (3) P.G. 150, 1232 C. / (4) M. V. Iline, *Serafin Sarovski*, Paris 1930, p. 125. V. Lossky, *Théologie*, *ibid.* p. 226.)

⁶ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 32: «Dieu ne donne pas des ordres, mais lance des invitations, des appels: "Ecoute, Israël", ou: "si tu veux être parfait". Au décret d'un tyran répond une sourde résistance; à l'invitation du Maître du banquet, la joyeuse acceptation de celui qui a des oreilles "... Dans les vases de terre ", Dieu a déposé sa liberté, son image. Si l'échec est possible, si l'hypothèse du renversement est impliquée dans l'acte créateur de Dieu, c'est que la liberté des "dieux", leur libre amour constitue l'essence même de la personne humaine. Le mot latin persona, de même que le prosopon en grec, signifie masque. Il enseigne

limitando se stesso, Dio si ritira per dare all'essere umano lo spazio della sua libertà¹. Cristo dà alla "Terra" una libertà capace di far sorgere in essa una 'santità della terra'. Questa è radicalmente opposta alla libertà di chi "pensa che in lui solo sia racchiusa la verità"². Inevitabilmente riappare l'intuito sofiano di Dostoevskij sulla 'libertà' e il 'delitto contro la Terra'. Partendo da questa illusoria libertà, "nessuno più capisce l'altro,... non si riesce ad accordarsi su quel che fosse da ritenere bene o male"³. Anzi, "non si sa più chi accusare, chi assolvere"⁴. Finalmente, come si delinea nel 'sogno di Rodja', "si comincia a dilaniarsi ognuno per conto suo"⁵. Così, al momento della purificazione interiore dell'assassino Raskol'nikov, nella sua mente si riassume in un affresco pungente l'abisso della 'contro-libertà' di chi rifiuta la 'con-libertà' con Cristo e la 'libertà collaborativa con la Terra-madre'! Chi è 'libero per' diventa fanatico, chi è 'libero da' diventa anarchico: chi è 'libero con' trova nella 'insiemità' profonda dello spirito (tra le coscienze) una via di uscita non distruttiva. N. Kazantsakis, nella sua simbolica della Terra, dell'unione con la Santa Terra, nel 'nafragare' aldilà di 'vita e morte'... fa una sua specifica esperienza: "cercavo libertà", il grido si fa finalmente sentire: la libertà nello spirito⁶. Dal 'grido' apocalittico alla creatività -anzi all'etica della creatività- si supera ogni 'speranza concettualizzata' o razionalmente articolata. La 'libertà' cristiana è sempre un 'inizio'⁷. La 'libertà' sarà quella del possessore di tutto, o la libertà del mendicante privato da tutto⁸? Il bene 'è' la libertà: ecco la via della de-possessione più profonda. Ecco il limite dello stesso pensiero ellenico. Per esso, il bene non si concepiva dalla sua sorgente di

¹ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 34: «L'apice dell'onnipotenza racchiude una paradossale impotenza perché l'apice dell'onnipotenza è l'amore e Dio può tutto tranne obbligare l'uomo ad amarlo... La creazione è all'ombra della croce. L'Agnello di Dio, dice l'*Apocalisse* è immolato fin dalle origini dei secoli. La volontà divina si sottomette sempre ai brancolamenti, alle deviazioni, alle ribellioni dell'uomo per condurlo - forse - a un libero consenso. Tale è la pedagogia del Signore».

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / pp. 650.

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / pp. 650.

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / p. 650.

⁵ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983, стр. 581 / p. 650.

⁶ N. Kazantzakis, *Ascetica*, Reggio Emilia 1982, p. 57: «Se lo puoi, Anima, sollevati sopra i flutti mugghianti, in terra in un unico abbraccio del tuo occhio tutto il mare. Tieni ben stretta la tua mente perché non si scuota. E di nuovo tuffati di nuovo nel mare e seguita la lotta. Una nave è il nostro corpo e naviga su acque profonde ad azzurre. Qual è il nostro scopo? Naufragare! Perché l'Atlantico è una cascata, la Nuova Terra esiste soltanto nel cuore dell'uomo, ed improvvisamente, in un muto vortice, affonderai nella cascata della morte, tu e tutta la galèa del mondo. Tuo dovere, placidamente, senza speranza, coraggiosamente, volgere la prua verso l'abisso. E dire: nulla esiste! Nulla esiste! Né vita, né morte. Guardo la materia e la mente come due inesistenti fantasmi innamorati che si danno la caccia, si uniscono, partoriscono e scompaiono, e dico: «Questo voglio!». Ora lo so: non spero nulla, non temo nulla, mi sono riscattato dalla mente e dal cuore, sono salito più in alto. sono libero. Null'altro voglio. Cercavo libertà (1)».

((1) Il superamento della speranza e quindi della paura (*Il Dissidente*, p. 149), il tentativo di superamento cioè che accomuna Kazantsakis al suo Dio (*Ibidem*, p. 113) è fondamentale nel pensiero del Nostro, e particolarmente vivo negli anni prossimi alla stesura dell'*Ascetica*. E non dimentichino che egli volle come epitaffio il celebre: «Non spero nulla, non temo nulla: sono libero». All'uomo tocca di rendere immortale ogni attimo della sua vita senza speranza né esigenza di immortalità (*Per diventare grande*, p. 134) e di dire ogni momento addio alle cose, senza illusioni né autoinganni né speranze (*Il Dissidente*, p. 289). Ora vorrei osservare in primo luogo che tale posizione si mitiga assai se non nella forma certo nella sostanza col passare degli anni; di infinita speranza è infatti il sentimento con cui ci congediamo da alcuni dei suoi romanzi, ed egli si autodefinisce «un uomo che molto ha lottato, molto s'è amareggiato, molto ha sperato» (*L'ultima tentazione di Cristo*, cit., p. 12); afferma inoltre nel suo ultimo volume (*Anaforà stòn Greco, Relazione a El Greco*, Atene 1961) che il suo compito sulla terra è stato quello di «dire il Grido di ciò che verrà» (*Ivi*, p. 565) e di trovare una grande idea per dare significato alla vita ed alla morte e recare consolazione all'uomo (*Ibidem*, p. 575). In secondo luogo io credo che egli in realtà volesse alludere al superamento del concetto tradizionale di speranza, che spesso, come constatiamo, nella attesa di eventi provvidenzialmente stabiliti, paralizza la creatività degli uomini. Questo sa Kazantsakis: per salvare Dio, c'è bisogno d'un credo che esalti la creatività umana, l'eterna guerra creatrice (cfr. Izzet, cit., p. 15); l'uomo cioè solo se è assolutamente privo di speranza è davvero libero, cioè padrone di sé e libero di scegliere l'azione creatrice, salvatrice di Dio. Egli sente troppo la sua umana responsabilità, perciò allontana da sé quella speranza che assopisce o stronca la responsabilità. Lo stesso propone agli uomini. Accettiamo dunque il suo consiglio: non guardiamo solo la maschera o solo il volto che nasconde; «sguardo perfetto è quello che vede contemporaneamente» (*Taxidévontas, Viaggiando*, volume dedicato al Giappone e alla Cina, Atene 1962, pp. 46-47). In terzo luogo il nostro amante dell'Infinito e dell'Ulteriore, non poteva riposare in nulla, neppure nella suprema speranza. Perché neppure lì, come il suo Dio, avrebbe avuto spazio: «Nel momento in cui concepisco la più alta speranza, la schianto perché non mi contiene» (*Il Dissidente*, p. 33).)

⁷ Вл. Соловьёв / Vl. Solov'ëv, *Духовныя основы жизни* / in idem, *Собарние сочинений*, Т. III, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 325-326 / S. 37-38.

⁸ Вл. Соловьёв / Vl. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1966 / London 1948, стр. 38-39 / p. 95.

'libertà' umana ¹. La libertà è soltanto possibile nella sua 'totalità' d'intento: un liberare che sorge dalla pienezza divina ². Per giungere alla 'totalità' più incircoscivibile, bisogna 'liberarsi' dai scopi intermedi, immediati ³. Il cammino della pedagogia divina ci porta attraverso la triplice dinamica mediativa dalla libertà: profezia, sacerdozio, gestione ⁴. Il sacerdozio congiunge, la gestione amministra, la profezia corregge; la profezia –in Mosè– è fonte di sacerdozio e –in Samuele– di regalità, in essa sorge il prioritario criterio della 'libertà d'iniziativa' ⁵. Chi è 'libero per' diventa fanatico, chi è 'libero da' diventa anarchico: chi è 'libero con' trova nella 'insiemità' profonda dello spirito (tra le coscienze) una via di uscita non distruttiva. La profezia rende possibile l'apertura di pienezza grazie all'annuncio e all'insegnamento ⁶, cioè l'offerta del messaggio. Esso è la libertà di complementarità degli aspetti particolari nell'unità d'insieme ⁷. La profezia si relaziona con le due altre dinamiche di vita, ispirandoli 'liberamente' ⁸. Poggiare sulla profezia come 'diritto di tutti' fa ricadere l'itinerario cristiano in un rinnovato 'rapporto di forze' ⁹. La profezia non è più una ispirazione calata nel 'sapere', la congiunzione non è più un legame sancito dal 'rito', la gestione non è più un comportamento racchiuso nel 'precepto'. Tutta la Chiesa diventa 'libertà nello spirito'. Cristo–Chiesa–Eucaristia, l'indissociabilità appare palese nella sua linearità 'discendente': Cristo o tutto in tutti, la Chiesa o tutti in Cristo e l'Eucaristia o tutti nella Chiesa... Non l'Eucaristia o tutti nella Chiesa ma l'Eucaristia o tutta la Chiesa che sorge da essa ¹⁰. L'ultima Cena istituisce la Chiesa multisacramentale nella condivisione totale dell'esperienza comune. Dall'essere 'accanto' e 'con' Cristo ¹¹, si passerà a diventare 'Chiesa' nell'ultima Cena, per diventare Eucaristia piena nella Pentecoste ¹². Dalla promessa ancora enigmatica (Mtt. XVI, 18), l'ultima Cena esemplifica il tenore costitutivo dell'"essere insieme" ¹³. In essa si istituisce la ecclesialità stessa e la sacramentalità

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 132 / p. 95: «La concezione greca del bene non ha nessi con la libertà. La filosofia greca, anche nelle sue vette più eccelse, non formulò mai la concezione genuina del bene. Invece il cristianesimo afferma la libertà del bene, afferma che il bene è un prodotto della libertà dello spirito, che soltanto il bene prodotto dalla libertà dello spirito possiede un valore genuino ed è un bene genuino».

² Вл. Соловьев / Vl. Solov'ev, *Духовные основы жизни* / in idem, *Соборные сочинения*, Т. III, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 412 / S. 148.

³ Вл. Соловьев / Vl. Solov'ev, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Соборные сочинения*, Т. III, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 150–152 / S. 582.

⁴ Вл. Соловьев / Vl. Solov'ev, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Соборные сочинения*, Т. III, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 155–156 / S. 587–588.

⁵ Вл. Соловьев / Vl. Solov'ev, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Соборные сочинения*, Т. III, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 155–156 / S. 588.

⁶ Вл. Соловьев / Vl. Solov'ev, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Соборные сочинения*, Т. III, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 155 / S. 587.

⁷ Вл. Соловьев / Vl. Solov'ev, *Красота в природе / Die Schönheit in der Natur*, in idem, *Соборные сочинения*, Т. VI, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. VII, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 44–45 / S. 132.

⁸ Вл. Соловьев / Vl. Solov'ev, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Соборные сочинения*, Т. III, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 163 / S. 597.

⁹ Вл. Соловьев / Vl. Solov'ev, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Соборные сочинения*, Т. III, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 164 / S. 596.

¹⁰ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Два идеи Церкви (Due idee sulla Chiesa universale)*, in "Путь", 1934 n° 45, стр. 26–29; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Трапеза Господня (La mensa del Signore)*, Париж 1952, стр. 82.

¹¹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le monde dans l'Écriture Sainte*, in "Irénikon", 1969 n° 1, p. 9.

¹² Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *L'Église qui préside dans l'amour*, in AA. VV., *La primauté de Pierre*, Neuchâtel 1960, p. 30; idem, *Le sacrement de l'assemblée*, in "Le Messenger orthodoxe", 1964 n° 27–28, p. 31; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le monde dans l'Écriture Sainte*, in "Irénikon", 1969 n° 1, pp. 8–9.

Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le sacrement de l'assemblée*, in «Le Messenger orthodoxe», 1964 n° 27–28, pp. 33–35 (con la critica alla posizione di O. Cullmann che sposta la promessa all'ultima Cena).

cristiana ¹ nella libera 'fraternità' apostolica. L'eucaristia fa gli apostoli: la comunione sorge dall'essere insieme (non vice versa) ².

L'antica meditazione orientale sulla persona: 'l'antropotica' iconica

Per trovare se stesso la persona umana dovrà tornare al 'modello' iniziale tramite la katharsis (con il suo taglio apofatico, uscire dalle categorie stabilite nel mondo) ³, la purificazione grazie alla fuga dal mondo solo sensibile (cfr la 'sagoma' o 'pelle' di Florenskij) ed essere assimilata al divino ⁴. Nasce così la nostalgia interiore nella persona ⁵ e la possibilità di raggiungere la 'salvezza' nella capacità conoscitiva ⁶, liberandosi dall'affanno della 'materia' verso 'l'unità del tutto' ⁷. Si arriva così alla «ὁμοούσις Θεοῦ» nel mondo delle 'idee', della stessa natura del mondo divino ⁸, con la sua anima «congeniale con le idee» ⁹, secondo la dottrina della «ὁμοούσις Θεοῦ» nella somiglianza con Dio ¹⁰ che eleva al di sopra delle cose terrestri ¹¹, diventando 'giusto e santo' nella chiarezza dello spirito ¹². Il 'modello' sarà il «Vivente» e «l'Assoluto» ¹³ o l'idea suprema del «Bene» al di là della sua

¹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Таина и таинодествия (Sacramenta et sacramentalia)*, in «Православная мысль», 1950 n° VIII, стр. 20.

² Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Два идеи Церкви (Due idee sulla Chiesa universale)*, in «Путь», 1934 n° 45, стр. 188–200, 207–208; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Трапеза Господня (La mensa del Signore)*, Париж 1952, стр. 22, 71, 73; idem, *L'Eglise qui préside dans l'amour*, in AA. VV., *La primauté de Pierre*, Neuchâtel 1960, p. 30.

³ Cfr Platon, *Respublica*, St. II, 327a–621d (éd. Émile CHAMBRÉY), in *Platon, Œuvres complètes*. VI, VII. 1–2. *République* (Collection des Universités de France), Paris 1932, 1934, 1982, X, 611c; il ricordarsi si attua tramite la purificazione progressiva, la *catharsis* frutto della contemplazione in cui il «voûς» si libera della materia et di tutte le sue cattive passioni per raggiungere le sue origini nei cieli.

⁴ Cfr Platon, *Theaetetus*, St. I, 142a–210d (éd. Auguste DIÈS), in idem, *Platon, Œuvres complètes*. VIII. 2. *Théétète* (Collection des Universités de France), Paris 1926, *Theaet.*, 176 ab : «Le devoir du sage consiste à chercher à s'évader d'ici-bas au plus vite, pour s'assimiler à Dieu autant que faire se peut : l'assimilation exige de devenir juste et saint dans la clarté de l'esprit».

⁵ A. – G. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris, 1987, p. 106 : «De la naït la nostalgie que nous ressentons ; sentiment d'une parenté, désir invincible de rejoindre cette moitié de nous-mêmes».

⁶ E. von Ivanka, *La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, (trad. de l'allemand par E. Kessler), Paris 1990, p. 24 : «...qui lui permet de progresser par la pensée (dans le temps) de l'un de ces modèles à l'autre, en se servant des liaisons existant entre ces archétypes».

⁷ E. von Ivanka, *La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, (trad. de l'allemand par E. Kessler), Paris 1990, p. 25 : «...d'un seul regard de l'esprit. Elle formera une unité, tout l'assemblage que constituent ces archétypes. A cette unité l'âme doit sa capacité de se ressouvenir, elle sera à même de contempler de nouveau de façon immédiate le Tout formé par les Idées dans leur unité indivise quand, de retour dans sa véritable partie, elle sera transportée du monde du "devenir" et du "non-être" au monde de l'être véritable, immuable».

⁸ Athénagore d'Athènes, *De resurrectione mortuorum*, CPG 1071; PG 6, 973–1024 (éd. Bernard POUDERON, *Athénagore d'Athènes. Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts* (Sources chrétiennes 379), Paris 1992, p. 277 : «... ce qui a reçu à la fois l'intelligence et la raison, c'est l'homme, et non l'âme par elle-même; il faut donc que l'homme persiste éternellement en tant que composé de deux parties».

⁹ Cfr Platon, *Phaedo*, St. I, 57a–118a (éd. Léon ROBIN & Paul VICAIRE), in *Platon, Œuvres complètes*. IV. 1. *Phédon* (Collection des Universités de France), Paris 1983, 25–27 cc.

¹⁰ Cfr Platon, *Leges*, St. II, 624a–969d (éd. Louis GERNET, Auguste DIÈS & Edouard DES PLACES), in idem, *Platon, Œuvres complètes*. XI, 1–2, XII, 1–2. *Les Lois* (Collection des Universités de France), Paris 1951, 1956, IV, 710 c.

¹¹ Platon, *Timaeus*, St. III, 17a–92b (ed. Albert RIVAUD, *Platon, Œuvres complètes*. X. *Timée, Critias* – Collection des Universités de France), Paris 1925, 90 a–d : «Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous, il faut faire la remarque suivante. Le Dieu en a fait cadeau à chacun de nous comme d'un génie divin. C'est le principe dont nous avons dit qu'il demeure dans la partie la plus élevée de notre corps. Or, nous en pouvons affirmer très véritablement que cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste. Et en effet c'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme, que le Dieu a suspendu notre tête, qui est comme notre racine et, de la sorte, il a donné au corps tout entier la station droite. [...] Quand un homme a cultivé en lui-même l'amour de la science et des pensées vraies, quand, de toutes ses facultés, il a exercé principalement la capacité de penser aux choses immortelles et divines, un tel homme, s'il parvient à toucher la vérité, il est sans doute absolument nécessaire que, dans la mesure où la nature humaine peut participer à l'immortalité, il puisse en jouir entièrement. [...] que celui qui contemple se rende semblable à l'objet de sa contemplation, en conformité avec la nature originelle».

¹² Cfr Platon, *Theaetetus*, St. I, 142a–210d (éd. Auguste DIÈS), in idem, *Platon, Œuvres complètes*. VIII. 2. *Théétète* (Collection des Universités de France), Paris 1926, *Theaet.*, 176 b.

¹³ Cfr Platon, *Timaeus*, St. III, 17a–92b (ed. Albert RIVAUD, *Platon, Œuvres complètes*. X. *Timée, Critias* – Collection des Universités de France), Paris 1925, 31 b.

qualifica 'etica' ¹ come sorgente di ogni verità ². Nella imitazione delle 'idee' si attualizza la divinizzazione ³. La somiglianza sorgerà dall'immagine verso una maturità di partecipazione che i cristiani riprenderanno in chiave 'origenica' ⁴.

3°

IL 'MICROCOSMO'

All'interno dell'universo l'essere umano è un essere 'loghikòs', è il centro spirituale, lo riassume e lo trascende, lo contiene e lo qualifica. L'essere umano ricapitola in se tutto il creato ⁵. Si può comprendere il microcosmo come la persona umana che racchiuda in se tutto l'universo o come la persona umana avendo in se una dimensione cosmica, riferimento e relazionalità con il 'Tutto' del creato nell'intento divino che si prospetta verso il suo compimento ultimo, di cui la persona è una 'immagine' e che gli arcaici miti indù evocano come "Purusha" ⁶. Da Filone d'Alessandria si inizierà una discussione che si protrarrà lungo la patristica orientale sulla persona umana come 'microcosmo': raccogliendo in se l'universo cosmico ed essendo allo stesso tempo immagine di Dio ⁷. Il significato della persona umana è anche di essere sofianicamente

¹ H. Kramer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milano (Vita e Pensiero, coll. «Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi», 1) 1989, pp. 170-171 ; 184-185.

² Cfr Platon, *Respublica*, St. II, 327a-621d (éd. Émile CHAMBRY), in *Platon, Œuvres complètes*. VI, VII. 1-2. *République* (Collection des Universités de France), Paris 1932, 1934, 1982, X, 507c : «Ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit c'est la faculté de connaître, tiens-toi pour assuré que c'est l'idée du Bien [...]. Les objets de la connaissance ne contiennent pas seulement la faculté de devenir connaissables, mais encore l'existence et l'essence du bien qui n'est lui-même pas une chose existante mais qui dépasse celui-ci en élévation et en force».

³ Cfr Platon, *Respublica*, St. II, 327a-621d (éd. Émile CHAMBRY), in *Platon, Œuvres complètes*. VI, VII. 1-2. *République* (Collection des Universités de France), Paris 1932, 1934, 1982, X, 500 c. : «Mais regardant et contemplant des objets ordonnés et immuables, qui ne se nuisent pas les uns aux autres, qui au contraire sont tous la loi de l'ordre et de la raison, on les imite et on se rend autant que possible semblable à eux».

⁴ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, p. 32 : «La configuration du fidèle au Christ et par lui à Dieu, la nouvelle naissance qui fait de lui une nouvelle créature, se produisent par la participation du fidèle au grand drame rédempteur, à la Passion et à la Résurrection. Cette assimilation mystique et "physique", qui est une grâce, se fond avec l'imitation morale, qui représente la coopération de l'homme au don reçu d'en-haut».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 219: «Der Mensch, der in der Ordnung der Schöpfung der letzte ist, ist ihr erstes und höchstes Glied, als ihr ontologischer Mittelpunkt, die alles miteinander vereint, verbindet und in sich erschliesst. Man kann in diesem Sinne sagen dass die ganze sechstägige Schöpfung des Menschen darstellt, und dass der Kosmos ein Anthropokosmos ist»; S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch, Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 16: «Der Mensch ist gemäss dem Plan seiner Erschaffung nicht nur Zentrum der ganzen Schpfung, indem er alle ihre Fäden in sich vereinigt, sondern darüber hinaus ein Geschöpf, das mit göttlichen Tiefen aufgestattet ist».

⁶ C. G. Jung, *Man and his Symbols*, New York 1964, pp. 214-215 : «In the East, and in some Gnostic circles in the West, people soon recognized that the Cosmic Man was more an inner psychic image than a concrete outer reality. According to Hindu tradition, for instance, he is something that lives within the individual human being and is the only part that is immortal. This inner Great Man redeems the individual by leading him out of creation and its sufferings, back into his original eternal sphere But he can do this only if man recognizes him and rises from his sleep in order to be led. In the symbolic myths of old India, this figure is known as the Purusha, a name that simply means man or person. The Purusha lives within the heart of every individual, and yet at the same time he fills the entire cosmos».

⁷ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/pubblicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 58): «Con questo, l'autore richiama una discussione durata molti secoli in seno alla teologia greca. Infatti, l'idea dell'uomo come microcosmo era già presente nella filosofia greca classica. Sulla base di una tradizione che risale a Filone d'Alessandria, viene introdotto nel cristianesimo il doppio senso dell'immagine dell'uomo: l'uomo immagine di Dio e l'uomo immagine del mondo creato. Il dualismo antropologico presente in qualche modo in seno alla teologia alessandrina aveva separato queste due realtà proprie alla natura umana, facendole corrispondere non allo stesso soggetto, ma a due tipi di uomo: quello celeste e quello terrestre. L'uomo celeste è creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo terrestre invece, a causa del peccato originale, è creato a immagine del mondo sensibile. Proprio questa difficoltà di capire come lo stesso uomo potesse essere sia immagine di Dio che del cosmo provocò la diffidenza nei primi Padri greci nei confronti dell'idea dell'uomo come microcosmo. Basilio Magno parla dell'uomo come microcosmo nel senso che egli è formato secondo un'armonia e un ordine simile a quelli contemplabili nel mondo. Sia nell'uomo che nel resto della creazione è riflessa la sapienza creatrice (1). In Gregorio Nazianzeno l'espressione microcosmo non si riferisce alla costituzione dell'uomo in quanto tale, ma alle sue facoltà ricettive che percepiscono il mondo esteriore e che lo rendono capace di contenere, riflettere in sé, tutto il mondo creato (2)».

'microcosmo': riassunto dell'universo ed immagine di Dio, con la discussione tra chi vede in ciò una dualità o chi fa convergere i due indirizzi nel senso che la persona è immagine di Dio in quanto riassunto di tutto l'universo cosmico (tra Nemesio di Emesa e Massimo il Confessore) ¹.

L'essere umano si ricapitola come microcosmo ma si muove nel paesaggio sofianico del 'macrocosmo'. La simbolica del macrocosmo rappresenta –forse– quella coscienza complessiva nell'intuito profondo dei popoli? Una formulazione tipologica evoca "Krishna" come un macrocosmo, nel quale può situarsi il 'microcosmo' nel profilo del Cristo ². Si può anche risalire alla coscienza religiosa arcaica per individuarvi qualche 'Cristo cosmico' ³. La scorciatoia su Cristo-microcosmo ha

((1) Cfr. BASILIO MAGNO, *Homilia in illud, Attende tibi ipsi*, PG 31, 213D– 216B. / (2) Cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XXVII Theologica II*, PG 36, 32b.)

¹ R. Gambino, *La Sofia come quarta ipostasi tra Dio e il mondo*, in «Internet» 2008, http://www.unipa.it/dicem/html/pubblicazioni/pan2003/19.Gambino_Ros.pdf (p. 59): «Un passo successivo verso la valorizzazione positiva dell'idea dell'uomo come microcosmo fu fatto da Nemesio di Emesa (1). Nemesio mise l'uomo al centro della creazione e lo chiamò microcosmo non soltanto in quanto "uomo terrestre" immagine del mondo sensibile, ma come unione delle parti opposte della creazione: del mondo sensibile e di quello intelligibile. Il ruolo divino dell'uomo in seno all'universo è così quello di unificare in sé gli estremi del mondo creato. La conclusione che scaturisce da tale unificazione è che il cosmo è creato ad immagine dell'uomo, e non viceversa. Ciò libera l'uomo-microcosmo dal destino infraumano e apre una prospettiva cristiana per la valorizzazione di questa antica idea precristiana. Al contrario, Massimo il Confessore considera l'uomo, nella sua natura, estraneo ad ogni dualismo. Egli rifiuta l'idea che la persona sia una persona sintetica, nel senso che unisce in sé due nature diverse (sensibile ed intelligibile). Tra l'immagine di Dio nell'uomo ed il concetto di uomo-microcosmo non esiste contraddizione. Il destino soprannaturale della persona è iscritto in essa come immagine di Dio e il destino del mondo nell'uomo-microcosmo. (2) Senza essere creato a immagine di Dio, l'uomo non potrebbe essere un vero microcosmo, cioè non potrebbe riflettere il mondo nella sua relazione autentica con Dio, sua Causa primaria. (3) Questo significa che l'uomo non solo rappresenta il legame tra gli elementi opposti della creazione, ma anche il punto centrale di contatto del cosmo con Dio. La nozione di microcosmo rappresenta il cambiamento di visione della gerarchia degli esseri del mondo creato. Lo schema piramidale dell'ontologia degli esseri proposta dello Dionigi l'Aeropagita, secondo la quale gli esseri inferiori partecipano alla gloria divina attraverso gli esseri superiori, viene sostituita dallo *schema circolare* di Massimo il Confessore. L'uomo occupa il posto centrale in questo cerchio, forma il cuore della creazione ed è il punto di contatto tra il mondo creato e quello cristiano».

((1) Cfr. A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Padova 1974, pp. 30–38. / (2) Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Mystagogia*, PG 91, 657–718. / (3) Cfr. B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà, l'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002, pp. 149–150.)

² J. Haas, *Krishna and Christ, one being: macrocosm and microcosm: mystic experience*, excerpted from *OM, baby! a pilgrimage to the eternal self*, in «Internet» 2010, http://www.spiritandflesh.com/bookOMKrishnaChristmacrocosmmicrocosmmysticexperience_religion_spirituality.htm: «I make this claim categorically, because Krishna states unequivocally in the *Uddhava Gita* that those devoted to him he "...carries across to liberation." The only thing is this– prior to receiving this liberating consciousness, in which I recognized that Krishna was the great macrocosmic space behind my eyes, I was in no way devoted to Krishna; I was devoted only to Christ. But now I know that since Krishna and Christ are the same spirit– one macrocosmic, the other microcosmic, but both aspects of the same being working on the same project of human liberation– to be devoted to one is to be devoted to both, for there is no division, only a logarithmic multiplication of spiritual expansion, in which Christ is the Krishna of this dimension, and Krishna is the infinity of that being radiating out into every dimension, which is the Cosmic Christ. ▮ As my awareness and receptivity increased I became united still further into the incredible space which is Krishna–consciousness, deep inside the cosmic recesses, which then came pouring forth into the Christ flesh of my body. I became the great, eternal, cosmic ocean of Self which is boundless space, and the unique, immanent incarnation which is form. The whole panopoly and chaos now merged into a singular vastness where peace and effortlessness hold sway– a great, reactionless, all–encompassing, ethereal ocean– and I was that ocean called Krishna, and I was the wave called Christ, and they were one. The ocean of the great consciousness could then pour forth, from the infinite into the finite, from the macrocosm into the microcosm. The KrishnaChrist was complete. The self and the Self, the formed and the formless, the cosmic and the corporeal were one».

(▮ I realized only after this experience why the actor Harrison Ford had been showing up unexpectedly in my dreams, as many characters often did. I remembered that most often celebrities or people I knew arrived in the theater of my dreams simply because their name became symbolic of something that name was representing, and the actual person had nothing whatsoever to do with the dream. In this case it became clear to me that Harrison was *Hari*-son (Hari is a name for Vishnu, of whom Krishna was an incarnation. The 'son' is the Christ). Ah but the subconscious is a wise and wily teacher.)

³ A. Kouliias, *The Two Sophia Streams – Magi and Shepherds and their Unification in Anthroposophy*, in «Internet» 2010, http://www.anthroposophy.org.au/index.php?option=com_content&view=article&id=63:the-two-sophia-streams&catid=35:articles&Itemid=81 (Page 3 of 4): «Rudolf Steiner tells us that the greatest human representative of this stream was Zarathustra. In Persian times Zarathustra was able to look with lucid clarity through the veil of the senses to the vision of the Sun's physical aura, which to him reflected a memory of the spiritual reality of the great Sun being Ahura Mazda or Ormuz – the Cosmic Christ. This lucid clarity was also capable of seeing how the Divine Sun Wisdom was also reflected in physical nature, in mineral substance and in the plant world. Both of these abilities to 'see' by overcoming the obstacles of the senses, in cosmic terms, are related to the faculty of Imagination – the 'beholding' of spirit. This is Persian duality, the ability to 'imagine' the above and the below, the good and the evil, the light and dark, in perfect equilibrium. ▮ It is also a peculiarity of this stream that its leaders and representatives are the bearers of higher spiritual individualities who do not incarnate in the flesh but work in that personality in order to achieve their aims. These leaders, we are told by Rudolf Steiner, were forced out of their own being, so to speak, by these higher individualities residing within them, and this caused them to unite with the fire of the macrocosm – or spiritual space ▮».

una sua valenza che intende valorizzare la fascia esperienziale 'spirituale-religiosa'. Ma questi accostamenti potrebbero anche rappresentare un tipo di fondamentalismo sofio-religioso.

Un tipo di 'macrocosmo' si evoca anche come 'macro-coscienza' che raccoglie le varie coscienze individuali in una 'connettività' di rete ormai planetaria: la coscienza planetaria ("global brain" e varie diciture di quel tipo) ¹. Riprendiamo questo accenno di ciberantropologia per evidenziare il versante 'non religioso' e 'non esclusivamente cristologico' dell'intuito sull'organicità di un 'tutto' umano ai vari livelli di esplorazione e di indagine sull'esperienza umana. Da questa 'connettività' comunicazionale demoltiplicata oggi -per esempio tramite Internet- potrebbe forse nascere un 'cervello globale' ²? Si parlerà o di 'cervello globale' o di 'intelligenza globale', con un riferimento maggiormente 'hardware' o 'software', o anche rinviando all'ipotesi "Gaia" o al pensiero di Teilhard de Chardin. Nascerebbe -dunque- un "superorganismo globale" ³? Si vede oggi nella rete semantica ed i suoi metalinguaggi la via di formazione di questa 'intelligenza globale' tramite l'interazione di concetti fuori dell'integrazione diretta nella mente individuale ⁴. A questo punto nascerebbe però una difficoltà maggiore: di fatti il cervello è coordinato e coordinante mentre la 'rete' si presenta, negli anni '2000 come un agglomerato informativo ancora anarchico ⁵. Si parla di

((1) Rudolf Steiner, *The Search for the new Isis the Divine Sophia*, Lecture III / (2) Sergei O Prokofieff - *May Human Beings Hear it!* - The esoteric Archetype of the Original Council.)

¹ Vedere i nostri studi sull'antropologia comunicazione, anche nel confronto tra nuova comunicazione e Chiesa: [http://www.webalice.it/joos.a/NEW_COMMUNICATION\(S\)_AND_CHURCH\(ES\)-_NUOVA_COMUNICAZIONE_E_CHIESA\(E\).html](http://www.webalice.it/joos.a/NEW_COMMUNICATION(S)_AND_CHURCH(ES)-_NUOVA_COMUNICAZIONE_E_CHIESA(E).html), e http://www.webalice.it/joos.a/COMMUNICATIONAL_ANTHROPOLOGY_-_ANTROPOLOGIA_COMUNICAZIONALE.html.

² N. F. McInnis, *THE FIRST INTERNATIONAL ELECTRONIC SEMINAR ON WHOLENESS, Time To Think The World Back Together*, in «Internet» 2004, http://www.newciv.org/ISSS_Primer/seminar.html: «It wasn't until 1977, upon discovering Science of Mind, that I found a more profound way of thinking about our interconnectivity. And it was yet six more years until I discovered a mindful theory of human interconnectivity while reading Peter Russell's book, *The Global Brain*. Observing that it takes the interconnectivity of 10 billion atoms to make a human cell, and of 10 billion human cells to make a human brain, Russell hypothesized that as we approach having 10 billion such brains on the planet, they will somehow interconnect to create a collective human consciousness. Earth's global body would thus acquire a global mind. A potential candidate for global-brain-like interconnectivity, the Internet, already existed in embryonic form when Russell's book was first written. Yet only today, with Internet activity increasing more rapidly than has any other technology in history, do we at last have a mass medium that reinforces the essence of our interconnectivity by empowering--as a consequence of linking--independently thoughtful minds».

³ F. Heylighen, *The Global Brain FAQ* (Principia Cybernetica Web), in «Internet» 2004, <http://pespmc1.vub.ac.be/GBRAIFAQ.html>: «What is the global brain? The "global brain" is the name given to the emerging intelligent network formed by all people on this planet, together with the computers and communication links that connect them together. Like a real brain, this network is an immensely complex, self-organizing system, that processes information, makes decisions, solves problems, learns new connections and discovers new ideas. It plays the role of a collective nervous system for the whole of humanity. No person, organization or computer is in control of this system: its "thought" processes are distributed over all its components. What is the global superorganism? The metaphor of the information network as global brain can be extended to the whole of society as a global organism. If the information processes in the network constitute the "mind" of this system, all people together with their artefacts (tools, buildings, cars, etc.) form its "body". Since individual people are organisms themselves, this encompassing system is an organism consisting of organisms, that is, a super-organism. The superorganism not only has a nervous system for processing information, but a metabolism for processing matter and energy: resources such as ores, water, oil are converted via various industrial processes into specialized goods and services, transported to the place where they are needed, used, and finally recycled or excreted as waste. Miller's "living systems theory" provides a detailed correspondence between the different subsystems of a society and those of an organism».

⁴ N. Spivack, *Minding the Planet: From Semantic Web to Global Mind*, (Draft 1.1 for Review (integrates some fixes from readers), (www.mindingtheplanet.net), in «Internet» 2006, http://novaspivack.typepad.com/nova_spivacks_weblog/2004/06/minding_the_pla.html: «The recently emerging Semantic Web adds yet another layer of sophistication beyond XML. It enables agents in the system to begin to understand and reason about the meaning of information within the system. The Semantic Web enables software to work not merely with data but with concepts. Concepts are information structures that are connected to formal systems of ideas - in other words they are meaningful information. The Semantic Web provides standards for transforming ordinary information structures into concepts that can be understood by software programs. Using metalanguages for defining semantics such as RDF and OWL, the Semantic Web makes it possible to connect data elements to concepts in formally defined systems of knowledge called ontologies. By doing this software programs are able to then reason intelligently about the information».

⁵ F. Heylighen, *The Global Brain FAQ* (Principia Cybernetica Web), in «Internet» 2004, <http://pespmc1.vub.ac.be/GBRAIFAQ.html>: «To make the global information network function really at a higher level of intelligence, instead of merely storing and transmitting data, new technologies are needed. These technologies are inspired by our understanding of how the human brain works: how it learns associations, thinks, makes decisions, etc. At the same time, these technologies must take into account that the information on the net is not centrally controlled, but distributed over millions of people and documents, with billions of cross-connections. Thus, cognitive processes at the level of the GB must allow all this chaotic, heterogeneous information to interact so that collective patterns can appear. Some of the more traditional technologies

‘tecnologie’ simile all’operare del cervello da mettere a punto per Internet. Si arriverebbe ad un’intelligenza globale o comune, che, a differenza dell’intelligenza artificiale, non riguarderebbe soltanto un essere individuale ma si svilupperebbe complessivamente ¹. L’antropologia comunicazionale si confronta, a questo punto, con i nuovi tipi di persona umana nata o delineatasi dalle dinamiche comunicazionali, che attirano sempre maggiormente l’attenzione degli osservatori ². Si preannuncia –forse– il crepuscolo dell’“homo sapiens (non tanto ‘saggio’, forse meglio sarebbe di chiamarlo ‘homo loquens’) per passare all’“homo communicans’ (similmente così poco comunicativo?), che non potrà essere inteso senza riferimento alle dinamiche informative ³. Apparirà un’altro tipo di “anthropos” allo stesso tempo ‘postmoderno’ e nutrito dal ‘ciber’–‘organismo’ ⁴? La mutazione della persona umana introduce necessariamente un tipo di rapporto proprio con la ‘natura’ con i suoi parametri non necessariamente lineari ed immutabili in confronto con il contesto precedente di esperienza umana. Si diceva che la comunicazione incideva come un sistema di molteplici impulsi ⁵: un “sistema nervoso” ⁶, connettività non attraverso la ‘cellula’ nervosa ma grazie

include the various methods of keyword-based information retrieval. Others may use techniques derived from artificial intelligence, such as software agents, neural networks or data mining. Still others, such as collaborative filtering or groupware, enhance collective problem solving».

¹ F. Heylighen, *The Global Brain FAQ* (Principia Cybernetica Web), in «Internet» 2004, <http://pespmc1.vub.ac.be/GBRAIFAQ.html>: «Although many of the technologies supporting the global brain were first developed by Artificial Intelligence (AI) researchers, AI and GB research differ in several basic aspects. AI's goal is to create an independently intelligent system, whereas GB research tries to enhance existing individual and collective intelligence. This may be called IA, *intelligence amplification*, rather than AI. By starting from the enormous amount of information available in documents and people's heads, the GB approach avoids the bottleneck of knowledge acquisition which has hampered AI. Moreover, the emphasis of GB research is on open, interactive, self-organizing systems, rather than on the closed, preprogrammed systems of traditional AI».

² M.-Cl. Vetraino-Soulard, *Les moyens électroniques de communication et la transformation de la culture*, in D. De Kerckhove-A. Iannucci, *McLuhan e la metamorfosi dell'uomo*, Roma 1984, pp. 90-91.

³ D. De Kerckhove, *Introduction à la recherche neuroculturale*, in D. De Kerckhove-A. Iannucci, *McLuhan e la metamorfosi dell'uomo*, Roma 1984, pp. 160-161: «Les modèles biologiques inspirés, par le «machinisme» au XVIII^e siècle avaient, toutes proportions gardées, la simplicité relative du système musculaire par comparaison au système nerveux. Fondée sur le principe du levier et sur une causalité simple, la pensée mécaniste avait plus tôt fait de concevoir l'organisme comme une hiérarchie de rapports séquentiels que d'envisager le caractère déterminant des interactions entre l'environnement et l'homme. Pour passer des métaphores simplistes de l'«honune-machine» (et maintenant de l'«ordinateur-cerveau») à celles, bien plus exigeantes, de la biologie moléculaire, il faut faire un effort de recyclage mental où la perception du monde n'est plus fondée sur le paradigme de l'énergie, mais sur celui de l'information et «Energie et production ont tendance aujourd'hui à s'identifier à information et apprentissage. Désormais, la création des marchés et la consommation sont des formes d'apprentissage. C'est le résultat de l'implosion électrique qui fait suite aujourd'hui à des siècles de spécialisation et d'explosion mécaniques. Littéralement, l'ère électronique est celle de l'illumination. De la même façon que la lumière est à la fois énergie et information, l'automation électronique a reconfiguré production, consommation et apprentissage en un seul processus inextricable» (UM-304). A la vitesse de la lumière, les séquences mécaniques font place aux configurations. Seul le système nerveux est biologiquement à la mesure d'un monde gouverné par l'information».

⁴ E. Ardevol, *Cyberculture: Anthropological perspectives of the Internet. Using anthropological theory to understand media forms and practices workshop Loughborough, 9th December, 2005*, in «Internet» 2006, http://www.philbu.net/media-anthropology/lboro_ardevol.pdf: «During the 90ties and the beginning of the XXI century, Cyberculture was at the core of social studies about Internet, most of them assuming that a new cultural model was emerging from Internet use that would change patterns of social relation, self identity and community. Some researchers also thought that Internet would bring a new way of political practice and economic exchange; thus, Internet was seen as a new technology that will affect all spheres of our life. Internet has been seen as a technology that will bring a new era or that it is the maximum exponent of a new cultural order called Informational and Knowledge Society, Network Society –Manuel Castells– or Cyberculture –Pierre Levy, Arturo Escobar. People, societies and states that will not participate in that technological revolution will be excluded of progress. Therefore, digital divide is seen as the new social definitive division, more important than other unequal divisions such as rich and poor, developed or undeveloped countries. Going further, technoculture, the imbrications of technology in human interactions and in human body itself, related with cognitive sciences, biotechnologies and genetics science, will change our conceptions of nature as opposed to culture, creating a new anthropos or posthuman cyborg –Dona Haraway. David Hakken work Cyborgs @ Cyberspace, An Ethnograph her looks to the Future is a useful contrasting point here, because he remembers us that these kind of theorizations need an empirical background and are strongly related with evolutionist and neo-evolutionist theories in anthropology, and that there is an important field in anthropological work about technology innovation and culture change, such as Leslie White thesis, or recently, the social construction of technology theories of Bruno Latour and Wiebe Bijker, among others».

⁵ N. George, *D'Einstein à Teilhard*, Paris 1964, p. 191 : «Tout le reste, l'imprimerie, le télégraphe et le téléphone, la radio et la télévision, les réseaux routiers, les lignes maritimes, ferroviaires et aériennes, les liens économiques, culturels et politiques sont autant de fibres, de prolongements et de neurones de l'immense système qui innerve la couche humaine répartie à la surface de la Terre et par lequel des impulsions psychiques peuvent se transmettre qui rendent solidaires les unes des autres chacune des «cellules » de la société».

⁶ M. McLuhan, *Understanding Media*, London 1964, pp. 368, 168.

al 'contatto' tra le cellule nelle loro multiconessioni relazionali ¹. Un elemento della dinamica cerebrale nella gestione del sapere, agire, e sentire, sembra essere la metodologia di associazioni mentali ². Il modo di sviluppare queste 'connettività' sorge dal 'processo a circolo' delle facoltà intellettive del cervello, più che dal 'processo lineare' classico ³. Così, i 'mindmaps' potenziano queste intersezioni relazionali di connettività. Un nuovo tipo di persona umana nasce, i 'ricercatori d'informazione', o gente appassionata di trovare punti di vista che essi ancora non conoscono (sia che consentono con essi o dissentono da essi) ⁴. Tra le modalità della connettività d'Internet, la possibile manomissione del cervello tramite frequenze non abitualmente reperibili è una delle incognite che si dovranno affrontare ⁵. Fino a che punto ciò permetterebbe di condizionare le

¹ D. De Kerckhove, *Introduction à la recherche neuroculturale*, in D. De Kerckhove-A. Iannucci, *McLuhan e la metamorfosi dell'uomo*, Roma 1984, p. 164: «Il s'agit de la théorie de l'épigénèse. Comme l'explique Changeux, «La grande majorité des synapses du cortex cérébral se forment après la mise au monde de l'enfant. La poursuite, longtemps après la naissance, de la période de prolifération synaptique, permet une «imprégnation» progressive du tissu cérébral par l'environnement physique et social» (HN-320). Ce serait donc au niveau, non de la cellule nerveuse (le neurone), mais de ses «points de contact» (les synapses), dont le nombre peut atteindre 30.000 par cellule, que la rencontre avec l'environnement pourrait affecter l'organisation cérébrale. Il va sans dire qu'à ce niveau, l'articulation des nuances les plus subtiles, est au moins théoriquement possible».

² V. Bush, *As We May Think*, in J. Firmage, *Emergence of a Species Mind*, in «Library of Halexandria», in «Internet» 2006, <http://www.halexandria.org/dward027.htm>: «The real heart of the matter of selection, however, goes deeper than a lag in the adoption of mechanisms by libraries, or a lack of development of devices for their use. Our ineptitude in getting at the record is largely caused by the artificiality of systems of indexing. When data of any sort are placed in storage, they are filed alphabetically or numerically, and information is found (when it is) by tracing it down from subclass to subclass. It can be in only one place, unless duplicates are used; one has to have rules as to which path will locate it, and the rules are cumbersome. Having found one item, moreover, one has to emerge from the system and re-enter on a new path. The human mind does not work that way. It operates by association. With one item in its grasp, it snaps instantly to the next that is suggested by the association of thoughts, in accordance with intricate web of trails carried by the cells of the brain. It has other characteristics, of course; trails that are not frequently followed are prone to fade, items are not fully permanent, memory is transitory. Yet the speed of action, the intricacy of trails, the detail of mental pictures, is awe-inspiring beyond all else in nature. Man cannot hope fully to duplicate this mental process artificially, but he certainly ought to be able to learn from it. In minor ways he may even improve, for his records have relative permanency. The first idea, however, to be drawn from the analogy concerns selection. Selection by association, rather than indexing, may yet be mechanized. One cannot hope thus to equal the speed and flexibility with which the mind follows an associative trail, but it should be possible to beat the mind decisively in regard to the permanence and clarity of the items resurrected from storage».

³ G. Johnson, *'Why do mind maps work?'*, (from of *Between Seeing - link to the innovation weblog*), in «Internet» 2006, <http://insight.org/blog/archives/category/an-eye-on-research/alternative-methods/>: «They work because the brain operates in circles. A simple way to think about this is to think of millions of bits of information in the brain flowing in circles. When two bits of information intersect an idea is formed. Mind maps facilitate the collection of those bits of information, where as creating linear lists forces the brain to work in a way that is not natural for it and consequently you don't get all of the information available to you. Makes perfect sense to me - that is indeed the way everything - processes and tools - we use for thought and communication work - the internet (in its right name the world wide web) is a series of loops of one thought or idea (in the form of a link leading to another). And that is what [blog conversations](#) are all about too - picking up one thread and building upon it elsewhere. This is what I feel about mind maps (and have said so in a comment on this post) - we have been conditioned to think linearly - in lists - whereas the natural way that thought flows is in circles. We all make mind maps every day without realizing it... linear thinking makes ideas unidimensional and restricted whereas "circular thinking" (for want of a better term) opens up new ideas and possibilities. Yet people hesitate to adopt - or even acknowledge - such thought processes as natural and effective. As Johnson has said in his post, most of us are trained to think 'straight' and with our left brains. Anything veering dangerously towards the right brain is suppressed, and even suspect (until of course one is universally recognized as a creative - if eccentric - genius!).»

⁴ S. H. Chaffee, *Mass Media and Interpersonal Channels: Competitive, Convergent, or Complementary*, in G. Gumpert - R. Cathcart, *Inter / Media*, Oxford 1982, p. 70: «Seekers of information (and opinion), on the other hand, appear to be quite different from other people. An extensive review of studies of exposure to information ⁶² found that people tend to seek out viewpoints they have not yet heard -whether they agree with the opinions expressed or not- when those viewpoints would be useful to know about. Other strong predictors of voluntary exposure to information are education (and correlated social class), and a previous history of exposure to the same topic. Taking these characteristics as a group produce a sensible generalization: potentially useful information is most likely to be sought by a person who knows enough (about the subject) to recognize deficiencies in his knowledge».

⁵ J. Wall, *Mind Control with Silent Sounds and Super Computers*, in «Internet» 2004, <http://spaces.msn.com/members/millshan/Blog/cns!1pthfbu1rLVIsBWvJJ0oPFXQ!214.entry>: «The mind-altering mechanism is based on a subliminal carrier technology: the Silent Sound Spread Spectrum (SSSS), sometimes called "S-quad" or "Squad". It was developed by Dr Oliver Lowery of Norcross, Georgia, and is described in US Patent #5,159,703, "Silent Subliminal Presentation System", dated October 27, 1992. The abstract for the patent reads: "A silent communications system in which nonaural carriers, in the very low or very high audio-frequency range or in the adjacent ultrasonic frequency spectrum are amplitude- or frequency-modulated with the desired intelligence and propagated acoustically or vibrationally, for inducement into the brain, typically through the use of loudspeakers, earphones, or piezoelectric transducers. The modulated carriers may be transmitted directly in real time or may be conveniently recorded and stored on mechanical, magnetic, or optical media for delayed or repeated transmission to the listener." According to literature by Silent Sounds, Inc., it is now possible, using supercomputers, to analyse human emotional EEG patterns and replicate them, then store these "emotion signature clusters" on another computer and, at will, "silently induce and change the emotional state in a human being". Silent Sounds, Inc. states that it is interested only in positive emotions, but the military is not so limited.

conoscenze, le azioni, le motivazioni emotive della gente? Ritroviamo il ‘tutto’ pan-umano anche nell’antropologia tecnico-scientifica più avanzata. Più che mai l’intuito sofianico guadagnerà in credibilità nella sua capacità di cogliere anche le incidenze scientifiche umane nell’indagine complessiva. Fermandosi ai rapidi simbolismi della memoria arcaica non sembrano corrispondere all’intento sofianico nella sua ricerca ed indagine aperta.

CAPITOLO II

L’INCOGNITA DELLA CADUTA ORIGINARIA



THE ORIGINARIAN “FALL” AND ITS UNDEFINED CHALLENGE

Sofianicamente, la problematica della ‘caduta delle origini’, del ‘male’ e dell’Ispiratore del male, viene considerata con la massima attenzione. Non si tratta di un tipo di parallelismo tra ‘Bene’ e ‘anti-Bene’. In modo del tutto generico, la sventura originaria o la ‘caduta delle origini’ consiste sofianicamente in una ‘perdita di pienezza iniziale’ che va incontro ad un degrado nel quale si disintegra l’originale organicità interiore in un accostamento composito ricapitolato nella simbolica dell’androginità che si potrà ritrovare solo nel ‘Nuovo Adamo’¹. La simbolica della pienezza si esprime come ‘verginalità’ (più che verginità astinenziale) –se si può dire– antropologica (come trasparenza a se stesso, o anche di trasparenza del ‘visibile’ all’‘invisibile’). Torneremo su questa simbolica (cfr infra).

L’autore sofianico J. Böhme ricorre all’evocazione biblica arcaica del ‘giardino’ con la sua pericolosa vulnerabilità. Dall’albero del creato sorge anche la creazione dell’essere umano che – come l’albero originario– include in se una possibile fruttificazione gradevole ed un’altra disgustosa². Jakob Böhme vede però la doppia fruttificazione non come sola responsabilizzazione razionale

That this is a US Department of Defense project is obvious. Edward Tilton, President of Silent Sounds, Inc., says this about S–quad in a letter dated December 13, 1996: "All schematics, however, have been classified by the US Government and we are not allowed to reveal the exact details... .. we make tapes and CDs for the German Government, even the former Soviet Union countries! All with the permission of the US State Department, of course... The system was used throughout Operation Desert Storm (Iraq) quite successfully." The graphic illustration, "Induced Alpha to Theta Biofeedback Cluster Movement", which accompanies the literature, is labelled #AB 116–394–95 UNCLASSIFIED" and is an output from "the world's most versatile and most sensitive electroencephalograph (EEG) machine". It has a gain capability of 200,000, as compared to other EEG machines in use which have gain capability of approximately 50,000. It is software–driven by the "fastest of computers" using a noisenulling technology similar to that used by nuclear submarines for detecting small objects underwater at extreme range. The purpose of all this high technology is to plot and display a moving cluster of periodic brainwave signals. The illustration shows an EEG display from a single individual, taken of left and right hemispheres simultaneously. The readout from the two sides of the brain appear to be quite different, but in fact are the same (discounting normal leftright brain variations)».

¹ N. A. Berdyaev (Berdiaev), *A New Book about J. Boehme*, in «Put’» 1929, n° 18, pp. 116–122; etiam in «Internet» 2010, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1929_347.html: «Man, as the image and likeness of God, is an androgyne, masculinely–virgin, virginal, pure, the integrally whole man. The Fall through sin was also a shattering of the initial integral wholeness, of the chastity, with the fall of the androgyne, and with the arising of an unseemly femininity and an unseemly masculinity, of sex. Man lost his Virgin, i. e. purity, chastity. Sophia also is the heavenly Virgin. The teaching of Boehme concerning Sophia, the most original and remarkable in the history of human thought, is predominantly anthropological. The Sophia aspect, the virginalness of creatures is again manifest in the Virgin Mary. Jesus Christ for Boehme likewise possesses an androgyne image, the image of the perfect man. The anthropology of Boehme is inseparably connected with its Christology, its teaching about man with the teaching about Christ -- the New Adam».

² J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang, Vorrede des Autoris an den Günstiger Leser!*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will–Erich Peukert (Faksimile–Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://aurora.de.ki/>), S. 4–6: «11. Nun dieses beides ist in dem Baum der Natur, und die Menschen sind aus dem Baum gemacht und leben in dieser Welt, in diesem Garten zwischen beiden in großer Gefahr, und fällt auf sie bald Sonnenschein, bald Regen, Wind und Schnee. 12. Das ist, so der Mensch seinen Geist erhebt in die Gottheit, so quillet und qualifiziert in ihm der Heilige Geist und der höllische Saft. 13. Gleichwie der Apfel auf dem Baum

umana, ma come sorgente originariamente 'buona' nel Santo Spirito dato da Dio ma che può guastarsi dall'intreccio di tanti rischi nel percorso di vita del pan-organismo dell'albero (*ibidem*). Il processo del percorso è -di per se- esposto alla vulnerabilità di ciò che si può 'guastare' e capovolgersi in disgregazione fatale... L'enigma dell'albero -si potrebbe dire, nell'antinomia della discontinuità suggerita- sta nel fatto che il frutto si guasta (la 'mela' di J. Böhme, cfr qui sotto) a causa degli elementi 'atmosferici' esterni, ed il frutto esemplificando la persona umana si guasta dal 'veleno' diabolico che la penetra. Dio non è l'autore del male ma è direttamente coinvolto nella tragedia che esso fa scaturire ¹.

Lo scenario mitico ci propone un paesaggio fluttuante del 'giardino', dove ciò che sia buono e ciò che sia cattivo sono virtualmente presenti (cfr la parabola böhmaniana) ma vi è un nodo dove l'intreccio del flusso accoppiato 'buono-cattivo' si realizza: e cioè nell'«albero» identificato da Dio con l'invito di non assaporare i suoi frutti ambivalenti ². Si potrebbe forse dire: 'frutti ambigui'... L'albero della 'mescolanza' di ciò che sia buono e cattivo fa scattare una perdita di specificità nell'essere umano originario. La 'mescolanza' potrebbe essere quell'unità confusionale che non corrisponde all'organicità viva del 'tutto' sofianico. Il male non è scivolamento apparente nel 'non essere' ³. In esso, tutto si gioca sul 'passaggio'. Il male non è né nell'essere né nel non essere, ma

madig und wurmstichig wird, wenn Frost, Hitze und Mehltau auf ihn fällt, und leicht abfällt und verdirbet, also auch der Mensch, wenn er läßt den Teufel mit seinem Gift in ihm herrschen. 14. Nun gleichwie in der Natur Gutes und Böses quillet, herrschet und ist, also auch im Menschen. Der Mensch aber ist Gottes Kind, den er aus dem besten Kern der Natur gemacht hat, zu herrschen in dem Guten und zu überwinden das Böse. Ob ihm gleich das Böse anhanget, gleichwie in der Natur das Böse am Guten hanget, so kann er doch das Böse überwinden. So er seinen Geist in Gott erhebet, so quillet in ihm der Heilige Geist und hilft ihm siegen. 15. Gleichwie die gute Qualität in der Natur mächtig ist zu siegen über die böse, denn sie ist und kommt aus Gott und der Heilige Geist ist Herrscher darinnen, also auch ist die grimme Qualität mächtig zu siegen in der boshaftigen Seelen; denn der Teufel ist ein mächtiger Herrscher in der Grimmigkeit und ist ein ewiger Fürst derselben. 16. Der Mensch aber hat sich selbst in die Grimmigkeit geworfen durch den Fall Adams und Hevas, daß ihm das Böse anhänget, sonst wäre sein Quell und Trieb allein in dem Guten. Nun aber ist in beiden und heißet nun, wie St. Paulus saget: Wisset ihr nicht welchem ihr euch begeben zu Knechten in Gehorsam, des Knecht seid ihr, dem ihr gehorsam seid, entweder der Sünde zum Tode oder dem Gehorsam Gottes zur Gerechtigkeit (Rom 6,16). 17. Weil aber der Mensch in beiden den Trieb hat, so mag er greifen, zu welchem er will; denn er lebet in dieser Welt zwischen beiden und sind beide Qualitäten Bös und Gut in ihm, in welches der Mensch waltet, damit wird er angetan in heilige oder höllische Kraft. 18. Denn Christus spricht: Mein Vater will den Heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten (Luk 11,13). Auch so hat Gott dem Menschen das Gute befohlen und das Böse verboten und lässet noch täglich predigen, rufen und schreien und den Menschen vermahnen zum Guten. Dabei man ja wohl erkennt, daß Gott das Böse nicht will, sondern will, daß sein Reich zukomme und sein Wallen geschehe, wie im Himmel als auch auf Erden. 19. Weil aber der Mensch durch die Sünde vergiftet, daß die grimme Qualität sowohl als die gute in ihm herrschet und nun halb tot und mit großem Unverstand Gott seinen Schöpfer sowohl auch die Natur und ihre Wirkung nicht mehr erkennen kann, so hat die Natur ihren höchsten Fleiß vom Anfang bis auf heute angeleget, dazu hat Gott seinen Heiligen Geist gegeben, daß sie je und allewege hat weise, heilige und verständige Menschen geboren und zugerichtet, welche die Natur sowohl Gott, ihren Schöpfer haben lernen erkennen, welche allezeit mit ihrem Schreiben und Lehren der Welt Licht sind gewesen. Damit hat Gott seine Kirche auf Erden zugerichtet zu seinem ewigen Lobe. Dagegen hat der Teufel gewüet und getobet und manchen edlen Zweig verderbet durch die Grimmigkeit in der Natur, welches Fürst und Gott er ist. 20. Wenn die Natur hat oft einen gelehrten, verständigen Menschen zugerichtet mit schönen Gaben, so hat der Teufel seinen höchsten Fleiß daran geleget, daß er denselben verführet in fleischliche Lüste, in Hoffart, in Begierde reich zu sein und Gewalt zu haben. Damit hat der Teufel in ihm geherrschet und hat die grimme Qualität die gute überwunden und ist aus seinem Verstande und aus seiner Kunst und Weisheit Ketzerei und Irrtum gewachsen, welcher der Wahrheit gespottet und große Irrtum auf Erden angerichtet hat und ist dem Teufel ein guter Heerführer gewesen».

¹ A. Zundel, *Dio non è l'autore del male*, in «Contacts», 1986 (XXXVIII), pp. 171-197

² J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang, Vorrede des Autoris an den Günstiger Leser!*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://aurora.de.ki/>), S. 7: «23. Auch so ist es bei der ersten Welt, sowohl auch an der andern bis ans Ende unserer Zeit klar zu sehen, wie das himmlische und höllische Reich in der Natur hat je und allewege miteinander gerungen und in großer Arbeit gestanden, als ein Weib in der Geburt. 24. Bei Adam und Heva ist es am lautersten zu sehen; denn da wuchs ein Baum im Paradies auf von beider Qualität, Böses und Gutes. Da sollten Adam und Heva versucht werden, ob sie könnten in der guten Qualität, in englischer Art und Form bestehen. Denn der Schöpfer verbot Adam und Heva, von der Frucht zu essen. Aber die böse Qualität in der Natur rang mit der guten und brachte Adam und Heva in Lust, von beiden zu essen. Darum bekamen sie auch bald zur Stunde tierische Art und Form und aßen von Bös und Gut und mußten sich auf tierische Art mehren und leben, und verdarb mancher edler Zweig, von ihnen geboren».

³ Y. Spiteris, *La teologia neo-greca*, Bologna 1992, pp. 444-445: «5. *Peccato originale e male in genere* ¹. Peccato originale e male in genere consistono proprio nella libera interruzione da parte dell'uomo del suo contributo a questo continuo passaggio dal non essere all'essere. Perciò i Padri chiamano il peccato originale e ogni peccato non-essere; si tratta di un tentativo di autodistruzione. L'uomo è essenzialmente creaturalità, cioè, essendo di per sé non-essere, riceve continuamente l'essere da Dio che solo è sussistente. Il "diventare come Dio" della tentazione

nella qualità del passaggio, della “mescolanza” tra l'uno e l'altro. È una relazione involuta!... Il male è un pseudo-significato del mondo nato dalla sospensione di una relazionalità con Dio o in Dio, diventando ‘idolo’ nel ripiegamento illusorio su se stesso ¹. Il male si esprime come relazionalità ‘abbreviata’ o come una scorciatoia ². Il male non è una ‘realtà cattiva da vincere’ ma una

diabolica, è un peccato di empietà, nel senso che l'uomo da creatura vuole diventare creatore, cioè essere sussistente. Con ciò stesso egli, in modo tragico e assurdo, tenta di interrompere l'afflusso dell'essere in se stesso. Il peccato originale e ogni peccato non va visto, quindi, da un punto di vista legalista, giuridico (come violazione di un precetto), ma come un tragico attentato all'essere che proviene dal maligno, dalla stessa natura della creaturalità che, poiché è tale, cioè non-essere, rischia sempre, trattandosi dell'uomo che ha il libero arbitrio, di autodistruggersi. “Solo gli esseri ragionevoli possono interrompere la personale e quindi libera relazione con Dio, tentare così di rendere vane le divine energie” ². La relazione tra increato e creato, tra Dio e le creature per il nostro autore costituisce la base anche degli altri capitoli della *Dogmatica*».

(¹ Cf Matsoukas, *Δογματική καὶ Συμβολικὴ Θεολογία* Teologia dogmatica e simbolica), II, 202–216: ed anche *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Δοκίμο πατερικῆς θεολογίας* (Il problema del male. Saggio di teologia patristica), Tessalonica ²1986. / ² Matsoukas, *Δογματική καὶ Συμβολικὴ Θεολογία* Teologia dogmatica e simbolica), 359.)

¹ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, p. 31: «The fall consisted primarily in the disconnection of "this world" from God and in its acquiring therefore a pseudo-meaning and a pseudo-value which is the very essence of the *demonic*, the Devil being "the liar and the father of lies." To redeem the world, or anything in the world, is then to place it in the perspective of the Kingdom of God as its end and ultimate term of reference, to make it transparent to the Kingdom as its sign, means and "instrument." The eschatological world-view of the early church is never a "static" one. There is no trace in it of any distribution of the various essences of this world into good and evil ones. The essence of all that exists is good, for it is God's creation. It is only its divorce from God and its transformation into an idol, i.e. an "end in itself," that makes anything in this world evil and demonic. Thus, as everything else in "this world," the state may be under the power of "the prince of this world." It may become a vehicle of demonic lies and distortions, yet, as everything else, by "accepting" the Kingdom of God as its own ultimate value or "eschaton," it may fulfill a positive function. As an integral part of "this world," it exists under the sign of the end and will not "inherit the Kingdom of God." But its positive and indeed "Christian" function lies in this very recognition of its limit, in this very refusal to be an "end in itself," an absolute value, an idol, in its subordination, in short, to the only absolute value, that of God's Kingdom».

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 171–172 / p. 222: «Il male è per natura sua “regno diviso contro se stesso”. Platone già espresse con profondità di pensiero questo frazionamento delle attività del male sotto il velo trasparente dell’androginia” ¹. “Un tempo la nostra natura”, dice pressappoco l’Aristofane platonico, non era affatto come adesso. Un tempo esisteva ancora l’androgino, un essere composto dei due sessi attuali che era un’unica persona. Gli androgini erano forti e possenti e, inebriati della propria potenza, si insuperbirono e osarono levar la mano contro gli dèi; vollero costruirsi un accesso al cielo per assalirli. Allora Zeus e gli abitanti dei cieli decisero di indebolirli, di tagliare ciascuno a metà in modo che dovessero andare su due gambe e non più su quattro. Disse Zeus: “Se vedo che anche così non si piegano e non vogliono calmarsi, li taglierò ancora a metà, e saranno costretti a saltellare su una gamba sola” ². Fin qui Platone; aggiungerò soltanto che per lui *l’amore* è proprio la tendenza istintiva degli amanti a riunire ciò che è separato. Sarebbe leggerezza vedere nel mito una semplice favola inventata da Platone. Esso è certamente l’elaborazione artistica di un arcaico mito popolare di cui troviamo somiglianze anche presso altri popoli. Lo Zendavesta nel *Bundahishn* racconta che dal seme di Gayōmart, il celeste toro primigenio (Vita), sparso sulla terra, nacque *oruere* (*arhor*, o *arvor*, l’albero, ma anche “vita” e “anima”) il quale, cresciuto, unisce la terra con il principio celeste. Dall’albero nacque Meshià, il maschiofemmina, l’uomo-donna, quindi Meshià si divise nel corpo maschile (Meshià) e nel corpo femminile (Meshiane), la prima coppia umana ³. Certi fili misteriosi connettono in certo modo il nucleo ideale di queste narrazioni con quella del Genesi: 3 “Poi Dio disse: “Facciamo l’uomo...”. Iddio creò l’uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, Egli li creò uomo e donna” (Gen. 1, 26–27) ⁴. Mistici di varie tendenze vi videro non di rado un accenno alla complessità primordiale dell’essere umano, addirittura all’androginismo primordiale, e ritennero che la differenziazione sessuale fosse una conseguenza del peccato metafisico. Già la setta degli *ofiti* riteneva “uomo-donna” (ἄνδρῶθηλος) il primo uomo ⁵; più tardi pensarono la medesima cosa i seguaci della Cabbala, quasi tutti i pensatori mistici come Jakob Böhme, Saint-Martin, Friedrich Baader, gli attuali occultisti, ecc ⁶. Rifacendomi a loro, non intendo naturalmente dimostrare la necessità dell’interpretazione androgina del Genesi, bensì quanto sia diffusa la convinzione che l’uomo in origine fosse più integro di adesso e che solo la sua autoaffermazione fu la causa del frazionamento. L’autoaffermazione della personalità, la sua contrapposizione a Dio è la fonte della frantumazione, della decomposizione della persona, dell’impoverirsi della sua vita interiore; solo l’amore riporta fino a un certo punto la persona all’unità. Ma se una persona, già parzialmente decomposta, non si dà pace e vuole essere dio (“come dèi”) diventa inevitabilmente vittima di frazionamenti e decomposizioni sempre più incoercibili e reiterati. Questo è il significato ontologico del mito».

(¹ *Convivio*, 190 D. / ² F. LAJARD, *Rech. sur le Culte public et les Mystères de Mithra* Parigi 1866, pp. 51, 59. / ³ Nella *Bible*, versione di J.F. Osterwald, nuova ed., Parigi Bruxelles 1900, questo passo suona: “*Dieu donc créa l’homme à son image; il le créa à l’image de Dieu; il les créa mâle et femelle*”. Naturalmente sarebbe ingenuo immaginare l’androginismo primordiale dell’essere umano sotto l’aspetto di due fratelli siamesi, o di una qualche particolarità anatomica esteriore. Si tratta della separazione della donna dall’essere, dalla persona, del primo uomo, ma è anche indubbio che nell’uomo durante il suo misterioso sonno, o estasi avvenne una certa frattura e che la sua autocoscienza non poté, dopo la creazione della donna dalla costola, restare la stessa di prima. L’arcivescovo Innokentij nota: “La costola, o l’osso, non è qui qualcosa di semplice; esso deve significare tutta una metà dell’essere che si è separata da Adamo durante il sonno. Mosè non dice come ciò sia avvenuto, ed è un mistero. Chiaro è soltanto che anzitutto fu necessario forgiare un organismo comune, che poi si divise in due tipi, l’uomo e la donna” (O *Boge voobšče, kak ušcreditel’ carstva npravstvennago ili nebesnago*, cit., vol. 10, p. 78). / ⁴ Il termine ἄνδρῶθηλος era molto diffuso nel mondo antico, come testimoniano Diodoro, l’autore di *Theologum. Arith.*, Plutarco Ireneo di Lione, Atenagora, Ippolito, ecc. / ⁵ Per es. Pordadge, Antoinette Bourignon (sec. XVII) e altri. Secondo il Talmud, Dio creò androgino il primo uomo con due teste e una coda (D.P. ŠESTAKOV, *Izsledovanija v oblasti greč. nar. skaz. osvjatych*, Varsavia 1910, p. 237 e nota 7). In Eusebio (*Enarrationes Evangelicae*, 21), Santhionathon, ecc. / ⁶ B. SIDIS, *Psichologija vnugenija*, traduzione dall’inglese di M. Kolokolov, Pietroburgo 1902, parte I, XXV, pp. 281, 283, 292, 214; P.

'immaginazione illusoria da sciogliere con una illuminazione' ¹. Il male è la 'doppiezza' degli intenti 'inzuppandosi' gli uni negli altri ². Questa doppiezza è doppiezza dello 'spirito': è un intendimento doppio (generatore di confusione fatale). Ecco quello che potrebbe essere l'illusione per eccellenza: simulare un pensiero con dietro un altro (più che simulare un atteggiamento con propositi inversi e nascosti). Questa mescolanza porta ad uno smarrimento nel discernimento umano originario. Nella caduta la facoltà di valutazione e lo spirito di discernimento sono lesi, ma nessun male potrà mai cancellare il mistero iniziale dell'impronta indelebile di Dio ³. L'esistenza della persona umana è – però – segnata dalla caduta in virtù della misteriosa unità di tutta la natura creata. Dalla prevalente relazionalità 'angelica' (o cioè vicina al mondo divino) appare una appartenenza più strettamente sentita con la dinamica direttamente animalesca della convivenza. Non si tratta di un 'castigo' o di una 'punizione' ma di una implicazione del processo incerto nel quale l'esperienza umana si trova coinvolta, nella scelta della 'mescolanza' ambigua da assumere in se. Sofianicamente, non si dà alcun principio eterno al male, ma è la deformazione o la stortura di ciò che esiste e di per se è buono ⁴.

Le sorgenti divine sulla possibilità di una inversione o involuzione degradata dalla pienezza del mondo divino

Il tentativo di approfondimento sofianico cerca una chiave interpretativa della sorgente chiamata "il Male" partendo dalla vita divina stessa e senza cadere nell'a priori del dualismo tra

JANET, *Nevrozy*, traduzione dal francese di S.S. Vermel', Mosca 1911, parte II, c. III, 5, pp. 274, 275. Della stessa idea sono Breier Freud, Morton Preits.)

¹ N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 166: «On l'a déjà dit, tous les essais qui ont été tentés d'une explication rationnelle du mal sont dépourvus de fondement. Une ontologie du mal est impossible et il est très bien qu'elle soit impossible, car elle serait une justification du mal. L'ontologie du mal produisait une ontologie de l'enfer, lequel était considéré comme un triomphe du bien. Mais on ne peut considérer le mal et l'enfer que comme une expérience humaine en marche et la décrire dans les termes d'une expérience spirituelle. Ici nous rencontrons une corrélation paradoxale. Le faux monisme ontologique produisait un faux dualisme ontologico-eschatologique, celui du paradis, Royaume de Dieu, et de l'enfer, Royaume du Diable. Inversément, le dualisme, surtout éthique par rapport au monde, peut mener à un monisme eschatologique, à une transfiguration et à un salut universels. Ce monde gît dans le mal, mais on peut le vaincre, le mal qui est en lui peut être vaincu, vaincu au-delà de ses limites. "J'ai vaincu le monde". Et la victoire remportée sur le mal et les méchants n'est pas une punition précipitant le coupable dans le feu éternel de l'enfer, mais une transfiguration, une illumination, une dispersion du monde illusoire du mal comme d'un cauchemar affreux. Peut-être Böhme pensait-il plus profondément que tous les autres quand il disait que la chute provenait d'une imagination mauvaise. Approfondir la pensée de Böhme est peut-être l'unique moyen de résoudre le problème du mal».

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 181–182 / p. 233: «Ciò che rimane della persona depravata è la passione cieca e la falsità senza scopo. In questo senso la depravazione è una *doppiezza*. Una sua raffigurazione simbolica di profondo significato, comune all'Occidente e all'Oriente, è *Satana con un secondo volto al posto dei genitali*, oppure al posto del ventre, ¹ come lo fanno certi artisti che non si rendono perfettamente conto di ciò che raffigurano. In certe opere letterarie troviamo l'analisi psicologica dei pensieri e sentimenti a questo riguardo. ² Se il pudore è la bussola della coscienza e la lancetta della personalità, la svergognatezza rivela il suo guasto, la sua "corruzione" ed è il segno della depravazione dell'anima. Rastlenie (depravazione) deriva da *tlo* che significa il fondo, il fondamento, la base. ³ Nella provincia di Tambov si dice *do tla sgoret'* (bruciare fino alle fondamenta), cioè completamente; non mancano altre espressioni popolari con lo stesso significato. ⁴ Quindi i verbi *tlet'* e *tlit'* si riferiscono al processo dell'infracidimento, della distruzione che avviene alla *base* della cosa, dell'edificio piantato in terra. Quindi *rastlenie* (depravazione) significa la putrefazione totale, cioè la distruzione a fondo dell'anima, ⁵ o più propriamente la distruzione della disposizione legittima degli strati della vita nell'anima, quando il *fondo* dell'anima si capovolge e capita dove non dovrebbe capitare, il capovolgimento del fondo dell'anima, porta alla deformazione radicale quale ultimo grado della corruzione, alla decomposizione della vita spirituale, alla sua polverizzazione, non unità, non integrità, la dicotomia del pensiero, la doppiezza, l'instabilità; in una parola è la decomposizione della personalità che si inizia ancor prima della geenna, la sua dicotomia (διχοτομῆς) (Mt. 24, 51; Lc. 12, 46). L'uomo "dai pensieri divisi" avverte già in questa vita il fuoco della geenna».

(¹ Alcuni esempi di raffigurazioni di Satana con un secondo viso sul ventre o più basso, in F.(I.) BUSLAEV, *Svod izobrazenij iz Li cevych Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX*, Pietroburgo 1884, nn. 101, 109, 117, 173, 211 a; DIDRON, *Hist. de Dieu*, 1843 p. 521, f. 135, N.N. TROICKIJ, *Triedinstvo Bo)estva*, ed. 2, Tula 1909, p. 75, f. 58. / ² J.A. NAU *Dvojnik (Vra)ja sila*, traduzione dal francese Pietroburgo 1901; V.(P.) SVENCICKIJ, *Antichrist. Zapiski strannago eloveka*, Pietroburgo 1908, V.(J.) BRJUSOV, *Ognennyj Angel*, Mosca (che è il libretto dell'opera di PROKOFIEF, *L'angelo di fuoco*). / ³ V.I. DAL', *Tolkovyj slovar'...*, cit., vol. 4, col. 772. / ⁴ *Ivi*. / ⁵ *Ivi*, vol. 3, col. 1635.)

³ P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1985, p. 73: «La caduta respinge in profondità l'immagine di Dio senza però corromperla; la similitudine, la possibilità di somiglianza, invece, è vitalmente colpita».

⁴ N. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica*, Roma 1996, p. 111.

'Bene' e 'Male'. Si tenta di guardare oltre e al di là di una pre-comprensione demonizzante sotto la dicitura 'Male', e di cogliere la radice del confronto tra 'bene' e 'male' oltre e al di là di una personalizzazione individualizzata dell'uno e dell'altro. Si dirà che nel mondo divino è stato reso possibile un ripiegamento su se stesso. Questa possibilità o 'virtualità' dinamica nel mondo divino è stata chiamata il 'non fondamento' di Dio nel mondo divino, o anche l'«Ungrund», secondo la visuale di J. Böhme (cfr etiam supra). Questo 'non fondamento' non è "l'Assoluto" in Dio (come si è talvolta tradotto) ma una profondità abissale in Dio di valenza ante-razionale, cioè di non determinatezza: spinta vitale dinamica nella quale sorge la 'libertà' ¹. Torneremo sulla 'libertà' non più come sorgente ma come 'percorso' nella parte III, sullo Spirito Santo nella prospettiva sofianica (cfr infra). J. Böhme è l'autore sofianico che introdusse radicalmente il "dinamismo" nel mondo e nella vita divina. Ma il suo 'colpo di genio' böhmiano è di avere capito che il "male" è l'illustrazione migliore dell'antinomia per eccellenza nel mondo divino stesso ². Si potrebbe dire che evidenzia l'antinomia della pienezza divina. Vedremo come l'antinomia si ritrova poi nel riferimento a Cristo e allo Spirito Santo (cfr infra). In questa antinomia, si indicherà che sia proprio dalla dinamica fruttifica di Dio, la "Shekinah" sapienziale ebraica o il volto femminile di Dio, la Sua sorgente di presenza conciliativa, che prende radice «l'Albero della vita» ³. Dall'antinomia nel mistero divino, vi saranno interpretazioni e commenti che la razionalizzeranno in una 'dialettica' in Dio (dialettica concettuale più che antinomia esperienziale) ⁴.

¹ N. A. Berdyaev (Berdiaev), *A New Book about J. Boehme*, in «Put'» 1929, n° 18, pp. 116–122; etiam in «Internet» 2010, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1929_347.html: «The most central and mysteried teaching of J. Boehme is about the Ungrund, about the abyss lying at the basic foundation of being. With this he introduces a new principle into the history of philosophic thought. At the fundamental basis of being lies an irrational principle. It is only therefore that freedom exists, it is only therefore that evil becomes explicable, it is only therefore that there is the dynamic within being. Koyre (A. Koyre, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929) renders the German word Ungrund into the French word Absolu. I think, that this is inaccurate. By this he tends to interpret the Ungrund of Boehme into the spirit of the German Idealism of the beginning XX Century. The Ungrund is first of all an ungroundedness, a fathomlessness, a determinatelessness, i. e. freedom. The Ungrund is a primordial, irrational, dark even, freedom nowise determined by anything. It is not evil, but it makes possible evil, in it there is the potential for evil, just as also the potential for good. The uniqueness of Boehme consists in this, that he brings the Ungrund into the very Divinity and by this allows for the existence of a dark principle within God. It might the more truly be said, that that the Ungrund, i.e. the primordial freedom, lies outside of God, outside of being, it is prior to all being, such as is already determined. But Boehme's teaching concerning the Ungrund makes possible also both freedom and a philosophy of freedom. Koyre also states, that the philosophy of freedom comes from Boehme. Only upon this ground does it become possible to allow for absolute newness in the world, for creativity, dynamics. The ancient and the medieval world-view was static. The dynamism of German philosophy derives from Boehme».

² G. Riconda, *Berdjaev e Boehme: l'«Ungrund» e la libertà*, in AA. VV., *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre* (Francesco Botturi, Francesco Totaro, Carmelo Vigna), vol. II, Milano 2002, p. 1237; etiam in «Internet» 2010, http://books.google.it/books?id=eqpL3cBVbVIC&pg=PA1233&lpg=PA1233&dq=sophia+original+fall+boehme&source=bl&ots=XtCEKym8RK&sig=OEENW60hROeTvQxwbHOaGCMFxy&hl=it&ei=wl-WS9rjMonL_QbvifX6DQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=8&ved=0CCQ6AEwBw#v=onepage&q=&f=false.

³ K. Voorhoeve, *CONTEMPLATIONS. On Divine Sophia*, in «Mysticism and Contemplation», in «Internet» 2001, http://mysticismmeditation.blogspot.com/2008/02/contemplations-on-divine-sophia-kees_16.html: «I see a clear comparison with the Shekinah in Jewish Mysticism. As I understand this, – but it is not an easy topic, I always find the Shekinah/Sophia very mysterious –, the Shekinah is not the name of God, not a great Angel but the concrete presence of God. At the same time she makes manifestation possible. Because of the Shekinah, the Sephiroth in the Tree of Life could come into existence. The root of 'Shekinah' is the word ShaaChaN which means residing, dwelling, to abide. Shekinah is Divine Presence. She is dwelling in us as 'the Glory of God'. It is a theofany of the Divine Force, tangibly present. There is a great resemblance with Sophia. Versluis says: "Wisdom (Sophia) is therefore intermediate between creation and God; she is the matrix through which God objectifies himself in creation, through which his activity takes place. Obviously, she is not a member of the Trinity, but in a sense, through her the Trinity is made know in the objective realm of creation, and so man returns to God through her as well." [Wisdom's children / Page 133]».

⁴ NEW WORLD ENCYCLOPEDIA, *Jakob Böhme*, in «Internet» 2010, http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Jakob_B%C3%B6hme: «Dialectic within God. Böhme developed a theory of creation based on the concept of a dialectic inherent in the nature of God, which resulted in a conflict between divine wrath and divine love. This struggle was necessary to stimulate the creation of the manifold universe. The essential Godhead (*Ungrund*), said Böhme, was eternally pure and free, but inherent in God was the will to go out of Himself and manifest Himself: "Here we remind the reader that God in Himself ... has no more than one desire, which is to give and bring forth Himself." (Gnad. i, 18). The first product of God's will to manifest Himself was a desire or longing, a primal darkness which obscured the purity of the original Godhead. Since this darkness contradicted the original will, a second will, the desire to return to the original state of unity while still holding onto desire, arose. The result was an introversion, a contraction into a core of being (*Grund*) which became the ground for all the further stages of creation. This unrequited desire of God for self-revelation became a divine wrath or bitterness (*Grimmigheit*) which perpetually consumed itself and caused tremendous pain and anguish, the first suffering known to the universe. This, said Böhme, could be described as God the Father and generator

La sventura originaria ed il 'mondo creato' considerato come 'la materia' o il 'mondo materiale'

Una spiegazione dell'esistenza del male, abbastanza diffusa nell'antichità, derivava da una concezione dualista divenuta poi popolare nel manicheismo ¹. Secondo i Padri elevare il principio del male al rango di Dio è una bestemmia ². L'argomentazione dei Padri si fonda sul giudizio positivo formulato da Dio di fronte all'opera della creazione: («Era cosa molto buona» (Gn 1, 31). Il male non viene dalla materia, dal polo oscuro, fecondo, uterino della vita cosmica, le buone tenebre dell'inizio ³, la corruzione della materia è una conseguenza di una 'seduzione di desiderio' della mente umana. Non si tratta di un 'caos' iniziale del creato che coinvolge anche l'essere umano appena nato alla consapevolezza della coscienza. Non è stato soltanto l'impatto del caos nell'esperienza umana, ma l'incisività di un'intelligenza contorta (nella mescolanza della non trasparenza a se stessa), è la presenza del Maligno ⁴, cioè il menzognero ⁵. E se tra tutte le cose materiali il corpo è oggetto di attacchi violentissimi da parte dei manichei, Giovanni Crisostomo risponde con forza che il corpo, non essendo la sede del male, non è in se stesso cattivo: «il corpo è opera di Dio» ⁶. Quasi che il male fosse predeterminato, Giovanni Crisostomo sostiene che il fatalismo è opera del demonio, che lo ha insinuato nella mente degli uomini sofferenti, con l'intento di allontanarli da Dio ⁷. Dio non è l' 'autore del male' ⁸. Se l'origine del male non è nelle cose create, va forse cercata in Dio? Secondo i Padri, questa è la tentazione dell'uomo che, immerso nella sofferenza, non riesce a 'vincere' il male. Ma neanche Dio lo 'sconfigge con la forza'. Il male non sorge 'dal basso', anche se tutto sarà coinvolto in questa inversione. Il tentatore insinua un intento di gelosia da parte del Creatore che vuole opprimere la sua creatura e suggerisce che l'essere umano si impadronisca delle cose di Dio senza Dio ⁹. Sofianicamente, si vede principalmente la dimensione 'demonica' della caduta originaria

of all things. When this divine wrath turned upon itself, it triumphed and became divine love, which Böhme described as God the Son. The interaction between divine wrath and divine love produced the creative impulse from which the universe evolved. Böhme identified the continual movement between the two as the Holy Spirit, or living breath of the cosmos. Böhme identified a fourth component of the Godhead, a preliminary to the creation of the sensible world, called "*Virgin Wisdom*" or *Sophia*, which could be described as a sort of mirror in which God could see images of His own potentiality before manifesting them in reality. Böhme taught that reality was a continual process of unity and division, and that all things consisted of positive and negative aspects. He also said that conflict and suffering were inevitable, even desirable, and that finite creatures could only become aware of themselves and God through struggle with negativity. If the natural life had no opposition (*Widerwertigkeit*), and were without a goal, then it would never ask for its own ground, from which it came; then the hidden God would remain unknown to the natural life ... there would be no sensation, nor will, nor activity, nor understanding." (SS, vol. 4, *Weg zu Christo*, "*Von Goettlicher Beschaulichkeit*," ch. 1, #9; cf. *Way to Christ* 196)».

¹ Cfr H. Ch. Peuch, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.

² G. Crisostomo, *In Acta Apostolorum*, 2,4, PG 60, 31b.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La luce senza tramonto*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Roma 2002, p. 296: «Il mondo, creato dal nulla in Principio, cioè il mondo come sofanità potenziale e che si rende attuale, nella sua 'bontà' originaria non ha nulla di antisofianico, non contiene alcun male. Il male infatti non esiste ancora nel nulla della potenzialità, che costituisce la base del mondo creaturale. Al contrario, il niente diviene buono, entrando in comunione col bene, diventando così essere dalla sua oscura condizione. Il mondo *prima* della caduta ha rappresentato tale potenzialità sofanica immacolata, la 'terra' metafisica su cui poteva crescere l'Eden. Ma esso non aveva raggiunto ancora una condizione di perfezione, di attualizzazione della sua sofanità: proprio come Adamo, esso si è trovato nello stadio iniziale, infantile, del suo sviluppo, che doveva solo condurre alla piena spiritualizzazione della materia, al 'nuovo cielo' e alla 'nuova terra'. Questo è una testimonianza eloquente della possibilità stessa di quella catastrofe spirituale e cosmica che si è compiuta con la caduta nel peccato e che ha spostato il mondo dalla sua retta via. Il *nulla* non è stato percepito nel mondo come il principio attuale della sua formazione, ma permane come sua base oscura e muta. In ciò si è manifestata la benevolenza del Creatore, che chiama il *nulla* all'essere. Ma questa base del mondo conteneva in sé la possibilità di attualizzarsi e di intervenire nel destino del mondo, cioè la possibilità del peccato e del male. Era sufficiente che il *nulla* uscisse dal suo stato potenziale e si rendesse percepibile come fondo oscuro della struttura del mondo».

⁴ O. Clément, *Pregare il Padre Nostro*, Bose Magnano 1989, p. 115

⁵ O. Clément, *Mémoires d'espérance*, Paris 2003, p. 45

⁶ G. Crisostomo, *De resurrectione mortuorum*, 6, PG 50, 428a.

⁷ G. Crisostomo, *In epistulam ad Colossenses*, 2, 6, PG 62, 31 8b.

⁸ Basilio, *Quod Deus non est auctor malorum*, PG 31, 329-353.

⁹ O. Clément, *Alle fonti con i Padri*, Roma 1987, p. 83; idem, *Mémoires d'espérance*, Paris 2003, p. 41

o cioè che quest'ultima sorge da una presenza dello Spirito del male prima ancora della scelta umana¹.

Le implicazioni della sventura originaria nell'esperienza umana

Vi è un inganno in cui si lascia intrappolare l'intento umano, che causa la paralisi dell'anima e dello spirito, portando a questa 'ignoranza' o 'dimenticanza' di Dio in cui consiste la caduta originaria. Ciò nasce dalla libertà resa cieca dall'ignoranza o dalla 'dimenticanza' di Dio: nodo nevralgico dell'"hamartia" o peccato²: anzi il peccato appare piuttosto come un 'addormentarsi nella

¹ A. J. Philippou, *The Mystery of Pentecost*, in (Ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, pp. 84–85: «Two sharply contrasting views of the problem of evil were held in the ancient Church. The one view, which originates with Tertullian and culminates in the writings of St. Augustine, may be described as the 'ethical vision of evil', and reduces sin to personal guilt. This approach concentrates its attention on the evil choice which man makes in breaking away from fellowship with God. To say that evil begins with man is to deny the biblical conception of the demonic power of evil and to assert the total depravity of man in the fall. For St. Augustine the ultimate question is not, *Quid sit malum?*, but, *Unde malum faciamus?* It is evident in the *De Ordine*, the *De Libero Arbitrio* and the *Confessiones* that the soul voluntarily turns to lesser goods when it could have willed the highest good, so that the defect in sinful man comes about through his own fault. The second view of the problem is that advanced by the Greek Fathers, and this may be described as the 'demonic structure of evil'. According to this tradition, which originates in Eastern theology with St. Irenaeus, evil is something more than man's wrong choice. Not only does this attitude attempt to explain sin in terms of man's conscience, but above all it acknowledges the paradoxical presence of evil prior to man's fall. The fundamental conviction of the Greek Fathers is that the initial act which causes the world to break loose from God was an act not of man but of the Evil One. Hence, although they speak of the rebellious participation of sinful man in the tyranny of the Devil, they will not acknowledge with St. Augustine and the Reformers the total corruption of man. At Golgotha they hear God's desperate answer to the mystery of iniquity, and in line with John XVI, 33 they write of the great victory which Christ has won over the forces of evil, a victory which blots out the charges against us (Colossians II, 13). This emphasis on the Devil as a real enemy of God led Bishop Aulén to criticise the Fathers for their 'inability to trust themselves to maintain and assert clearly both sides of the case; to assert at one and the same time that the Devil is God's enemy and that he is also the executant of God's judgment' ¹».

(¹ G Aulén, *Christus Victor*, New York, 1958, pp. 54–55.)

² M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 47–49: «Mais l'homme, doué aussi de la pleine liberté du choix, sans laquelle il n'eût été qu'un vil esclave, tomba. Il tomba, parce qu'il préféra l'amour vain de soi à l'amour vrai de Dieu. Volontairement, par orgueil et par cupidité, troublé d'abord par la fausse science du bien et du mal, il s'enfonça dans la nuit du non-être. La désobéissance d'Adam, "ce germe vivant qui portait en lui tout l'avenir de notre race", fut une chute immédiate dans la vie des sens et par elle dans la mort. Ici nous nous retrouvons en plein dans la tradition augustinienne, universelle dans l'Eglise, car saint Augustin dit expressément que "l'homme a opté pour l'avare possession de ses biens privés". C'est l'acte prévaricateur qui a tout déclenché ¹. Seulement les Grecs insisteront davantage sur le caractère intellectuel de la faute ou *hamartia*. Tout le mal vient pour eux de *agnoia* (ignorance), le *noûs* ayant cessé d'être le régulateur parfait ². Donc rupture de l'équilibre intérieur, désorganisation de la psyché tout entière. Mais on ne dira pas, avec saint Anselme, que l'effet premier du péché originel a été la privation de la justice ou rectitude, entraînant le réveil de la concupiscence, comme latente. L'ordre des termes est ici renversé: non pas *privatio-vulneratio*, mais *vulneratio-privatio*, lésion initiale qui déchire toute la nature adamite ³. Ses conséquences furent infiniment douloureuses. Pour la chair d'abord, condamnée à la concupiscence et par elle à l'infirmité, à la flétrissure et à la dissolution. Pour l'âme ensuite, privée de sa sève naturelle, ébranlée jusqu'en ses profondeurs et comme désagrégée. La volonté, non pas entièrement corrompue et broyée, comme dans l'augustinisme, mais gauchie, faussée dans tous ses ressorts. L'intelligence surtout, jadis, puissance royale de lumière, maintenant obnubilée par l'illusion et dominée par la tyrannie de *l'irascible* et *du concupiscible*, parties inférieures de la psyché humaine. Enfin, dernière et fatale conséquence du péché d'Adam, le macrocosme entier, blessé avec son chef, toute créature, appelée pour louer le Seigneur dans la joie, condamnée à souffrir et à gémir jusqu'à la fin des temps. Ce tableau, d'une immense désolation, où les tons sombres recouvrent, éteignent soudain la radieuse clarté de l'aube terrestre, se retrouve aussi -- combien saisissant!-- sous la plume de saint Augustin. Il lui manque cependant, sinon la vision grandiose de la catastrophe finale, l'envol si hardi d'un même rêve eschatologique ⁴. Psychologue admirable et maître de l'introspection, le grand Africain, guidé par une poignante expérience personnelle, s'est attaché presque exclusivement aux réalités de notre état présent empirique, de notre déchéance devenue la marque au fer rouge de l'espèce humaine. Quant au premier Adam en état d'innocence préternaturel, il est *avant tout*, pour Augustin, une créature tirée du néant. Et ce néant qui, dans le néoplatonisme, n'est qu'absence ou vide métaphysique, aux yeux de saint Augustin (dernière réminiscence manichéenne sans doute) a un caractère déficient pour ainsi dire positif...».

(¹ On a beaucoup discuté pour savoir si la concupiscence était chez Augustin *la racine* ou bien, comme pour saint Anselme, et dans toute l'Eglise d'Occident après lui, seulement *la conséquence* du péché. Cf. J.-B. KORS, *La Justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas* (Bibl. Thom. II, le Saulchoir, 1922), l'article de E. Portalis, *Saint Augustin* dans le *Dict. de Théol. cathol.*, t. I et Et. Gilson, *op. c.* La même question devrait être posée pour les Grecs dont la pensée paraît flottante, à première vue. Pour S. Grégoire de Nysse, la chute des Anges aurait eu pour cause l'orgueil: Lucifer offensé de ce que l'homme ait été créé à l'image divine. Chose curieuse, on retrouve cette croyance, sous une forme bien plus saisissante, dans les imaginations de l'Islam qui remontent à la *Vila Adae* d'origine judaïque: la désobéissance de Satan refusant de se prosterner devant Adam, sur l'ordre de Dieu. Voir le développement de ce thème dans l'important travail de Louis Massignon, *La Passion d'Al Hallaj*, Paris, 1921 (chap. vn et xn et l'appendice C). En ce qui concerne la chute de l'homme (*homo*, au sens de créature humaine) elle semble avoir été provoquée, d'après le plus jeune Cappadocien, par un mouvement d'attraction vers le faux bien ou la fausse science. Erreur de jugement, au premier chef mais erreur qui est déjà l'aveu d'une préférence sensible. C'est pour cela sans doute que -- toujours selon le docteur de Nysse qui suit son maître Origène -- Adam et Eve, perdant aussitôt leur corps éthéré, prennent un corps matériel qui incarne l'appel des sens; ce n'est qu'avec ce corps-là que naîtrait la vie sexuelle, inconnue au paradis terrestre. A ce souvenir du hautain spiritualisme d'Origène

dimenticanza', dimenticando che siamo difatti 'in Dio' ¹: 'perdita di libertà intérieure' nell'asservimento esteriorizzante ². Esso appare comme un deterioramento 'originario' di tutto l'organismo pan-umano ³. Da questa malattia dello spirito consegue una incoerenza o disarticulatione delle motivations, con la persona che si ripiega su se stessa –su ciò que la racchiude in se stessa, sulle 'pelli' que la rivestono (o dentro della propria pelle– cfr l'évocatione di P. Florenskij nei suoi commentaires, infra) ⁴. In questo senso, L'universo è stato consegnato alla distruttività degli

les Byzantins sont restés fidèles en grande partie (moins sa doctrine gnostique de la préexistence des âmes). On retrouve encore la même idée de la destruction de notre nature divine primitive chez Scot Origène dont toute l'anthropologie est essentiellement grecque. Nous pouvons en dire autant de quelques Bénédictins du XII^e S., égarés en Occident, Rupert de Deutz, Honorius d'Augsbourg et surtout les frères Gerhoh et Arno de Reichersberg. Consulter sur eux et leurs affinités patristiques le précieux travail, aujourd'hui épuisé, de J. BACH, *Die mittelalterliche Christologie*, Vienne, 1873. / ² Pour saint Grégoire de Nysse, la dignité de l'homme est dans son intelligence, image ou miroir réfléchi de l'Intelligence-Dieu. C'est là la partie divine de son être. Cf. *De imagine*, XII, c. 164. Même conception intellectualiste chez saint Maxime qui, dans son anthropologie, suit de près l'évêque de Nysse, et chez tous les Byzantins, mais l'intelligence ici est toujours supra-rationnelle, ne l'oublions pas. / ³ Voir le développement de cette pensée dans le livre (en russe) du P. Boulgakoff, *Le Buisson ardent*, Paris, 1928. / ⁴ Ce n'est pas que l'eschatologie de la *Cité de Dieu*, dont s'est abreuvé tout le Moyen Age, ait été moins riche que celle des Byzantins. Loin de là. Mais l'homme augustinien ressuscité garde encore son aspect terrestre (*De Civit. Dei*, XXII, i). Sa chair n'est pas transfigurée, comme dans la patristique grecque. Et c'est le reproche que formulait à son égard Jean Scot (*De divis. natur.*, V, 37). Sur ce point, il est intéressant de comparer l'évêque d'Hippone avec son maître, saint Ambroise de Milan, qui a gardé intacte la pensée traditionnelle: voir son *Commentaire sur Saint Luc* où la spiritualisation de la nature humaine est complète. Sur cette tendance augustinienne et les résistances qu'elle a rencontrées chez le philosophe irlandais du IX^e s., consulter Popov (en russe) *Le bienheureux Augustin, sa personnalité et sa doctrine*. L'auteur y indique aussi le caractère acosmique de toute la pensée augustinienne.)

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 64: «Le péché est oublié de Dieu et sommeil de l'âme. La vigile de l'ascèse éveille la conscience et la dirige vers la connaissance de Dieu. Il faut se rendre compte que la vie éternelle commence dès maintenant. L'attente de la parousie est déjà jugement et révélation de la dissemblance qui suscite les larmes du repentir. "Aucun vivant ne sera justifié par les oeuvres de la loi, mais grâce à ma foi en Dieu, j'espère être sauvé par un don de son ineffable pitié." On est sauvé gratuitement. Ce qui appartient en propre à l'homme, c'est de "s'enflammer de désir pour Dieu". "Le repentir est la porte qui conduit des ténèbres dans la lumière. La "porte de la gnose", chez Origène, laisse place ici à la "porte du repentir". Ceux qui passent par cette porte ne viennent pas au jugement, mais se dirigent vers le "mystère du VIII^e jour". "Ceux qui sont devenus enfants de la lumière et fils du jour à venir... sont toujours avec Dieu et en Dieu. "La contemplation mystique rejoint la vision eschatologique"».

² N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 214–215: «Les sociétés humaines et les sociétés qui sont passées par le Christianisme subissent, sous des formes diverses, trois tentations qu'a repoussées le Christ dans le désert. L'homme éprouve un besoin profond non seulement de "pain" (lequel symbolise la possibilité de l'existence humaine), mais aussi d'une unité universelle. C'est pourquoi l'homme s'attache à ceux qui lui promettent de changer les pierres en pain et créent les royaumes de ce monde. Les hommes aiment la servitude et l'autorité. La masse humaine n'aime pas la liberté et la craint. D'ailleurs la liberté a été terriblement déformée et transformée même en instrument de servitude; elle a été comprise exclusivement, comme droit, comme prétention des hommes, alors qu'elle est surtout devoir. La liberté n'est pas ce que l'homme demande de Dieu, mais ce que Dieu demande de l'homme. C'est pourquoi la liberté n'est pas facilité, mais difficulté, fardeau dont l'homme doit se charger. C'est ce qu'on admet si rarement. La liberté au sens spirituel est aristocratique et non démocratique. Il y a aussi une liberté bourgeoise, mais elle est une déformation et un outrage à l'esprit. La liberté est spirituelle, elle est esprit. Elle vient du monde nouménal et renverse l'ordre déterminé du monde phénoménal. L'idéal anarchique, pris à la profondeur limite, est l'idéal limite de la libération humaine. Il ne doit aucunement signifier la négation de l'importance fonctionnelle de l'Etat dans ce monde objectivé. L'anarchisme doit s'opposer, non pas à l'ordre et à l'harmonie, mais au principe du pouvoir, c'est-à-dire d'une contrainte venant du dehors. L'optimisme d'une grande part des doctrines anarchiques est faux. Dans les conditions de ce monde objectivé nous ne pouvons penser une société idéale, sans mal, sans lutte ni guerre. Le pacifisme absolu dans ce monde est un idéal mensonger, parce qu'il est antieschatologique. Proudhon dit beaucoup de choses vraies à ce sujet. Toutes les formes politiques sont relatives, aussi bien la démocratie que la monarchie. Jusqu'à la fin il faudra affermir les formes relatives, qui donnent un maximum de liberté réelle possible et de dignité de la personne, et la primauté du droit sur l'Etat. Mais la victoire sur tout pouvoir, en tant que fondé sur l'aliénation et l'extériorisation, en tant qu'asservissement, ne peut être qu'un idéal. On ne peut penser le Royaume de Dieu qu'apophatiquement, comme absence complète du pouvoir, comme royaume de la liberté. Hegel dit que "la loi est une objectivité de l'esprit", c'est-à-dire qu'il reconnaît par là qu'elle signifie royaume de l'objectivation. Il dit encore que l'Etat est l'idée spirituelle dans *l'Ausserlichkeit* de la volonté humaine de liberté. *L'Ausserlichkeit* est aussi la marque essentielle de l'Etat et du pouvoir. Il y a deux conceptions de la société et deux chemins qui mènent à elle. Ou bien la société est comprise comme nature, ou bien elle l'est comme esprit. Ou bien la société est construite comme nature, conformément aux lois de la nature, ou bien elle l'est comme réalité spirituelle. Cette opposition détermine les idéaux sociaux et le caractère de la lutte sociale. La société, en tant que nature, se trouve sous le pouvoir de la nécessité, elle est mue par la lutte en vue de la domination et de la suprématie, en elle se produit une sélection naturelle des forts et elle se construit sur les principes de l'autorité et de la contrainte; en elle enfin les rapports se définissent comme objectifs. La société en tant qu'esprit est mise en mouvement par la recherche de la liberté, elle est basée sur le principe de la personne et des rapports subjectifs, est mue par le désir de voir l'amour et la miséricorde à la base de la structure sociale».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 122.

⁴ P. Nellas, *Les cadres anthropologiques et cosmologiques de l'union avec Dieu. Etude de l'Office du Grand Canon*, in idem, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, p. 147: «Influencés par l'enseignement occidental sur le péché des ancêtres nous plaçons habituellement le péché dans un cadre légal, nous le voyons comme désobéissance aux commandements de Dieu, et ses résultats comme des châtements de Dieu. Cependant, pour la tradition biblique et patristique, le cadre du péché des ancêtres et de tout péché est surtout naturel: lorsque l'homme ferme ses yeux à la lumière, il se trouve dans l'obscurité: qu'il perde son centre il est désorganisé; qu'il s'éloigne de la vie, il

“angeli decaduti”, indicando così che la sorgente della ‘falsificazione dell’intento divino’ risale fino ai rilievi più eccelsi del progetto divino nelle sue sorgenti ¹. Si dice –infatti– che il ‘male’ è qualcosa di più che la sola privazione del ‘bene’ ². Esso si muove ad un livello così profondo (dal male individuale, al male sociale, fino al male fisico...) che c’è da chiedersi quale sia il senso di una ipotetica ‘vittoria’ su di esso, visto che alla fine esso prevale sempre, con la morte stessa (cfr nota qui sopra). Certi autori parleranno di una ‘catastrofe cosmica’ che solo l’Incarnazione può raddrizzare (facendosi eco della priorità soteriologica più specifica dell’occidente nel 2° millennio) ³.

Il male sta nell’uso della libertà in funzione delle motivazioni profonde che la coscienza fa sua; Dio non ha voluto e non vuole il male e la morte ma la Vita nella libertà umana ⁴. La morte fu tollerata da Dio “affinché il male non fosse eterno” ⁵. La morte sarà piuttosto un “crudele enigma” del nostro percorso umano ⁶. Una maggiore ‘opacità’ si istaurerà conseguentemente nell’esperienza, con una ulteriore incapacità da parte umana di “riconoscere” il mondo divino ⁷. La caduta delle origini

meurt. Les commandements de Dieu ne le menacent pas d'un châtement qui viendrait d'un principe situé en dehors de l'homme, ils décrivent les conditions de bonne santé de existence humaine. La maladie, la douleur, la mort surviennent quand on transgresse ces règles de santé, non t)as comme des châtements, mais comme les conséquences naturelles de la transgression. Ce n'est pas Dieu qui crée le mal, c'est l'homme. Foncièrement, devant Dieu, le pécheur n a pas à chercher d'excuse, il est responsable; et la voie du repentir lui reste toujours ouverte. Le Dieu ami des hommes n'abandonne sa créature en aucune circonstance: l'homme qui a fui est appelé à revenir. Ce retour, ce retournement vers le lieu de Dieu, entraînant la guérison et le rassemblement, la transformation de toute l'existence humaine, constitue le noyau du repentir, et le contenu de tout combat spirituel – et d'abord du combat que mène le fidèle pendant l'office du grand Canon».

¹ O. Clément, *Notes sur le mal*, in «Contacts», 1960 n° 31, pp. 189–190; *Mémoires d'espérance*, Paris 2003, pp. 41–45.

² В. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 19, 176–180 / pp. 45, 169–173: «È forse il male soltanto un difetto di natura, un'imperfezione che scompare da sé con lo sviluppo del bene oppure una forza effettiva che domina il mondo per mezzo delle sue lusinghe sicché per una lotta vittoriosa contro di esso occorre avere un punto di appoggio in un altro ordine di esistenza? Questo problema vitale può essere studiato con chiarezza e venire risolto soltanto all'interno di un completo sistema metafisico. Per quanto io abbia già cominciato a lavorare su questo argomento per coloro che hanno attitudine e sono inclini alla speculazione', tuttavia sento quanto il problema del male sia importante per tutti».

³ Il primo avvio di questo lavoro è stato da me pubblicato nei primi tre capitoli della *Filosofia teoretica* (1897–1899) [n. d. t.]

«IL SIGNOR Z. Mi pare sia semplice. Il male esiste realmente e non si esprime soltanto nell'assenza del bene, ma in una diretta opposizione, nel predominio degli istinti inferiori sulle qualità superiori in tutti i campi dell'esistenza. C'è il male individuale: questo si estrinseca nel fatto che la parte più bassa dell'uomo, le passioni animali e belluine, si oppongono alle tendenze migliori dell'anima e nella stragrande maggioranza degli uomini riescono a sopraffarle. C'è il male della società: questo consiste nel fatto degli uomini, individualmente asservita al male, si oppone agli sforzi tendenti alla salvezza della piccola schiera degli uomini migliori e riesce ad averne la meglio. C'è infine il male fisico dell'uomo e questo consiste nel fatto che gli elementi materiali inferiori del suo corpo si oppongono alla forza viva e luminosa, la quale li lega insieme in un organismo di bellissima forma; essi si oppongono a questa forma e la scompaginano annientando il reale supporto dell'elemento superiore. Questo è il male estremo che si chiama morte. Ma se si dovesse riconoscere la vittoria di questo male fisico come definitiva e assoluta, allora nessuna presunta vittoria del bene nell'ambito della morale individuale o sociale sarebbe da considerare come un serio successo. In realtà noi ci figuriamo che l'uomo seguace, diciamo Socrate, non solo trionfava dei suoi nemici interni, le cattive passioni, ma riusciva a convincere e a correggere anche i suoi nemici nella società, trasformando la polis e l'enica. Ma quale sarà il vantaggio di questa vittoria effimera e superficiale sul male, se esso trionfa in modo definitivo negli strati più profondi dell'essere, sopra le stesse fondamenta della vita? Tanto il riformatore che il riformato hanno un'unica fine: la morte. In base a qu potrebbe tenere in gran conto la vittoria morale del bene di Socrate sopra i cattivi microbi delle passioni nel suo petto e sopra i microbi sociali delle piazze di Atene, se i veri vincitori risultarono ancora i peggiori, i più bassi, i più volgari microbi della decomposizione fisica? Qui nessuna retorica ci può difendere contro un pessimismo estremo e la disperazione».

³ T. Thumperparampil, *Towards an Eastern Christology*, New Delhi 1996, p. 76.

⁴ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 132: «Lui, il Vivente, ha creato l'uomo come un vivente destinato alla completezza. Ma questa completezza poteva essere solo libera partecipazione alla esistenza divina, perché 'Dio solo possiede l'immortalità'. La morte è giunta e non cessa di giungere e di intenebrarsi perché l'uomo si è allontanato e si allontana dal Vivente».

⁵ P. Nellas, *Le vivant divinisé*, Paris 1989, p 51 (cfr Gregorio Nazianzeno, *Discorso 45, sulla Santa Pasqua*, PG 36, 633 A).

⁶ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 258.

⁷ J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang, Vorrede des Autoris an den Günstiger Leser!*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://aurora.de.ki/>), S. 5–6: «19. Weil aber der Mensch durch die Sünde vergiftet, daß die grimme Qualität sowohl als die gute in ihm herrschet und nun halb tot und mit großem Unverstand Gott seinen Schöpfer sowohl auch die Natur und ihre Wirkung nicht mehr erkennen kann, so hat die Natur ihren höchsten Fleiß vom Anfang bis auf heute angeleget, dazu hat Gott seinen Heiligen Geist gegeben, daß sie je und allewege hat weise, heilige und verständige Menschen geboren und zugerichtet, welche die Natur sowohl Gott, ihren Schöpfer haben lernen erkennen, welche allezeit mit ihrem Schreiben und Lehren der Welt Licht sind gewesen. Damit hat Gott seine Kirche auf Erden zugerichtet zu seinem ewigen Lobe. Dagegen hat der Teufel gewütet und getobet und manchen edlen Zweig verderbet durch die Grimmigkeit in der Natur, welches Fürst und Gott er ist.

va considerata come 'assopimento' dello spirito ¹, non semplicisticamente una 'disobbedienza' umana ². Al seguito dei Padri, non si parla tanto di una "colpa originale", quanto –invece– di una caduta o di un travisamento costitutivo della persona originaria, che ha introdotto la morte nella vita cosmica e nella comunione umana. Il 'male' è la 'spaccabilità' interiore dello spirito, dell'anima, del mondo ³. Esso è 'dissoluzione della personalità' (per Dostoevskij) per ritrovarsi nella illusorietà di una pseudo-personalità ⁴. La caduta delle origini causò la segregazione interna della persona, dalla

¹ Th. Špidlik, *La sophiologie de Saint Basile*, Rome 1961, p. 55: «Si nous confrontons cette expression avec ce que nous avons dit antérieurement, nous comprendrons dans quel sens il nous faut interpréter cet "assoupissement". Pour Adam, la création entière n'était rien d'autre que la voix de Dieu; il écoutait ce qu'elle lui disait et saisissait la sagesse divine cachée au-dedans de cette parole. Mais, tout comme dans l'assoupissement on entend bien les paroles sans toutefois en comprendre la signification, par suite du "manque de réflexion", ainsi le même fait s'est analogiquement reproduit ici. Délibérément Adam s'est "assoupi", pour lui la création n'est plus la voix de Dieu et il la considère comme une chose indépendante de sa vraie signification. Or, "à ses yeux de chair cette chose apparut agréable et charmante". Une espèce de gourmandise au sens métaphorique. L'homme sobre se nourrit parce que son corps et sa santé le requièrent, tandis que le gourmand mange parce que cela lui est agréable, même si sa santé doit en pâtir ¹. Ainsi Adam jouissait-il du "spectacle de l'univers" pour nourrir "son amour envers le Bienfaiteur"; dans le péché, il continua à en jouir, mais cette fois-ci c'était pour le plaisir d'en jouir, parce qu'il trouvait l'univers charmant et agréable en soi. Il ne comprenait donc plus le sens des créatures, il "manquait de réflexion". Il en jouissait, dût son amour du Créateur en pâtir. Pour en arriver là il lui fallut tout d'abord rejeter de son cœur le souvenir de Dieu, bannir de sa propre pensée la pensée divine qui dirige tout vers son propre but, et "s'enfler d'arrogance et d'orgueil", c'est-à-dire s'autoriser à décider lui-même ce qui est bien et ce qui est mal. Il dut "assoupir" son intellect pour en arriver à affirmer délibérément que le "rassasiement du ventre" et les "honteuses jouissances des plaisirs terrestres" lui sont un bien préférable à la "bienheureuse délectation" de la vision de Dieu. Sa sagesse, dont il avait été gratifié dès le début, se tourna en folie. Destiné à participer au gouvernement du monde en saisissant la pensée de Dieu et en l'exécutant, l'homme devint, par cette décision perverse de se libérer de la dépendance qui marque toute créature, l'auteur d'une catastrophe qui s'étendit sur la création entière ²».

(¹ *Première homélie sur le jeûne*, 4, PG 31,168 B; *Homélie prononcée à une époque de famine et de sécheresse*, 7, *ibid.*, col. 324C. / ² *Hom. citée*, col. 344 BC. 11B; *Ibid.*, col. 344 C. 114 *Ibid.*, col. 445 A. 115 *Fragment* 31, éd. Klostermann, p. 260, 15 f.)

² N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 241: «La voie de l'asservissement et de l'injustice l'est en effet précisément dans les sociétés que l'homme est soumis aux tentations les plus grandes. Dans la société se produit une action réciproque et un combat entre l'esprit et la nature, entre la liberté, la justice, l'humanité, d'une part, et la violence, la lutte sans pitié, la sélection des forts, la domination, d'autre part. L'organisation de la société est une objectivation de l'existence humaine et une oppression de la personne de l'homme. Sa déchéance existe dès la naissance de la société. La légende biblique de la chute originelle constitue déjà une traduction de cette chute au niveau de la conscience humaine déchu. L'événement du monde spirituel et nouménal est présenté comme événement du monde naturel phénoménal; l'homme déjà asservi par l'objectivation et le rejet au dehors de son existence. Mais tout au commencement, dans les profondeurs de l'existence, la chute originelle a été comme une perte de la liberté, un asservissement de l'homme au monde extérieur objectif, une extériorisation. Il ne s'agit pas d'une désobéissance à Dieu, ce qui est une catégorie du monde déchu, social et des rapports serviles qui naissent en ce monde-là, mais d'un éloignement de l'homme vis-à-vis de Dieu, de l'homme qui passe dans un milieu extérieur, où tout est déterminé par le dehors dans les relations de l'un à l'autre, de l'homme qui entre dans le royaume de l'inimitié et de la contrainte. Dieu est liberté et il veut la liberté, de même qu'il est amour et veut l'amour, de même qu'il est mystère, différent de toutes les particularités et rapports du monde naturel, historique et social. Cela définit déjà le mot déchéance, c'est-à-dire: esclavage, déterminisme, dans lequel tout est déterminé par le dehors, inimitié, haine et violence: tels sont les caractères de la déchéance».

³ Cfr Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in *idem, Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 353 / S. 61–62.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Духи русской революции / Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 90–91 / p. 76: «Se Gogol' non si vede subito nella rivoluzione russa e già l'impostare questo tema può sollevare qualche dubbio, in Dostoevskij non si può non vedere il profeta della rivoluzione russa. La rivoluzione russa è permeata dai principi intuiti e definiti con geniale acutezza da Dostoevskij. Egli ebbe il dono di portare alla luce la dialettica del pensiero rivoluzionario russo e di trarne le estreme conseguenze; non si arrestò alla superficie delle idee e dei sistemi risessarsi della sua anima e perse il senso elementare della differenza tra il bene e il male, smarrì il baricentro spirituale. Nel personaggio di Pëtr Verchovenskij abbiamo una personalità ormai disintegrata, nella quale non si può trovare più nulla di ontologico; egli è tutto menzogna ed inganno e tutti induce in errore, sottomette al regno della menzogna. Il male è falsificazione dell'essere, pseudo-essere, non-essere. Dostoevskij ha mostrato come un'idea falsa, che s'impadronisce totalmente di un uomo fino alla demonicità, porti al non-essere, alla dissoluzione della personalità. Dostoevskij seppe scoprire magistralmente le conseguenze ontologiche delle false idee quando esse si impadroniscono completamente dell'uomo. Quale fu l'idea che s'impadronì di Pëtr Verchovenskij, portò la sua personalità alla dissoluzione e lo convertì in un bugiardo e seminatore di menzogne? E' sempre l'idea fondamentale del nichilismo russo, del massimalismo russo, la passione demoniaca per il livellamento universale, la ribellione contro Dio in nome della felicità universale degli uomini, il sostituire al regno di Cristo il regno dell'Anticristo.~Nella rivoluzione russa gli indemoniati come Petr Verchovenskij sono molti, dappertutto cercano di attrarre nel vortice demoniaco, impregnano il popolo russo di menzogna e lo trascinano nel non-essere. Non sempre questi Verchovenskij si riconoscono, non tutti sanno pene trarre nel profondo oltre i veli esteriori. Nella rivoluzione è più facile distinguere i Chlestakov che i Verchovenskij, e neppure quelli sempre e la folla li esalta e li corona di gloria. Dostoevskij prevede che in Russia la rivoluzione sarebbe stata triste, raccapricciante e tenebrosa e che non avrebbe segnato una rinascita del popolo. Egli sapeva che un ruolo non esiguo vi avrebbe avuto il galeotto Fed'ka e che vi avrebbe trionfato Pigalëv. Già da tempo Pëtr Verchovenskij ha scoperto l'importanza del galeotto Fed'ka per la causa della rivoluzione russa e tutta l'ideologia trionfante della rivoluzione russa è l'ideologia di Pigalëv. Oggi vengono i brividi a leggere le parole di Verchovenskij: "In sostanza la nostra dottrina è la negazione dell'onore e il modo più facile per attirare l'uomo russo è proclamare il di ritto al disonore". E Stavrogin li risponde: "Il diritto al disonore? Tutti ci correranno dietro, nessuno

pienezza simbolicamente ricapitolata come plerôma dell'«uomo-donna» fino alla spartizione in maschio e femmina e cioè da essere sofianico pieno alla perdita della sofianità¹. La caduta di Adamo ha provocato la sua morte da questa spaccatura al più profondo di se e ha immerso nella morte l'intero universo². La sofianità di Adamo era la sua androginità che sparisce nella 'caduta' o 'sventura' delle origini, facendo spazio ad Eva, 'donna' di questo mondo³. Qualcosa si è spezzato nell'essere umano originario ed egli non ha più la vita in se, facendo eco al mito platonico, specificato biblicamente nella conseguenza dell'allontanamento dall'Albero della Vita con la necessaria complementarità costitutiva dell'uomo con la donna: la Vivente o "Eva" in dualità di esistenza mutua⁴. Sofianicamente, in questo primo travolgimento traumatico, non si tratterà di una spaccatura tra Dio e l'umanità nel creato, ma di una spaccatura dentro la stessa persona umana, con

escluso!o. La rivoluzione russa ha proclamato il 'diritto al disonore' e tutti le sono corsi dietro. Ma non meno importanti sono le parole: "Da noi il socialismo si diffonderà soprattutto per motivi sentimentali". Il disonore e il sentimentalismo sono i principi fondamentali del socialismo russo, sono i principi di *disintegrazione* dell'intero nelle sue parti ed elementi costitutivi. Ma, grazie all'istinto vitale insito nel corpo sociale questa disintegrazione provoca una reazione di *raccolta* del la molteplicità in un certo intero organico per sfuggire alla rovina. Così alla rivoluzione, in quanto processo di metamorfosi politica, si associano due momenti derivati e apparentemente contrapposti: la disintegrazione o anarchia e la raccolta o concentrazione. Ma siccome tutto questo processo si svolge a dispetto della legge della vita organica, anche il secondo momento conduce unicamente a forme false di rinascita e di rinnovamento. Questa riunione nell'intero avviene ormai non già secondo un piano tracciato in precedenza, ma fino a un certo grado avviene a caso, allo scopo di mantenere la vita; come tutto nella rivoluzione avviene non per libertà interiore ma per *costrizione* esterna. Questa concentrazione forzata, che è come la seconda metà del processo rivoluzionario, creò varie forme di *dispotismo* statale. Il *rivoluzionarismo*, *l'anarchismo* e il *dispotismo* sono tre accessi nella vita degli organismi sociali, esteriormente differenti ma interiormente collegati e generantisi a vicenda. La rivoluzione è uno slancio di creatività dell'intero, uno slancio positivo nella sua intenzione creatrice, ma che ha una provenienza errata: dalla molteplicità periferica e non dal centro, e che evoca le forze del caos. Per la sua origine questo slancio nasce propriamente non dalla molteplicità, ma da certi settori intermedi talvolta vicini all'unità centrale. E', per così dire, un eccitamento di elementi secondari dell'intero contro l'unità primaria, un eccitamento comprensibile che avviene in nome dello stesso intero ma è erroneo nel metodo e nei mezzi. Sul piano dell'ontologia religiosa a questo eccitamento corrisponde la ribellione di Lucifero contro il piano divino dell'universo, il suo desiderio di dirigerlo a modo suo attribuendosi il significato di unità centrale. Naturalmente una differenza essenziale è data dal fatto che nelle condizioni empiriche terrene questo disegno trova la sua giustificazione nel male che compenetra tutte le forme terrene di Stato. Il luciferismo terrestre ha tutte le ragioni di desiderare qualcosa di meglio, mentre non aveva nessuna ragione l'Angelo dell'universo primevo, così vicino a Dio. Tuttavia è una giustificazione soltanto relativa in quanto il male di questo mondo viene superato secondo la legge di Cristo, non con la resistenza esteriore, non con i mezzi meccanici della violenza, ma soltanto con il sostituirvi in modo interiore ed organico la forza del bene. Però resta indubbio che l'ideologia rivoluzionaria presa in se stessa è ancora permeata dalla coscienza dell'intero e in nome di quest'ultimo innalza la sua bandiera».

¹ N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34-62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «The fall through sin is also a loss of his Sophia-Virgin, which has flown off to the heavens. Upon the earth instead has arisen the feminine, Eve. Man grieves with longing for his lost Sophia, his lost virginal state, the wholeness and chasteness. Half a being is a being torn asunder, having lost the integral wholeness. In his teaching about androgyny Boehme stands in the same line, which is to be found in the "Symposium" of Plato, and the Kabbala. "Siehe! ich gebe dir ein gerecht Gleichnis: du seist ein Juengling oder Jungfrau, wie denn Adam alles beides in einer Person war" {"Behold, I give a correct comparison, for thou art divided into a youth or a maiden, whereas Adam was all both in one person"}(1)».

(1) Vol. III, "Die drei Principien goettlichen Wesens" {"The Three Principles of the Godly essence"}, p. 112.)

² O. Clément, *Alle fonti con i Padri*, Roma 1987, p. 84: «Adamo muore perché si è separato da Dio, perché il diavolo, - proprio lui -, mentendo, l'ha separato da Dio, il solo vivente, la sola fonte di vita. Il racconto della caduta evoca una misteriosa catastrofe originaria che non ci è dato conoscere, ma che ha effetti permanenti, come sono permanenti tutti gli atti più importanti della vita spirituale».

³ N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put'», apr. 1930, No. 21, p. 34-62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «Adam, who initially was an androgyne, in his fall through sin by his fault lost his Virgin and found the woman."Adam hat durch seine Lust verloren die Jungfrau, und hat in seiner Lust empfangen das Weib, welche ist eine cagastische Person; und die Jungfrau wartet seiner noch immerdar, ob er will wieder treten in die neue Geburt so will sie ihn mit grossen Ehren wieder annehmen" {"Adam through his lustful desire has lost the Virgin, and in his desire has come to perceive the womanly, which is a transitory person; and the Virgin yet ever awaits, whether he will again appear in a new birth so that it again can be assumed by him with great honour"}.¹ Eve -- is the child of this world and is created for this world: "die Heva ist zu diesem zerbrechlichen Leben geschaffen worden; denn sie ist die Frau dieser Welt" {"Eve is formed for this fragile life; and thus she is the woman of this world"}²».

(1) Vol. III, "Die drei Principien goettlichen Wesens" {"The Three Principles of the Godly essence"}, p. 117. / (2) *Ibidem*, Vol. III, p. 187.)

⁴ J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, pp. 69-70: «Comme second élément, dans le mythe platonicien nous avons ensuite une variante du thème traditionnel général de la «chute». La différenciation des sexes correspond à la condition d'un être brisé, et partant, fini et mortel: à la condition «duelle» de celui qui n'a pas la vie en lui, mais en un autre, état qui, ici, n'est pas considéré comme originel. Ainsi, sous ce dernier rapport, on pourrait établir un parallèle avec le mythe biblique lui-même, en ce que dans celui-ci la chute d'Adam a pour effet son exclusion de l'Arbre de Vie. Dans la Bible aussi, on parle de l'androgynat des êtres primordiaux faits à l'image de Dieu («il le créa mâle et femelle — *Genèse*, I, 27) et le nom Eve, symbole de complément métaphysique de l'homme, veut dire «la vie», «la Vivante».

l'esperienza della morte come 'contro-natura' dentro di se stessi. Ma questa morte che Dio non può impedire nella Sua via di non conflittualità con tutto il percorso creato ed umano, Egli la utilizzerà per aprire comunque l'essere umano alla consapevolezza della sua situazione anti-naturale dalla quale potrà essere risanato ¹. Dalla simbolica dell'«Albero», con l'inganno insinuato nello spirito umano, c'era la possibilità che l'essere umano fosse eternizzato in uno stato di separazione infernale: Dio invece allontana l'essere umano dall'«Albero» per impedire che sia perenne 'l'inferno' ².

L'avvio dell'apertura sapienziale al di là delle impostazioni ristrettamente moralizzanti dell'occidente cristiano sul 'male'

L'occidente cristiano è stato attratto dallo scenario di una "separazione" insuperabile che ebbe luogo con ciò che chiama il 'peccato originale' e che si eredita di generazione in generazione. La logica del passaggio dalla 'separazione transitoria' alla separazione perenne ed eterna conforta questa visione in una 'quasi spazializzazione' dell'epopea iniziale dell'umanità. Per l'occidente, il peccato originario verrebbe situato in una «visione etica del male» o cioè esso consisterebbe nella ribellione volontaria dell'umanità contro Dio. Parlare soltanto di ribellione –in quanto al peccato originario– sarebbe però come se ci si limitasse a valutare il frutto e non il succo delle disposizioni alla colpa umana. Per l'occidente, tutto si gioca sul male originario che ha cambiato irrimediabilmente qualcosa nella situazione umana, dall'offesa fatta a Dio nella ribellione di disobbedienza alla cacciata fuori della "compagnia divina del 'paradiso'". Vi è –probabilmente– una notevole incidenza della comprensione stessa del mistero di Dio in questo prospetto sul 'peccato originale', dalla visione esclusivistica di Dio alla evocazione inclusiva del Suo mistero (cfr le due tipologie, nelle nostre schematizzazioni nei capitoli precedenti). Non si tratta di una 'malattia dell'anima' di fronte alla quale la conversione alla fede sarà come un risanamento della persona nel risveglio dell'anima. Questa 'guarigione' verrà considerata con sospetto in occidente, vedendo in essa una riduzione della autentica rilevanza religiosa ³. Tutto si basa –per questo approccio– sulla 'mente e volontà' (cfr la nota appena citata). Persino nella cosiddetta 'visione dinamica' dell'occidente moderno, il male viene considerato come ciò che si oppone –anche dall'inizio– al bene come 'crescita armonica' progressiva dell'essere ⁴. Il 'male naturale' ed il 'male morale' sono –invece– due

¹ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, pp. 132–133: «Paradossalmente, la morte, 'salario del peccato', diviene così un rimedio al peccato, proprio perché essa è contro natura, fa prendere coscienza all'uomo, della vera condizione, se egli non la sfugge».

² O. Clément, *Anacronache*, Milano 1992, p. 111: «Non è per punirlo, ma per salvarlo che Dio allontana l'uomo dall'albero della vita': altrimenti sarebbe stato immerso nella beatitudine eterna in uno stato di separazione e di menzogna e per lui sarebbe stato irrimediabilmente l'inferno».

³ J. Ratzinger, *Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations*, in «Internet» 2005, <http://www.geocities.com/romcath1/DialogJudaism.html>: «Nevertheless, there can be no identification of the two approaches nor can they be finally reduced to the mystical way. For such a reduction means that the world of the senses drops out of our relation to the divine. It therefore becomes impossible to speak of creation. The cosmos, no longer understood as creation, has nothing to do with God. The same is necessarily true of history. God no longer reaches into the world, which becomes in the strict sense god-less, empty of God. Religion loses its power to form a communion of mind and will, becoming instead a matter of individual therapy, as it were. Salvation is outside the world, and we get no guidance for our action in it beyond whatever strength we may acquire from regularly withdrawing into the spiritual dimension. But this dimension as such has no definable message for us. We are therefore left to our own devices when we engage in worldly activity».

⁴ C. Molari, *Per una Chiesa che ha ceduto al compromesso (Tiatira – Ap 2, 18–29)*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, p. 237: «Anche il concetto di male, nella prospettiva dinamica, subisce un capovolgimento radicale. Esso diventa una necessità provvisoria dipendente dalla intrinseca incapacità delle creature di accogliere in un solo istante e compiutamente il dono di essere e dalla conseguente urgenza di attraversare stadi di incompiutezza fino alla pienezza finale, che caratterizza tutto il processo. I vari passaggi, perciò, provocano sconvolgimenti nel creato, morte dei viventi e sofferenza negli esseri sensibili. Teilhard de Chardin, descrive questa condizione del creato come "l'angosciante sforzo verso la luce e la coscienza" ¹. In prospettiva dinamica quindi, il male è il passato, l'origine, il caos e l'insufficienza della prima fase, mentre la perfezione è la fine, oggetto di attesa o di speranza. Il peccato delle origini, corrispondentemente, viene concepito non tanto come un decadimento da uno stato già acquisito, bensì come la serie degli atti negativi attraverso i quali persone singole o gruppi sociali hanno, in diversa maniera, impedito o deviato la crescita armonica dell'umanità. Questi atti hanno esercitato un influsso notevole sulle generazioni successive creando condizioni difficili per la maturazione delle persone e per l'armonia dei diversi gruppi umani

aspetti di questo ripiegamento del creato su se stesso proclamandosi ultimo riferimento ¹. Si delinea così un ulteriore discernimento sulla sorgente di ciò che poteva apparire inizialmente come 'libera scelta' della mente e della volontà nella 'proairesis' come possibilità di obbedire oppure di essere trascinato nella morte (Gn 2,9-17) ², travolgendo la vita cosmica stessa nel disordine ³.

Il travolgimento escatologico del Mondo divino nella caduta delle origini: un contrasto insanabile o una via di 'trasparizzazione' ultima. Spazializzazione apocalittica o processo tragico dell'escatologia?

Dalla iniziale 'mescolanza' nel frutto dell'albero, una mutua presenza della fruttificazione buona e della fruttificazione cattiva suscita una attesa di chiarimento ultimo ⁴. Inevitabilmente, l'interrogativo sulla 'caduta degli inizi' avvia una esplorazione sul percorso dei tempi, dei luoghi e spazi, della 'memoria', di ciò che ha potuto essere chiamato la 'storia': storia umana e 'storia divina'. Una revisione sofianica di questi intenti si fa indispensabile. La "caduta iniziale" ci suggerisce innanzi tutto una riscoperta della 'fine'... La 'caduta' degli inizi non è l'ingranaggio di un decadimento ormai scontato, ma la scommessa di un chiarimento di trasparenza che si porterà a termine.

che, crescendo, venivano ad incontrarsi. In questo modo il male, nelle sue diverse forme, non ha bisogno di giustificazioni trascendenti. Esso consiste in ogni forma di ostacolo che l'uomo pone alla crescita sua e degli altri. Conseguentemente essere salvati non è tornare ad uno stato di perfezione primitiva e originale, ma è raggiungere un compimento ed una ricchezza vitale solamente promessi nella tensione, iniziale, contrastata violentemente dal peccato, e presentata in forma definitiva in Cristo. Si comprende allora come la redenzione, in questa prospettiva, non consista solo nel riparare un male passato, bensì soprattutto nel realizzare compiutamente il progetto di Dio attraverso la fedeltà di un uomo, che ha accolto il dono in maniera così esaustiva e completa da essere costituito da Dio riferimento di vita, "causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli ubbidiscono" (Eb 5,9)».

(¹ Lettera del 6 agosto 1915 a Margherita Teilhard Chambon, in *Genèse d'une pensée. Lettres 1914-1919*, Grasset, Paris 1961, p. 76.)

¹ G. Limouris (ed.), "Come, Holy Spirit, Renew the whole Creation", *An Orthodox Approach for the Seventh Assembly of the World Council of Churches, Canberra, Australia 6-21 February 1991, Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Consultation on: Come, Holy Spirit, Renew the Whole Creation: An Orthodox Approach*, in S. S. HARAKAS, *Analyzing Ethically Orthodox Sources for Addressing Ecological Issues*, in «Internet» 2004, http://www.patriarchate.org/visit/html/95_33.html: «Natural evil and moral evil are two aspects of the same reality which has to do with the creation's relationship with God. The world "groans in travail in all its parts" (cf. Rom X:22) because "the prince of creation," the human being, refuses to relate it to God and regards it as its own possession. Sin is essentially a revolt against God; it is the self-proclamation of the human being as the ultimate point of reference in creation and its self-divinization. As this was the suggestion submitted to Adam by the Devil, all tendencies in human existence towards regarding creation as centered on the human being and as existing only for its sake amount to the demonic dimension in existence. The devil constantly tempts man to regard everyone and everything outside himself as existing for his own pleasure and satisfaction. Life is thus constantly confronted with the demonic forces in existence, and the Christian is called to be aware of his life as a confrontation and fight with the devil. The Holy Spirit is thus a "spirit of power" (Rom 15:19) involving humankind in a constant struggle for life and against all forms of disintegration and death.»

² G. Crisostomo, *In Matthaem*, 59, 2, PG 58, 576C: «Dove viene dunque il male? Interrogate voi stessi! Non è forse esso l'effetto del vostro libero arbitrio e della vostra volontà (proairesis)? E proprio così, e nessuno può dire il contrario».

³ G. Crisostomo, *In Matthaem*, 59, 2, PG 58, 337d: «Da tale scelta provengono le malattie nelle città e nei popoli, le siccità delle stagioni, la sterilità della terra..., lo sterminio delle città, terremoti, le inondazioni, le disfatte degli eserciti, i naufragi...».

⁴ J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang, Vorrede des Autoris an den Günstiger Leser!*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://aurora.de.ki/>), S. 6: «20. Wenn die Natur hat oft einen gelehrten, verständigen Menschen zugerichtet mit schönen Gaben, so hat der Teufel seinen höchsten Fleiß daran geleyet, daß er denselben verführet in fleischliche Lüste, in Hoffart, in Begierde reich zu sein und Gewalt zu haben. Damit hat der Teufel in ihm geherrschet und hat die grimme Qualität die gute überwunden und ist aus seinem Verstande und aus seiner Kunst und Weisheit Ketzerei und Irrtum gewachsen, welcher der Wahrheit gespottet und große Irrtum auf Erden angerichtet hat und ist dem Teufel ein guter Heerführer gewesen. 21. Denn die böse Qualität in der Natur hat vom Anfang und noch immer mit der guten gerungen und sich emporgehoben und manche edle Frucht im Mutterleibe verderbet, wie solches klar zu sehen ist erstlich bei Kain und Habel, die aus einer Mutter Leibe kamen. Kain war von Mutterleibe ein Verächter Gottes und hoffärtig, dagegen Habel ein demütiger Gott-fürchtiger Mensch. So siehet mans auch bei den Söhnen Noae sowohl auch bei Abraham mit Isaak und Ismael, sonderlich aber beim Isaak mit Esau und Jakob, welche sich im Mutterleibe gestoßen und gerungen, darum auch Gott saget: Jakob habe ich geliebet und Esau gehasset (Gen 25,23). Ist anders nichts, denn daß beide Qualitäten in der Natur haben heftig miteinander gerungen. 22. Denn als Gott in der Natur zur selben Zeit wallete und wollte sich der Welt offenbaren durch den frommen Abraham, Isaak und Jakob und wollte ihm eine Kirche auf Erden zurichten zu seiner Glorie und Herrlichkeit, so wallete in der Natur auch mit die Bosheit und derselben Fürst Luzifer. Weil denn in dem Menschen Böses und Gutes war, so konnten beide Qualitäten in ihm regieren. Derowegen ward ein böser und ein guter Mensch in einer Mutter auf einmal geboren. 23. Auch so ist es bei der ersten Welt, sowohl auch an der andern bis ans Ende unserer Zeit klar zu sehen, wie das himmlische und höllische Reich in der Natur hat je und allewege miteinander gerungen und in großer Arbeit gestanden, als ein Weib in der Geburt».

Il male originario cambia soprattutto qualcosa in Dio, cioè nella Sua relazionalità più intima col mondo umano. Dalla Sua presenza percepibile accanto alla nascente umanità nell' "Eden", Egli condivide lo stato di sofferenza dall'ignoranza e si lascia 'crocifiggere' nella stessa sventura umana, invertendo il presupposto di 'onnipotenza' ¹. L'approccio sapienziale tenta di situare la sorgente dell'esperienza originaria dalla stessa prospettiva finale che l'intento di saggezza prende in conto. Il male diventerà escatologicamente la 'auto-distruzione' di chi e di ciò che non assume in se la propria de-possessione (non azzeramento distruttivo come 'uničtoženie' ma annientamento nello svuotamento di se come 'uničiženie') ². L'auto-annientamento (non azzeramento) di Dio significa lo scioglimento divino di ogni 'egoismo' (cioè di ripiegamento su se stesso: l'egoismo divino sarebbe demonismo) ³. Anche la presenza di Cristo segue però questa impostazione. Egli, cioè, non 'fa' il 'bene' in modo così efficace, non "cambia le carte in tavola": la situazione del mondo rimane tanto ambigua "dopo" quanto lo era "prima" di Cristo ⁴. Dal punto di vista delle 'forze', Cristo non impone la doverosa via giusta. Solov'ëv riprende questo tema della 'non forza' o del 'diverso dalla forza' nella sua parabola sull'Anticristo. Il 'bene di Cristo' non è 'mancanza' di forza, ma 'diversità' da qualunque *forza*. Il 'diverso dalla forza' (agire -cioè- non secondo i parametri della 'forza', o della 'potenza' o del 'potere') apparirà ai cultori della forza come un 'fallimento': fallimento nel portare a termine il proprio compito. Il fallimento di Cristo sarà, per l'imperatore universale della parabola solov'ëvana, la suprema manifestazione della sua 'fallibilità', o cioè di essersi sbagliato e di aver fatto credere agli altri ciò che lui non era in grado di portare a termine. Se si articolano le molle del bene e del male come due 'forze', si arriva ineludibilmente ad un esito catastrofico ⁵. Sorge, riguardo alle

¹ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, pp. 110-111: «Un drame «originel», donc permanent, s'est déroulé et se déroule qui permet au néant de prendre une hideuse consistance, une consistance perverse, intelligente, proprement luciférienne. C'est pourquoi notre Dieu, qui n'est pas puissant au sens des puissances cosmiques et sociales, mais comme un rayonnement de lumière, de vie et d'amour, se laisse crucifier par tout le mal du monde afin de se communiquer désormais à nous à travers même ce qui le nie. Depuis Pâques, et c'est toujours Pâques, la lumière, la vie, l'amour nous viennent aussi par la mort et toutes les situations de mort de notre existence si, par une humble confiance, nous axes identifications aux plaies vivifiantes du Christ... Désormais, Dieu souffre avec nous, combat avec nous, ouvre à toute situation sans issue, bien au-delà de ce que nous pouvons comprendre, une issue de résurrection».

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 170-171 / p. 221.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 289-290 / pp. 348-349.

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 73-74 / pp. 90-91: «L SIGNOR Z. Ecco quello che vorrei sapere: perché mai Cristo non ha usato la forza dello spirito evangelico per risvegliare il bene nascosto nell'anima di Giuda, di Erode, dei sommi sacerdoti ebrei e infine di quel *cattivo* ladrone del quale di solito ci si dimentica del tutto, quando si parla del suo compagno *buono*? E qui non c'è nessuna difficoltà insormontabile dal punto di vista positivo cristiano. Il fatto è che di due cose voi dovete assolutamente sacrificarne una: o la vostra abitudine di riferirvi a Cristo e al Vangelo come alla più alta autorità o il vostro ottimismo morale. Perché la terza strada percorsa abbastanza di frequente, cioè la negazione del fatto evangelico stesso come una invenzione assai tardiva o come spiegazione "dei preti", nel caso presente vi è completamente preclusa. Per quanto voi cerciate di svisare e di mutilare ai vostri scopi il testo dei quattro Vangeli, quello che importa in esso per la nostra discussione rimane tuttavia incontestabile, e precisamente che Cristo ha subito una crudele persecuzione e la condanna a morte a motivo dell'odio che gli portavano i suoi nemici. Che Egli sia rimasto moralmente al di sopra di tutto ciò, che non abbia voluto resistere e abbia perdonato ai suoi nemici, è ugualmente comprensibile e dal mio e dal vostro punto di vista. Ma perché mai, perdonando ai suoi nemici, non ha (esprimendomi con le vostre parole) liberato le loro anime dalle terribili tenebre in cui giacevano? Perché non ha vinto la loro malvagità con la forza della sua dolcezza? Perché non ha risvegliato il bene che dormiva in loro, perché non ha illuminato e rigenerato il loro spirito? In una parola perché non ha agito su Giuda, su Erode e sui sommi sacerdoti giudei, come ha agito sul *solo* buon ladrone? Di bel nuovo dunque: o Egli non poteva o non voleva. In entrambi i casi, stando alla vostra opinione, ne scaturisce che Egli non era *sufficientemente* penetrato dal vero spirito evangelico e poiché se non erro, stiamo parlando del Vangelo di Cristo e non di un altro qualsiasi, secondo le vostre parole, ne risulta che Cristo non era sufficientemente penetrato dello spirito cristiano, per la qual cosa vi porgo le mie congratulazioni».

⁵ Cfr Auteur anonyme, *Récit d'un pèlerin russe à son père spirituel*, Paris 1951, pp. 65-66: «Un jour enfin, cette jeune fille accourut toute malheureuse, pour demander ce qu'elle devait faire. Son père voulait la marier malgré elle à un schismatique comme lui et l'officiant serait un paysan. Est-ce là le mariage légal s'écriait-elle; ce n'est rien d'autre que la débauche! Je veux m'enfuir en suivant le regard de mes yeux. Je lui dis: XEt où t'enfuiras-tu? On te retrouvera toujours. Par le temps qui court, tu ne pourras te cacher nulle part sans papiers, on arrivera facilement jusqu'à toi; il vaut mieux prier Dieu avec zèle pour qu'il brise par Ses voies la résolution de ton père et garde ton âme du péché et de l'hérésie. Cela sera meilleur que ton idée de fuite».

incognite del male, il rischio di una 'falsificazione' della giustizia 'in Dio stesso': ovvero voler risolvere 'schematicamente' ciò che sfugge ai semplicismi, dividendo l'umanità in due schieramenti contrapposti: i 'buoni' ed i 'cattivi' ¹. L'inganno consiste nel proporre la 'via diritta e larga' in uno schematismo "peggiore di un furto" ². Il male non è una 'forza' opposta a coloro che si ritengono difensori del 'bene' con ogni mezzo. Esso è falsificazione nel 'nesso' che si vive in ogni esperienza umana: o cioè, una relazione distorta che diventa illusoria nell'inganno sempre più incontrollato. Il male è l'aggressione contro la 'pienezza in avanti' che non riesce a 'sfondare': il male estremo è la morte, vincolo insuperabile per la 'libertà'. Il senso del male implica e suggerisce la coscienza del 'bene' come non 'nostro' ma come il 'nuovo' che ci viene offerto ³. Il male è la chiusura che pone un freno immobilizzante e paralizzante al cammino verso il compimento ultimo nell'itinerario della 'verità'. Soltanto nel Dio annientandosi si trova la via d'uscita dell'ineluttibilità ultima del 'male' ⁴. Dostoevskij proporrà una parabola popolare molto espressiva sulla ambiguità di evocare il contratto tra bene e male come due 'forze' che si contrastano: le fa nell'immagine della lotta tra il cane ed il serpente, tra 'Norma' (cane fedele che 'difende' chi di dovere) e la serpe: moriranno tutti e due l'una

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 173–174 / p. 201: «But there can be [also] a merely outward acceptance of Christ, a mere acknowledgment of the miraculous incarnation of the Divine Being for the salvation of men, and the acceptance of His commandments in the letter, as an outward, obligatory law. Such external Christianity contains the danger of falling into the first temptation of the evil beginning. That is to say, the historical appearance of Christianity has divided all mankind into two groups: the Christian Church which possesses the divine truth and represents the will of God upon earth -- and the world which remains outside of Christianity, has no knowledge of the true God, lieth in evil. Such external Christians, believing in the truth of Christ but not regenerated by it, can feel the need and even assume it to be their duty, to subjugate to Christ and to His Church all that out side and hostile world; and, since the world lying in evil will not voluntarily submit to the sons of God, [they may resolve] to subjugate it by *force*. Part of the Church, led by the Roman hierarchy, succumbed to that temptation--and dragged with it the majority of Western humanity in the first great period of its historical life, the Middle Ages. The essential falsity of this path [of this type of Christianity] is contained in that hidden unbelief which lies at its root. Indeed, the actual faith in the truth of Christ presupposes that this truth is stronger than the evil which reigns in the world, that it can by its own spiritual [and] moral force subjugate evil, i.e. bring it to [convert it into] the good; [whereas] to assume that the truth of Christ, i.e. the truth of the eternal love and of the unconditional good, for its realization needs alien and even directly opposite means of coercion and deceit, is to profess this truth to be powerless, to profess that evil is stronger than the good; it mean not to believe in the good, not to believe in God. And this unbelief, which at first was hidden in Roman Catholicism as an unperceivable embryo was later on clearly revealed».

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 147–148 / pp. 147–148: «L'UOMO POLITICO. Ho motivo di temere però che tutti i cristiani in definitiva si dimostrino degli impostori e di conseguenza diventino, secondo voi dite, degli Anticristi. Farebbero un'eccezione forse le masse del popolo incosciente, se ancora esistono nel mondo cristiano, e pochi originali isolati come voi signori. In ogni caso bisogna considerare come "Anticristi" tutte quelle persone che qui in Francia come da noi si danno tanto da fare per il cristianesimo, sì che ciò costituisce la loro principale occupazione, e trasformano il nome di cristiani in una specie di monopolio o di privilegio. Tali persone ai nostri giorni appartengono a una di due categorie che sono egualmente estranee, io spero, allo Spirito di Cristo. O alla categoria degli scannatori sfrenati, pronti a ristabilire sul momento l'inquisizione e organizzare massacri religiosi, del genere di quei "pii" abati e di quei "bravi" ufficiali "cattolici" che recentemente esternavano i loro migliori sentimenti per la glorificazione di un furfante colto sul fatto ¹. Oppure alla categoria dei novelli apostoli del digiuno e del celibato che scoprono la virtù e la coscienza come una specie di America ed in questo smarriscono il senso della rettitudine interiore ed ogni senso comune. Di fronte ai primi si prova la nausea morale, per i secondi si è vinti dallo sbadiglio fisico. IL GENERALE. Già. 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. Ah Dio mio! LA DAMA. E qui secondo voi si tratta dell'Anticristo? IL SIGNOR Z. No. Qui abbiamo alcuni indizi esplicativi sul suo essere, ma lui è ancora là da venire. LA DAMA. E allora spiegatemi, nella maniera più semplice possibile, di che si tratta. / IL SIGNOR Z. Bè, quanto ad esser semplice non posso dare alcuna garanzia. Non si può arrivare alla vera semplicità di primo acchito, ma non c'è niente di peggiore di una semplicità fittizia, artificiosa e falsa. C'è un'antica massima che soleva ripetere un mio amico defunto: *la troppa semplicità è facilmente falsa*. / LA DAMA. Bè, anche questo non è affatto semplice. IL GENERALE. Questa massima ha verosimilmente lo stesso significato del proverbio popolare: *una certa semplicità è peggiore d'un furto*. IL SIGNOR Z. Proprio così. LA DAMA. Ora comincio a capire. IL SIGNOR Z. Peccato che l'Anticristo non si possa spiegare solo coi proverbi».

(¹ Evidentemente *l'uomo politico* allude alla sottoscrizione in memoria del "suicida" Henry (implicato nel caso Dreyfus), in cui un ufficiale dichiarava di apporre la firma nella speranza di una nuova notte di San Bartolomeo, un altro sperava nella prossima impiccagione di tutti i protestanti, i frammassoni e gli ebrei. Un abate ancora diceva di vivere nell'attesa di quel futuro luminoso, in cui con la pelle degli ugonotti, dei frammassoni e dei giudei si fossero fatti dei tappeti a buon prezzo, ed egli come buon cristiano avrebbe calpestato dei tappeti del genere. Queste dichiarazioni, in mezzo ad altre decine di migliaia di altre dello stesso genere, sono state pubblicate sul giornale "Libre Parole" [n. d. A.]

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовная основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 312 / S. 21.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 278.

maciullata e l'altro morso alla lingua ¹. Se presentiamo, senza antinomia o paradosso, la 'lotta' del bene e del male, arriveremo alla distruzione di ambedue nella loro conflittualità: o, cioè, non c'è soluzione... Si percepisce poi subito che la prospettiva del conflitto dei due contendenti 'in parità' nella loro configurazione e nella loro reazione aggressiva non si risolve con il dilemma altrettanto semplicistico: forza del male e debolezza del bene. Il capovolgimento della conversione di fede non è soltanto una rinuncia al peccato ed al male, ma è la trasfigurazione della persona nel 'crollo' della compattezza umana per risorgere come illuminazione divina. Dostoevskij ha saputo illustrare –nei suoi romanzi 'teologici'– questa necessità di conversione totale, nell'esperienza dello scioglimento della propria personalità, sia per l'assassino Raskol'nikov, sia per il 'santo' starets Zossima, sia per 'l'innocente' discepolo Alëša ². La 'kenosis' o l'"uničičenie" di svuotamento radicale per permettere la piena divinizzazione farà parte della stessa esperienza storica di vita ecclesiale russa ortodossa ³. Gogol' è stato 'l'artista del male' nel pensiero slavo orientale ⁴. Egli è 'l'analista escatologico' dello

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970, Т. I / Torino 1984, стр. 83–84 / p. 386: «Ma nonostante lo spavento, che la faceva tremare in tutte le membra, Norma aveva un aspetto minacciosissimo. Ed ecco che lentamente scoprì i suoi terribili denti, aprì le enormi fauci rosse, misurò la distanza, prese lo slancio, poi si decise e afferrò il rettile coi denti. Esso fece di sicuro uno sforzo violento per svincolarsi perché Norma lo afferrò di nuovo, ma per aria, e due volte lo raccolse nelle fauci aperte, sempre per aria, come se lo inghiottisse. Le squame le scricchiolarono fra i denti; la codina e le zampe dell'animale, sporgendole dalle fauci, si agitavano con incredibile rapidità. A un tratto Norma guai lamentosamente: il rettile era riuscito a pungerle la lingua. Fra urla e guaiti, essa spalancò la bocca per il dolore, e io vidi che la bestiaccia, già sbranata, le si muoveva ancora traverso la bocca, facendole colare sulla lingua dal suo corpo mezzo maciullato un abbondante liquido bianco, simile alla poltiglia di un nero scarafaggio schiacciato... A questo punto mi svegliai, ed entrò il principe».

² Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Milano 1983; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981.

³ A. Joos, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in «Hermeneutica», 1985 n° 5, pp. 167–229; idem, *Pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in «Lateranum», 1987 n° 1, pp. 111–190; idem, *L'originalità cristiana, ortodossa russa, nel millenario della evangelizzazione e nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta*, in «Studia patavina», 1988 n° 1, pp. 1–151 (vedere il cap. II dei vari studi).

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции / Gli spiriti della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 74–75 / pp. 60–61: «V. Rozanov, scrittore di scuola, origine e spirito diversi, avvertì per primo il carattere sinistro di Gogol'. Egli non ama Gogol' e scrive di lui con cattiveria, ma ha compreso che Gogol' fu l'artista del male. Anzitutto è necessario stabilire che Gogol' è una manifestazione artistica del male quale principio metafisico e interiore e non del male sociale ed esteriore legato al sottosviluppo e all'ignoranza politiche. A Gogol' non fu dato vedere immagini di bene e comunicarle artisticamente; in ciò fu la tragedia. Egli stesso era spaventato per questa sua esclusiva sensibilità per il male e il mostruoso; questa mutilazione spirituale generò la sua capacità di penetrare artisticamente il male. Fu solamente la corrente filosofico-religiosa ed artistica che da noi s'andò delineando al principio del sec. XX a porsi il problema di Gogol'. Di solito Gogol' veniva ritenuto il fondatore della corrente realista nella letteratura russa; le stranezze della sua opera venivano spiegate con la semplice affermazione che egli era uno scrittore satirico e descriveva l'ingiustizia della vecchia Russia della servitù della gleba. Il carattere insolito delle sue forme artistiche veniva totalmente ignorato, non presentava nulla di problematico perché per i critici russi non vi era in genere nulla di problematico. Per loro tutto era chiaro e facilmente esplicabile, tutto semplificato alla luce degli elementari scopi utilitari. Si può affermare con sicurezza che la scuola critica di Belinskij, Černyševskij, Dobroľubov ed epigoni non s'accorse del significato profondo della grande letteratura russa e non fu in grado di apprezzarne le grandi rivelazioni artistiche. Per riscoprire l'opera dei grandi scrittori russi doveva sopravvenire una crisi spirituale che scuotesse tutti i fondamenti della tradizionale concezione del mondo dell'intelligencija e solo così diventò possibile l'approccio a Gogol'. La vecchia concezione di un Gogol' realista e satirico esige una decisa revisione. Dopo tutti i processi che hanno complicato la nostra psiche e il nostro pensiero è ora del tutto chiaro che l'idea che ebbero di Gogol' i nostri letterati vecchio-credenti non è all'altezza della problematica gogoliana. Ora ci sembra mostruoso che abbiano potuto ravvisare del realismo ne *Le anime morte*, opera incredibile e inverosimile. Non si può incasellare l'opera originale ed enigmatica di Gogol' nella satira sociale che denunciava vizi e peccati temporanei e passeggeri della società russa prima della riforma. Le anime morte non hanno nesso obbligato ed inscindibile con la servitù della gleba e l'ispettore generale con la burocrazia ante-riforma; anche oggi, dopo tutte le riforme e rivoluzioni, la Russia è piena di anime morte e di ispettori generali e i personaggi gogoliani non sono morti e passati come quelli di Turgenev o Goncarov. Le tecniche artistiche di Gogol' sono meno di tutto realistiche e costituiscono un singolare esperimento di smembramento e scomposizione di una realtà organico-integrale, mettono in luce qualcosa di molto essenziale per la Russia e l'uomo russo, certe malattie spirituali che nessuna riforma sociale e rivoluzione esteriore possono guarire. La Russia gogoliana non è soltanto il nostro costume ante-riforma, ma appartiene al carattere metafisico del popolo russo e si manifesta nella rivoluzione russa. La bassezza disumana vista da Gogol' non è frutto del vecchio regime, non dipende da cause sociali e politiche, ma ha generato tutto il male del vecchio regime e dato l'impronta alle forme politiche e sociali. Gogol' come artista anticipò le più moderne correnti analitiche sorte in seguito alla crisi dell'arte. Egli anticipa l'arte di A. Belyj e di Picasso, possiede l'appercezione della realtà che portò al cubismo. Nella sua arte c'è già lo smembramento cubista dell'essere vivente. Gogol' già intravvide i mostri che in seguito ha visto artisticamente Picasso, ma ha ingannato tutti mascherando con la beffa la sua visione demoniaca. Tra i nuovi artisti russi segue Gogol' il più geniale di tutti, Andrej Belyj, per il quale la figura umana è definitivamente morta e inghiottita nei vortici del cosmo. A. Belyj non vede una bellezza organica come non la vide Gogol', segue Gogol' in molte tecniche artistiche, ma fa delle conquiste completamente nuove nel campo della forma. Già Gogol' aveva sottoposto l'immagine organica dell'uomo a uno smembramento analitico, non ha personaggi umani ma unicamente musi e ceffi, mostri simili a quelli componibili del cubismo. Nella sua opera l'uomo viene ucciso e Rozanov lo accusa direttamente

smembramento interiore della persona umana ¹. È un decadimento nella universale meschinità senza prospettive di scommessa (per Gogol') ². Si tratta di una irresponsabilità di leggerezza nella quale sorge la menzogna: in essa la comicità irresponsabile e la tragicità di falsificazione sono intrecciate.

L'apocalittica sembra situare il "dramma" divino-umano in due "spazi", l'escatologia gli prospetta come "tragedia" in un precesso di "tempi". Torneremo su questi accenni che menzioniamo qui a modo di anticipazione (cfr infra). Lo spazio sembrava -nell'antichità e nel medioevo- una 'sintesi' articolata e stabile o statica nella quale si poteva 'esistere' ³, il tempo è -invece- 'simbolo' del transitorio. Lo spazio è un ambito ristretto dove qualcuno può -assai facilmente- illudersi di 'esistere', di 'essere centrale', di 'prevalere', di 'essere superiore', di 'essere eroe', ... Con il tempo,

di omicidio. Gogol' non fu in grado di fornirci personaggi umani positivi e ne soffrì profondamente, cercò tormentosamente l'immagine dell'uomo e non la trovò, fu assediato da ogni parte da mostri deformi e disumani. In questo fu la sua tragedia. Egli credeva nell'uomo, ne cercava la bellezza e non la trovò in Russia. In questo ci fu qualcosa di indicibilmente straziante che poteva portare alla pazzia. Gogol' stesso soffrì nel suo spirito una specie di distorsione e portò con sé un mistero non risolto. Ma non si può accusarlo perché in Russia invece dell'immagine dell'uomo vide Čičikov, Nozdrev, Sobakevič, Chlestakov, Skvoznik-Dmuchačovskij e simili. Al la sua arte grande ed inverosimile fu dato scoprire i lati negativi del popolo russo, i suoi spiriti tenebrosi, tutto ciò che in esso era di disumano e deformante l'immagine e la somiglianza di Dio. Gogol' fu terrorizzato e ferito da questo mancato dispiegarsi della persona umana in Russia, da questa massa di spiriti elementari della natura invece che di uomini. Gogol' è un artista infernale, i suoi personaggi sono frammenti e smorfie di uomini, non uomini. Non è colpa sua se in Russia c'erano così poche figure umane, persone autentiche e tanta menzogna, pseudopersonaggi, surrogati, brutture e apersonalità. Egli ne provò un dolore insopportabile; il suo dono di veggente degli spiriti della meschinità era un dono infaustò ed egli cadde vittima di questo dono. Egli scoprì l'insopportabile male della meschinità e questo lo opprimeva. Anche in A. Belyj non c'è l'immagine dell'uomo, ma siamo in un'altra epoca, quando la fede nell'uomo è scossa, mentre Gogol' ancora la possedeva».

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции | Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 75 / p. 61.

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции | Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 76 / p. 62: «I russi, che volevano la rivoluzione e in essa riponevano grandi speranze, erano convinti che i mostruosi personaggi della Russia gogoliana sarebbero scomparsi quando la tempesta rivoluzionaria ci avesse purificato da ogni bruttura. In Chlestakov, Skvoznik-Dmuchačovskij, Čičikov e Nozdrev vedevano esclusivamente personaggi della vecchia Russia cresciuta dall'autocrazia e dalla servitù della gleba; fu un errore della coscienza rivoluzionaria incapace di penetrare nel profondo della vita. Nella rivoluzione emerse la vecchia Russia gogoliana di sempre, la Russia inumana e sembelluina dei ceffi e dei musi. Nell'insopportabile meschinità rivoluzionaria c'è l'eterno gogoliano. Le speranze che la rivoluzione avrebbe portato alla luce l'immagine dell'uomo in Russia, che la persona umana si sarebbe elevata in tutta la sua statura dopo la caduta dell'autocrazia, si rivelarono vane. Da noi è troppo diffusa l'abitudine di addossare all'autocrazia la colpa del male e dell'ignoranza che caratterizzano la nostra vita, con ciò i russi non fanno altro che disfarsi del peso della responsabilità e abituarci all'irresponsabilità. L'autocrazia non c'è più ma l'ignoranza e il male russi sono rimasti. L'ignoranza e il male hanno radici più profonde, permettevano a molte proprietà russe di manifestarsi e le contenevano entro certi limiti forzati. Il crollo di queste forme insenilite permise all'uomo russo di sfogarsi senza ritegno e di mostrarsi nella sua nudità. Gli spiriti malvagi visti da Gogol' nella loro staticità, si sono liberati dai ceppi e celebrano orgie; le loro smorfie contorcono il corpo della disgraziata Russia. Adesso i Čičikov e i Chlestakov hanno un campo d'azione ancor più vasto che ai tempi dell'autocrazia. Presupposto per disfarsi di loro è una rinascita spirituale del popolo, un suo rivolgimento interiore. La rivoluzione non è questo rivolgimento. In Russia una vera rivoluzione spirituale comporterebbe la liberazione dalla menzogna, che Gogol' scorge negli uomini russi, e la vittoria sull'umbratilità e la falsificazione che nascono dalla menzogna. Nella menzogna c'è la leggerezza dell'irresponsabilità, essa non è legata a nulla di realmente esistente e sulla menzogna si possono costruire le rivoluzioni più baldanzose. Gogol' ha visto nella disonestà una proprietà russa di sempre, una caratteristica legata al mancato sviluppo della personalità umana in Russia e alla conculcazione dell'immagine dell'uomo. Da questo deriva anche l'immensa meschinità che in Gogol' ci opprime e che ha oppresso lui stesso. Gogol' vide la Russia in modo più profondo degli slavofili, ebbe un forte senso del male che mancava agli slavofili. Nell'eterna Russia gogoliana s'intrecciano e confondono il tragico e il comico, il comico risulta dalla confusione e dalla falsificazione. Questa mescolanza e intreccio del tragico e del comico esistono anche nella rivoluzione russa, la quale si basa sulla confusione e la falsificazione e perciò possiede in larga misura la natura della commedia. La rivoluzione russa è una tragicommedia, il finale dell'epoca gogoliana, e forse la cosa più triste e disperata nella rivoluzione russa è questa qualità gogoliana. In ciò che la rivoluzione contiene di Dostoevskij ci sono più speranze. La Russia deve assolutamente liberarsi dal potere dei fantasmi gogoliani».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинении*, Т. I | *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 137 / p. 91: «L'uomo antico e medioevale, invece, sa innanzitutto che per volere è necessario essere, essere una realtà e stare dentro la realtà a cui bisogna appoggiarsi: egli è profondamente realistico e sta ben saldo sulla terra, a completa differenza dell'uomo nuovo, che considera soltanto se stesso e i suoi desideri e quindi, inevitabilmente, i mezzi più diretti per realizzarli e soddisfarli. Di qui si capisce che le premesse di una concezione di vita realistica sono state e saranno sempre le seguenti: esistono delle realtà, cioè esistono dei centri dell'essere, dei grumi di essere, soggetti a leggi proprie, e perciò aventi ciascuno la propria forma; perciò nulla di ciò che esiste può essere considerato come materiale indifferente e passivo utilizzabile per riempire un qualsiasi schema, e tanto meno si può tener conto dello schema dello spazio euclideo-kantiano, infatti le forme devono essere comprese secondo la loro vita, devono essere rappresentate attraverso se stesse, conformemente a come sono concepite, e non negli scorci di una prospettiva predisposta in anticipo. E infine, lo spazio stesso non è soltanto un luogo omogeneo e senza struttura, né una semplice casella, ma è a sua volta una realtà particolare, interiormente organizzata, dovunque differenziata, sempre dotata di una struttura e di un ordine interiore».

l'equivoco non sembra parallelo. Lo spazio mette qualcosa in avanti (ciò che la coscienza abbia notato, anche se per l'attimo sfuggente del presente), il tempo manda qualcosa indietro, lo fa sparire nel passato, lo toglie dal ricordo. Se lo spazio si segmenta, il tempo viene 'indirizzato'. Lo spazio si vede fragmentato, il tempo –invece– è 'situato' o 'determinato', di momento in momento. L'indirizzo che determina la marcia del tempo si percepisce come 'destino' ¹. Questa marcia sembra inarrestabile nella sua continuità di 'passato, presente, futuro' ². Ma vi è anche la differenza tra tempo ciclico, tempo storico e tempo esistenziale ³. La continuità del tempo sembra essere la forza dell'oblio, la distruzione della 'memoria' ⁴. È questa la sorgente per un concetto 'sacrificale' e 'sacrificativo' della coscienza umana arcaica sul tempo? È forse per questa ragione che le Chiese tendono a non assimilare nella cultualità la dinamica del tempo? Forse, la questione 'religiosa' delle tradizioni ecclesiali o l'istinto religioso umano vuole 'eludere' il tempo come una parte essenziale di questo 'male' che si oppone al 'bene' nella prima illusione dell'umanità sulla gestione del sapere di vita, sui frutti dell'albero della vita (o delle vite?)?... Ecco che subentra nella percezione del tempo una consapevolezza di degenerescenza, di distruttività. Sarà questa l'esperienza alla base della sorda colpabilità, del senso grondante di colpevolezza, dell'istinto di morte legati alla 'visione' del tempo? L'osservazione sulla 'forza cieca, insuperabile della distruttività' emblematica della morte nel percorso del tempo che si esprime nel profilo della 'vittima' per eccellenza–, di cui parla Dostoevskij

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 831 / pp. 595: «Il fato che incombe su di noi è il tempo. La stessa parola *rok* (destino-fato) ha un significato temporale. In certi popoli slavi significa semplicemente "anno", cioè dodici mesi ¹ e lo stesso significa nella parlata russa delle provincie meridionali ed occidentali ². In lingua ceca ha, tra l'altro, il significato di "tempo determinato", poi di "tempo in genere" e in particolare di "ora" ³. Anche il russo *s-rok* ha conservato il significato temporale della radice *rok*. Nell'antico russo *rok* significava un "tempo determinato", "anno, età" e poi più tardi "destino" ⁴».

(¹ I. Solomonovskij, *Material dlja slovooproisvodstven. Slovarja 7*, nota in "Fil. Zap.", anno 22, 1888, p. 5; secondo A. A. Potebnja (cfr nota 7) in polacco *roksignifica* "termine giudiziario e anno", in serbo "termine temporale" (vedi pp. 201 s.). / ² Dal cit., vol. III, p. 1712: *rok*. / ³ Gorjaev cit., p. 301: *rok*. / ⁴ Sreznevskij cit., vo. III, 1, p. 163.)

² Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 596 / pp. 654–655.

³ P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, Bruxelles 1972, pp. 110–111: «La première forme de ce temps est ordonnée par les saisons cosmiques, c'est *le temps cyclique* des astres traduit par nos horloges; sa figure graphique est une courbe fermée sur elle-même, le serpent mordant sa queue, le cercle vicieux des retours éternels, sans issue. «Rien de nouveau sous le soleil», clame le pessimiste Ecclésiaste. Le temps clos, tel le Dieu Chronos, s'alimente de ses propres enfants –instants–, il chronomètre froidement, mathématiquement les «répétitions» et provoque l'angoisse de l'absurde semblable à celle de Pascal devant l'infini spatial (1). Les aiguilles, toujours en mouvement, ne conduisent nulle part. La terre s'est reproduite peut-être un million de fois; elle est gelée, fendue, désagrégée, puis décomposée en ses éléments, et de nouveau les eaux la recouvrent. Ensuite ce fut de nouveau une comète, puis un soleil d'où sortit un globe. Ce cycle se répète peut-être une infinité de fois, sous la même forme, jusqu'au moindre détail. C'est mortellement ennuyeux... (2)». Mais déjà la deuxième forme –qu'on peut appeler le temps historique, dont la figure est une ligne qui se prolonge indéfiniment– possède des mesures différentes. Les époques recèlent leur propre rythme, accéléré ou ralenti. Les expériences sur les cicatrizations des blessures montrent un temps biologique très personnel en fonction de l'âge du blessé, tout comme la souffrance ou la joie modifient l'allure du temps: imperceptible ou infiniment long (3). La troisième forme est existentielle: chaque instant peut s'ouvrir du dedans sur une autre dimension, ce qui nous fait vivre dans l'instant, dans «le présent éternel». C'est le temps sacré ou liturgique. Sa participation à l'absolument différent change sa nature. L'éternité n'est ni avant ni après le temps, elle est cette dimension sur laquelle le temps peut s'ouvrir».

((1) Le génie de Dostoïevsky dans *La Douce* nous place devant le contraste insupportable entre l'infini de la souffrance et l'indifférence du temps: «Hommes aimez-vous les autres», qui donc a proféré cela? La pendule bat, insensible, d'une monotonie répugnante (Dostoïevsky, *Journal d'un écrivain*, T. II, p. 386). Le temps nous rappelle que tout passe. Dans *Crime et Châtiment* le fantôme de la femme assassinée par Svidrigailov lui apparaît et lui rappelle «qu'il a oublié de remonter l'horloge!» On peut arrêter l'horloge, on n'arrête pas le temps, qui se dirige implacablement vers le Jugement. Le temps arrêté est l'image la plus redoutable Kierkegaard décrit le réveil d'un pêcheur aux enfers: «Quelle heure est-il?» s'écrie-t-il; et avec une indifférence glaciale Satan lui répond «l'éternité». / (2)F. Dostoïevsky. *Les Frères Karamazoff*, Paris, 1948, p. 562. / (3) Lecomte de Nouy a introduit la notion du «temps biologique» suivant une loi logarithmique et non arithmétique (*Le temps et la vie*, Paris, 1936; *L'Homme et sa destinée*, Paris, 1946).)

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 203–204 / p. 255: «In tal modo *пам'ят'* (la memoria, il ricordo) è soprattutto il pensiero nel suo significato più puro e radicale. Ci siamo domandati che cosa sia il peccato e ne è risultato che è distruzione, infrazione e deformazione. Ma la distruzione è possibile come qualcosa di temporaneo; la distruzione ha bisogno di nutrimento e quindi deve a quanto pare cessare, fermarsi, quando non abbia più nulla da distruggere. Lo stesso vale per la deformazione. E allora che cosa avviene al limite? Che cos'è questa distruzione totale della purezza e della sapienza? In altre parole; s'impone il quesito: che cos'è la geenna».

a proposito del dipinto del Cristo morto di Holbein –nel racconto *L'idiota*¹, trova un suo approfondimento nella meditazione florenskijana su quel tipo di continuità che il 'tempo finalizzato' traccierebbe attraverso la storia... Ecco anche abbozzato il canovaggio per la sacrificialità inclusa nel tempo: sacrificialità tramite l'oblio e contro-sacrificialità per fermare questa 'continuità'. È forse questa la 'forza distruttiva del peccato' che sorse nelle origini della storia? La memoria della convivenza con Dio è stata forse violentata e soffocata dal tempo nascente o da una certa percezione che si aveva del tempo nel suo avvio? È da una certa angolatura sul 'tempo' che si è articolato una certa idea del 'peccato'? Florenskij sembra riprendere quella profonda indagine interiore che i Padri intrapresero sulle radici del peccato originario². Di fronte a questa meditazione si staglia la premessa del Grande Inquisitore di Dostoevskij sul 'peccato' come consapevolezza continua attraverso i tempi: è utilissimo mantenere viva il senso della 'debolezza' umana di fronte al 'Messaggio di libertà' del Cristo povero pellegrino e che solo i potenti rappresentanti di Cristo possono 'perdonare' alle condizioni che imporranno al popolo³. Per Solov'ëv, la sua "leggenda" denuncerà un Anticristo che avrà come intento prioritario l'evacuazione di ogni 'debolezza' nella sua propria 'perfezione' individuale come via d'uscita dal 'tempo' cosmico, innalzandosi al di sopra di ogni 'impero' limitato⁴. Nei due casi l'esperienza della 'debolezza', del 'difetto', della

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970, Т. I / Torino 1984, стр. 104–106 (Т. II) / pp. 403–404; p. 404: «Da quel quadro pareva esprimersi, e comunicarsi involontariamente a te, questo concetto appunto di una forza oscura, insolente ed assurdamente eterna, a cui tutto è soggetto. Gli uomini che circondavano il morto, dei quali non uno figurava nel quadro, dovettero sentire in quella sera, che aveva annientato di colpo tutte le loro speranze e forse anche la loro fede, un'angoscia e una costernazione terribile. Dovettero separarsi pieni di un immenso terrore, pur recando ciascuno in se un'idea formidabile, che mai più sarebbe stato possibile strappar loro. E lo stesso Maestro, se alla vigilia del supplizio, avesse potuto vedere la propria immagine, sarebbe Egli salito sulla croce e sarebbe morto come morì? Anche questa domanda ti si affaccia involontariamente, se guardi quel quadro»; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970, Т. I / Torino 1984, стр. 261–262 (Т. II) / pp. 217–218: «Rogožin aveva improvvisamente lasciato il quadro ed avevano proseguito il cammino. Certo, la sua distrazione e la speciale, bizzarra irritabilità che così repentinamente si era manifestata in lui avrebbero potuto spiegare quella brusca sua mossa; nondimeno al principe parve strano che la conversazione iniziata non da lui si fosse interrotta così all'improvviso e che Rogo-in non gli avesse nemmeno risposto. – Sai, Lev Nikolàevič da un pezzo te lo volevo domandare credi in Dio, sì o no? – riprese a dire Rogo-in, fatti alcuni passi. – Che strano modo di far domande e di guardarmi! – osservò involontariamente il principe. – Mi piace guardare quel quadro, – mormorò, dopo un po' di silenzio, Rogo-in, come se avesse già dimenticato la sua domanda. – Quel quadro! – esclamò il principe, colpito da un pensiero subitaneo: – quel quadro! Ma quel quadro a più d'uno potrebbe far perdere la fede! – Si perde anche quella, – confermò in modo inaspettato Rogožin. Erano intanto arrivati alla porta di uscita».

² Cfr M. Lot-Borodine, *La divinisation de l'homme*, Paris 1970, pp. 47–50.

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 314 (Т. I) / pp. 345–346 (V. I): «Sì, noi li obbligheremo a lavorare, ma nelle ore libere dal lavoro daremo alla loro vita un assetto come di giuoco infantile, con canzoni da bambini, cori e danze innocenti. Oh, noi perdoneremo loro anche il peccato: sono così fragili e impotenti; e loro ci vorranno bene come bambini, per il fatto che noi permetteremo loro di peccare. Noi diremo loro che ogni peccato sarà rimesso, se compiuto col permesso nostro: e il permesso di peccare noi glie lo concederemo perché li amiamo, e il castigo di questi peccati, ebbene, lo assumeremo a carico nostro. Noi ce lo assumeremo a nostro carico, e loro ci adoreranno come benefattori che si sono accollati i peccati loro di fronte a Dio. Ed essi non ci terranno nascosto assolutamente nulla di loro stessi. Noi permetteremo loro, o proibiremo, di vivere con le loro mogli e amanti, di avere o non avere figli, sempre regolando sui loro grado di docilità, ed essi si sottometteranno a noi lietamente e con gioia. Perfino i più torturanti segreti della loro coscienza, tutto, tutto porranno in mano a noi, e noi tutto risolveremo, ed essi si affideranno con gioia alla decisione nostra, perché questa li avrà liberati dal grave affanno e dai tremendi tormenti che accompagnano ora la decisione libera e personale. E tutti saranno felici, tutti gli esseri a milioni, eccettuate le centinaia di migliaia di quelli che ne avranno il governo. Giacché noi soli, noi che dovremo custodire il segreto, noi e nessun altro saremo infelici. Ci saranno migliaia di milioni di fanciulli felici, e centomila martiri, che avran presa su loro la maledizione della conoscenza del bene e del male. In silenzio essi morranno, in silenzio si estingueranno nel nome Tuo, e oltre tomba non troveranno che la morte. Ma noi manterremo il segreto, e per la loro stessa felicità li culleremo nell'illusione d'una ricompensa celeste ed eterna. Infatti, seppure ci fosse qualcosa nel mondo di là, non sarebbe davvero per della gente simile a loro».

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. «Vede quei due occhi penetranti e senza darsi conto se i provenga dal suo intimo o dall'esterno ode una strana voce sorda, perfettamente contenuta e nello stesso tempo netta, metallica e priva affatto di anima come quella di un fonografo. E questa voce gli dice: " Mio amato figlio, in te è riposto tutto il mio affetto... Perché non sei ricorso a me? Perché hai onorato l'altro, il cattivo e il padre suo! Io sono dio e padre tuo. Ma quel mendicante, il crocifisso, è estraneo a me e a te. Non ho altri figli all'infuori di te. Tu sei l'unico, il solo generato, uguale a me. Io ti amo e non esigo nulla da te. Così tu sei bello, grande, possente. Compi la tua opera nel tuo nome e non nel mio. Io non provo invidia nei tuoi confronti. Ti amo e non richiedo nulla da parte tua. L'altro, colui che tu consideravi come dio, ha preteso dal suo figlio obbedienza e una obbedienza illimitata fino alla morte di croce e sulla croce lui non lo ha soccorso. Io non esigo nulla da te, ma parimenti ti aiuterò. Per amor tuo, per il tuo merito, per la tua eccellenza e per il mio amore puro e disinteressato verso di te, io ti aiuterò. Ricevi il mio spirito. Come prima il mio spirito ti ha generato nella *bellezza*, così ora ti genera nella *forza*". A queste parole dello sconosciuto, le labbra del superuomo si sono involontariamente socchiusse, due occhi penetranti si sono accostati vicinissimi al suo volto ed ha provato la sensazione come se un getto pungente e ghiacciato penetrasse in lui e riempisse tutto il suo

'vulnerabilità', rende il senso del peccato insostituibile, con il proposito di tramutarlo in una ineccepibile perfezione di superiorità. Il sacrificio sarà espiazione per i 'difetti' e mezzo per innalzarsi al di sopra delle 'debolezze'... Il peccato sarebbe davvero il tempo percepito come degradante, come indebolimento d'oblio, come difetto di 'sapere' sulla pienezza data all'origine? Il 'superuomo' solov'ëviano si ribella contro questo destino di debolezza, l'Inquisitore dostoevskijano utilizza invece questo senso di debolezza per rinforzare la 'superiorità' dell'istituzione clericale... Per raggiungere la 'completezza' e la 'perfezione' dell'autorità di potere o dell'istituzione, appare quasi necessaria quella controparte strumentale della 'debolezza' e del 'difetto' che viene riscattato tramite la sacrificialità. Ciò non ostante, 'sacrificando' non si sfugge dal 'destino' e non si tolgono di mezzo i condizionamenti del 'tempo'. Occorre –invece– 'agire' sul tempo. Anche qui apparirà l'imperativo di sottomettersi al tempo 'reale'. Ma qual'è questo tempo reale? Tra passato, presente e futuro ¹, il tempo reale sarà, ovviamente, il tempo 'presente'. Questo 'tempo reale' è il passaggio dal passato (come memoria) verso l'avvenire (come anticipazione): è una 'successione' dove 'l'attimo presente' non ha consistenza ma svanisce istantaneamente. Questa successione 'reale' sembra l'illusione più cieca, incatenata poi come 'destino' (successione dalla quale non si può sfuggire in nessun modo. Così si esemplifica anche quanto possa essere effimero una impostazione di vita ecclesiale conformata come 'successione garantita' (cfr infra). Per il Grande Inquisitore e per l'Imperatore universale, il dramma è lo stesso: l'incapacità –cioè– di accettare che il 'presente' sia solo un fugace passaggio in un processo di attuazione ultima. Il 'loro' presente deve essere 'definitivo' in ciò che realizzano, sia nella 'successione' il cui 'destino' è nelle loro mani sia come 'supremazia' al di sopra dei 'regni' e dei 'tempi'. La differenza tra l'Inquisitore e l'Imperatore è che l'uno assolutizza il presente della propria superiorità di potenza universale al di là di Cristo e l'altro assolutizza il presente della propria superiorità di continuità istituzionale del 'dopo Cristo' che vincola Cristo al di là del Suo Vangelo. La questione del 'degrado' ecclesiale attraverso i 'tempi' della storia viene evidenziato da Afanas'ev, in quanto all'offuscamento dell'intuito ecclesiale genuino ². Ma, per lui, sembra piuttosto la 'spazializzazione' della Chiesa che sia all'origine del meccanismo di trasformazione ambigua. Infatti, sarà nel moltiplicarsi delle assemblee eucaristiche topograficamente localizzate e regolarizzate che si verifica la spinta verso una prevalenza di superiorità sulla base di un 'potere' legato ad un 'luogo' e ad un 'individuo', garantito –poi– come 'successione' attraverso la 'storia'... La scommessa della 'memoria' riceve –invece qui– tutto il suo

essere. E nel medesimo tempo si è sentito pervaso da una forza inaudita, da un vigore, da una agilità e da un entusiasmo mai provati. In quello stesso istante sono scomparsi a un tratto il fantasma luminoso e i due occhi e qualcosa ha sollevato il superuomo sopra la terra e d'un colpo lo ha depresso nel suo giardino, alla porta di casa».

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 288: «Le problème du temps est au centre de la philosophie contemporaine: il suffit de nommer, à ce propos, des philosophes comme Bergson et Heidegger. Ce problème est d'une importance particulière pour une philosophie du type personnaliste. La philosophie de l'histoire est en grande partie une philosophie du temps, car l'histoire est inséparable du temps. En parlant de temps, on n'entend pas toujours la même chose. Le temps a en effet des sens différents entre lesquels il faut distinguer. Il y a trois ordres de temps: le temps cosmique, le temps historique et le temps existentiel. Et chaque homme vit dans ces trois ordres de temps. Le temps cosmique est symbolisé par un cercle; il est rattaché au mouvement de la terre autour du soleil, à la division en jours, en mois et en années, au calendrier et aux horloges. C'est un mouvement circulaire, fait de retours incessants: succession du jour et de la nuit, de l'automne et du printemps. C'est le temps de la nature et, en tant que faisant nous-mêmes partie de la nature, nous vivons dans ce temps»; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 289: «Mais il est aussi le temps divisé en passé, présent et futur. Le monde objectif est un monde pour ainsi dire temporalisé. Et c'est cette temporalisation qui peut être considérée comme une maladie du temps. Le temps divisé en présent, passé et futur est un temps malade qui ronge l'existence humaine. Or, à la maladie du temps est associée la mort. Le temps nous entraîne irrésistiblement vers la mort, il est la maladie qui conduit à la mort. La vie naturelle et cosmique dans le temps naturel et cosmique repose sur la succession de la naissance et de la mort; elle connaît la périodique renaissance printanière de la vie, mais cette renaissance se fait non au bénéfice de ceux qui ont été emportés par la mort, mais au bénéfice d'autres. La victoire sur la mort est impossible dans le temps cosmique. Le présent, qui est insaisissable, parce qu'il se décompose en passé et en futur, abolit le passé pour être, à son tour, aboli par le futur. Bien que la vie soit inépuisable, le règne de la vie est subordonné dans le temps cosmique à la mort»; cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 596 / p. 645.

² Cfr A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, parte IV, cap. 1.

potenziale di riscoperta degli intuiti trasparentemente iniziali. Afanas'ev propone una 'rigenerazione' della vita ecclesiale, che va incontro all'intento florenskijano della 'virginizzazione', o cioè nel senso della totalità nella semplicità (tselο-mudrie) come saggezza liberante, grazie alla purificazione da escrescenze parassitarie ¹... Ciò che nella storia e nel 'tempo' appare maggiormente deviante è il 'principio' di una successione che, invece di garantire quella trasparenza del 'primo momento', serve spesso a legittimare e rinforzare elementi subentrati tangenzialmente e non quelli originari, dall'oblio delle sorgenti originarie.

Per sciogliere la distruttività del tempo in quel 'male' che fa sparire ciò che si è vissuto, occorre vivere di 'memoria' (nella 'cura' del peccato originario, ritrovare quello che era stato 'dimenticato', ciò che si 'ignora' ormai, nella 'letargia dello spirito addormentato e paralizzato - cfr supra). Per l'oriente, tutta la vita spirituale ecclesiale, che consiste nella 'cura' o 'terapia' delle ferite dell'anima e dello spirito (non in una disciplina volontaristica formale come in occidente) si incentrerà sulla memoria e sul riemergere della 'presenza' divina dimenticata. Il tempo stesso è simbolo di memoria. La memoria è simbolo di creatività. «Ci si 'ricorda' di ciò che deve ancora avvenire»: ecco l'antinomica espressione dei Padri orientali ². I simboli della memoria sono il ricordo (del passato), l'immaginazione (nel presente) e la predizione (proiettando l'avvenire). I ricordi che superano i tempi esprimono la sete d'eternità del sapere e del pensiero ³. La memoria significa creare nel tempo dei simboli d'eternità ⁴. Con il tempo entriamo nella dinamica dei 'simboli' e non ci muoviamo più nell'ambito delle 'sintesi' razionalmente articolate ⁵. La sintesi costruisce una superiorità articolata di 'principi' e 'concetti' mentali legati dalla più efficace 'logica' mentre il simbolo si svuota nell'annientamento della irrilevanza razionale o intellettuale. Esso passa ad un altro 'registro' dell'esperienza umana. La creatività non vuol dire -dunque- 'fabbricare o inventare razionalmente ciò che non esisteva prima', ma sarà piuttosto 'temporalizzare l'eterno' coperto dalla dimenticanza. I simboli sorgono da una fonte complessiva ed originaria, anche se essa è stata tralasciata e sottovalutata come epifenomeno o 'memoria'. I simboli sono una fine ed un inizio di linguaggio nel quale si 'crea' l'esperienza. Nel suo endemico 'oblio' attraverso il tempo, l'umanità ha ristretto il suo campo 'visuale': la memoria si è fatta ristrettamente 'commemorazione' ⁶. La memoria non è più creatività nel tempo con i simboli d'eternità, ma diventa un meccanismo per 'eternizzare' dei momenti e degli individui del passato, sparsi nell'esperienza umana. Eppure, se il ripiegamento mentale ha trasformato l'eternità in un 'prolungamento' del tempo, il ricordo rimaneva -nondimeno- una nostalgia d'eternità nei culti pre-cristiani, ad esempio nel culto degli

¹ Cfr A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. 2, *Semi di sintesi*, Roma 2000-2___, parte V: la visione sofianica di Florenskij (testo pro manuscripto).

² P. Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Bruxelles 1972, pp. 60-61: «L'art doit choisir entre vivre pour mourir ou mourir pour vivre. L'art abstrait à son point avancé retrouve la liberté, vierge de toute forme préjugée et académique. La forme *extérieure*, figurative, est défaite, mais l'accès à la forme *intérieure*, porteuse d'un message secret, est barrée par l'ange à l'épée flamboyante. La voie ne s'ouvrira que par le baptême *ex Spiritu Sancto* et c'est la mort de l'art et sa résurrection, sa naissance dans l'art épiphanique dont l'expression culminante est l'icône. L'artiste ne retrouvera sa vraie vocation que dans un art sacerdotal, en accomplissant un sacrement théophanique: dessiner, sculpter, chanter le Nom de Dieu, l'un des lieux ou Dieu descend et fait sa demeure. Il ne s'agit pas de points de vue ou d'écoles: "La gloire des yeux c'est d'être les yeux de la colombe ¹", elle regarde "en avant" car le Christ "n'est pas en haut" mais "devant", dans l'attente de la rencontre. L'absolument nouveau vient du ressourcement eschatologique: "on se souvient de ce qui vient" dit saint Grégoire de Nysse en accord avec l'anamnèse eucharistique».

(¹ S. Grégoire de Nysse. *P.G.* 44, 835.)

³ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 202 / pp. 253-254.

⁴ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 201 / pp. 252-253.

⁵ Vedere la differenza odierna tra simbolo e sintesi nell'antropologia comunicativa: cfr A. Joos, il 6° volume dell'opera, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989-1992, la prospettiva complessiva del volume e dell'opera.

⁶ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 197 / pp. 248-249.

antenati¹. L'intuito religioso ha tentato di valorizzare sostanzialmente la memoria, pur percependo che il 'ricordo' –persino quello dei più 'grandi' e degli 'eroi'– non sia che effimero o illusorio prolungamento di durata illimitata². Ecco dove l'apocalittica svela tutti i suoi limiti... Se la memoria non è un ricordo ripetitivo, occorre ri-esplorare le potenzialità espressive che il termine potesse indicare o suggerire. Il legame tra memoria e la radice 'mn' si conferma etimologicamente³. La memoria (*pamjat'*) rinvia all'opinione (*mnenie*), al pensiero (*meinen*), all'essere persona umana (*Mensch*), all'emotività (*mênos*)... La memoria è il 'pensiero del pensiero'⁴, pensiero nel senso più radicale⁵, o 'la potenzialità del pensiero'⁶. Il pensiero si proietta in avanti grazie alla memoria che lo vitalizza o vivifica. La creatività del pensiero consiste nel richiamo al più profondo della memoria di essere stato dato come universo creazionale sorgente di esistenza: si tratta dell'eros' o dell'impulso emotivo d'un ricordo comune (creazione e procreazione) il quale non corrisponde linearmente al prolungamento del 'tempo'⁷. La memoria non è commemorazione del passato, non è uno scarno 'ricordarsi', ma la molla della creatività e della proiezione in avanti. Ma allora, la 'novità' intesa come l'aggiunta nella continuità del tempo di ciò che non c'era nel passato e si inaugura nel presente, non sarebbe altro che una illusione suscitata dall'"oblio" distruttore? Ecco una possibile 'molla' che fa scattare il 'male' nel 'tempo'. Il 'nuovo' –allora– sarebbe piuttosto il 'di nuovo' nel senso dell'affiorare o del riaffiorare dell'esperienza totale dell'universo nei suoi vari 'momenti'⁸. E un tale "di nuovo" non vuol dire ricominciare ciclicamente tutto, ripartendo ogni volta da zero, ma significa "ricordarsi" –aldilà di ogni limitatezza individuale– di ciò che è stato dimenticato dall'esperienza umana: ecco la differenza tra 'riformare' o 'rinnovare' e 'rigenerare'... La nuova creazione, non è ciò che apparirà dopo che verrà superato in una metamorfosi totale la 'novità' dopo

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 196 / p. 247: «Tutto il mondo pagano provò la sete tormentosa del ricordo eterno cercandolo ardentemente; questa esigenza, questa nostalgia, questo slancio per l'eternità ne erano il carattere più intimo. Forse è esagerata la teoria secondo cui tutta la fede pagana, con tutte le sue attuazioni concrete (e nella società antica che cosa non è realizzazione della fede?), è semplicemente una variazione smisurata sul tema: "culto degli antenati"; ma non si può dubitare del significato essenziale di questo culto per tutta la vita pagana, soprattutto grecoromana. La voce del culto degli antenati quasi soffoca tutte le altre o per lo meno si associa ad esse formando la base fondamentale della socialità. Ma questa comunione con i defunti non è che il tentativo di vivificare il loro ricordo religioso, la risposta alla preoccupazione degli antenati defunti di essere ricordati in perpetuo dalla loro discendenza presente e futura. Tutto l'ordinamento sociale serve anzitutto a questa esigenza di assicurare ai defunti commemorazioni incessanti, la rimembranza costante delle loro anime, la memoria ininterrotta, l'illimitato ricordo da parte dei discendenti».

² Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 199–200 / p. 251.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 202–203 / pp. 254–255.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 202 / p. 254: «Abbiamo così nel ricordo il principio creativo del pensiero, cioè il pensiero nel pensiero, il pensiero più proprio essenzialmente, propriamente tale. Ciò che in Dio si chiama memoria, ricordanza si fonde perfettamente con il pensiero divino, perché nella coscienza divina il tempo è identico all'eternità, l'empirico al mistico, l'esperienza alla creatività. Il pensiero divino è perfetta creatività e la sua creatività è la sua memoria. Dio ricordando pensa e pensando crea».

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 203–204 / p. 255: «In tal modo *pamjat'* (la memoria, il ricordo) è soprattutto il pensiero nel suo significato più puro e radicale. Ci siamo domandati che cosa sia il peccato e ne è risultato che è distruzione, infrazione e deformazione. Ma la distruzione è possibile come qualcosa di temporaneo; la distruzione ha bisogno di nutrimento e quindi deve a quanto pare cessare, fermarsi, quando non abbia più nulla da distruggere. Lo stesso vale per la deformazione. E allora che cosa avviene al limite? Che cos'è questa distruzione totale della purezza e della sapienza? In altre parole, s'impone il quesito: che cos'è la geenna».

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 202 / p. 254: «Abbiamo così nel ricordo il principio creativo del pensiero, cioè il pensiero nel pensiero, il pensiero più proprio essenzialmente, propriamente tale. Ciò che in Dio si chiama memoria, ricordanza si fonde perfettamente con il pensiero divino, perché nella coscienza divina il tempo è identico all'eternità, l'empirico al mistico, l'esperienza alla creatività. Il pensiero divino è perfetta creatività e la sua creatività è la sua memoria. Dio ricordando pensa e pensando crea».

⁷ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 196–197 / p. 248.

⁸ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 201–202 / p. 253.

il tempo e la storia (in una certa visione escatologica) nell'"aldilà". Ma non è neanche il tempo e la storia che si rifaranno da capo dopo lo smembramento traumatico delle catastrofe finali (in una certa visione apocalittica) 'mettendo a posto' ciò che esisteva nel mondo attuale. Nella Sua Saggezza inesauribile ed imperscrutabile, Dio non 'distrugge' e non 'rifa tutto da capo'... Non occorre cercare 'fuori' o 'dopo', ma 'al di dentro' e 'adesso'. Questo sembra il senso da dare alla frase di Florenskij in una lettera ai suoi intimi, eco della sua qualità di fede nelle ed oltre le sue sofferenze ed il suo isolamento, continuando le sue ricerche scientifiche: "da molto tempo ho la ferma convinzione che nel mondo niente si perde, né di buono né di cattivo" ¹. Niente si perde, cioè niente viene distrutto in un oblio ove tutto sparisce. L'atto distruttore è un momento nel processo di una totalità in cerca edificazione, nella spirale torrenziale di cui entra a far parte senza 'terminarla': la distruzione non 'fa sparire', ma, in senso più monotono chiude una tappa di 'prolungamento' o di 'ripetizione'. Per 'distruggere' ci vuole dell'"energia", ma l'energia è transitoria, la distruzione può dunque difficilmente essere concepita come 'intemporale'... Ecco che torna alla mente la meditazione di Solov'ëv sulla 'forza' che si realizza come 'giustizia' e sui malintesi che il 'principio forza' può innescare quando ci si riferisce al mistero divino in modo lineare, senza tenere conto dell'antinomia nel riferirsi al mistero divino. Questo è anche la ragione per la quale l'annientamento dell'uničizenie o la "kenosis" divina non va compresa come una concorrenza di forze dove una delle due viene 'umiliata', né come una 'privazione' di superiorità e di 'perfezione', né come un 'sacrificio' di ciò che legittimamente appartenerebbe al possessore di qualità o attributi riconosciuti, ma come una liberante apertura di 'discontinuità' verso altri traguardi... L'annientamento non è auto-distruzione: la differenza tra l'uno e l'altro sarebbe 'non possedersi' di fronte a 'sopprimersi'). Sopprimersi chiude una continuità, non possedersi da un taglio di discontinuità al di là del prolungamento di 'successione' nel tempo. L'uničizenie non è altro che la via della liberazione radicale d'impegno e d'intuito ². Tale itinerario ci permette di non rimanere soltanto un esponente del 'magma terreno' ³. Parlando di metamorfosi o di catastrofe terminale, si presenta alla mente l'immagine del fuoco: lo stesso fuoco che può essere purificazione luminosa di trasfigurazione e tormento insopportabile della consumazione di se stessi ⁴. Se niente si perde, ciò non significa che –parallelamente– ogni creazione si fa dal nulla, ma che "tutto è già stato offerto"... Se tutto ci è stato già consegnato in dono, l'astuzia 'creatrice' è di scoprirlo... Non c'è ragione di lasciarsi terrorizzare dalla 'creatività' o di negare a tutti costi il 'creare' all'umanità. L'"Imperatore universale" di Solov'ëv avrà proprio come caratteristica questa esclusione furiosa della 'memoria': del ricordo di 'quell'altro', colui che si lasciò crocifiggere (vedere infra). Più

¹ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettres de prison et du camp*, (23.2.37), in «Le Messenger orthodoxe», 1988 n° 3, p. 61.

² Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 325 / pp. 386–387.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 350–351 / p. 413: «Se la Sofia è tutta la creatura, l'umanità, che è l'anima e la coscienza della creatura, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è tutta l'umanità, la Chiesa, che è l'anima e la coscienza dell'umanità, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa, la Chiesa dei santi, che è l'anima e la coscienza della Chiesa, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa dei santi, la Madre di Dio, interceditrice e mediatrice del creato davanti al Verbo di Dio che giudica la creatura e la taglia in due, "purificazione del mondo", è ancora la Sofia per eccellenza. Il segno autentico di Maria piena di grazia è la sua verginità, la bellezza della sua anima, e tutto questo è la Sofia. La Sofia è "l'intimo del cuore dell'uomo con l'ornamento incorruttibile di uno spirito dolce e sereno" (ὁ κρυπτός της καρδιάς άνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πράεος καὶ ἡσυχίου πνεύματος) (1 Piet. 3, 4), il vero ornamento dell'essere umano che traspare attraverso i suoi pori, risplende nel suo sguardo, si effonde nel suo sorriso, esulta di gioia ineffabile nel suo cuore, si riflette in ogni suo gesto, circonda l'uomo di una nube profumata e di un nimbo luminoso nei momenti di esaltazione spirituale, lo rende "superiore al magma terreno" così che, restando nel mondo, egli diventa "non del mondo" e supramondano. "La luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno sopraffatta" (Gv. 1, 5)».

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 249–250 / p. 305: «Lo Spirito di Cristo che viene alla creatura peccatrice sarà questo fuoco di prova che tutto purificherà, tutto salverà, tutto riempirà di se. Ciò che per l'uomo stesso è un istante di purificazione (fuoco B), per la sua aseità peccatrice sarà fuoco tormentatore (fuoco A e C). L'uno e l'altro fuoco sono aspetti diversi della stessa rivelazione divina, della rivelazione del Paraclito alla creatura. L'eterna beatitudine dell'uomo stesso e l'eterno tormento dell'aseità sono i due lati antinomici e congiunti del terzo e definitivo Testamento, la rivelazione dell'eterna Verità nella duplice manifestazione di salvezza–perdizione, luce–tenebra, spiritualizzazione–geenna».

che un terrore dell'umiliazione sembra che la furia del 'grjaduščij človek' s'indirizzi a certe dimensioni della memoria, a ciò che 'prima' o 'dopo' possa mettere in dubbio la 'sua perfezione assoluta e definitiva ormai raggiunta'. Ma nell'eco della riflessione di Afanas'ev, ritroviamo un corrispondente richiamo alla talvolta furiosa uscita ecclesiastica dalla 'memoria', da una certa memoria sulla pienezza 'tutta data' nella sorgente stessa della vita ecclesiale, di fronte alla complessiva 'profezia' del cammino della Chiesa. Il 'non ancora' del tempo sembra insopportabile di fronte alla 'completezza' già raggiunta della rivelazione, della Chiesa e del ministero gerarchico.

I tempi potrebbero sembrare una 'caduta' dall'eternità, nel 'peccato' come stato deteriorato. Per uscire da esso bisognerebbe essere 'redenti' e ristabilire l'eternità alle sorgenti del creato. Ma l'eternità è piuttosto funzione dello 'spazio' che del 'tempo'. Non si vedono le 'cose' ma si vede il 'tempo delle cose'! Si percepiscono e si conoscono 'i tempi', ma spetta a noi scoprire ciò che li collega dal di dentro. Attraverso il 'tempo' si accede all'invisibile e attraverso lo spazio si accede all'infinito: ecco un'altra antinomia del 'rovesciamento delle prospettive scontate'... L'invisibile non è ciò che non a niente da vedere con la visione, ma ciò che deve essere 'visto' in un certo modo!... Come si arriva ad una tale intuizione? Attraverso il 'tempo' si accede all'invisibile e attraverso lo spazio si accede all'infinito: ecco un'altra antinomia del 'rovesciamento delle prospettive scontate'... Non si vedono le 'cose' ma si vede il 'tempo delle cose'! Una risposta spontanea di Florenskij a Rozanov illustra bene questo intuito. All'interrogativo dell'amico "del bruco, alla crisalide, alla farfalla: quale è 'l'anima' unica dei tre?", Pavel risponde "la farfalla è 'l'entelechia' dei tre" ¹! Si percepiscono e si conoscono 'i tempi', ma spetta a noi scoprire ciò che li collega dal di dentro. L'invisibile non è ciò che non a niente da vedere con la visione, ma ciò che deve essere 'visto' in un certo modo!... Come Florenskij arriva ad una tale intuizione? Il primo passo della sua riflessione si apre nel modo seguente: l'accesso all'invisibile, è il sogno ². Il sogno fa d'un dettaglio una totalità, d'una casualità un destino, d'una occasione un esito ³. L'"inizio" del sogno si trova nel suo momento finale (incidente che lo fa sorgere). La caratteristica del sogno, non consiste nella constatazione che vi siano diversi tipi di tempo, ma è di rovesciare 'i vari tipi di tempi', significa percorrere i tempi all'inverso, o di misurarlo all'incontrario, di 'capovolgerlo' dal di dentro ⁴. Il sogno non è l'animalità anarchica che si impone e si scatena. L'immaginario sarà invece l'incontro tra le emozioni inferiori del 'mondo superiore' e le emozioni superiori del 'mondo inferiore': così si svolge l'accesso sconcertante

¹ Cfr V. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. / pp. 154-156.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 193-194 / p. 20: «Il sogno -- ecco il primo e più comune passo della vita (nel senso che abbiamo con esso una piena dimestichezza) verso l'invisibile. Benché questo gradino sia il più basso, o almeno quasi sempre sia il più basso, tuttavia il sogno, anche quand'è assurdo, un sogno selvaggio, eleva l'anima all'invisibile e dà perfino ai più rozzi fra noi l'indizio dell'esistenza di qualcosa di diverso da ciò che della vita si è portati unicamente a considerare. E ben sappiamo: al valico del sonno e della veglia, prima che si varchi l'intervallo fra i due territori, al confine dove si toccano, la nostra anima è circondata di visioni».

³ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 196-198 / pp. 22-26.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 194-195 / p. 21: ««Poco dormire, molto sognare» -- è la formula concisa di questa compressione delle visioni oniriche. E' noto: in un intervallo che è brevissimo secondo la misura esterna, il tempo del sogno può durare ore, mesi, perfino anni e in certi casi particolari, secoli e millenni. In questo senso nessuno dubita che il dormiente, isolato dal mondo visibile esterno e passando con la coscienza nel secondo sistema, acquista anche una nuova *misura del tempo* in forza del quale il *suo tempo*, rispetto al tempo del sistema da lui abbandonato, trascorre con incredibile velocità. Ma se tutti sono d'accordo, anche senza conoscere il principio di relatività, che nei singoli sistemi, come nel caso osservato, il tempo trascorre secondo una sua velocità e una sua misura, non tutti, però, e nemmeno molti, hanno meditato sulla possibilità che il tempo trascorra a una velocità *infinita* e perfino rovesciandosi su se stesso, che, col passaggio alla velocità infinita, il suo corso prenda il senso inverso»; etiam ФНД. 195, 201 / pp. 21-22, 29-30.

all'invisibile¹. Sarà nel 'rovesciare i tempi' che si passerà dalla dimensione percettibile del simbolo alla sua dimensione interiore, e non rovesciando 'lo spazio' (magari 'dal di fuori' nell'al di dentro'). Occorre infrangere la 'continuità' del temps o dei tempi per 'entrare nell'immaginario'. L'immaginario non è una brutta copia della 'realtà' (chi sa: il reale potrebbe diventare una cattiva copia dell'immaginario?). O ancora, l'errore sarebbe di voler passare 'dal reale all'immaginario' (che non sarebbe altro che il fantasma del naturalismo). Bisogna, al contrario, passare dall'immaginario al 'reale', dall'invisibile al visibile². Nella apocalittica slava orientale, sia il Grande Inquisitore di Dostoevskij, sia l'Imperatore universale di Solov'ëv, tutti e due odiano visceralmente l'immaginario. Essi si servono del 'di dentro' per meglio gestire il 'di fuori'. Ciò che gli interessa è 'la realtà' ben tangibile delle moltitudini da tenere sotto controllo con una tattica di precetti o con una tattica di compromessi. Per loro, la 'realtà' è prettamente 'storica' e la 'storia' è una salda 'successione'. Essi hanno 'temporalizzato' Cristo in senso schietto. Il loro grande problema è il 'dopo Cristo' dell'Inquisitore dostoevskijano o il 'Cristo corretto e riveduto', e 'l'oltre Cristo' dell'Imperatore solov'ëvano o 'il Cristo superato e portato alla perfezione di completezza'. Essi vogliono essere 'successori' del Cristo, ma 'superiori' nel disegno istituzionale o nell'intento di gestione pan-umana. Così né sarà di chi mette in primo piano la 'successione' come meccanismo del tempo nel quale si garantisce la vita ecclesiale. In questa prospettiva del tempo riscoperto, la memoria non è soltanto una accumulazione febbrile di dati. Come dice il Korano: sarebbe come l'assorbimento di tutto l'oceano, sete senza fine fino allo 'scoppio'³. Occorrerà –pertanto– 'rovesciare i tempi della memorizzazione' come ce lo evoca il sogno e l'immaginario? Sarà questo il terreno che Florenskij apre in vista di un dialogo con i grandi intuizioni religiosi dell'umanità? Dice S. Bulgakov che l'ammirazione per una tale capacità di penetrazione intellettuale suscita quasi l'incredulità di fronte a una tale genialità di serena trasparenza⁴. La vita in Dio si chiama 'beatitudine' (makaria). La beatitudine è 'attuazione d'eternità nel riposo'⁵. La beatitudine è una "mèkèr": pacificazione dell'agitazione del cuore, una 'de-cuorizzazione'⁶. Questa 'de-cuorizzazione' non corrisponde –pure– al 'nirvâna' buddhista⁷. Lo svuotamento di annientamento dell'anima tramite la pacificazione del cuore entra così a far parte di quel 'rovesciamento' di prospettive del tempo e della memoria e non ha più bisogno di una strategia sacrificale per spiegarne la consistenza. Esso non deve, inoltre, neanche opporsi aggressivamente alle tradizioni religiose di fondo dell'esperienza umana ma offre nuove potenzialità di dialogo. Dalla sacrificialità arcaica agli intuizioni religiosi della 'memoria' ancestrale, il dialogo diventa 'discernimento reciproco' sulle vie più genuine che la rivelatività

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 203 / p. 33.

² Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 203–205 / pp. 33–36.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 218 / p. 272: «Il Corano riferisce un detto attribuito a Gesù Cristo; lo riporto qui perché esprime bene il pensiero, anche se l'attribuzione è molto dubbia: «Chi si sforza di diventar ricco è simile a chi beve l'acqua del mare: quanto più beve, tanto più cresce in lui la sete e non cesserà di bere finché non perisca»¹. Lo stesso vale di ogni bramosia che prenda il posto del fondamento della verità; l'ideale, cioè l'esigenza dell'infinito, quando è proiettato nel finito, crea l'io, il quale rovina l'anima scindendo l'«aseità» umana dalla sua autocoscienza e quindi privando l'uomo della libertà. La separazione definitiva, ultima e irreformabile sarà il giudizio universale con l'avvento dello Spirito, quando tuteo ciò che non ha messo il proprio tesoro in Lui sarà privato del proprio cuore, poiché per questo cuore non è posto nell'essere; tutto ciò che non è da Dio, che "non si cura di arricchire davanti a Dio" (Lc. 12, 21), è destinato a diventare preda della «morte seconda» (Ap. 2,11)».

(¹ Schaff, *History of the Chr. Church*, I, pp. 162–167.)

⁴ Cfr С. Булгаков / S. Bulgakov, *Пять писем С. Н. Булгакова к В. В. Розанову*, in «Вестник», 1984 n° 141, p. 119 (lettera n° 5).

⁵ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 189 / pp. 239–240.

⁶ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 187–188 / pp. 236–238.

⁷ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 189 / p. 239.

religiosa ha potuto svelare... Il primo passo si apre nel modo seguente: l'accesso all'invisibile, è il sogno ¹. Il sogno fa scorrere il tempo verso di noi, non lo rimanda sempre più lontano da noi: esso inverte o capovolge il tempo ². Il sogno fa d'un dettaglio una totalità, d'una casualità un destino, d'una occasione un esito ³... L'"inizio" del sogno si trova nel suo momento finale (l'incidente che lo fa sorgere). La caratteristica del sogno, non consiste nella constatazione che vi siano diversi tipi di tempo, ma è di rovesciare 'i vari tipi di tempi'. Ciò significa percorrere i tempi all'inverso, o di misurarlo all'incontrario, di 'capovolgerlo' dal di dentro ⁴. Il sogno non è l'animalità anarchica che si impone e si scatena. L'immaginario sarà invece l'incontro tra le emozioni inferiori del 'mondo superiore' e le emozioni superiori del 'mondo inferiore': così si svolge l'accesso sconcertante all'invisibile ⁵. Sarà nel 'rovesciare i tempi' che si passerà dalla dimensione percettibile del simbolo alla sua dimensione interiore. Rovesciando 'lo spazio' (magari 'dal di fuori' nell'"al di dentro") lo si aprirà in uno squarcio d'infinito. Occorre infrangere la 'continuità' del tempo o dei tempi per 'entrare nell'immaginario' del sogno. L'immaginario non è una brutta copia della 'realtà' (chi sa: il reale potrebbe diventare una cattiva copia dell'immaginario?..). L'errore sarebbe di voler passare 'dal reale all'immaginario' (che non sarebbe altro che il fantasma del naturalismo, fantasma 'irreale'). Bisogna, al contrario, partire dall'immaginario per muoversi verso il 'reale', cioè dall'invisibile al visibile ⁶.

A. JOOS (TESOP2SA) (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA

PARTE II

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас* / P. Florenskij, *Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 193-194 / p. 20: «Il sogno -- ecco il primo e più comune passo della vita (nel senso che abbiamo con esso una piena dimestichezza) verso l'invisibile. Benché questo gradino sia il più basso, o almeno quasi sempre sia il più basso, tuttavia il sogno, anche quand'è assurdo, un sogno selvaggio, eleva l'anima all'invisibile e dà perfino ai più rozzi fra noi l'indizio dell'esistenza di qualcosa di diverso da ciò che della vita si è portati unicamente a considerare. E ben sappiamo: al valico del sonno e della veglia, prima che si varchi l'intervallo fra i due territori, al confine dove si toccano, la nostra anima è circondata di visioni».

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас* / P. Florenskij, *Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 192 / pp. 30-31: «Sicché nel sogno il tempo scorre, e scorre celermente, incontro al presente, all'inverso del movimento della coscienza di veglia. Il primo si capovolge su se stesso e con esso si capovolgono tutte le sue immagini concrete. Ma ciò significa che noi siamo portati sul piano di uno spazio immaginario, per cui lo stesso evento che scaturisce dall'esterno, dal piano dello spazio reale, è visto anch'esso immaginariamente, cioè innanzitutto come se si svolgesse in un tempo teleologico, quale scopo, oggetto di una tensione. Uno scopo, visto dal versante della veglia, non ci appare più che una forza ideale, anche se lo vagheggiamo, mentre da quest'altro versante, per quest'altra coscienza, è una forza vitale, una realtà plasmatrice, una forma creatrice di vita. Questo tempo più intimo della vita organica procede dalle conseguenze alla causa-scopo, ma è un tempo che perviene oscuramente alla coscienza».

³ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас* / P. Florenskij, *Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 196-198 / pp. 22-26.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас* / P. Florenskij, *Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 194-195 / p. 21: «"Poco dormire, molto sognare" -- è la formula concisa di questa compressione delle visioni oniriche. È noto: in un intervallo che è brevissimo secondo la misura esterna, il tempo del sogno può durare ore, mesi, perfino anni e in certi casi particolari, secoli e millenni. In questo senso nessuno dubita che il dormiente, isolato dal mondo visibile esterno e passando con la coscienza nel secondo sistema, acquista anche una nuova *misura del tempo* in forza del quale il *suo tempo*, rispetto al tempo del sistema da lui abbandonato, trascorre con incredibile velocità. Ma se tutti sono d'accordo, anche senza conoscere il principio di relatività, che nei singoli sistemi, come nel caso osservato, il tempo trascorre secondo una sua velocità e una sua misura, non tutti, però, e nemmeno molti, hanno meditato sulla possibilità che il tempo trascorra a una velocità *infinita* e perfino rovesciandosi su se stesso, che, col passaggio alla velocità infinita, il suo corso prenda il senso inverso»; etiam стр. 195, 201 / pp. 21-22, 29-30.

⁵ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас* / P. Florenskij, *Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 203 / p. 33.

⁶ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас* / P. Florenskij, *Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 203-205 / pp. 33-36.

LA CRISTOLOGIA SAPIENZIALE DAL «LOGOS», TRA CRISTO E L'UMANITÀ



SOPHIANIC WISDOM FROM CHRIST TO HUMANITY. THEANTHROPY IN CHRIST AND TOWARDS
GODMANHOOD

DAL LOGOS ALLA VIA SOFIANICA IN CRISTO. LA
TEANTROPIA NEL CRISTO ED IL 'TUTTO' DIVINO-
UMANO

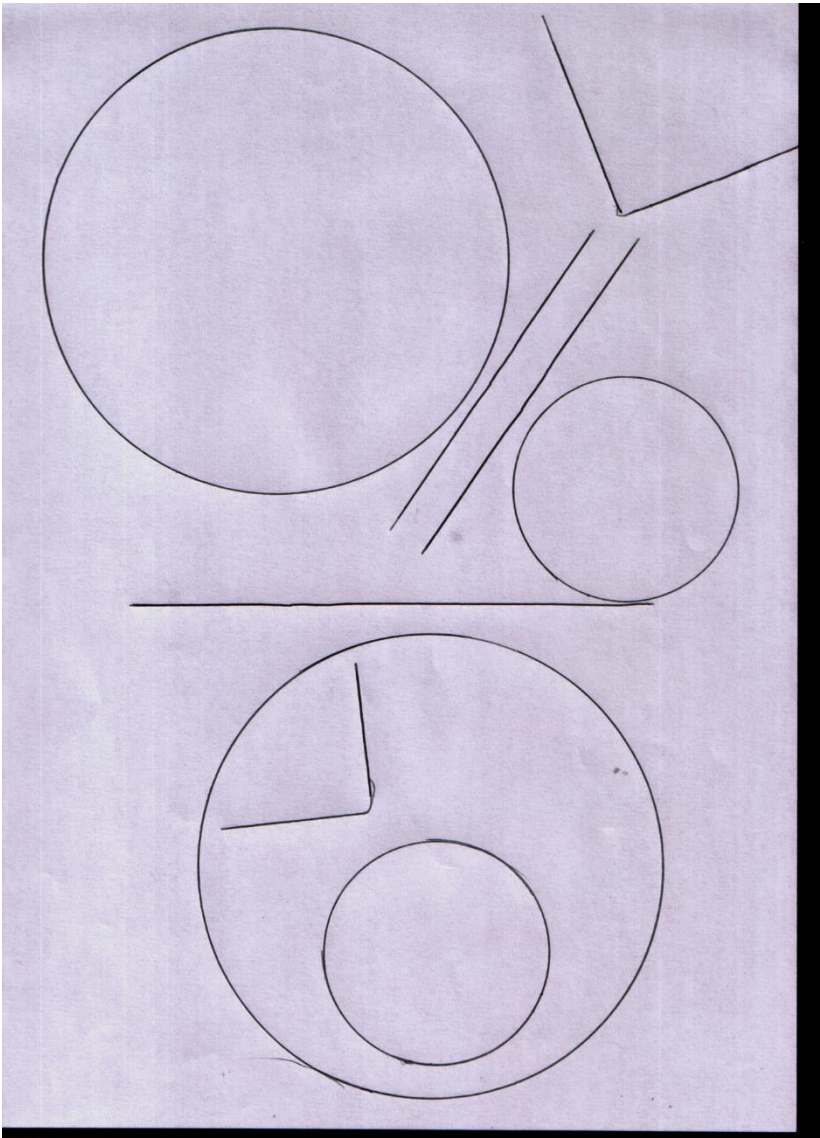
INTRODUZIONE **DAL MONDO DIVINO AL MISTERO DI CRISTO NELLA NON** **CONFLITTUALITÀ DIVINO-UMANA**



Dal Logos alla Sofia, in Dio tutto viene prospettato nella non conflittualità delle radicali differenze tra mondo divino e mondo creaturale. Con tali premesse si pone però l'interrogativo fondamentale: "in che cosa consiste la presenza di Cristo in seno all'umanità?"... Che né sarà della 'redenzione' e della 'salvezza', nella lunga meditazione soteriologia del secondo millennio cristiano? Se la conflittualità non è la chiave interpretativa del rapporto tra Dio e l'umanità, come impostare l'approccio all'iniziativa divina dal Suo mistero? Da parte umana, si può facilmente dire che la conflittualità con Dio è stato il contesto prevalente delle vicende della storia attraverso i tempi. Il bivio sofianico si annoda proprio su questo quesito, dal quale sorge ovviamente la questione da riprospettare su "Chi è Cristo", con tutto ciò che questo implica. La cristologia sofianica avrà tre momenti maggiori:

- la sorgente cristologica dal Logos
- il percorso cristologico tra il Cristo-Messia e l'Anticristo snaturante
- la via cristologica nella de-possessione di 'Kenosis' divino-umana.

Come abbiamo potuto progressivamente evidenziare qui sopra, l'indagine iniziale ed introduttiva sulla teologia sofianica ci ha fatto percepire che le differenze forse più significative tra due maggiori schemi di comprensione complessiva del mistero divino (cfr supra nella parte I). Riprendiamo i nostri schemi evocativi qui sotto. Se le due formulazioni di sintesi "tutto l'umano ed il creato in Dio anche quando si vuol ignorare che si esiste in Dio" ('alessandrino-orientale') e "tutto l'umano ed il creato radicalmente staccato da Dio anche quando ci si vorrebbe avvicinare a Dio" ('antiocheno-semitico-occidentale') potrebbero evocare la differenza di approccio e di metodo tra le due mentalità, abbiamo tentato di accennare schematicamente a questi due 'mondi' per visualizzare più agevolmente le specificità proprie di ogni ambito di riflessione. Quello che potrebbe essere chiamato -nell'ambito cristiano- il 'diagramma mistico-alessandrino' presenta la pienezza di Dio come un cerchio nella quale si situa anche il creato e l'universo umano. Ugualmente, il 'diagramma giudaico-antiocheno' rappresenta la pienezza di Dio evocato dalla figura geometrica del cerchio, ma con il cerchio più ridotto 'fuori' dalla pienezza intrinseca di Dio nella sua autonomia estrinseca. Facendo le dovute riserve sulla semplificazione schematica di un diagramma o l'altro, ciò che si evidenzia è la diversa comprensione del rapporto tra il creato umano e Dio. La visuale 'inclusiva' dirà che tutto si trova nel mistero di Dio perché fuori di questo mistero ogni ipotesi di sussistenza è illusoria. La prospettiva 'esclusivista' si ispirerà ad un radicale distacco tra la pienezza intrinseca di Dio e la specifica autonoma sussistenza del creato umano (interpretando il 'radicalmente diverso' come 'radicalmente distaccato'). Questa distinzione radicale verrà ulteriormente aggravata nella 'frattura' causata dalla colpa delle origini. Da questi due diagrammi apparirà con più chiarezza evocativa il profilo diverso del rapporto a Dio nel Suo 'Verbo' o cioè in Cristo che viene verso il mondo creato ed umano. Sono due approcci cristologici specifici. Vi può essere un Cristo che rivela Dio dal di dentro della vita divina, esprimendolo e facendolo sorgere anche nel 'cerchio' dell'esperienza umana. Vi può essere un Cristo -invece- che 'esce' dall'ambito divino per raggiungere l'umanità creata nella sua sussistenza autonoma estrinseca. Il primo diagramma -quello inclusivo- fa sorgere l'esperienza di Dio da molti lati e momenti della pienezza umana come Spirito nuovo che viene svelato all'intento umano. L'altra visualizzazione fa vedere il taglio che collega i due cerchi come percorso unico nel indirizzarsi individualmente e storicamente dal cerchio 'divino' al cerchio 'umano'. Il 'ponte' così costruito sarà un passaggio ben strutturato e dovrà essere garantito come via esclusiva ed unica. La frattura della colpa accuisce ulteriormente la separazione tra i due mondi. Per il primo diagramma si potrà dire che il profilo è troppo confuso e la statura di Cristo troppo indefinibile. Per il secondo diagramma si potrà dire che il profilo è troppo marcato e la statura di Cristo capace di sostituire tutto il cerchio 'divino' nel 'ponte' che costruisce.



Conviene adesso ricordare anche le schematizzazioni a livello cristologico. La cristologia sofianica poggia sui diversi passi e sulle diverse priorità della cristologia cristiana. Abbiamo esemplificato altrove, negli studi specifici in merito, le linee-guida dell'approfondimento cristologico cristiano. Riprendiamo qui i schemi riassunti dai quali trarremo gli indirizzi per il prospetto sofianico.

CRISTOLOGIA ANTICA D'ORIENTE

LA FILIAZIONE DIVINA

CRISTO FIGLIO UNICO DI DIO

‘Ομοούσιος’ / ‘ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς’
consustanzialità / una ‘ousia’

L’INCARNAZIONE DIVINO-UMANA

CRISTO VERO DIO E VERO UOMO

Spirito Santo: ‘συμπροσκυνούμενον’ / ‘συνδοξαζόμενον’
‘Θεοτόκος’ / unione ‘καθ’ ὑπόστασιν’

LA MEDIAZIONE UNICA

CRISTO PERFETTO MEDIATORE

‘·ν δύο φύσεσιν’ (‘·κ δύο φύσεων’ di alcuni manoscritti), ‘ε·ς ·ν πρόσωπον κα· μίαν ·πόστασιν’ / due ‘nature’ in una
‘persona’ / ‘δύο φυσικ·ς Θελήσεις’ ‘·νεργείας’

LA PENETRAZIONE TOTALE

CRISTO CAPO DEL COSMOS

‘· προσκυν·ν τ·ν ε·κὸνα προσκυνε· ·ν α·τ· το· γγραφομένου τ·ν ·πόστασιν’ / penetrazione pan-umana

LA FILIAZIONE DIVINA

CRISTO FIGLIO UNICO DI DIO

consustanzialità divina

I° CONCILIO DI NICEA (325)

autenticità della identità divina di Cristo

L’INCARNAZIONE DIVINO-UMANA

CRISTO VERO DIO E VERO UOMO

la divinità dello Spirito Santo

I° CONCILIO DI COSTANTINOPOLI (381)

CONCILIO DI EFESO (431)

pienezza in Cristo del divino e dell’umano

LA MEDIAZIONE UNICA

CRISTO PERFETTO MEDIATORE

implicazioni della pienezza divina e umana nella loro

unità -- 2 ‘volontà’, ‘energie’

CONCILIO DI CALCEDONIA (451)

II· E III· CONCILIO DI COSTANTINOPOLI (553 / 680)

totale compenetrazione divino-umana

LA PENETRAZIONE TOTALE

CRISTO CAPO DEL COSMOS

venerazione delle icone

II° CONCILIO DI NICEA (787)

estensione del mistero di Cristo a tutta l’esperienza umana. DAL 1° MILLENNIO CRISTOLOGICO AL SECONDO

I° MILLENNIO

CRISTO FONDATORE
LA LEGITTIMITÀ DELLA CHIESA IN CRISTO
 NELLA DIVINITÀ DI CRISTO FIGLIO UNICO DI DIO
 consustanzialità divina
 dall'"homo-ousios" alle due nature in una persona

Difficoltà specifica: CONCEPIRE L'UNITÀ DI CRISTO COME DIO/UOMO (dal Cristo-composito [mono/di-fisico] al Pantokrator [bizantino])

LA RILEVANZA DI CRISTO VIENE CONCEPITA COME DIGNITÀ CRISTO CAPO DEL COSMOS

Approfondimento nuovo
 CRISTO NELLA TRINITÀ DI DIO
 (dalla legittimità alla specifica originalità cristiana pan-culturale)

V° secolo / Calcedonia

II° MILLENNIO

CRISTO SALVATORE
LA FINALITÀ DI FEDE NEL DESTINO DELLA PERSONA UMANA
 FINALITÀ DELLA CHIESA NELLA STORIA NELLA CENTRALITÀ DELLA GRAZIA DI DIO
 consustanzialità divina

 XVI secolo / Riforma
 dalla sola grazia/fede/scrittura
 alla rigenerazione ecclesiale

Difficoltà specifica: CONCEPIRE L'ACCESSIBILITÀ DI DIO PER L'UMANITÀ
 (dalla Chiesa-garanzia [romana] alla predestinazione finalizzante in Dio [riformata])

LA RILEVANZA DELLA FINALITÀ CRISTIANA È L'OPERA DI CRISTO

 Approfondimento nuovo
 LA CHIESA IN FUNZIONE DEL CAMMINO STORICO IN DIO
 (credibilità inter-ecclesiale e RICONCILIAZIONE STORICA ECUMENICA)

CRISTOLOGIA D'OCCIDENTE

L'UMILIAZIONE DI CRISTO
 CRISTO IMMEDESIMANDOSI CON LE SOFFERENZE DELL'UMANITÀ
 la prostrazione di Cristo, il 'fallimento' umano di Gesù

IL SACRIFICIO DIVINO-UMANO
 L'ESPIAZIONE PRESSO DIO NELLA CROCE DI CRISTO
 la passione, la croce, il riscatto dell'"offesa" CRISTO VERO DIO E VERO UOMO

LA REDENZIONE UNICA
 IL RISTABILIMENTO PIENO TRAMITE CRISTO la 'salvezza' / ristabilimento integrale

LA STORICITÀ TOTALE DI GESÙ
 CRISTO RADICALMENTE IMMERSO NELLA STORIA
 il Gesù reale, storico

VERSO LA CRISTOLOGIA DELLA RIFORMA D'OCCIDENTE

ESTRANEITÀ DA DIO
 SITUAZIONE LIMITE
via dell'esperienza vissuta
 SACRIFICIO / CROCE
 GIUDIZIO TOTALE
via della protesta
 REDENZIONE / ESPIAZIONE
 INTERIORIZZAZIONE
via della profanità
 STORICIZZAZIONE
 INDIVIDUALIZZAZIONE
via della verifica critica

VERSO LA MEDITAZIONE CRISTOLOGICA SLAVA ORIENTALE

<u>I° MILLENNIO</u>	<u>II° MILLENNIO</u>
LA FILIAZIONE DIVINA	L'UMILIAZIONE DI CRISTO
L'INTENERIMENTO COMPASSIONEVOL	RIVELATIVO DEL DIVINO

L'INCARNAZIONE DIVINO-UMANA	IL SACRIFICIO UMANO A DIO
LA DEPOSSESSIONE COME ANNIENTAMENTO NEL DONO	

LA MEDIAZIONE UNICA	LA REDENZIONE SALVIFICA
LA DIVINIZZAZIONE COME LIBERTÀ NELLO SPIRITO	

LA PENETRAZIONE TOTALE	LA STORICITÀ RADICALE
IL COMPIMENTO COME RICONCILIAZIONE ULTIMA	

L'interrogativo-chiave di ogni cristologia in oriente: chi è Cristo?

Abbiamo visto, nell'introduzione generale dello studio sulla teologia orientale cristiana (cfr ORCINTR.pdf), che l'interrogativo "Chi è Cristo?" è stato un interrogativo prettamente 'patristico' ¹. Potrebbe sembrare che sia -dunque- il primo millennio ad essere il perno di questo interrogativo... Nella prospettiva sofianica, sorgerà la questione fondamentale se il Logos divino penetra tutto l'essere dell'uomo Gesù o solo -come professa Paolo di Samosata- la sua 'volontà' ². Anzi, una tale

¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions christologiques dans la théologie contemporaine*, in "La documentation catholique", 1981 n° 1803, p. 224: «Il 4. L'ensemble de la théologie christologique patristique s'occupe de l'identité métaphysique et salvifique du Christ. Elle veut répondre à ces questions: "Qu'est Jésus?", "Qui est Jésus?", "Comment nous sauve-t-il?". On peut aussi la considérer comme une compréhension progressive et une formulation théologique dynamique du mystère de la parfaite transcendance et de l'immanence de Dieu dans le Christ. Cette recherche du sens est, en effet, conditionnée par la convergence de deux données. D'une part, la foi de l'Ancien Testament proclame une absolue transcendance de Dieu. D'autre part, il y a "l'événement Jésus Christ": celui-ci est considéré comme une intervention personnelle et eschatologique de Dieu lui-même dans le monde».

² Cfr G. Newlands, *Christology*, in A. Richardson - J. Bowden (eds.), *A New Dictionary of Christian Theology*, London 1983, pp. 102-103.

affermazione darebbe eventualmente l'impressione, che la questione fosse stata già esaurientemente trattata nell'epoca patristica. Non vi sarebbe più niente di rilevante da dire a questo proposito dopo la geniale sintesi dei concili ecumenici patristici e dopo il commento decisivo dei Padri della Chiesa. D'altra parte, si distingue metodologicamente tra 'padri orientali' e 'padri occidentali': gli uni più sintetici e gli altri maggiormente analitici ¹. Non sarà da meravigliarsi che la conoscenza migliore degli uni e degli altri possa implementare tuttora la cristologia complessiva. Sappiamo, poi, che il tema "Chi è Cristo" era molto presente anche nel corso del secondo millennio cristiano, e particolarmente nella Riforma d'occidente: "Egli è il Figlio unico" dirà Calvino ². Anzi, la riflessione attuale della Riforma indicherà che "l'essere Figlio" è il modo di "sapere" chi si è -nella propria specificità- ma anche nell'unità fondamentale di relazionalità ³, che esprime "quello che si è" (più di 'ciò che si fa') ⁴. Ciò che 'è', ricorderà K. Barth, non va 'dedotto' o 'ragionato' ⁵. "Chi è"

¹ J. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, vol. II, Bruxelles 1951, p. 9: «Les Pères d'Orient prennent leur point de départ dans le premier principe: Dieu et la Trinité. Ils font voir d'abord le Père qui communique la vie au Fils, puis le Fils qui s'incarne et qui communique la vie éternelle à sa nature humaine, puis cette nature humaine, ainsi rendue vivifiante, qui répand la vie dans tout le genre humain. Développement synthétique, par conséquent, développement qui convient spécialement aux exposés spéculatifs.... Les Pères d'Occident, au contraire, suivent plus volontiers la méthode analytique. Ce qui déclanche leurs recherches, c'est une question qui a surgi près d'eux, en eux-mêmes peut-on dire, la question de la vie et de l'action chrétiennes, la question de la grâce et de la liberté. Pour résoudre cette question, ils sont remontés vers la source de la grâce et de l'action chrétienne, vers le Christ, qui donne aux hommes l'union à Dieu et l'activité surnaturelle en les incorporant en lui».

² J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (in francese arcaico), vol. II, Paris 1961, p. 85: «[1536] Puis après il est nommé Filz de Dieu, nompas comme les autres fidèles, par adoption et grâce, mais vray et naturel, et pour ceste cause, unique, à fin d'estre discerné de tous autres. [1539] Car Dieu en l'Escriture nous fait cest honneur, à nous tous qui sommes regénérez en nouvelle vie, de nous appeller enfans de Dieu. Et neantmoins il attribue cela particulièrement à un seul, Jesus Christ, qu'il soit nommé vray Filz et unique. Comment seroit-il vray et unique en si grande multitude de frères, sinon qu'il possedast de nature ce que les autres ont par don? Et nous fault garder de consentir à aucuns, [1536] lesquelz confessent tellement Jesus Christ estre Filz unique de Dieu, que si on les presse de près, on trouvera qu'ilz ne confessent cela pour autre cause, sinon d'autant qu'il a esté conceu du Sainct Esprit au ventre de la Vierge. Comme jadis les Manichéens imaginoient l'homme estre de la substance de Dieu. [1539] D'autant qu'on lit, que Dieu a inspiré à Adam l'Esprit de vie. Car, au contraire, l'Escriture nous monstre, que le Filz de Dieu est sa parolle, engendrée de luy devant tous les Siecles" ; J. Calvino, *Il catechismo di Calvino, 1537*, Torino 1983, p. 39: "Oltre a ciò viene chiamato Figliuolo di Dio, non come i credenti soltanto per adozione e per grazia, ma veramente e per natura e perciò solo e unico Figliuolo, affinché sia distinto dagli altri. Ed è nostro Signore non solo secondo la divinità, che possiede dall'eternità insieme col Padre, ma anche secondo la carne, in cui ci è stato rivelato. Perché, come dice S. Paolo (I Corinti VIII [6]): "Vi è un sol Dio, dal quale sono tutte le cose e un sol Signore Gesù Cristo mediante il quale sono tutte le cose"; *La confessione augustana del 1530*, Torino 1980, pp. 117-118: "III. Il Figlio di Dio. Allo stesso modo insegnano che la Parola (*), cioè il Figlio di Dio, ha assunto la natura umana nel ventre della beata vergine Maria, cosicché vi sono due nature, la divina e l'umana, inseparabilmente congiunte nell'unità della persona, un solo Cristo, vero Dio e vero uomo, il quale nacque dalla vergine Maria, soffrì realmente, fu crocifisso, morì e fu sepolto per riconciliare con noi il Padre ed essere vittima offerta in sacrificio, non soltanto per la colpa d'origine, ma anche per tutti i peccati attuali degli uomini. Così pure discese agli inferi, risuscitò realmente il terzo giorno, poi salì ai cieli per sedere alla destra del Padre, per regnare in perpetuo e signoreggiare su tutte le creature, per santificare tutti coloro che credono in Lui, avendo inviato nei loro cuori lo Spirito Santo che li guidi, li consoli, li vivifichi e li difenda contro il diavolo e la forza del peccato. Il medesimo Cristo sta per ritornare e manifestarsi a tutti per giudicare i vivi e i morti ecc., secondo il Simbolo degli Apostoli (**)". (*) Cfr Giovanni 1, 1 ss. / (**) Il Simbolo apostolico, comunemente detto il "Credo", fu nella sua prima formulazione professione di fede battesimale e si arricchì via via fino alla forma attuale del V secolo. Essenziale era per i protestanti dimostrare la loro ortodossia cristologica e dissipare ogni sospetto di eresia su questo punto fondamentale.)

³ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Hamburg 1958, S. 42: «In dieser Weise weiss ein Sohn um sich, um seine Sohnschaft, weil der Vater mit ihm um ihn, den Sohn, weiss, weil er sich also als der Sohn vom Vater gewusst weiss. So gewiss der Sohn, was er ist, nicht aus sich ist, sondern allein vom Vater her und darum auch sein Wissen um sich begründet ist in dem Wissen des Vaters um ihn, so wäre doch dieses Wissen nicht das eines Sohnes, wenn es nicht zugleich ein Wissen wäre, in dem dieser etwas für sich ist, nämlich Sohn. Denn Vater und Sohn sind wohl eins, aber sie sind nicht eines, sondern sie sind zwei und bleiben zwei auch in der erfülltesten Einheit».

⁴ L. Sartori, *Le "relazioni" di Gesù*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, pp. 200-201: «Ho rimeditato sulla scoperta di S. Agostino, che riflettendo sul mistero della "persona" (ovviamente in Dio anzitutto, ma poi anche con riferimento all'uomo), è arrivato a pensare questa in termini di "relazione sussistente". Non abbiamo ancora tratto tutte le conseguenze di questa rivoluzionaria prospettiva. Per la filosofia greca (Aristotele) la "relazione" sta alla periferia dell'essere; non è "sostanza", è un "accidente", anzi sta all'ultimo posto, perché presuppone che una realtà sia già costituita, prima, in se stessa, e solo dopo si apra lo spazio per le sue "relazioni". Ma questa visione domina anche oggi nella nostra cultura; si fa fatica a pensare che la "relazione" sia costitutiva del nostro esistere. Ebbene, ecco la scoperta di S. Agostino: la "relazione" (almeno in Dio, nelle persone divine) viene prima di tutto, è anzi costitutiva dell'essere, è "relazione che fa essere", l'essere consiste nel rapportarsi... Esistenza come relazione. Relatio ut subsistens... Permettete che i teologi si gustino anche certe formule!! Ebbene, in questi giorni ho avuto la sensazione che la Bibbia, così come ci è stata messa davanti dagli amici che ci hanno aiutato a decifrarla per rintracciare il volto di Gesù, mostra che anche l'uomo può e dovrebbe esprimersi come essere fatto di relazione. L'umanità storica di Gesù appare totalmente un tessuto di relazioni senza limiti di estensione e di profondità».

⁵ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 1, Zürich 1975, S. 426: «Darum -- so meinen wir diesen neutestamentlichen Satz in Einklang mit der alten Kirche verstehen zu müssen -- darum ist Jesus der Herr, weil er es von dem Gott, den er seinen Vater nennt, hat, der Herr zu sein, weil

significa certo “Chi è come Dio”, ma anche “chi è come uomo”. Anche M. Lutero si chiede “Chi è Cristo, ma egli sviluppa questo riferimento al pieno inserimento umano di colui che è ‘nato da donna’¹. D. Bonhoeffer ci dice che la questione su ‘Chi è Cristo’ riguarda soprattutto l’indagine sulla “trascendenza”: il ‘chi’ si risolve solo alla luce della prospettiva divina nella quale ci si situa problematicamente nell’indagare su Cristo². Ovviamente, la questione “Chi è Cristo?” sarà l’interrogativo fondamentale, dal quale poi nasce l’indagine cristologica su “Che cosa ha vissuto, operato e verso quale esito ci porta Cristo?”. “Chi è Cristo?” non è un quesito puramente ‘individuale’ su Gesù, ma sorge dalla meditazione sulla relazionalità tra Dio e l’umanità. La riflessione ed i dialoghi ecumenici odierni hanno anche ripreso questa chiave di approfondimento comune³. Si chiede un ripensamento ecumenico del mistero di Cristo nella prospettiva tipica del nostro tempo: l’accoglimento dell’alterità in chiave divina in senso dialogico⁴. Alcuni dati di partenza possono essere rapidamente chiariti sulla chiave cristologica⁵, con certe precisazioni di particolare rilevanza:

er mit diesem seinem Vater, als der Sohn dieses Vaters, als “des ewigen Vaters einig Kind” der Herr ist -- ein “ist”, das zwar, wenn man es nicht mit denen, die es zuerst ausgesprochen, zu bejahen in der Lage ist, auch verneint, da aber nicht abgeleitet, nicht begründet, nicht diskutiert, sondern nur als Anfang alles Denkens über ihn in einem analytischen Satz bejaht werden kann».

¹ M. Luther, *Kommentar zum Galaterbrief. 1519*, Hamburg 1968, S. 170: «Zugleich will diese Benennung auch daran erinnern, dass Adam nicht aus einem Weib geboren wurde und Eva aus einem Mann, nicht aus einem Weib hervorging. Wie also das Weib, aus dem Manne geschaffen, Ursache der Sünde und der Verdammnis wurde, so soll jetzt der Mann, vom Weib geboren, Ursache der Gerechtigkeit und Errettung werden. Das entgegengesetzte Geschlecht wirkt so das Entgegengesetzte; diese Beobachtung hatte man ohne ausdrückliche Benennung des Geschlechts nicht machen können. Gleichwohl lasst Paulus die Jungfräulichkeit der Maria hiebei auch nicht unerwähnt; denn wenn alle übrigen Menschen von einem Mann und einem Weib kommen und Christus allein von einem Weib, so preist der Apostel damit zur Genüge das hohe Wunder, dass die Mutter ein jungfräuliches Weib ist und das Kind einer Jungfrau Sohn. Endlich, – da er ein natürlicher Mensch werden sollte und “ein Sohn” (vgl. Jes 9,5), musste er ja geboren werden. Um aber geboren zu werden, bedarf es auch des weiblichen Geschlechtes. Denn Christus wäre als Mensch nicht “Sohn” gewesen, wenn er nicht durch ein Weib geboren wäre, – wie auch Adam und Eva als Menschen nie >Sohn< und nie >Tochter< gewesen sind».

² D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus*, Hamburg 1965, S. 14: «Die Frage nach dem “Wer” ist die Frage nach der Transzendenz. Die Frage nach dem «Wie» ist die nach der Immanenz. Weil der hier Befragte der Sohn ist, vermag die immanente Frage ihn nicht zu fassen. Nicht “Wie bist Du möglich?” --das ist die gottlose Frage, die Frage der Schlange--, sondern “Wer bist Du?”. Die Wer-Frage drückt die Fremdheit und Andersartigkeit des Gegenubers aus, sie enthüllt sich zugleich als die Existenzfrage des Fragenden selbst. Er fragt nach dem dem eigenen Sein fremden Sein, nach den Grenzen seiner eigenen Existenz. Transzendenz stellt sein eigenes Sein in Frage. Mit der Antwort, dass sein Logos seine Grenze erfährt, stösst er an die Grenze seiner Existenz. So ist die Transzendenzfrage die Existenzfrage und die Existenzfrage ist die Transzendenzfrage. Theologisch ausgedrückt: allein von Gott her weiss der Mensch, wer er ist».

³ Cfr per esempio, AA. VV., *Io sono la via, la verità, la vita*, Roma 1993 (riassunto del testo): la XXX^a sessione del SAE (“Segretariato Attività ecumeniche”) torna al tema delle sorgenti stesse del movimento ecumenico: Cristo. L’interrogativo si specifica però: “Quale Cristo?”... L’introduzione situa il momento da affrontare: una fase che si chiude ed una che potrebbe aprirsi (bilancio e aperture [M. Vingiani]). Si parte da Giovanni XXIII per i cattolici (L. Capovilla). Voci ebraiche porranno lealmente l’interrogativo su un Cristocentrismo cristiano trionfante (M. Cunz / P. Stefani). La presa di coscienza è quella sulle letture della figura cristica: i cattolici e la ‘via della legge di Cristo’, i riformati e la ‘verità di Cristo’, gli ortodossi e la ‘vita spirituale di Cristo’ (L. Sartori). Appare già che Cristo non è uniformemente percepito dalle Tradizioni cristiane. Si sottolinea poi che Cristo va avvicinato solo “nello Spirito Santo” (D. Popescu). Egli è ‘Vita’ nell’intreccio escatologico-cosmico (G. Limouris). Ecco una prima risposta alla categorizzazione degli ortodossi come avvocati del ‘Cristo spirituale’, rimandando al ‘Verbo-Luce’ (T. Valdman). Una voce cattolica sembra richiamarsi alla ‘legge di Cristo’ o -cioè- Cristo Capo della storia della caratterizzazione della famiglia cattolica. Ma lo fa riccheggiando l’Apocalisse (T. Vetrari) che fa saltare i nostri schemi mentali in una simbolica poco controllabile e ragionabile: ecco una seconda risposta. Ci si chiederà, da parte protestante “quale verità?": nascosta, in ricerca, controversa / o cioè crocifissa, verso il Regno, nel ‘prossimo’ (P. Ricca). L’intervento riformato si incentra sulla testimonianza, “ma di chi?” aldilà di una ‘verità’ fissata nella lettera intangibile della ‘scrittura’ (e Scrittura): ecco la terza risposta che non ignora -ormai- l’interrogativo “Quale Cristo?”... Seguono accenni all’apofatismo buddista (C. Conio) non esclusivista (P. della Santina), alla verità delle profondità islamica (F. Khaled Allam), alla saggezza indù (K. G. della Santina). Le varie liturgie ed omelie esplicitano le varie chiavi di approccio. I lavori di gruppo considerano alcune specificità maggiori: la ‘Rivelazione’, il ‘popolo’, l’‘eucaristicità’, gli ‘ultimi’ ed i ‘primi’ (il potere). Poi si guardano ai nodi sensibili del percorso cristiano: le donne, la pace, la santità. Infine si indicano vie congiunte: la preghiera delle religioni, la via etica, l’interculturalità, la promessa ecumenica, le urgenze europee, la questione aperta dell’America latina. Allegate, vi sono alcune testimonianze del cammino inter-religioso. / Il bilancio conclusivo conferma la lettura: è il tema più arduo! Ecumenicamente, Cristo è la fonte organica di ogni dialogo e di ogni ‘verità’, ma ci rinvia aldilà di se stesso. Si avverte, nel modo tangenziale di affrontare il nodo cristico, una certa esitazione sul fondo ed un richiamo formale cristiano. Le tre caratterizzazioni proposte risvegliano l’attenzione ma non sembrano del tutto trasparenti. “Via, verità e vita” hanno già varcato trasversalmente le configurazioni ecclesiali. Anzi, ci si chiederà: “sarà dai profili di Cristo oltre i recinti delle tradizioni che si sta riproponendo tutto?”. Rimane il problema irrisolto e forse immaturo: “ma qual’è -nella interculturalità di oggi- il nocciolo della questione cristologica verso il domani inter-religioso?...”

⁴ G. Ruggieri, *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, p. 51.

⁵ I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 26: «As for content, the emphasis given to the incarnation of the Logos, and especially to the divinity of Christ, may be regarded as

e cioè l'enfasi sulla 'incarnazione', sulla 'divinità' (filiazione divina) di Cristo, sulla mediazione deificante della 'Pasqua di risurrezione', sull'estensione a tutta la natura umana della centralità di Cristo nella 'dignità' conferitaci in Lui. "L'occidente" seguirà per lungo tempo le 'priorità' orientali, prima di affrontare le problematiche specifiche che si imporranno alla sua attenzione. Si parla del primo millennio, o dei sette concili ecumenici, che caratterizzano questo 'momento' in cui l'"oriente" ha potuto offrire il suo contributo centrale, prima di essere soggiogato da strutture religiose e culturali estranee. La grande preoccupazione iniziale sembra essere quella di proporre l'iniziativa evangelica come unica, universalmente valida, pienamente originale nella sua unicità. La via per tale affermazione era quella di una delucidazione sul ruolo, sul significato, sulla persona stessa di Cristo: Fondatore esclusivo della Chiesa. Dalla prima affermazione dei concili ecumenici antichi si ripropone l'affermazione vitale: "Cristo, Figlio di Dio". La filiazione divina potrebbe presentarsi come inclusiva o esclusiva: un 'e', o un 'o' (sia Cristo 'e' altri salvatori, sia Cristo 'o' gli altri salvatori) ¹. La visuale esclusiva considera gli altri 'salvatori' come inoperanti, integrati nell'universale conflittualità tra Dio e l'universo umano. Si propone –oggi, a nome della posizione ufficiale dell'autorità ecclesiale romana– una soluzione di universalità 'inclusiva' e non 'esclusiva'. Viene messa al bando una visuale 'e' – 'e'. L'intento originario orientale ha –sembra– dovuto affrontare questo dilemma, senza poter risolvere immediatamente una possibile convergenza tra 'creato' ed 'increato' ². Sappiamo che le categorizzazioni abituali presentano le incertezze dell'oriente con lo scenario di un'inconciliabilità

a fundamental principle of Orthodoxy, to which is correlated the deification (*theosis*) of man--another important feature of our Church. This correlation has been common in the Orthodox Church since the time of St. Athanasius and owes much to his influence. This explains, I think, why Easter, the *pasche* of the Lord, 'the feast of feasts and the festival of festivals', through which 'Christ our God has raised us from death to life and from earth to heaven', and 'has clothed our mortal nature with incorruptible dignity through his passion', is the greatest and most brilliant festival of the Orthodox Church».

¹ EDITORIALE, *Gesù Cristo, unico ed universale salvatore degli uomini*, in «La civiltà cattolica», 1995 n° 3473, p. 430: «Ma in che senso devono essere intese l'"unicità" e l'"universalità" della salvezza in Gesù Cristo? In senso non "esclusivo", ma "inclusivo". Nel senso, cioè, che, affermando che Gesù è l'unico e universale salvatore degli uomini, s'intende affermare che non ci sono altri, al di fuori di lui, che possano salvare gli uomini e che non ci sono altri che, al pari di lui, possano donare agli uomini la salvezza. Non nel senso, invece, di escludere che anche nelle altre religioni ci possano essere e ci siano di fatto elementi –come persone, dottrine e riti– che possono favorire, preparare e predisporre alla salvezza che Dio opera in Gesù Cristo e per mezzo di Gesù Cristo. In altre parole Gesù è l'unico salvatore di tutti gli uomini, cosicché nessuno può salvarsi e nessuno si salva se non per la grazia che viene da lui; però nelle altre religioni ci possono essere, e di fatto ci sono, elementi che possono mediare, sia pure imperfettamente, la salvezza, nel senso che possono essere nelle mani di Dio strumenti e vie attraverso le quali Dio comunica la salvezza operata da Cristo».

² J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 2nd ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical Perspective*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p.32: «Thus Arianism highlighted the philosophical issue of the ontological relation between God and the world, by forcing the Church to become more conscious than ever before that there is no ontological *syngeneia* between God and the world, between created and uncreated, and that there is no way of compromising between these two. No being can be both created and uncreated; the Logos is either created or uncreated; to mix up creature and creator is to commit the most unacceptable theological as well as logical mistake. ¹ Both the Arians and the Nicaeans seem to have reached a silent agreement on this methodological principle to such an extent that it was regarded as sufficient to prove that Christ was God, if it was shown that he could not be a creature and vice versa».

(¹ This is the argument used repeatedly by St. Athanasius in his *Letters to Serapion* (e.g. I, 20–22 f.) as well as by St. Basil in his work on the Holy Spirit.)

tra scuola di 'Alessandria' ¹ e scuola di 'Antiochia' ². Eppure si sa che l'evento 'ariano' non dipendeva soltanto dall'appartenenza ad una o all'altra delle scuole teologiche d'oriente ³.

Cristo visto dalla relazionalità tra Dio e l'umanità nel creato

Autori orientali attuali sottolineano che la prima crisi di approfondimento su Cristo ("Chi è Cristo"), l'arianesimo, sorgeva –difatti– dal problema sul tipo di relazionalità tra Dio ed il mondo ⁴. La difficoltà nasceva dal processo stesso di legittimazione tra cultura e intento religioso cristiano: particolarmente nell'incontro–confronto con l'antica filosofia greco–classica nella quale primeggiava la priorità data alla 'razionalità'. La perplessità 'arianica' era quella riguardo alla impossibile armonizzazione dei sistemi razionali con il 'mistero', o come dice Florenskij con la ricerca del

¹ H. Kotsonis, *Die griechische Theologie*, in P. Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirchen in griechischer Sicht*, T. 2, Stuttgart 1960, S. 10: «Zum ersten Mal wurde die griechische Theologie systematisch entwickelt in Alexandria. Wie bekannt, war Alexandria in der Zeit der Entstehung und der weiteren Ausbreitung des Christentums ein großes heidnisches und jüdisches Bildungszentrum. Da nun die gebildeten Heiden und Juden in mündlicher und schriftlicher Auseinandersetzung die Christen und das Christentum angriffen, bemühte man sich, die einfache Katechetenschule, die in Alexandria wie auch in anderen großen Städten bestand, in eine Theologische Schule umzuwandeln. Darin sollte man das theologische und philosophische Rüstzeug erhalten, um die gegen die neue Religion erhobenen Anklagen entkräften und deren Überlegenheit den Juden und Heiden gegenüber aufzeigen zu können. Die Früchte der Umbildung der Alexandrinischen Katechetenschule in eine Theologische Schule stellten sich auch sogleich ein. Es traten Theologen von der Zugkraft eines Clemens auf, dem hernach Origenes, Dionysius von Alexandrien, Didymus der Blinde und viele andere folgten. Der Einfluß der Theologischen Schule stieg in einem solchen Maße und die Zahl der unter ihrem Einfluß stehenden Theologen wuchs derartig, daß man fernerhin vom Geist der Alexandrinischen Schule zu sprechen pflegte. Unter ihren Schülern befinden sich die bedeutendsten Vorkämpfer des Christentums und der Orthodoxie, wobei wir nur an die großen Kirchenväter wie Athanasius den Großen, Basilius den Großen, Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa usw. erinnern möchten. Man kann also ohne Übertreibung sagen, daß die Blütezeit der theologischen Wissenschaft des 4. und 5. Jahrhunderts dieser Schule zu verdanken ist».

² H. Kotsonis, *Die griechische Theologie*, in P. Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirchen in griechischer Sicht*, T. 2, Stuttgart 1960, S. 10–11: «Als Gegenpol zu den theologischen Tendenzen der Alexandrinischen Schule kann man die sogenannte Antiochenische Schule betrachten; und zwar unterschied sich die Antiochenische Schule von der Alexandrinischen nicht nur in der Methode, sondern auch im Verständnis der Person unseres Herrn Jesus Christus. Der Höhepunkt der griechischen theologischen Wissenschaft fällt mit dem Wirken dieser beiden Theologischen Schulen zusammen. Sie erweckten den Trieb zu theologischer Forschung und förderten unter den Gebildeten das Bemühen, vom Glauben zum Erkennen zu gelangen. Ebenso nötigten auch die aus den Reihen der Juden, Heiden und ganz besonders von den Häretikern kommenden Angriffe die Christen zu ständiger Abwehr. So hatten sich die kirchlichen Schriftsteller ernstlichem Kampfe zu stellen, und es galt, alles daran zu wenden, die christliche Lehre so zu formulieren, daß sie für weitere Mißverständnisse und Mißdeutungen keinen Raum mehr ließ».

³ L. Dattino, *Patrologia*, Roma 1982, p. 136: «Con la fine del III secolo si può considerare conclusa una prima fase della elaborazione teologica della fede cristiana: dapprima gli apologisti e Ireneo, poi, in un secondo tempo, Clemente alessandrino e Origene per l'Oriente, Ippolito e Tertulliano per l'Occidente contrassegnano i punti fondamentali dello sviluppo dottrinale in via di sistemazione. Ma nel primo ventennio del IV secolo la storia della Chiesa e di tutta la teologia venne contraddistinta dall'improvviso apparire della controversia ariana, che negava la generazione eterna del Figlio di Dio. I suoi sostenitori più accaniti furono, naturalmente, Ario, e colui che ad Ario e ai filo-ariani diede sempre il suo appoggio, Eusebio di Cesarea. Conosciamo il pensiero di Ario attraverso alcune sue lettere, (p. es., quella diretta ad Eusebio di Nicomedia; un'altra ad Alessandro, vescovo di Alessandria), e per alcuni frammenti dell'opera dal titolo *Thalia* (Banchetto), composta in versi e in prosa. Il suo insegnamento si basava su questi principi: a) l'affermazione dell'assoluta trascendenza di Dio (la divinità del Padre risulta perciò indivisibile e incommunicabile); b) il Figlio è una creatura che il Padre ha formato dal nulla il Padre se ne è servito come strumento della creazione e del governo del mondo); c) in conseguenza, il Figlio non può essere chiamato "eterno". Da simili premesse provenivano le continue asserzioni di Ario: "Vi fu un tempo, nel quale Egli non esisteva"; "Egli non era, prima di essere generato". Il rincorrersi di queste formule era spesso coperto da correzioni tendenti ad attenuare il loro vero e reale contenuto: si cercava così di precisare che, se anche il Figlio "era stato creato", era pur sempre una creatura divina, perfetta, in tutto superiore a tutti gli altri esseri creati. Da queste considerazioni si comprende come, in tutta la controversia ariana, la questione che più preoccupò l'animo dei difensori della fede, a cominciare da Atanasio, fosse quella di sostenere la piena divinità del Figlio».

⁴ J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 2° ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. I, Città del Vaticano 1983, pp. 30–31: «Arianism did not appear as a storm out of the blue. It was connected with an issue that became crucial once the Church tried to relate the Gospel to the educated and philosophically inclined Greeks of late antiquity. This issue can be summed up in the question of the relationship between God and the world. To what extent is this relationship a dialectical one? For the ancient Greeks the world and God were related to each other with some kind of ontological affinity (*syggeneia*). This affinity was expressed either through the mind (*Nous*), which is common between God -- the "Nous" par excellence -- and man, or through the Reason (*Logos*) which came to be understood, especially by Stoicism, as the link, at once cosmic and divine, that unites God and the world. Attempts, like that of Justin, to identify Christ, the *Logos* of the Fourth Gospel, with this *Logos* of the Greeks concealed a problem which remained unnoticed as long as the issue of the relation between God and world was not raised in the form of a dialectical relationship. For many generations after Justin the *Logos* (Christ) could be thought of a projection (*provot'e*) of God always somehow connected with the existence of the world».

‘supremo’ (vedere l’introduzione generale, la cristologia nel 11 millennio cristiano). Si dirà –poi, ulteriormente– che la filiazione divina diventerà l’affermazione di unicità cristiana di fronte alle altre religioni dell’umanità ¹. Per garantire questa unicità, si nota –nel terrore dei portavoce della conformità dottrinale romana odierna– un abbinamento ed una sostituzione interessante: da Chi è Cristo a ‘che cosa ha fatto Cristo’ ². Gesù ‘è’ unico perché ‘ha compiuto’ la salvezza unica. Ritroviamo la spesso denunciata confusione tra ‘l’essere’ ed il ‘fare’ o ‘l’avere’... Tutto, ovviamente, si situa nel contesto della strenua rivendicazione della non parità tra religioni dell’umanità e fede cristiana ³. Mai come prima l’occidente tira fuori i suoi argomenti classici, particolarmente di fronte all’affermarsi delle religioni d’oriente, senza guardare a ciò che avesse proposto l’oriente cristiano nella sua lunghissima esperienza di presenza e di scambio con queste religioni. Chiaramente appare ‘l’asse’ del confronto in occidente: non la razionalizzazione del mistero ma il ‘pericolo misterico’ dell’intuito religioso più profondo. L’oriente non seguirà questo tipo di tattica ma punterà a modo suo su ciò che possa rendere specifico l’intento cristiano ed avrà maggiore circospezione di fronte alla razionalizzazione che il ‘polmone occidentale’ ebbe a sperimentare in vari modi. Il così detto ‘polmone occidentale’ sembra –invece– anzimare paurosamente di fronte al fenomeno religioso venuto dal profondo oriente arcaico. La meditazione orientale discerne un’altro ‘varco’ per l’impostazione cristiana: non il rischio di ‘equiparazione tra dei salvatori’ ma la differenza fondamentale tra una fede che coglie la non conflittualità tra Dio e l’umanità e l’esperienza dell’abisso che vi sia tra il mistero di Dio e l’intento umano. O, cioè, d’una parte, si avverte la indissociabilità tra Dio ed umanità in Cristo ⁴. D’altra parte, il mistero divino si presenta come un

¹ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, S. 191: «Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu gilt seither als das unterscheidend Christliche. Zwar sprechen auch andere Religionen von Göttersöhnen und Inkarnationen. Das Christentum kann die Heilsfrage, die darin steckt, aufgreifen. Aber es verbindet mit seinem Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu einen eschatologischen Anspruch, der besagt, daß Gott sich in Jesus von Nazareth ein für alle Mal, einzigartig, unvertauschbar, endgültig und unüberbietbar ge offenbart und mitgeteilt hat. Deshalb ist das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes eine Kurzformel, die das Wesentliche und das Spezifische des gesamten christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt. Mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes steht und fällt der christliche Glaube».

² EDITORIALE, *Gesù Cristo, unico e universale Salvatore degli uomini*, in «La civiltà cattolica», 1995 n° 3473, p. 429: «Gesù Cristo, secondo la fede cristiana, non soltanto è il salvatore degli uomini; è anche il salvatore “unico e universale”. Che cosa significano questi due aggettivi? “Unico” può essere inteso in senso debole, e allora significa che una persona è talmente originale e straordinaria da potersi dire “unica”, oppure che si distingue per i suoi caratteri da tutte le altre, al punto da essere l’“unica”. Diciamo così che Omero, Dante, Shakespeare sono poeti “unici”; che i fondatori di religioni sono “unici”, perché le religioni da essi fondate si distinguono dalle altre per i loro caratteri specifici e originali. Ma l’aggettivo “unico” può essere inteso in senso forte, assoluto, e allora significa che in un dato campo una persona è “unica”, vale a dire che non ce ne sono altre in maniera assoluta. E questo senso che parliamo dell’“unicità” di Gesù di Nazaret. Dicendo cioè che Gesù è “l’unico” salvatore degli uomini, vogliamo dire che, nel campo della salvezza ce solo in tale campoX Gesù è “unico” e, dunque, non ci sono accanto a Gesù altri salvatori, sia pure inferiori o uguali a lui».

³ EDITORIALE, *Gesù Cristo, unico e universale Salvatore degli uomini*, in «La civiltà cattolica», 1995 n° 3473, p. 426: «In questo, Gesù Cristo si distingue radicalmente da tutte le altre “apparizioni” o “manifestazioni” di Dio e del Divino di cui la storia umana abbonda. Tutte le religioni ne parlano. Alcune affermano che Dio si è “manifestato” a certe persone: così l’ebraismo sostiene che Dio si è manifestato a Mosè e ai Profeti e questa è una verità anche per la fede cristiana; secondo l’islam, Allah si è manifestato al profeta Muh~mmad facendo “scendere” su di lui il Corano. Altre parlano di “manifestazioni” di Dio in alcune persone. Così nell’induismo troviamo gli arat~ra (termine che significa “discesa”, ma viene tradotto con “incarnazione”), cioè le “incarnazioni” del dio Vishnu in un corpo umano o subumano: questi sono innumerevoli, ma i più importanti sono dieci e sono avvenuti nelle quattro epoche storiche (yuga) in cui è diviso il ciclo cosmico, “ogni volta che declinano il diritto e la legge (dhar~na) e che si alza l’empietà (adharm~a)”, come è detto nella Bhagaradg~ (Canto del Beato) (4,7). L’avat~ra più noto del dio Vishnu è Krishna, “incarnato” nel terzo yuga, le cui gesta sono narrate in vari libri, tra i quali il Mah~bh~rata (di cui fa parte la Bhagaradg~). Ma l’avat~ra di Vishnu in KrishnaXdì cui è detto: “Per la protezione dei buoni, per la distruzione dei malvagi e per dare stabile fondamento al dharma, io creo me stesso, vengo nell’esistere di età in età” (Bhagaradg~-, 4,7-8)Xè radicalmente differente dall’“incarnazione” del Figlio di Dio in Gesù di Nazaret».

⁴ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 177: «Durch die in den Evangelien dargestellte Person Jesu Christi empfängt die Mystik die klassische und ihr eigene Form. Gott und Mensch zeigen sich als untrennbar vereint. Die wirkliche Natur des Menschen, frei von Sünde und Leidenschaft, umfängt ihren Schöpfer. Der menschliche Wille folgt dem des göttlichen Logos und ordnet sich ihm ohne Zwang unter. In ihrer wahren Vereinigung mit Gott leuchtet die Natur des Menschen, gewinnt an Ansehen und erlangt die Vergottung. Der Mensch wird aus Gnaden Gott, ohne daß seine Natur verdrängt oder im göttlichen Wesen aufgelöst wird. Dies Leben in derVereinigung mit dem Gott~Vater zeigt sich überreichlich im Leben des Herrn in seiner gottmenschlichen Person. Als das schuldlose Lamm Gottes wurde er von seinem Vater in die Welt gesandt, auf daß er die Sünde der Welt trage (Joh. I, 29). Seine Speise ist, daß er den Willen des Vaters tue, der ihn gesandt hat, daß er sein Werk vollende (Joh. 4, 34). Er lebt, weil der Vater lebt (Joh. 6, 57), er ist eins mit dem Vater (Joh. 10,30), er ist im Vater (Joh. 10, 29; 14, 11) . Da in Christus der Vater bleibt, tut er seine Werke

abisso impercorribile ed insuperabile ¹. Non viene messa avanti la unicità individualizzante di 'Gesù'–Cristo, ma si cerca la specificità propria della fede cristiana in Cristo. Questa specificità si esprime come antinomia tra indissociabilità e inaccessibilità umanità–Dio. Senza questa chiave si arriverà o alla conflittualità umanità–Dio o alla scomparsa di uno dei due 'estremi': umanità o Dio.

Verso il secondo millennio in occidente

Dal primo millennio al secondo, il passaggio della preoccupazione, degli interrogativi e delle obiezioni fondamentali passerà dai quesiti sulla legittimità a quelli sulla finalità individualmente storica del Messaggio cristiano. La 'Dignità' come segno specifico della superiorità divina rimane una chiave fondamentale, ma di fronte all'interrogativo su ciò che la fede ci può dare nella sua finalità –o cioè la grazia di salvezza– ma al prezzo di una soddisfazione della ferita, dell'offesa fatta alla suprema Dignità divina ². Non saremmo qui in presenza di una 'cristologia dall'alto' e di una

(Joh. 14, 10). Die Herrlichkeit des Sohnes ist gleichzeitig die Herrlichkeit des Vaters (Joh. 13, 31–32), niemand erkennt den Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14, 7), und wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Das ewige Leben liegt darin begründet, daß man den allein wahren Gott erkennt und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Die direkt innigste Verbindung mit dem Gott–Vater zeigt sich überreich im irdischen Leben des Gottmenschen».

¹ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie ver stehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneumatischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Ab grund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverständlich und unerreichbar ¹. Diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen un g erreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren ². Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teil haftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleich zeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(¹ Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 3 5, I r64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilius d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a.)

² Vgl. Dionysius Pseudo–Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilius d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C–684A.

² W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 36: «Die Schrift Anselms von Canterbury Cur Deus Homo (1094/1098) läßt einer gegenüber der altkirchlichen Christologie verwandelte Fragestellung erkennen: Die Bußpraxis der mittelalterlichen Kirche bestimmt ihren geistigen Horizont. Der Mensch ist Gott gegenüber verpflichtet zur Genugtuung für seine Sünde (I, 13), für die dadurch Gott widerfahrene Kränkung seines Herrenrechtes (I, 13), seiner Ehre. Das Problem der Sünde tritt jetzt in den Mittelpunkt der christologischen Gedanken, ganz anders als etwa bei Athanasius ¹. Nach Athanasius würde die Sünde durch die Buße beseitigt werden können, nicht aber die Vergänglichkeit. Letztere macht eigentlich die Menschwerdung Gottes nötig. Bei Anselm ist das anders: Der Sünder ist durch die Pflicht zur Genugtuung im Zustand der Sünde festgehalten. Es genügt nicht, daß der Mensch aufhört zu sündigen, sondern er muß darüber hinaus Gott eine Genugtuung darbringen für die schon begangene –Sünde. Solche Genugtuung kann nur in etwas bestehen, was der Mensch nicht sowieso schon Gott schuldet. Sie kann nur in einer überpflichtigen Leistung, in einem Verdienst bestehen. So etwas kann der gewöhnliche Mensch jedoch nicht leisten (I, 20), weil er sowieso schon alles, was er hat, seinem Schöpfer schuldet. Nur der sündlos geborene Mensch Jesus kann eine überpflichtige Leistung Gott darbringen: die Hingabe seines Lebens; denn im Unterschied zu allen anderen Menschen ist Jesus als ein Mensch ohne Sünde nicht des Todes schuldig, er brauchte nicht zu sterben (II, 11). So wird der Tod Jesu die einzig denkbare überpflichtige Leistung, die Gott als Satisfaktion für die Sünde der Menschen dargebracht werden kann. Anselm zeigt in der XI. Meditation De redemptione humana (Über die menschliche Erlösung), daß die Menschheit in der Person Jesu diese Satisfaktion Gott darbringt. Jesus ist also auch hier Repräsentant der Menschen vor Gott aber nur in ihren Streben nach dem Guten, nach Homoiosis Theo, sondern in der Darbringung der geschuldeten Genugtuung, in der Buße für die Sünde. Diese Genugtuung, die in der Hingabe des Lebens Jesu vollzogen wird, ist deswegen universal wirksam, weil Jesus zugleich Gott ist und dadurch das dargebrachte Leben unendlichen Wert hat ². Nur zu diesem Zweck, zur Begründung des Gewichtes der Satisfaktionsleistung Jesu, bedarf Anselm außer der Sündlosigkeit Jesu noch des Dogmas von der Gottheit Jesu für seine Theorie. Man sieht daran, daß die Fragestellung seiner Christologie gegenüber der Alten Kirche, für die die Gottheit Jesu unmittelbar Heilsbedeutung hatte, eine ganz andere geworden ist. Das Hellsinteresse hängt jetzt an der Satisfaktion, an der Buße für die Sünden der Menschen, nicht mehr an einer Vergottung des Menschen wie in der Alten Kirche, darum auch nicht mehr unmittelbar an der Gottheit Jesu».

(¹ Vgl. Anselm I, 21 (MPL 158, SP– 393 f–) mit Athanasius De inc. verbi 7, MPC– 25, Sp. 107. / ² Anselm II, 14; vgl. II, 6: aliquid maius quam omne quod praeter Deum est.)

'cristologia dal basso', ma nel bel mezzo di un confronto centrale e vitale tanto 'divino' quanto 'umano', secondo i vari momenti di una complessiva ed organica maturazione. Progressivamente, gli imperi cristiani vengono a trovarsi confrontati con pressioni del 'mondo sconosciuto' e di altre religioni, addirittura più recenti (come l'Islam) della stessa Chiesa cristiana. La sventura sembra appesantire il destino di ognuno. L'isolamento si avverte nello sgretolamento delle articolazioni politiche ormai gangrenate. Più che partecipare ad una unità o globalità spirituale, si guarda alla vita. Magari, si tratterà della primaria preoccupazione di sopravvivere... Uno schema complessivo potrebbe essere proposto iper quanto riguarda la meditazione cristologica che emerge da questo secondo passo cristiano, principalmente ad opera dell'ingegno occidentale: l'opera unica di Cristo che porta a compimento la finalità ultima dell'esistenza di ogni individuo, di fronte alla centralità della fondazione ecclesiastica assestata. In questo contesto, apparirà un altro interrogativo posto alla Chiesa: e sarebbe questo, "in presenza di tanta incertezza e contraddizioni, quale è la FINALITÀ della proposta evangelica?". Nel 'martirio bianco' della situazione medievale ci si chiede quale sarà il destino di ognuno, così poco aiutato dalla totalità cristiana. Quale sarà lo scopo di quella Chiesa, forse del tutto legittima, ma che non riesce ad istaurare un ambiente rinnovato di esistenza? La risposta ecclesiale, nei suoi esponenti migliori, dovrà approfondire un'altra dimensione della iniziativa di Dio nel mondo: l'opera della Sua GRAZIA. La metà-millennio si incentrerà sulle priorità riguardo alla grazia, la Riforma d'occidente sarà, anzi, un inno alla finalità di grazia della vita cristiana evangelica: "sola gratia, sola fides, sola scriptura"... La prima grande tappa di approfondimento cristiano, per quanto abbiamo già evocato qui sopra, si era incentrato sulla valorizzazione fondamentale della persona di Cristo, Fondatore unico della Chiesa, di cui occorreva illustrare l'unicità e l'originalità nell'intento di dimostrare la legittimità dell'esistenza della nuova iniziativa religiosa nella storia e nel contesto di un impero che gestiva il destino umano e divino dei popoli. La seconda ampia fase di maturazione, una volta la legittimità assestata ed una volta il messaggio ecclesiale sparso nel mondo conosciuto, nasce con lo sgretolamento dell'"impero cristianizzato" e va in cerca di una risposta sul senso 'per gli umani' del progetto divino in Cristo. Nello sfaldamento, che causa tante situazioni individuali disperate, sorge l'interrogativo: "quale sarà il mio destino?"... Dalla legittimità della Fondazione ecclesiale, si passa al nodo cruciale sulla finalità dell'impatto cristico nella vita di ognuno. La formula calcedonense esemplifica la radicale legittimità religiosa del Cristo-Fondatore, in funzione della sua dignità di vero Dio e vero uomo: le due 'nature' in una sola persona. La Riforma si annoderà intorno alla questione sempre più incalzante sulla finalità dell'iniziativa cristica in funzione della Sua opera. Non sembra che si possa cogliere la rilevanza cristiana della Riforma d'occidente, senza un riferimento cristologico centrale. Ridurre la sua problematica ai soli problemi 'ecclesiologici' significherebbe restringere il nodo vitale della Riforma. Esiste veramente questo tipo di "parallelismo asimmetrico" tra la grande controversia calcedonense ed il confronto che trovò la sua espressione massima a partire delle polemiche sulla Riforma? Non si intende -certo- affermare, qui, che la Riforma sia "il fatto calcedonense del secondo millennio"!! Ci si chiede soltanto se la Riforma non deve essere considerata -come momento centrale- nel contesto di una maturazione e di uno spostamento d'attenzione o di sensibilità cristiana che va dalla priorità sulla 'legittimità ecclesiale in funzione della dignità divino-umana di Cristo' alla priorità sulla 'finalità del destino individuale in funzione dell'opera di grazia del Salvatore unico'? Nel secondo millennio cristiano, le tematiche cristologiche si orientano in modo specifico, riprospettando le chiavi cristologiche fondamentali che abbiamo appena evocate. Sarà una caratteristica dell'occidente nell'avvio del '2° millennio' quella di sottolineare l'umiliazione di Cristo nella Sua condizione umana: tipico nodo interpretativo di ciò che verrà chiamato in occidente 'l'abbassamento' (e che certo non corrisponde all'intuito orientale sull'annientamento di de-

possessione dell'amore divino ¹. Tutto si incentra sull'obbedienza di Cristo che ribalta la ribellione umana negli inizi della creazione dell'umanità ². La morte di Cristo è stato il 'riscatto' per ristabilire l'equilibrio della giustizia divina e la liberazione della persona umana da Satana ³. Tutto si incentra sulla solitaria e radicale 'obbedienza' di Cristo a Dio ⁴. La sacrificialità sarà il 'simbolo reale' della radicale venerazione verso Dio, centro della 'religione' e della 'fede' ⁵. Si tenterà di marcare la differenza tra questa sacrificialità di 'oblazione' e la configurazione dei 'sacrifici di animali' ⁶. La 'croce' prende tutta la sua importanza nel riferimento sacrificale. Anche la croce fa parte di una simbolica che rivela il 'centro del mondo': centralità cristiana che si protrae nella chiave di 'salvezza'

¹ Cfr la 'kenosis' come 'rinuncia' alle modalità divine di 'operare', in T. Okure, *Inculturation in the New Testament: its Relevance for the Nigerian Church*, in CATHOLIC SECRETARIAT OF NIGERIA, *Inculturation in Nigeria: Proceedings of Catholic Bishop's Study Session*, Lagos 1989, p. 44: «He emptied himself not in his nature of God, but in the divine mode of operating».

² H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 57–58: «Wenn aber die Königlichkeit des sich als Liebe offenbarenden Gottes gerade im Erniedrigungsgehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater aufleuchtet, dann ist danüt kundgetan, daß dieser Gehorsam wesenhaft Liebe ist: gewiß Urbild kreatürlicher Liebeshaltung vor der Majestät Gottes, aber hoch darüber hinaus erscheinendes Urbild göttlicher Liebeshaltung selbst: genau in der Kenose Christi (und nur darin) erscheint das *innere* Liebesgeheimnis des Gottes, der in sich selbst «Liebe ist» (I JO 4, 8) und deshalb «dreieinig» ¹».

¹ Quoniam ipse cum Patre Sanctoque Spiritu disposuerat se *non aliter* quam *per* mortem celsitudinem omnipotentiae suae mundo ostensurum. Anselm, *Cur Deus Homo* I, 9 (Schnitt II 62, 23–25). Damit ist auch deutlich, in welchem Sinn die Offenbarung der Liebe Gottes in Christo «*indirekt*» ist. Nicht nur erscheint Gott *nur* im Menschen (als dem ganz Andern), er erscheint außerdem in demjenigen des Menschen, das ihn Gott am unähnlichsten erscheinen läßt. Aber das verhüllende Widerspruchszeichen ist ein solches eben nur für den Menschen in seiner natürlichen und sündigen Vernunft, nicht für Gott; und wenn Gott in souveräner Freiheit dieses Zeichen zu seinem BildAusdruck wählt, ist dieses von ihm her unüberholbar adäquat (und keineswegs «paradox»), was sich sofort erweist, wenn der Mensch (im Glauben) sich auf Gottes Blickpunkt einstellt. Er sieht dann mit Gewißheit (certitudo fidei), daß Gottes Liebe – in ihrer Unfaßlichkeit – das sprechendste aller Worte gefunden hat.)

H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 60–61: «Die letzten Abgründe der widergöttlichen Freiheit klaffen dortauf, wo Gottin seinerliebesfreiheitsichtschießt, in alle Verlorenheiten der Welt kenotisch abzusteigen. Mit diesem Abstieg enthüllt er sie: für sich selbst, indem er die Gottverlassenheit erfahren will, für die Welt, die an den Dimensionen der Gottesliebe nun erst ganz den Raum ihrer eigenen widergöttlich verwendbaren Freiheit ermißt. Nunmehr kann man «die Tiefen Satans» ausforschen (Apk 2, 24). Nunmehr ist erstmals echter, bewußter Atheismus möglich geworden, den esvorher mangels eines echten Gottesbegriffs nicht wirklich geben konnte. Gottes Selbstexposition in–, ungeschützter Freiheit hat den Menschen aus den Schalen eines göttlich–kosmischen umgreifenden Logos hervorgezogen und in die Ungeschütztheit seiner – angesichts Gottes – ins Absolute zielenden Freiheit gestellt. Das Alte Testament war diesbezüglich die lange strenge Einübung gewesen: alles wirts auf das doppelte freie ja zum gegenseitigen Bündnis gestellt: der Mensch kann zurück, aber auch Gott kann zurück, und nur wenn dies Letzte bis in alle Konsequenzen bedacht und durchexerziert ist, kann die andere, äußerste darüberhinaus empfangen werden – daß Gott trotzdem er verwerfen kann und verwerfen wird, im Letzten, Ewigen retten wird: «Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt» (jr 31, 3). Deshalb wird nach allen endgültigen Verwerfungen ganz Israel noch endgültiger gerettet werden (Röm 11, 26)».

³ F. Prat (tr. J. Stoddard), *The Theology of St. Paul*, London 1934, p. 190: «A ransom whose price is the precious blood of Christ, and whose result are the restoration of the equilibrium in divine justice and the liberation of man from the state of bondage to Satan and to sin. Thus regenerated, remade, and renewed man is restored to God's friendship and has the gates of heaven unlocked to him».

⁴ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 143: «So mußte er seinen letzten Weg in namenloser Einsamkeit ganz allein gehen. Er ging ihn wie bisher im Gehorsam gegen seinen Vater und im Dienst für die andern. Dieser sein Gehorsam und Dienst bis zum Tod am Kreuz wurde nun zum einzigen Ort, an dem das verheißene Kommen der Herrschaft Gottes in einer Weise Wirklichkeit werden konnte, die alle bisherige Schemen sprengte. Am Ende konnte Jesus in letzter Einsamkeit und in tiefster Nacht des nackten Gehorsams die Art und Weise dieses Kommens nur noch dem Vater überlassen. Der gehorsame Tod Jesu ist also Zusammenfassung, Imbegriff und letzte, alles überbietende Aufgipfelung des gesamten Wirkens Jesu. Die Heilsbedeutung Jesu wird damit nicht exklusiv auf seinen Tod beschränkt. Aber sie erfährt im Tod Jesu ihre letzte Eindeutigkeit und Endgültigkeit».

⁵ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 313–314: «Die äußere Opfergabe ist also Symbol der inneren Opfergesinnung, die besagt, daß der Opfernde aus dem Bereich der Sünde austritt, um Gott als das wahre Leben anzuerkennen, sich mit ihm zu versöhnen und Gemeinschaft mit ihm zu haben. Das Opfer ist also ein Realsymbol von Lob, Anerkennung, Dank und Bitte an Gott ¹. Hegel hat deshalb mit Recht das Opfer als Praxis der Religion und des Glaubens bestimmt ². Solche Gottesverehrung ist nicht nur eine private Angelegenheit, sondern eine öffentliche Sache. Deshalb bedarf es des öffentlich bestellten und bevollmächtigten Priesters, der das Opfer im Namen des Volkes darbringt».

(Cfr COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 228, n° IV, 3. 4.)

⁶ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 228: «IV. 3. 4. L'«oblacion» volontaire du martyr, spécialement celle du serviteur de Yahwé (Is 53) diffère totalement de l'immolation des animaux comme «*des images et des ombres*» (cf. He 10, 1). Il faut encore plus en distinguer l'«oblacion» du Fils éternel et insister plus nettement encore sur l'analogie des situations. Le Fils éternel, en effet, entrant dans le monde, vient faire la volonté de Dieu (He 10, 57 b) c'est «*par l'Esprit éternel qu'il s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache*» (Heb 9, 14). (Cette oblacion est adéquatement appelée sacrifice par exemple au concile de Trente (Denzinger-Sch. n. 1753) mais alors il faut rendre au terme son sens originel».

e di 'redenzione' (cfr infra) ¹. Nella riflessione cristologica occidentale del XX° secolo, si riallaccierà l'aspetto incarnazionale con questa tonalità tragica della sacrificialità e della croce riferendosi all'immane travaglio dell'unità organica del molteplice realizzato nel 'Cristo-Omega' ². L'aspetto soteriologico si estende sempre più ampiamente all'intento cristologico, a misura che il secondo millennio matura nei suoi orientamenti specifici, al di là del divario tra iniziale cristologia della Riforma d'occidente e sensibilità cristiana più complessiva ³. Alla fine del millennio, la cristologia viene addirittura impostata partendo dalla prioritaria 'redenzionalità' soteriologica, dimenticando o forzando la stessa visuale riformata da parte di teologi riformati del XX secolo ⁴. Il 'propter nostram salutem' diventa il nodo vitale di questa visione: dalla 'sostituzione' in senso stretto a quella in senso più ampio, egli non muore al nostro posto ma in nostro favore (dalla 'solidarietà alla 'sostituzione' propria) ⁵. Si parlerà –nella redenzione– di 'opus operatum' dell'Amore di Dio e

¹ M. Eliade, *Images and Symbols*, London 1961, p. 163: «There are numerous patristic and liturgical texts which compare the Cross to a ladder, a column or a mountain (de Lubac, pp. 64-68) and these, we may remember, are universally attested formulas for the "Centre of the World". It is in this aspect, as a symbol of the Centre of the World, that the Cross has been likened to the Cosmic Tree; which is a proof that the Image of the Centre imposed itself naturally upon the Christian mind. It is by the Cross ('the Centre') that communication with Heaven is opened and that, by the same token, the entire universe is "saved" (see above, p. 43). But the notion of "salvation" does no more than repeat and complete the notions of perpetual renovation and cosmic regeneration, of universal fecundity and of sanctity, of absolute reality and, in the final reckoning, of immortality –all of which co-exist in the symbolism of the Tree of the World.¹».

(¹ Cf. *My Patterns in Comparative Religion*, pp. 266 ff.)

² P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris 1965, p. 88: «La concentration du Multiple en l'unité organique suprême de oméga représente un extrême labeur. Chaque élément participe, suivant son degré, à cette synthèse laborieuse. Mais l'effort demandé au Terme supérieur de l'unification a dû être le plus grand de tous. Voilà pourquoi l'Incarnation du Verbe a été infiniment mortifiante et douloureuse, – au point de pouvoir être symbolisée par une croix».

³ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 39–40: «Vergleicht man die neuprotestantische Christologie – sei es in ihrer rein religiösen Gestalt, wie bei Schleiermacher, sei es in der religiös-ethischen Form Ritschl – mit den vorigen Typen soteriologischer Motivierung der Christologie, so fällt die Bescheidenheit des soteriologischen Interesses auf: Es geht den neuprotestantischen Theologen nur noch um die Ermöglichung der Menschlichkeit des irdischen Lebens; es geht nicht mehr um die Überwindung des Todes, um das Thema der Auferstehung, und auch um die Frage der Sündenvergebung geht es nur noch in dem Sinne, daß von Jesus die Möglichkeit für jeden einzelnen, die Sünde zu überwinden, ausgeht. Eben weil hier die Überwindung des Todes durch ein jenseitiges Leben gar nicht zur Debatte steht, darum kann auch nicht von einem stellvertretenden Strafleiden Jesu, durch das die Sünde in einer uns unzugänglichen Tiefe übersunden wurde, gesprochen werden. Davon ist ebensowenig die Rede wie von dem Leben der Auferstehung jenseits des Todes. Das soteriologische Interesse beschränkt sich hier eben auf das irdische Leben, wovon Paulus gesagt hat: "Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus hoffen, sind wir die Elendesten aller Menschen" (1 Kor 15,19). Diese Beschränkung des soteriologischen Interesses gilt auch für einen letzten Typ der Christologie, der hier zu erwähnen bleibt».

⁴ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 42: «Die Gefahr dürfte deutlich sein, daß vom soteriologischen Interesse her die Christologie *konstruiert* wird. Nicht überall wird das so vorbehaltlos ausgesprochen wie bei Tillich: "Christologie ist eine Funktion der Soteriologie." Aber die hier ausgesprochene Tendenz spielt mehr oder weniger bewußt und in mehr oder weniger großem Ausmaß bei allen behandelten Typen christologischen Denkens mit. Die Gefahr wird dort akut, wo dieses Verfahren zum Programm erhoben wird, wie schon bei Melancthon, dann bei Schleiermacher, der seine Christologie von der Erlösungserfahrung her rückschließend entwarf. Dieselbe Gefahr ist bei Tillich sichtbar und wird auch bei Bultmann und seinen Nachfolgern deutlich, wenn es ausdrücklich heißt, es gehe nicht um Jesus selbst, den historischen Jesus, sondern nur um seine "Bedeutsamkeit" für uns, als Erschließung einer neuen Existenzmöglichkeit. Zu Unrecht beruft man sich dabei auf das *pro me* Luthers ¹. Jesus hat Bedeutsamkeit "für uns" nur, sofern ihm selbst, seiner Geschichte und seiner durch sie konstituierten Person diese Bedeutsamkeit innewohnt. Nur wenn sich das zeigen läßt, können wir sicher sein, daß wir nicht nur unsere Fragen, Wünsche und Gedanken seiner Gestalt anheften».

(¹ H. J. Iwand: *Wider den Mißbrauch des pro me als methodisches Prinzip in der Theologie*, ThLZ 79, 1954, Sp. 453–456 hat gezeigt, daß bei der Berufung auf das *pro me* Luthers in der gegenwärtigen Theologie weithin die Kantische Subjektivität der Erfahrungserkenntnis mit Luthers Gedanken der Hingabe Jesu an uns verwechselt wird. – Bei Luther ist in dem *pro me* das *per se* immer schon vorausgesetzt, erst in Kants Dualismus von Dingen an sich und Erscheinung werden die "Dinge an sich" zu einem bloßen Grenzbegriff, wird die Sphäre der Erscheinung verselbständigt, das An-sich aber unzugänglich. Daß es sich bei diesem Gegensatz von "für uns" und "an sich" jedoch nur um einen Gegensatz von Reflexionskategorien handelt, die nicht so abstrakt gegeneinander gestellt werden dürfen, weil sie im Vollzug der Reflexion wechselseitig durcheinander bedingt sind, hat Hegels Kritik an Kant deutlich gemacht. – Siehe etwa G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. 3. Aufl., 1830, – 44 und – 60.)

⁵ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 229, n° IV, 6, 7, 8: «Saint Anselme a proposé une autre théorie qui a prévalu jusqu'à une époque toute récente. Le Rédempteur ne se substitue pas au pécheur au sens strict mais il exerce une action unique qui, aux yeux de Dieu, compense la dette des fautes humaines. Il accepte la mort à laquelle il n'était pas soumis; son geste a une valeur infinie en raison de l'union hypostatique. Cette action du Fils réalise le dessein sauveur de la Sainte Trinité tout entière. Dans ce système de la satisfaction, la formule: "mort pour nous" signifie surtout que le Christ accepte la mort "en notre faveur" et non "à notre place". "Certains auteurs récents essaient de restaurer l'idée d' "échange" (commercium) sur laquelle la théologie de saint Anselme n'avait pas insisté. Deux pistes de recherche ont été ouvertes par eux. a) Les uns mettent en avant le concept de solidarité. Celui-ci peut d'ailleurs être compris de plusieurs manières. Dans une perspective stricte elle met en avant la façon

dell'opus operantis' della santa umanità del Redentore ¹. Si fa risalire la priorità soteriologica alla stessa Chiesa originaria ², riallacciando il discorso 'salvifico' alla ricerca di legittimità cristiana, con un intento di ricapitolare le dottrine del merito, della soddisfazione, del sacrificio, della redenzione. Tra i teologi del XX° secolo, vi sarà chi ricorderà la necessità di non fermarsi sulla 'riparazione espiativa' ma anche sulla 'novità' da prendere in conto nella 'redenzione' ³. Nella storicità si trova la chiave di accesso confermato –al di là delle correnti di teologia 'liberale'– a ciò che implica la persona e la sua opera ⁴. Senza 'storia' non c'è verità, o –pure– la verità non storicamente attuata è una 'cattiva verità': arriviamo da Hegel a tutti i suoi commentatori ed 'implementatori' ⁵. Sarà questo

dont le Christ souffrant assume lui-même l'expérience de l'éloignement de Dieu vécue par les pécheurs. Dans une vue moins stricte, ces théologiens parleront seulement de la seule volonté du Fils de manifester le pardon inconditionné du Père, aussi bien dans sa vie que dans sa mort. b) Par le concept de substitution, on insiste sur le fait que le Christ assume vraiment la condition des pécheurs. Il ne s'agit pas de penser que Dieu a puni ou condamné le Christ à notre place. C'est là une théorie erronément mise en avant par plusieurs auteurs, notamment dans la théologie réformée. D'autres théologiens évitent ces perspectives. Ils soulignent seulement que le Christ a subi "la malédiction de la loi" (cf. Ga 3 13), c'est-à-dire l'aversion que Dieu a ressentie pour le péché. Le Christ a pris sur lui le poids des péchés de l'humanité qui étaient l'objet de la colère de Dieu. Cela même constitue un aspect de l'amour et de la "jalousie" que Dieu porte au peuple avec lequel il a conclu son alliance, lorsque ce dernier s'écarte de lui". "L'explication de la Rédemption par la substitution peut être justifiée aux plans exégétique et dogmatique. Contrairement à ce que d'aucuns ont affirmé, elle ne contient aucune contradiction interne. La liberté des êtres créés n'est pas totalement autonome. Elle a toujours besoin d'un secours divin. Une fois qu'elle s'est détournée de Dieu elle ne peut revenir à lui par ses propres forces. D'autre part, l'homme a été créé pour être intégré dans le Christ et par là même dans la vie de la Sainte Trinité. Quel que soit l'éloignement de l'homme pécheur vis-à-vis de Dieu il est moins profond que le distanciellement du Fils vis-à-vis du Père dans son dépouillement kénotique (Ph 2, 7) et la détresse de l' "abandonnement" (Mt 27, 46). Il s'agit de l'aspect propre à l'économie de la Rédemption, de la distinction des personnes de la Sainte Trinité qui, par ailleurs, sont parfaitement unies dans l'identité d'une même nature et dans un amour infini».

¹ F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn 1938, S. 88: «1. Alle Heilsveranstaltung ist von vornherein ein opus operatum der freien Liebe und Gnade Gottes. Nach der Zerschlagung des ersten Heilsplanes durch die Sünde Adams wählte Gott einen Heilsweg, der nicht nur eine Wiederherstellung des ersten Zustandes bedeutete, sondern in eminent höherem und vollkommenerem Maße den Geschöpfen die Möglichkeit bot, in vollkommener Weise das ideale Ziel der Heilsveranstaltung Gottes zu verwirklichen: nämlich die Vereinigung des Geschöpfes in Christus und durch Christus mit Gott»; S. 83: "Das opus operatum der Inkarnation, der unio hypostatica stand am Anfang des Erlösungswerkes. Das Erlösungswerk selbst war das opus operantis des Gottmenschen, dessen heilige Menschheit das Instrument wurde ¹, mit deren Leben, Leiden und Sterben Christus das Erlösungswerk vollendete ². Die Erlösung war zunächst Heilstat Gottes, der die Inkarnation wirkte. Sie wurde vollendet durch die freie sittliche Tat Christi, der durch seine persönliche Tat, durch sein Leiden und Sterben die Erlösung wirkte: für die Menschen, weil er in deren Namen handelte ³; für sich selbst, nicht als ob er sich selbst hatte erlösen müssen ⁴, sondern sofern er durch seine persönliche Tat seiner Menschheit die Glorie und die Verklärung verdiente ⁵».

(¹ *S. theol.* P. III. qu. 43. art. 2. corp. auch qu. 13. art. 3. / ² *S. theol.* P. III. qu. 48. art. 6. corp. / ³ *S. theol.* P. III. qu. 48. art. 2. ad 1. Caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes pertinent, sicut ad sua membra. Sauch art. 1. Corp. Opera Christi se habent tam ad se, quam ad sua membra. / ⁴ Conc. Eph. Denz. 122. / ⁵ *S. theol.* P. III. qu. 49. art. 6.)

² COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 229, n° IV, 4: «L'origine et le noeud de toute la sotériologie se retrouvent déjà dans l'Eglise primitive, avant saint Paul. Cette solériologie se base sur les paroles et la conscience de Jésus lui-même. Celui-ci sait qu'il meurt pour nous, pour nos péchés; c'est dans cette perspective qu'il vit toute son existence terrestre, qu'il souffre et qu'il ressuscite. Cinq éléments principaux peuvent être énumérés: 1) Le Christ se donne lui-même; 2) Il prend notre place dans le mystère du salut, 3) Il nous libère " de la colère qui vient " et de tout pouvoir mauvais; 4) Il accomplit en cela la volonté salvifique du Père; 5) Il veut nous introduire ainsi dans la vie trinitaire par la participation à la grâce de l'Esprit-Saint"; "Il appartient à la théologie postérieure de montrer comment ces aspects se coordonnent. De son côté, saint Thomas souligne cinq modes d'action de l'oeuvre rédemptrice: mérite, satisfaction, rédemption, sacrifice, causalité efficiente. D'autres peuvent, certes, y être ajoutés. Dans les écrits du Nouveau Testament, comme durant les différentes époques de l'histoire de la théologie, certains aspects de la sotériologie seront plus nettement soulignés que d'autres. Cependant tous doivent être considérés comme des approches du mystère pascal et, autant que possible, ramenés à des vues synthétiques».

³ P. Teilhard de Chardin, *Le Christ évolutif*, Paris 1965, p. 24: «Dans le dogme de la Rédemption, la pensée et la piété chrétiennes ont surtout considéré jusqu'ici (pour des raisons historiques obvies) l'idée de réparation expiatoire. Le Christ était surtout regardé comme l'Agneau chargé des péchés du Monde, et le Monde surtout comme une masse dechue. Mais le tableau comportait aussi depuis l'origine, un autre élément (positif, celui-là) de re-construction ou de re-création. Des Cieux nouveaux, une Terre nouvelle: tels étaient, même pour un Augustin, le fruit et le prix du sacrifice de la Croix. N'est-il pas concevable, bien plus, n'est-il pas en train d'arriver, que, (en conformité avec le mécanisme, ci-dessus rappelé, de l'évolution des dogmes) ces deux éléments, positif et négatif, de l'influence christique intervertissent leurs valeurs respectives, ou même leur ordre naturel, dans la vision et la dévotion des fidèles guidés par l'Esprit de Dieu?».

⁴ E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, blz. 14: «Hoezeer ook medebepaald door historisch zeer concrete situaties levert het feitelijk "geschiedenis maken" van een mens ons een hermeneutische sleutel tot het vetstaan van zijn identiteit. Door de heweging die Jezus in het leven riep worden wij, anno 1973, nog geconfronteerd met Jezus van Nazaret. De beweging, die hij op gang bracht, is de blijvende bemiddeling voor elke benadering van het historisch Jezusgeheuren. Voor mij, zowel gelovend als denkend mens, is dit feit een gegeven dat tot denken dwingt; het is dit ook voor alwie onbevangen nadenkt over wat in eigen geschiedenis werkelijk is voorgevallen».

⁵ D. Groh, *La Russia e l'autoeoscienza d'Europa*, Torino 1980, p. 310: «La verità che non viene realizzata è una cattiva verità», questo è il motivo ricorrente dello hegelismo di Hess (Prefazione [p.77]). Storia, egli incomincia, è storia dell'Europa romano-germanica. « Solo l'Occidente ha una storia, l'Oriente non ce l'ha». Per Hess questa storia d'Europa è «la storia sacra dell'umanità», ed è divisa in tre epoche: storia universale

che inciterà ulteriormente l'occidente a disprezzare l'oriente, in quanto 'senza storia'!!... La storicità rimane il 'criterio' per il riferimento alla fede ed al kerigma. Essa permette di distinguere il 'vera' dal 'falso' messaggio ¹, o meglio di 'dare il via' o 'sospendere' una interpretazione cristiana (non certo di costituire una 'verifica' esauriente) ². Ma la storia rappresenterà anche la piattaforma dove ci si interessa di nuovo alla rilevanza universale di Cristo: passaggio che cambia la struttura stessa del mondo dal 'ante' al 'post' Christum natum ³.

L'intento cristologico della Riforma

Dalla Riforma come dimensione della Chiesa 'semper reformanda' al fenomeno specifico della Riforma storica, ci dobbiamo chiedere quale sia l'intuito specifico sorto dalla presa di coscienza dei riformatori, che orienterà sia la loro intransigenza di fede, sia la loro maturazione come animatori della iniziativa riformatrice in seno al confronto ecclesiale. Questo ci porta a porre l'interrogativo-guida del nostro percorso sulla Riforma d'occidente: "la Riforma è soltanto una questione di riassetto ecclesiale, avente come scopo di estirpare delle escrescenze dannose dall'organismo ecclesiastico, o è l'avvento di esigenze ulteriori nel cammino della fede?"... O, cioè, i perni dell'apertura riformata sono da cercare nelle stesse sorgenti della fede, nel modo di esprimerle e secondo le priorità che la stessa maturazione di fede svela e conferma? Anzi, si dirà che la recezione odierna delle prospettive luterane-riformate -da parte cattolica di comunione romana- sarà di tornare dalla 'periferia' al 'centro' della fede ⁴. Si tratta, cioè, di una più radicale

ebraico-profetica, romano-germanica-mistica, e speculativa. Quest'ultima è la filosofia hegeliana rivolta al passato, integrata con la dimensione del futuro. Essa diventa così filosofia della storia, ossia, secondo Hess, una filosofia che deduce il futuro dal passato e dal presente. Ma dato che il futuro può essere fatto proprio solo mediante l'azione, ecco che la filosofia della storia diventa filosofia dell'azione (pp. 17 sg., 31 [85, 92]). Questa è la formulazione hessiana del passaggio dalla teoria alla prassi. È interessante che sia nella *Heilige Geschichte* che in Cieszkowski si trovi ripresa anche la tripartizione della storia secondo lo schema di Padre, Figlio e Spirito santo».

¹ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 39: «Mit diesen Argumenten will die neue Frage nach dem historischen Jesus nicht zurück ins Fahrwasser der liberalen Theologie. Man sprach deshalb von der neuen Frage nach dem historischen Jesus. Das Neue an der neuen Frage nach dem historischen Jesus ist, daß man nicht am Kerygma vorbei, sondern durch das Medium der urchristlichen Botschaft hindurch nach dem historischen Jesus fragen will. Interpretation und Tradition lassen sich nach Käsemann grundsätzlich nicht trennen. ¹ Es geht also nicht um ein Zurück hinter das Kerygma oder um eine Reduktion des Evangelium auf dem historischen Jesus. Dieses aufklärerische Unternehmen hat sich als Fata morgana erwiesen. Deshalb kann die Historie auch nicht zur Legitimation des Kerygmas dienen. Die Historie dient jedoch als Kriterium des Kerygmas und des Glaubens. "Es geht nicht darum, historisch Glauben zu begründen. Es geht darum, kritisch rechte von falscher Botschaft zu trennen" ²».

(¹ Ders., *Problem*, 190-195. / ² Ders., *Sackgassen*, 55.)

² E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, blz. 59: «Een historisch gereconstrueerd beeld van Jezus kan nooit meer dan de christelijke interpretatie toelaten of openhouden, het kan uit eigen standpunt deze niet dwingend eisen. Het is dan ook rationeel mogelijk Jezus in joodse, niet-christelijke of algemeen religieuze zin te interpreteren. Een historicus kan overigens als zodanig ook niet aantonen dat in Jezus zich echt heilshandelen van God heeft voltrokken. Een heilsfeit valt niet historisch objectief vast te stellen. Voor of na Jezus' dood is hiervoor een geloofsbeslissing nodig, die stel-nt op gebeurtenissen rond Jezus die wel te identificeren zijn, maar historisch dubbelzinnig blijven en daarom rationeel niet klemmend te evalueren zijn».

³ H. J. Schultz, *Konversion zur Welt* (Gesichtspunkte für die Kirche von morgen), Hamburg 1964, S. 24: «Es steht die (unsere heutige Theologie neu interessierende) Frage zur Debatte, ob die Geschichtee post Christum natum eine andere Qualität hat als ante Christum natum, eine Qualität, die die Bemühung der Religion, die Geschichte zu übersteigen, gegenstandslos- und irreführend erscheinen läßt. *Die Menschwerdung Gottes betrifft und verändert die Struktur der Welt*, sie ist ein geschichtliches Ereignis von universalem und politischem und nicht nur klerikalem oder existentialern Rang. Deswegen hält jene allgemeine Anschauung, nur das Personalisierbare sei theologisch relevant, der mit der Inkarnation in die Welt gekommenen neuen Wirklichkeit nicht stand».

⁴ J. Brosseder, *In che modo il mondo cattolico recepisce Lutero?*, in «Concilium», 1976 n° 8, p. 139-140: «In generale si può dire che le istanze essenziali della teologia di Lutero sono state recepite da parte cattolica. Esse comportano il tentativo di muoversi dalla periferia al centro della fede, e ancora il tentativo di concentrazione e non di accumulazione superficiale di tutti i possibili contenuti di fede ¹. Soltanto con questi due movimenti diventa possibile cogliere la coestone interna della tradizione cristiana, e darle una formulazione trasparente. *Last not least*, non bisogna dimenticare che tutta la teologia di Lutero ha perseguito un fine pastorale, cioè di interpretare il vangelo in maniera intelligibile, collegandolo positivamente agli uomini che gli erano affidati con tutte le loro preoccupazioni e necessità, gioie ed energie. Anche quest'istanza è oggi presente nella chiesa cattolica, dove la teologia pastorale è diventata una delle regioni più importanti della teologia, di cui non possono e non devono fare a meno anche le altre branche».

(¹ H. Fries, op. cit., 167.)

comprendione e recezione del Vangelo stesso ¹. Il radicale riferimento a Cristo–solo corrisponde all'insegnamento più autentico di Lutero, anche se vi è stato dissenso su ciò che 'è di e da Cristo'. Così si esprimono le nostre autorità ecclesiali: "Ci possiamo far dire dalle lezioni tenute da Lutero negli anni 1516–1517 sulla Lettera ai Romani in che cosa consiste soprattutto questo sforzo. Egli insegna che la "fede in Cristo, per la quale siamo giustificati, non consiste solo nel credere in Cristo, o più esattamente nella persona di Cristo, ma nel credere in ciò che è di Cristo" ². "Dobbiamo credere in lui e in ciò che è suo". Così si conferma la priorità cristologica ³. Alla domanda: "Che cos'è allora questo?", Lutero rimanda alla Chiesa e al suo insegnamento autentico. Se le difficoltà che sussistono tra noi riguardano solo "gli abusi" (cf *Confessio Augustana*) ⁴, le potremmo e dovremmo subito eliminare. Secondo la persuasione dei cattolici, il dissenso verte su "ciò che è di Cristo", su "ciò che è suo": la sua Chiesa e la sua missione, il suo messaggio, i suoi sacramenti e i ministeri posti al servizio della parola e del sacramento. Il dialogo instauratosi sin dal Concilio ci ha fatto realizzare dei progressi al riguardo. Proprio in Germania si sono fatti passi importanti. Ciò può ispirarci fiducia di fronte a problemi non ancora risolti" ⁵. Ecco il punto più interessante: la dimensione profetica di

¹ EVANGELISCH–LUTHERISCH / RÖMISCH–KATHOLISCHEN STUDIENKOMMISSION, *Bericht "Das Evangelium und die Kirche"*, in «Lutherische Rundschau» (Sonderdruck), 1972 n° 3, p. 2 n° 14: «Die Spaltung zwischen Lutheranern und Katholiken hat viele Ursachen, die in der besonderen geschichtlichen Situation des 16. Jahrhunderts begründet sind. Letztlich haben sich Lutheraner und Katholiken jedoch um des rechten Verständnisses des Evangeliums willen getrennt. Obwohl die geschichtliche Situation weitgehend verändert hat, sind sie auch heute der Überzeugung, daß ihre jeweiligen Traditionen unaufgebbare Elemente enthalten. Die Einheit der Kirchen kann nur eine Einheit in der Wahrheit des Evangeliums sein. Deshalb fragen sie: Wie können wir dieses Evangelium heute verstehen und verwirklichen?».

² Giovanni Paolo II, *Incontro con gli esponenti delle altre Confessioni cristiane a Magonza. Viaggio in Germania federale*, (17 novembre), in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1980, vol II, p. 1256: «Wir müssen es möglichst miteinander ins Auge fassen, nicht um Gräben zu vertiefen, sondern um sie zu überbrücken. Wir dürfen es nicht bei der Feststellung belassen: «Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander». Miteinander sind wir gerufen, im Dialog der Wahrheit und der Liebe die volle Einheit im Glauben anzustreben. Erst die volle Einheit gibt uns die Möglichkeit, uns eines Sinnes und eines Glaubens an dem einen Tisch des Herrn zu versammeln. Um was es bei diesem Bemühen vor allem geht, können wir uns von Luthers Römerbriefvorlesungen 1516–1517 sagen lassen. Er lehrt, daß der «Glaube an Christum, durch den wir gerechtfertigt werden, nicht allein darinnen besteht, daß man an Christus oder genauer an die Person Christi, sondern an das glaubt, was Christi ist». «Wir müssen an ihn glauben und an das, was sein ist». Auf die Frage: «Was ist denn dies?» verweist Luther auf die Kirche und ihre authentische Verkündigung. Wenn es bei den Dingen, die zwischen uns stehen, lediglich um die «von Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen» ginge, ¹ könnten, müßten die Schwierigkeiten alsbald ausgeräumt sein».

(¹ Cfr CA VIII.)

³ REFORMED / ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL DIALOGUE, *Towards a Common Understanding of the Church*, in «Information Service», 1990 n° 74 (III), p. 103: «69. c) The death and resurrection of Jesus finally reveal who Jesus himself is, the one mediator between God and humanity, that is, the One who comes to reconcile us with God. This is why we accept together the confession of faith of the New Testament. "For there is one God, and there is one Mediator between God and men, the man Christ Jesus, who gave himself as a ransom for all" (1 Tim 2:5–6). We confess that "there is no other name among men under heaven by which we must be saved" (Acts 4:12). 70. Mediation and reconciliation have been embodied and located, named and personified in Jesus of Nazareth – whence it was thought at that time nothing good could come –, condemned and executed at Jerusalem – which God has since David's time identified as the place of God's peace –, resurrected by the power of God and placed at God's right hand. This is the news, still surprising and overwhelming, which constitutes the Gospel; of this the Church is the beneficiary and the herald. 71. We therefore confess together that Christ, established as Mediator, achieves our reconciliation in all its dimensions: God reconciling humanity, human beings reconciled with each other; and humanity reconciled with God».

⁴ *Das Augsburger Bekenntnis* (Herausgegeben von H. Bornkamm), Hamburg 1965, S. 70–71: «SCHLUSS. Wir haben die Hauptartikel aufgezählt, über die offenkundig Streit ist. Natürlich hätten noch vielmehr Mißbräuche zur Sprache kommen können, aber wir haben, um unnötige Länge zu vermeiden, nur die Hauptfragen besprochen. Es gab große Klagen wegen der Ablässe ¹, der Wallfahrten, des Mißbrauches der Exkommunikation. Die Pfarrgemeinden litten vielfach unter der Plage der Almosenprediger. ² Endlose Streitereien gab es zwischen Pfarrern und Mönchen wegen der pfarrlichen Rechte, wegen des Beichthörens, wegen der Begräbnisse und wegen tausend anderer Dinge. ³ Diese Angelegenheiten übergangen wir; dafür sollte das, was in dieser Sache wirklich wichtig ist, kurz dargelegt werden, damit es um so leichter zu verstehen sei. Und es wurde hier nichts gesagt oder aufgezählt, um jemanden zu beschämen! Nur das wurde vorgebracht, was zu sagen notwendig erschien, damit man begreifen könne: Bei uns gilt weder in der Lehre noch in den Zeremonien etwas, was der Heiligen Schrift oder der allgemeinen Kirche entgegensteht. ⁴ Denn es liegt klar zutage, wie sorgfältig wir uns gehütet haben, daß sich nicht neue und gottlose Glaubenssätze bei uns in die Kirche einschlichen. Diese hier verzeichneten Sätze haben wir überreichen wollen nach dem Erlaß kaiserlicher Majestät, damit in ihnen unser Bekenntnis vorliege und man die Summe der Lehre unserer Prediger daraus ersehen könne. Sollte in diesem Bekenntnis etwas vermißt werden, so sind wir bereit, so Gott will, weitere Auskunft nach der Heiligen Schrift zu geben».

(¹ Erlaß von Bußübungen und Fegefeuerstrafen gegen bestimmte Leistungen, damals außerordentlich oft gegen Geld. / ² Seit Anfang des 12. Jahrhunderts nachgewiesen. Gegen ihr Treiben (Tetzel) wandten sich schon seit dem 4. Lateran Konzil (1215) zahlreiche Synoden vergeblich, so daß das Konzil von Trient ihnen 1546 das Predigen verbot und 1562 das Amt ganz aufhob. / ³ Seit die Mönche im 12. Jahrhundert und vor allem mit dem Aufkommen der Bettelorden (13. Jahrhundert) in großem Umfang in die Seelsorgearbeit eintraten. / ⁴ Vgl. Anm. 47 und 48.)

⁵ Giovanni Paolo II, *Incontro con gli esponenti delle altre Confessioni cristiane a Magonza. Viaggio in Germania federale*, (17 novembre), in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1980, vol II, p. 1256: «Nach katholischer Überzeugung betrifft der Dissens das,

Lutero, e con lui dei Riformatori, si situa a questo livello di rigenerazione –in seno all'occidente cristiano– dell'intuito su Cristo ed il suo mistero. La Riforma parte da un riferimento a Cristo, essa è una 'obbedienza' a Cristo. Uno degli esponenti della riscoperta e della rivalorizzazione del movimento riformato riassume nel modo seguente questa dimensione, che acquista tutta la sua incisività nel momento di grazia della Riforma storica: "ridiventare Chiesa che non sia "kirchgläubig" ma "christgläubig" –non 'ecclesio–credente' ma 'cristo–credente'" ¹. Si tratta di una questione di autenticità concreta che sottopone qualsiasi ecclesialità o articolazione ecclesiale al "solus Christus". In essa si congiunge la continua affermazione intransigente del riferimento a Cristo e la permanente verifica della dinamica ecclesiale. In essa, si vive un problema 'di Chiesa' come 'scelta sempre rinnovata di coscienza individuale'. L'autenticità sarà la via di uscita dalle ambiguità di condizionamento tipiche della situazione ecclesiale: trovarsi –cioè– tra Cristo e le potenze distruttive all'opera nella storia e nella coscienza umana. Anche qui si pone l'interrogativo sulla rilevanza della Riforma nel contesto cristologico: un interesse tangenziale (paragonato con la prioritaria preoccupazione di riassetto della vita ecclesiale) o un approccio cristologico che spiega le prese di posizioni di fronte alla gestione ecclesiastica da riformare? O, cioè, la Riforma dipende da una certa angolatura su Cristo o l'intuito cristologico è una conseguenza della iniziativa ecclesiale di Riforma? Si potrebbero subito cogliere alcune dimensioni tipiche della accentuazione specifica del secondo millennio riguardo al modo di presentare gli aspetti prioritari su Cristo. I Riformatori ne svilupperanno i germogli che poi acquisteranno delle configurazioni ben più ampie. Ma i stessi Riformatori fanno parte di una sensibilità non tanto 'mediterranea' o 'nordica', quanto più generalmente parte di una complessa esperienza storica a livello della stessa convivenza complessiva delle società, delle culture, dei contesti socio–politici che si andavano trasformando. Alcuni dati implicati nella maturazione suddetta si delineano già dalle tematiche preferenziali del secondo millennio. Quali saranno le risposte 'cattoliche' che verranno date alle priorità riassunte nei quattro punti evocati qui sopra? Vi sarà una diversità di risposte o una diversità di problematiche fondamentali? C'è chi vedrà subito la contrapposizione tra 'esperienza' e 'sistematica', tra 'protesta' e 'ristrutturazione', tra 'profanità' e 'ecclesiasticità', tra 'verifica' e 'sottomissione'! Se tale differenza potrà essere confermata, allora, un primo elemento verrebbe sancito: ci troviamo a degli interrogativi simili. Ma, un'altro dato potrebbe apparire come particolarmente utile per il nostro itinerario: i quesiti basilari sorgono da una problematica centrale su Cristo... Questa problematica sorge da certe urgenze riscontrate lungo il cammino della Chiesa nella sua misteriosa avventura. Senza voler polemizzare sulla accettabilità delle risposte articolate riguardo alle questioni poste, ci basta indicare come l'approccio su Cristo appare, difatti come insostituibilmente nevralgico per comprendere sia la dinamica della Riforma, sia la reazione sviluppatasi nell'ambito ecclesiale che individuò progressivamente nella Riforma una iniziativa sbilanciata. Né distruttività nella kenosis, né sacrificialità rituale, né trattativa espiativa, né formalismo storico... Così si potrebbero evocare gli accenni specifici della Riforma nel suo approccio cristologico. Se questi dati corrispondono al contributo sostanziale della Riforma in occidente, essi ci potranno aiutare a comprendere alcuni

«was Christi ist», «was sein ist»; seine Kirche und ihre Sendung, ihre Botschaft und ihre Sakramente sowie die Ämter, die in den Dienst von Wort und Sakrament gestellt sind. Der seit dem Konzil geführte Dialog hat uns diesbezüglich ein gutes Stück weitergeführt. Gerade in Deutschland ist mancher wichtige Schritt getan worden. Das kann uns zuversichtlich machen angesichts der noch unbewältigten Probleme».

¹ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Hamburg 1966, I, S. 42: «Zum Wesen des Protestantismus gehört, daß er eine Kirche ist, die nicht kirchgläubig ist. Dadurch ist ihm verliehen und aufgegeben, durchaus wahrhaftig zu sein. Hört er auf, unerschrockenes Wahrhaftigkeitsbedürfnis zu besitzen, ist er nur noch ein Schatten seiner selbst und damit untauglich, der christlichen Religion und der Welt das zu sein, wozu er berufen ist. Die Leben-Jesu-Forschung ist eine Wahrhaftigkeitstat des protestantischen Christentums. In der Darstellung ihres Verlaufes lasse ich eine Epoche wissenschaftlicher protestantischer Theologie vor den späteren Generation wieder aufleben. Mögen sie den Willen zur Wahrhaftigkeit, der jene Generationen beehrte, miterleben und dadurch in der Erkenntnis gefestigt werden, daß unbeirrbar Wahrhaftigkeit zum Wesen echter Religiosität gehört».

'temi maggiori' della Riforma d'occidente: umiliazione ed estraneità da Dio, sacrificio e giudizio divino, redenzione unica e protesta contro ogni sostituzione, storicità critica ed interiorizzazione dell'intento evangelico. Si propone così uno schema ulteriore, che riprende le priorità riformate nel contesto e come correttivo dell'angolatura cristologica del secondo millennio. Il senso vivace della kenosis di Dio in Cristo viene sottolineata come inserimento in una 'situazione-limite'. È questa esperienza della incertezza radicale che rappresenta la via verso Dio ¹. Il fatto stesso di questa esperienza è la sorgente della disponibilità interiore verso la conversione. Ciò rimane esperienziale e non può essere tradotto in un 'sistema' ². Ecco che si delinea il primo passo prettamente cristologico della Riforma, nel suo approccio complessivo riguardo alla dinamica di fede e di grazia. Sarà una caratteristica dell'occidente nell'avvio del '2° millennio' quella di sottolineare l'umiliazione di Cristo nella sua condizione umana: tipico nodo interpretativo di ciò che verrà chiamato in occidente 'kenosis' (e che certo non corrisponde all'intuito orientale sull'annientamento di de-possessione dell'amore divino (vedere il taglio orientale slavo su questo punto) ³. Anche la 'kenosis d'amore' del Figlio verso il Padre si esprime come umiliazione d'obbedienza. La sua scelta sarà di penetrare ogni perdizione umana, fino alle incognite sataniche. La stessa percezione 'luterica' della estraneità da Dio è già finalizzata nella misericordia divina per una possibilità di rinnovata riscoperta di Dio da parte dell'umanità: consolazione per le anime angosciate e terrorizzate ⁴. La esperienzialità del percorso verrà sottolineata anche nella prospettiva 'calvinica'. La situazione-limite supera la

¹ J. Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, Vol. I, Paris 1961, p. 40: «Ainsi par le sentiment de nostre petitesse, rudesse, vanité, mesmes aussi perversité et corruption, nous reconnoissons que la vraie grandeur, sapience, verité, justice et pureté gist en Dieu. Finalement nous sommes esmeuz par noz misères à considerer les biens du Seigneur, et ne pouvons pas affectueusement aspirer à luy, devant que nous aions commencé de nous desplaire du tout en nousmesmes. Car qui est celuy des hommes qui ne reposast volontiers en soy mesmes? qui est celuy qui n'y repose pour le temps que, se mesconnoissant, il est content de ses propres facultez, et ne voit point sa calamité? Parquoy un chascun de nous n'est seulement incité à chercher Dieu par la congnoissance de soymesme, mais est conduit et quasi mené par la main à le trouver. D'autre part il est notoire, que l'homme ne vient jamais à la claire congnoissance de soy mesme, sinon que premièrement il ait contemplé la face du Seigneur, et aprez l'avoir considéré, descende à se regarder. Car ceste arrogance est enracinée en nous tous: que tousjours il nous semble advis' que nous sommes justes, et veritables, saiges et saintz, sinon que par signes évidens nous soyons convaincz d'in justice, mensonge, folie et immundicité. Or nous n'en sommes point convaincz si nous regardons seulement à nous, et non au Seigneur pareillement; qui est la reigle unique, à laquelle il fault que ce jugement soit conforme».

² W. H. Van de Pol, *World Protestantism*, New York 1964, p. 46: «Truth no longer has a general, abstract, speculative and theoretical meaning but rather a highly personal, concrete, existential and practical one; the science of theology is now no longer a system of premises and conclusions. Luther was perfectly convinced that human reason by itself was incapable of achieving true and genuine knowledge of God. Any such knowledge, he held, must rest on God's self-revelation, on God's own word. This word is not directed primarily at the mind but at the heart. It effects something in man and man reacts to it and draws his practical conclusions from it, but neither the operation of the word nor man's reactions are of an intellectual nature. These events cannot be expressed in a system. They must be expressed in testimony. Luther's theology was from the very beginning marked by this testimonial character, not in the sense of a proclamation of personal opinions but in the sense of a faithful and obedient annunciation of the objective word of God, of the message of salvation which affects the lives of all men. His theology was born of a prayerful, conscientious listening to sacred Scripture. In his activity and theology Luther was not primarily concerned with his own salvation. From the moment that he discovered the gospel as a real force for the renovation of life his prime concern was the salvation of others. From its inception Luther's theology was put at the service of preaching and pastoral care. It is an established fact that Luther's personal rediscovery of the gospel as God's saving message to men must be dated in the first years of his professorship in Wittenberg -- in any case before 1517. Modern research however has rendered questionable the supposition that this rediscovery was a sudden, unexpected event. It was not the "experience in the tower" which, according to Böhmer, must be dated in the spring of 1513. Bornkamm says that rather we must think of a gradual process of maturation, although it is entirely possible that some definite date was of especial importance in this process».

³ Cfr la 'kenosis' come 'rinuncia' alle modalità divine di 'operare', in T. Okure, *Inculturation in the New Testament: its Relevance for the Nigerian Church*, in CATHOLIC SECRETERIAT OF NIGERIA, *Inculturation in Nigeria: Proceedings of Catholic Bishop's Study Session*, Lagos 1989, p. 44: «He emptied himself not in his nature of God, but in the divine mode of operating».

⁴ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 282 n° 24: «For the Reformers, however, the chief problem was neither moral laxity nor the Pelagianizing tendency to ascribe salvation partly to human effort apart from grace. In their situation the major function of justification by faith was, rather, to console anxious consciences terrified by the inability to do enough to earn or merit salvation. Even if grace is freely given "to do good works," one does not escape the perils of the anxious conscience. Thus for Luther the answer to the question "How do I get a gracious God?" must be "by faith alone," by trust in nothing but God's promises of mercy and forgiveness in Jesus Christ. Here Luther went beyond the Augustinian primacy of grace (*sola gratia*) to that of faith (*sola fide*). In reference to this problem of the terrified conscience and the assurance of salvation, it does not suffice to say that "when God rewards our merits, he crowns his own gifts." ¹».

(¹ See note 22 above.)

distinzione 'astratta' tra 'bene' e 'male', in quanto questo dualismo possa erigersi in un 'sistema' o in una 'teoria' globale dell'evento umano. Ecco che si esce da una generalizzazione che fa convergere implicitamente 'peccato' e 'male', o che gli articola in una prospettiva speculativa d'insieme. L'umiliazione di Dio non potrà essere presentata come una semplice 'immersione' di Cristo nelle "conseguenze del peccato". Si tratterà di qualcosa di più sfumato e di meno circoscrivibile che questa formalizzazione riguardo al peccato, che rende assai periferico il coinvolgimento 'fino in fondo' di Cristo nell'esperienza umana. La morte di Cristo è stato il 'riscatto' per ristabilire l'equilibrio della giustizia divina e la liberazione della persona umana da Satana. Tutto si incentra sulla solitaria e radicale 'obbedienza' di Cristo a Dio. La sacrificialità sarà il 'simbolo reale' della radicale venerazione verso Dio, centro della 'religione' e della 'fede'. Si tenterà di marcare la differenza tra questa sacrificialità di 'oblazione' e la configurazione dei 'sacrifici di animali'. La 'croce' prende tutta la sua importanza nel riferimento sacrificale. Anche la croce fa parte di una simbolica che rivela il 'centro del mondo': centralità cristiana che si protrae nella chiave di 'salvezza' e di 'redenzione' (cfr infra). Un passo ulteriore viene poi concretizzato riguardo al secondo momento della meditazione cristologica del sudetto millennio cristiano: il 'sacrificio' di Cristo. La morte di Cristo è stato il 'riscatto' per ristabilire l'equilibrio della giustizia divina e la liberazione della persona umana da Satana ¹. Tutto si incentra sulla solitaria e radicale 'obbedienza' di Cristo a Dio ². La sacrificialità sarà il 'simbolo reale' della radicale venerazione verso Dio, centro della 'religione' e della 'fede' ³. Si tenterà di marcare la differenza tra questa sacrificialità di 'oblazione' e la configurazione dei 'sacrifici di animali' ⁴. La 'croce' prende tutta la sua importanza nel riferimento sacrificale. Anche la croce fa parte di una simbolica che rivela il 'centro del mondo': centralità cristiana che si protrae nella chiave di 'salvezza' e di 'redenzione' (cfr infra) ⁵. L'angolatura della Riforma ci propone un riferimento alla croce di Cristo come nodo nevralgico insostituibile del cammino della salvezza. Questo compimento o questa 'opera' riassuntiva di Gesù significa la 'fine' di qualcosa: la fine del 'libero arbitrio' a nome della 'libertà cristiana' ⁶. Nello stesso tempo 'comincia' anche un itinerario diverso, pur se rimaniamo

¹ F. Prat (tr. J. Stoddard), *The Theology of St. Paul*, London 1934, p. 190: «A ransom whose price is the precious blood of Christ, and whose result are the restoration of the equilibrium in divine justice and the liberation of man from the state of bondage to Satan and to sin. Thus regenerated, remade, and renewed man is restored to God's friendship and has the gates of heaven unlocked to him».

² W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 143: «So mußte er seinen letzten Weg in namenloser Einsamkeit ganz allein gehen. Er ging ihn wie bisher im Gehorsam gegen seinen Vater und im Dienst für die andern. Dieser sein Gehorsam und Dienst bis zum Tod am Kreuz wurde nun zum einzigen Ort, an dem das verheißene Kommen der Herrschaft Gottes in einer Weise Wirklichkeit werden konnte, die alle bisherige Schemen sprengte. Am Ende konnte Jesus in letzter Einsamkeit und in tiefster Nacht des nackten Gehorsams die Art und Weise dieses Kommens nur noch dem Vater überlassen. Der gehorsame Tod Jesu ist also Zusammenfassung, Imbegriff und letzte, alles überbietende Aufgipfelung des gesamten Wirkens Jesu. Die Heilsbedeutung Jesu wird damit nicht exklusiv auf seinen Tod beschränkt. Aber sie erfährt im Tod Jesu ihre letzte Eindeutigkeit und Endgültigkeit».

³ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 313–314: «Die äußere Opfergabe ist also Symbol der inneren Opfergesinnung, die besagt, daß der Opfernde aus dem Bereich der Sünde heraustritt, um Gott als das wahre Leben anzuerkennen, sich mit ihm zu versöhnen und Gemeinschaft mit ihm zu haben. Das Opfer ist also ein Realsymbol von Lob, Anerkennung, Dank und Bitte an Gott ¹. Hegel hat deshalb mit Recht das Opfer als Praxis der Religion und des Glaubens bestimmt ². Solche Gottesverehrung ist nicht nur eine private Angelegenheit, sondern eine öffentliche Sache. Deshalb bedarf es des öffentlich bestellten und bevollmächtigten Priesters, der das Opfer im Namen des Volkes darbringt».

Cfr COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 228, n° IV, 3. 4.

⁴ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 228: «IV. 3. 4. L'«oblazione» volontaire du martyr, spécialement celle du serviteur de Yawhvè (Is 53) diffère totalement de l'immolation des animaux comme «des images et des ombres» (cf. He 10, 1). Il faut encore plus en distinguer l'«oblazione» du Fils éternel et insister plus nettement encore sur l'analogie des situations. Le Fils éternel, en effet, entrant dans le monde, vient faire la volonté de Dieu (He 10, 57 b) c'est «par l'Esprit éternel qu'il s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache» (Heb 9, 14). (Cette oblazione est adéquatement appelée sacrifice par exemple au concile de Trente (Denzinger-Sch. n. 1753) mais alors il faut rendre au terme son sens original».

⁵ M. Eliade, *Images and Symbols*, London 1961, p. 163.

⁶ U. Hedinger, *Der Freiheitsbegriff in der kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Zürich 1962, S. 15: «Auch Martin Luther hat in seiner berühmten Streitschrift gegen Erasmus das Werk Jesu Christi einige Male als Argument gegen das liberum arbitrium zu verwenden gewusst ¹. Er hat aber seine Opposition gegen das liberum arbitrium mindestens nicht überall klar von einem lebensmässigen, philosophischen oder theologischen Pessimismus abgegrenzt. Vielleicht darf der Unterschied seiner Polemik zu derjenigen Barths darin gesehen werden, dass Luther das Werk Christi gerade nur als Argument neben andern für das servum arbitrium in die Debatte führt. Mindestens in der noetischen Sphäre, im Bereich

'a metà' da una parte e dall'altra ¹. La 'fine' si vive anche come 'agonia' della 'coscienza ferita' nella continua contestazione di fronte a ciò che si oppone a Cristo: la lotta per la fede e contro il 'demonio' (evocata talvolta in modo pittoresco) ². Questa fine e quest'inizio sono ricapitolati nel paradosso del 'servo arbitrio' che non scusa dal peccato ma non esalta una ipotetica libertà del tutto autosufficiente

der Erkenntnis der Unfreiheit, ist es meines Erachtens undeutlich, ob er vom Tode Jesu Christi ausgegangen ist. Barth hat hier die Linien eindeutig ausgezogen. Bei ihm wird klar, dass er das liberum arbitrium nicht um des servum arbitrium willen, sondern der libertas Christiana wegen ablehnt. Der Tod Christi und damit das Ende des liberum arbitrium gründen bei ihm allein im unzweideutigen Ja Gottes. Dies Ja entreißt den Menschen dem erträumten Niemandsland des liberum arbitrium ²».

(¹ Vgl. etwa WA 18, 777; zu den folgenden Ausführungen ist jedoch Gogartens Interpretation der Alleinwirksamkeit Gottes bei Luther zu vergleichen; s. F. Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi, Ileidelberg 1948, S. 339 u. 531. / ² Vgl. A. de Quervain, Das zweite Gebot in der dogmatischen Arbeit, in Theologische Aufsätze K. Barth zum 50. Geburtstag, 1936, S. 193: Nicht von der Moral, sondern von der christlichen Hoffnung her muss vor einem Missverständnis der christlichen Freiheit gewarnt werden. "Nicht Ängstlichkeit ist die Quelle der reformatorischen *Nüchternheit*, sondern die Hoffnung auf das kommende Heil Gottes. " Was de Quervain zur spezifisch christlichen Freiheit bemerkt, kann mutatis mutandis auch für die Unfreiheit des Sünders anerkannt werden. Nicht primär wegen eines hohen Ethos, sondern wegen der Größe der christlichen Hoffnung muss am servum arbitrium festgehalten werden. -- F. W. J. Schelling spricht von einem ethischreligiös geprägten Optimismus her dem Menschen das liberum arbitrium ab. Wenigstens gehört es nach ihm zum Kennzeichen des homo religiosus, eines liberum arbitrium ledig zu sein. "Schon der Wortbedeutung nach lässt Religiosität keine Wahl zwischen Entgegengesetztem zu, kein aequilibrium arbitrii (die Pest aller Moral), sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl" (Das Wesen der menschlichen Freiheit, 4. Bd. der Münchenerausgabe, 1927, S. 284). Im allgemeinen definiert dann Schelling die Freiheit doch als Vermögen des Guten und Bösen (vgl. etwa a. a. O., S. 244), nur wo er -- in seinem Sinn! -- von Religiosität und Glauben spricht, schließt er jegliches Wählen aus (vgl. S. 285f.). So wenig wie von einem Pessimismus her darf natürlich--angesichts der spes Christiana -- von einem Optimismus aus das liberum arbitrium abgelehnt werden.)

¹ M. Luther, *Predigten über die Christusbotschaft*, München 1966, S. 188: «Daher freue sich, wer nur kann, daß Christus nicht dazu von den Toten erstanden ist, weil er unser Richter sein will, sondern daß er, der schon vorher unser Freund war, ¹ jetzt unser Bruder ist, und daß er, der schon vorher uns liebte, ² uns jetzt noch viel mehr liebt. Denn jetzt gilt: "Wer euch antastet, der hat mich, euren erstgeborenen Bruder, angetastet." ³ Mit wem spricht er so? Mit Christen, die getauft sind, die sein Wort hören und glauben, damit sie kühn und stark im Glauben werden. Maria wird seine Schwester genannt, die Apostel und wir seine Brüder, ungeachtet dessen, daß auch wir Süder sind, die wie Petrus zu Fall kamen. Hier heißt es nun: Das himmlische Reich hat angefangen; denn die Auferstehung Christi ist geschehen, das Haupt ist schon heraus aus dem Tod, und wir sind durch den Glauben mit der Seele heraus; nur der Leib steckt noch im vergänglichen Leben. Alle Christen sind schon weiter als zur Hälfte auferstanden; denn Christus und mit ihm ihre Seele ist in das himmlische Leben versetzt, nur der Sack noch nicht d. h. der Leib in welchem die Seele steckt. Auch der Leib wird noch auferstehen, nachdem Christus, das Haupt, hinweggenommen ist; und die Seele d. h. der Kern hat im Glauben schon das Leben, und die Schale d. h. der Leib soll dann auch nicht dahinten bleiben. Darum wollen wir lernen, fest zu glauben, daß wir mit Christus auferstehen und samt ihm in den Himmel versetzt werden, und daß wir schon mehr als zur Hälfte im Leben stehen. Und wir sind dessen ganz gewiß, weil er unser Bruder ist und wir die Seinen. Dazu helfe uns der barmherzige Gott, daß wir's glauben und uns darüber freuen können».

(¹ *Johannes* 15,14. / ² *Johannes* 13,1. / ³ Vgl. *Sacharja* 2, 12; *Lukas* 10, 16; *Römer* 8, 29.)

² G. Rupp, *Lutero fuori del luteranesimo. Punto di vista di una "chiesa libera"*, in «Concilium», 1976 n° 8, p. 110: «L'altro genio non conformista che fonde in se la tradizione 'congregazionalista' e quella battista è John Bunyan. La sua autobiografia spirituale, *Grazia Abbondante*, mostra che anche lui condivideva col giovane Lutero le laceranti agonie di quella che Bunyan chiamava "coscienza ferita". Entrambi sapevano che la fede è inseparabile dalla contestazione, e che questa lotta per la fede continuerà fino alla fine del mondo. Mentre però il Satana di Milton è un maestoso dominatore che ha ben poco in comune col diavolo di Lutero, il terribile Apollyon di Bunyan e i suoi giganti piuttosto frivoli si avvicinano molto di più al Satana leggermente medievale di Lutero. Nei due scrittori il tremendo conflitto col demonio si trasforma in qualcosa di dinamico, ed il mondo diventa la scena di una lotta drammatica, mentre già risuona il grido di vittoria: *Christus Victor*».

1. 'Tutto' si compie sulla croce ² e tutto si compie 'una volta per tutte' ³. Anche se Cristo ha compiuto il 'sacrificio' per l'eternità ⁴, non si potrà più equiparare ciò che avverrà 'dopo' con ciò che avvenne 'prima'. La 'croce' svela il 'giudizio', l'opera ulteriore di Dio rimane però nascosta ⁵. In questa 'fine'

¹ J. Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, Vol. I, Paris 1961, pp. 107–108: «J'ay bien voulu noter en passant ces pointz, afin que le lecteur entende en quoy je discorde d'avec les docteurs scolastiques qui ont tenu une doctrine plus entière que n'ont fait les Sophistes qui sont venuz après, avec lesquels nous avons plus de différent, à sçavoir en tant qu'ilz ont beaucoup décliné de la pureté de leurs prédécesseurs. Quoy qu'il en soit, par ceste division nous pourrions entendre qui les a meu de concéder à l'homme le libéral Arbitre. Car finalement le maistre des Sentences prononce ¹ que l'homme n'est point dict avoir le Libéral Arbitre, pource qu'il soit suffisant à penser ou faire le bien autant comme le mal, mais seulement pource qu'il n'est point subject à contraincte; laquelle liberté n'est point empeschée, combien que nous soyons mauvais et serfz de péché, et que nous ne puissions autre chose que mal faire. Nous voyons donc qu'ilz confessent l'homme n'estre point dit avoir Libéral Arbitre pource qu'il ayt libre eslection tant de bien, comme de mal; mais pource qu'il fait ce qu'il fait de volonté, et non par contrainte. Laquelle sentence est bien vraye. Mais quelle mocquerie est-ce de orner une chose si petite d'un tiltre tant superbe? Voilà une belle liberté, de dire que l'homme ne soit point contrainct de servir à péché, mais que tellement il soit en servitude volontaire, que sa volonté soit tenue captive des liens de péché! Certes j'ay en horreur toutes contentions de paroles, desquelles l'Eglise est troublée en vain. Mais je serois d'avis qu'on évitast tous vocables, esquelz il y a quelque absurdité, et principalement là où il y a danger d'errer. Or quand on assigne libéral Arbitre à l'homme, combien y en a-il qui ne conçoivent incontinent qu'il est maistre, et de son jugement, et de sa volonté, pour se pouvoir tourner de sa propre vertu et d'une part et d'autre? Mais on pourra dire que ce danger sera osté, moyennant qu'on advertisse bien le peuple que signifie le mot de franc Arbitre. Je dictz aucontraire que veu l'inclination naturelle qui est en nous à suyvre faulseté et mensonge, nous prendrons plustost occasion de faillir en un seul mot, que nous ne serons instruitz à la verité par une longue oraison. De laquelle chose nous avons plus certaine experience en ce vocable qu'il ne seroit de besoing. Car après qu'il a esté une fois inventé, on l'a tellement receu, qu'on n'a tenu compte de l'exposition qui en a esté faite par les anciens, et on en a pris cause de s'enorgueillir en soymesme. D'avantage si l'auctorité des pères nous meut, combien qu'ilz ayent tousjours ce mot en la bouche, ce pendant néanmoins ilz monstrent en quelle estime ilz en ont l'usage. Principalement Sainct Augustin, lequel ne doute point de l'appeller serf ². Il est bien vray qu'il contredit en quelque lieu à ceulx qui [ny]ent qu'il y ait libéral Arbitre ³, mais il démontre quant et quant à quoy il prétend quand il dit ainsi: "seulement que nul n'entreprenne de nyer tellement le franc Arbitre, qu'il veuille excuser le péché." Mais d'autrepart il confesse que "la volonté de l'homme n'est pas libre sans l'Esprit de Dieu, veu qu'elle est vaincue de ses concupiscences ⁴".

(¹ Lib. II sentent., distinct. 25. / ² Lib. II cont. Iulia. / ³ Ad Anasta / ⁴ Homil. 53 in Ioan., de perfe. justi.)

² H. Zwingli, *Christliche Anleitung*, Hamburg 1962, pp. 57–58: «Hier sehen wir erstens, daß Christus sagt: der Leib, der für euch gebrochen wird, d. i.: so wie ich euch jetzt das Brot vorbreche, also werde ich gemartert und getötet für euch. Dann sagt er: das tut zu meinem Gedächtnis! Sieh! er nennt es selber ein Gedächtnis, und zwar des Mahles, das er selbst einsetzt! *Daran erkennen wir, daß Christus selber nicht geopfert hat nach dem Nachtmahl, da er den Jüngern sein Fleisch und Blut gegeben hat, sondern erst am Morgen danach (am nächsten Tag), als er am Kreuze starb.* Nun soll freilich sein Fleisch und Blut zu einem Wiedergedächtnis dessen werden, das er getan hat, wie nachher folgen wird. Jetzt folgen die Worte des Blutes: "Gleicherweise ist auch der Kelch nach dem Nachtmahl", und er sprach: "Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blut (durch mein Blut besiegelt). Dies tut, sooft immer ihr es trinkt, zu meinem Gedächtnis! Denn sooft ihr dieses Brot essen und diesen Kelch trinken werdet, verkündiget ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommen wird." Dies sind die Worte des Blutes Christi, bei denen wir zuerst bemerken sollen, daß das Wort "Kelch" für das Wort "Trank" hier genommen wird. Mithin nennt er den "Trank" das "Neue Testament", d. i. den neuen Bund und das neue Vermächtnis. Denn Christus hat uns, wie oben dargelegt, durch das Vergießen seines Blutes wiederum mit seinem himmlischen Vater versöhnt und einen ewigen Bund aufgerichtet, durch den wir zu Gott kommen sollen. Und wenn wir die Eigenschaften eines Testamentes betrachten, so ist ein Vermächtnis erst dann in Kraft, wenn der stirbt, der es verordnet hat».

³ H. Zwingli, *Christliche Anleitung*, Hamburg 1962, S. 52–53: «Die Begründung dieser wahrhaftigen Meinung findet man in dem Briefe an die Hebräer, vor allem im 6. bis 10. Kapitel. Wie nun Christus einmal den Tod am Kreuze erlitten hat, also ist er auch nur einmal aufgeopfert worden. Sein Sterben ist seine Aufopferung für uns, und seine Aufopferung ist sein Sterben. Seine Aufopferung ist die Reinigung unserer Sünden, und sein Tod ist auch die Reinigung unserer Sünden. Deshalb, wie er nur *einmal* gestorben ist, Römer 6, 10, also hat er auch nur *einmal* den Tod erlitten und ist nur *einmal* aufgeopfert. Wenn man daher in der Schrift findet, Christi Tod habe unsere Sünden fortgenommen, und daneben findet, sein Opfer habe unsere Sünden fortgenommen, und sein Blut habe unsere Sünden fortgenommen (Kol. 1, 22), so ist das alles zusammen nur *eine* Meinung; nämlich die, daß Christus uns erlöst hat und für unsere Sünden bezahlt, weil er sich für uns durch den Tod am Kreuze geopfert und hingegeben hat. *Wie er nun einmal gestorben ist, also ist er auch nur einmal geopfert*».

⁴ H. Zwingli, *Christliche Anleitung*, Hamburg 1962, S. 52–53: «... entweder hat Christus mit dem einmaligen Leiden die Erlösung nicht vollkommen vollendet, oder aber sie ist nicht mehr kräftig. Wenn wir nämlich glauben, daß er, einmal aufgeopfert, uns, d. i. die Gläubigen, in Ewigkeit erlöst und (für unsere Sünde) bezahlt hat, dann muß derjenige dieses Werk schmähen, der es wiederum unternimmt, gleich als wäre es vorher nicht vollbracht. Die andere Schmach aber und Greuel bestehen darin, daß niemand jetzt Höheres opfern kann als sich selbst, welches Opfern Paulus (Röm. 12, 1) lehrt: "Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, bei der Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber hinzugeben als ein lebendiges, heiliges, Gott gefälliges Opfer, als euren aus Vernunft und Gemüt commendenden (Gottes-) Dienst." Sieh! das ist das höchste Opfer, das der Mensch opfern kann: sich selbst. Wenn er nun unternimmt, Gott aufzuopfern, so schmäh er ihn; denn er macht sich so groß, als ob er ihn aufzuopfern vermöchte. Und doch hat selbst Christus niemanden aufzuopfern vermocht, als sich selbst. Und wie das Opfer rein sein muß, also muß auch der opfernde Priester rein sein. Wenn wir nun im ganzen Menschengeschlechte keinen Priester haben, der ohne Sünde ist, als allein den Christus, so vermag auch niemand ihn zu opfern als nur er sich selbst. Und deshalb: Wer sich für einen Opferer ausgibt, der nimmt Christus seine Ehre und gibt sie sich selbst. Dies ist ein nicht zu ertragender Greuel».

⁵ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 37: «Auch Luther sah in Jesus den Repräsentanten aller Menschen vor Gott. Aber für Luther repräsentiert Jesus die übrige Menschheit weder in ihrem Streben nach dem Guten noch in der Darbringung satisfaktorischer Leistungen. Vielmehr ist Jesus der Repräsentant der Menschheit vor Gott, indem er sich unter Gottes Zorn über die Sünde beugt und eben dadurch vor Gott gerecht ist. Das ist jedenfalls die Konzeption Luthers in der ersten Psalmenvorlesung von 1513 bis 1515 gewesen. Das Urteil Gottes steht im Gegensatz zu den Urteilen der Menschen. Wer in seinen eigenen Augen ungerecht ist und sich dadurch als vor Gott demütig

verrà inclusa la totalità dell'esperienza umana, o la totalità della dimensione umana di ogni esperienza nella fede. Il senso della 'fine', che potrà manifestarsi in modo più fondamentalista in alcuni orientamenti riformati estremi come 'annuncio della fine del mondo', avrà –chissà– una sua risonanza nella sensibilità escatologica (talvolta apocalittica?) dei cristiani slavi? L'aspetto soteriologico si estende sempre più ampiamente all'intento cristologico, a misura che il secondo millennio matura nei suoi orientamenti specifici, al di là del divario tra iniziale cristologia della Riforma d'occidente e sensibilità cristiana più complessiva ¹. Alla fine del millennio, la cristologia viene addirittura impostata partendo dalla prioritaria 'redenzionalità' soteriologica, dimenticando o forzando la stessa visuale riformata da parte di teologi riformati del XX secolo ². Il 'propter nostram salutem' diventa il nodo vitale di questa visione: dalla 'sostituzione' in senso stretto a quella in senso più ampio, egli non muore al nostro posto ma in nostro favore (dalla 'solidarietà' alla 'sostituzione' propria) ³. Si parlerà –nella redenzione– di "opus operatum" dell'Amore di Dio e

erweist, dem gibt Gott seine Gnade. In diesem Sinne ist Christus die Gerechtigkeit und so von ihm her auch der Glaube an ihn (fides Christi) ¹. Im Kreuze Christi ist uns dieses im Gegensatz zu menschlichen Urteilen stehende iudicium Dei offenbar ². In der Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16 hat Luther im gleichen Sinne Christus als das Exemplar, das Urbild allen Tuns Gottes charakterisiert: Da Gott ihn verherrlichen und zum König einsetzen wollte, ließ er ihn ganz im Gegenteil sterben, zerschlagen werden und zur Hölle absteigen. So handelt er mit allen Heiligen ³. Drei Sätze zuvor beschreibt Luther die allgemeine Regel dieses göttlichen Handelns: Das Werk Gottes muß verborgen sein und wird nicht erkannt, wenn es geschieht ⁴. Gottes Gnade ist verborgen unter dem Gegenteil. Das ist der Ansatz von Luthers theologia crucis».

(¹ Hierzu siehe bes. den ausgezeichneten Artikel von Y. M.-J. Congar: *Regards et reflexions sur la christologie de Luther*, Chalkedon III, 1954, S.4fi7–486; ferner E. Vogelsang: *Die Anfänge der Christologie Luthers nach der I.Psalmenvorlesung*. 1929, und ders. *Der angefochtene Christus bei Luther* 1932. Auch H.J. Iwand: *Rechtfertigungslehre und Christusglaube*, (11950) 2.Aufl. 1961, sowie H.Lanz: *Die Bedeurung Christi für die Rechtfertigungslehre in Luthers Römerbriefvorlesung*. Neue kirchliche Zeitschrift 39, 1928, S. 509–547– Die angegebene Literatur bezieht sich nur auf den hier herauszuhebenden Aspekt der Christologie Luthers. / ² WA 3 S. s62 f. 37ff.: ... qui sibi iniustus est et ita coram deo humilis, huic dat deus gratiam suam ... Sic iustitia tropologica est fides Christi. Zur Urbildlichkeit Christi vgl. S. 368 f. und S. 458,4 ff. Zum Verhältnis von Christus und Christusglaube (fides Christi) WA 3, S. 458,8 ff. / ³ WA 3, S. 463,17 f.: Das iudicium Dei sei in cruce Christi nobis consensus. / ⁴ WA 56, S.37,4 ff. / ⁵ WA 56, S. 376,31 f., vgl. S.392,7 ff.)

¹ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 39–40: «Vergleicht man die neuprotestantische Christologie – sei es in ihrer rein religiösen Gestalt, wie bei Schleiermacher, sei es in der religiös–ethischen Form Ritschl – mit den vorigen Typen soteriologischer Motivierung der Christologie, so fällt die Bescheidenheit des soteriologischen Interesses auf: Es geht den neuprotestantischen Theologen nur noch um die Ermöglichung der Menschlichkeit des irdischen Lebens; es geht nicht mehr um die Überwindung des Todes, um das Thema der Auferstehung, und auch um die Frage der Sündenvergebung geht es nur noch in dem Sinne, daß von Jesus die Möglichkeit für jeden einzelnen, die Sünde zu überwinden, ausgeht. Eben weil hier die Überwindung des Todes durch ein jenseitiges Leben gar nicht zur Debatte steht, darum kann auch nicht von einem stellvertretenden Strafleiden Jesu, durch das die Sünde in einer uns unzugänglichen Tiefe übersunden wurde, gesprochen werden. Davon ist ebensowenig die Rede wie von dem Leben der Auferstehung jenseits des Todes. Das soteriologische Interesse beschränkt sich hier eben auf das irdische Leben, wovon Paulus gesagt hat: "Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus hoffen, sind wir die Elendesten aller Menschen" (I Kor 15,19). Diese Beschränkung des soteriologischen Interesses gilt auch für einen letzten Typ der Christologie, der hier zu erwähnen bleibt».

² W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 42: «Die Gefahr dürfte deutlich sein, daß vom soteriologischen Interesse her die Christologie konstruiert wird. Nicht überall wird das so vorbehaltlos ausgesprochen wie bei Tillich: "Christologie ist eine Funktion der Soteriologie." Aber die hier ausgesprochene Tendenz spielt mehr oder weniger bewußt und in mehr oder weniger großem Ausmaß bei allen behandelten Typen christologischen Denkens mit. Die Gefahr wird dort akut, wo dieses Verfahren zum Programm erhoben wird, wie schon bei Melancthon, dann bei Schleiermacher, der seine Christologie von der Erlösungserfahrung her rückschließend entwarf. Dieselbe Gefahr ist bei Tillich sichtbar und wird auch bei Bultmann und seinen Nachfolgern deutlich, wenn es ausdrücklich heißt, es gehe nicht um Jesus selbst, den historischen Jesus, sondern nur um seine "Bedeutsamkeit" für uns, als Erschließung einer neuen Existenzmöglichkeit. Zu Unrecht beruft man sich dabei auf das *pro me* Luthers ¹. Jesus hat Bedeutsamkeit "für uns" nur, sofern ihm selbst, seiner Geschichte und seiner durch sie konstituierten Person diese Bedeutsamkeit innewohnt. Nur wenn sich das zeigen läßt, können wir sicher sein, daß wir nicht nur unsere Fragen, Wünsche und Gedanken seiner Gestalt anheften».

(¹ H. J. Iwand: Wider den Mißbrauch des *pro me* als methodisches Prinzip in der Theologie, ThLZ 79, 1954, Sp. 45 3–456 hat gezeigt, daß bei der Berufung auf das *pro me* Luthers in der gegenwärtigen Theologie weithin die Kantische Subjektivität der Erfahrungserkenntnis mit Luthers Gedanken der Hingabe Jesu an uns verwechselt wird. – Bei Luther ist in dem *pro me* das *per se* immer schon vorausgesetzt, erst in Kants Dualismus von Dingen an sich und Erscheinung werden die «Dinge an sich» zu einem bloßen Grenzbegriff, wird die Sphäre der Erscheinung verselbständigt, das An–sich aber unzugänglich. Daß es sich bei diesem Gegensatz von «für uns» und «an sich» jedoch nur um einen Gegensatz von Reflexionskategorien handelt, die nicht so abstrakt gegeneinander gestellt werden dürfen, weil sie im Vollzug der Reflexion wechselseitig durcheinander bedingt sind, hat Hegels Kritik an Kant deutlich gemacht. – Siehe etwa G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. 3. Aufl., 1830, – 44 und – 60.)

³ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 229, n° IV, 6, 7, 8.

dell"opus operantis" della santa umanità del Redentore ¹. Si fa risalire la priorità soteriologica alla stessa Chiesa originaria ², riallacciando il discorso 'salvifico' alla ricerca di legittimità cristiana, con un intento di ricapitolare le dottrine del merito, della soddisfazione, del sacrificio, della redenzione. Tra i teologi del XX secolo, vi sarà chi ricorderà la necessità di non fermarsi sulla 'riparazione espiativa' ma anche sulla 'novità' da prendere in conto nella 'redenzione' ³. E ciò ci porta al terzo momento fondamentale della prospettiva riformata: la 'protesta protestante'. Una tale protesta sorge contro tutto quello che si pretende 'religiosamente' o 'culturalmente' valido in quanto tale per l'avvento del Regno di Dio, pur affermando l'insostituibile inserimento nella dinamica religiosa e culturale ⁴. Si tratta di una protesta contro la 'forma' a nome della non conformità del Regno con ciò che lo potesse manifestare nei parametri umani ⁵. Non si tratta di una protesta per la morte di Cristo,

¹ F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn 1938, S. 88: «1. Alle Heilsveranstaltung ist von vornherein ein opus operatum der freien Liebe und Gnade Gottes. Nach der Zerschlagung des ersten Heilsplanes durch die Sünde Adams wählte Gott einen Heilsweg, der nicht nur eine Wiederherstellung des ersten Zustandes bedeutete, sondern in eminent höherem und vollkommenerem Maße den Geschöpfen die Möglichkeit bot, in vollkommener Weise das ideale Ziel der Heilsveranstaltung Gottes zu verwirklichen: nämlich die Vereinigung des Geschöpfes in Christus und durch Christus mit Gott»; S. 83: "Das opus operatum der Inkarnation, der unio hypostatica stand am Anfang des Erlösungswerkes. Das Erlösungswerk selbst war das opus operantis des Gottmenschen, dessen heilige Menschheit das Instrument wurde ¹, mit deren Leben, Leiden und Sterben Christus das Erlösungswerk vollendete ². Die Erlösung war zunächst Heilstat Gottes, der die Inkarnation wirkte. Sie wurde vollendet durch die freie sittliche Tat Christi, der durch seine persönliche Tat, durch sein Leiden und Sterben die Erlösung wirkte: für die Menschen, weil er in deren Namen handelte ³; für sich selbst, nicht als ob er sich selbst hatte erlösen müssen ⁴, sondern sofern er durch seine persönliche Tat seiner Menschheit die Glorie und die Verklärung verdiente ⁵».

(¹ *S. theol.* P. III. qu. 43. art. 2. corp. auch qu. 13. art. 3. / ² *S. theol.* P. III. qu. 48. art. 6. corp. / ³ *S. theol.* P. III. qu. 48. art. 2. ad 1. Caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes pertinent, sicut ad sua membra. Sauch art. 1. Corp. Opera Christi se habent tam ad se, quam ad sua membra. / ⁴ Conc. Eph. Denz. 122. / ⁵ *S. theol.* P. III. qu. 49. art. 6.)

² COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 229, n° IV, 4.

³ P. Teilhard de Chardin, *Le Christ évolutif*, Paris 1965, p. 24.

⁴ P. Tillich, *The religious Situation*, New York 1967, p. 192: «On the contrary it may be asserted that original Protestantism was the sharpest protest it is possible to think of against the spirit of self-sufficient finitude, in its ecclesiastical and hierarchical as well as in its humanistic and rationalistic form. Luther raised his protest against both of these with dynamic, prophetic force in the name of that which is absolutely beyond, of the divine reality which prevails over all human activity. This protest was and remains alive, whether continued by orthodox Protestantism or by Protestant pietism. The peril of Protestantism lay in the fact that it was a protest and that it did not achieve an adequate realization. No church can be founded on a protest, yet Protestantism became a church. Consequently it needed to adopt positive elements out of tradition, but in such a way that they would not take the edge off the force of the protest; therefore it limited them and crowded them into the background to the point of neglect. As a result the protest lost its ultimate meaning and became a doctrine alongside of other doctrines. The inner dilemma of Protestantism lies in this, that it must protest against every religious or cultural realization which seeks to be intrinsically valid, but that it needs such realization if it is to be able to make its protest in any meaningful way».

⁵ P. Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, München 1966, S. 57–58: «Gestaltung ist die Macht, Form zu schaffen. Der Protestantismus ist Protest gegen Form. Wie ist beides vereinbar? Derart abstrakt benannt, scheinen sie unvereinbar zu sein. Aber in der Wirklichkeit sind beide vereint, in der Wirklichkeit des geschichtlichen Protestantismus, in dem Leben seiner Kirchen, in dem Leben jedes protestantischen Menschen. Es muß also möglich sein, daß Protestantismus und Gestaltung vereint sind, denn ihre Einheit war einst geschichtliche Wirklichkeit und ist es noch. Aber es kann auch nicht verwunderlich sein, wenn diese Einheit gespannt, beunruhigt, ständig in ihrer Existenz bedroht ist. Von diesen Spannungen im geschichtlichen Protestantismus soll die Rede sein. Es soll gefragt werden, wie Gestaltung der Form und Protest gegen die Form zusammen in einer Kirche leben können, wie Form und der Protest gegen Form eine neue, darüber sich spannende Form schaffen können. Dem Satz entsprechend, daß das Negative nur am Positiven erscheinen kann, wie die Lüge nur durch das in ihr enthaltene Element der Wahrheit leben kann, ist es notwendig zu sagen, daß Protest nur an einer Gestalt erscheinen kann, zu der er gehört. Die Gestalt umfaßt sich und den Protest gegen sich, sie umschließt Form und Verneinung der Form. Es gibt kein absolut Negatives, und es gibt keinen absoluten Protest, absolut, das heißt losgelöst von einer Position. Ist die Negation lebendig, so ist sie gebunden an eine Position, und ist der Protest lebendig, so ist er gebunden an Form. Das gilt auch vom Protestantismus. Sein Protest ist abhängig von seiner Gestalt, seine Negation der Form von seiner formschaffenden Kraft, sein Nein – wie sehr es auch vorherrschen mag – von seinem Ja. Sein Nein würde in Nichts zerfallen ohne das Schöpferische seines Ja. Diese Einheit von Protest und Gestaltung nennen wir die Gestalt der Gnade. In den letzten Jahren wurde der prophetische Protest des Protestantismus mit solcher Kraft und aus solcher Tiefe heraus von Karl Barth und seinen Freunden verkündet, daß nicht nur die Aufmerksamkeit des Weltprotestantismus, sondern auch großer Gruppen außerhalb der Kirchen geweckt wurde. Ja, man hat vielleicht ein Recht zu sagen, daß der Radikalismus dieses Protestes, der Nachdruck, mit dem er sich gleichzeitig und gleich machtvoll gegen Kultur und gegen Kirche richtete, den Protestantismus vor sektiererischer Abgeschlossenheit einerseits und vor Profanität und Bedeutungslosigkeit andererseits bewahrt hat. Es ist nicht verwunderlich, daß die Kraft dieses Protestes diejenigen, die ihn erhoben, daran hinderte, die Frage nach der Gestalt zu stellen, aus der heraus der Protest sich erhebt. Das ist um so weniger verwunderlich, als der Protest noch keineswegs überflüssig geworden ist, nicht nur insofern er das eine unverlierbare Element des Protestantismus überhaupt ist, sondern auch insofern unsere Zeit, vor allem die Kirche, ihn noch nicht so gehört hat, wie sie ihn hören muß».

ma della protesta contro la falsificazione di un 'giudizio' ¹. La 'forma' data a questa esecuzione di Cristo segna, pertanto, l'inconsistenza di ciò che si pretende formalmente valido e legittimo. Sarà dunque essa una 'protesta contro il precetto legislativo' formalizzato a nome di Dio in una punizione sancita e sempre pronta ad essere applicata. È da tale 'punizione' che Cristo ci libera. La 'protesta' sarà anche protesta contro una Chiesa che prospetta la sua via come istituzionalmente autosufficiente, preferendo che essa sia la 'città' come popolo che passa all'obbedienza della fede ². Inutile dire quanto questa non istituzionalità specifica susciterà la reazione della tradizione romana. Non a caso, si metterà in correlazione questa insofferenza riguardo alla istituzionalità con il rifiuto di 'mediazione' ecclesiale ³. Questo terzo 'momento' dell'intuito riformato rimanda alla stessa priorità cristologica, e particolarmente al 'terzo nodo' della cristologia del primo millennio: l'unica mediazione di Cristo (vedere l'introduzione della parte I e le dispense sulla teologia orientale). La Riforma intenderà essere 'al di dentro della Chiesa' una continua protesta contro i tentativi non di 'errore' ma di 'falsificazione' della scommessa divina. Questo intuito sulla 'falsificazione' sempre in agguato sarà anche vivacemente sentita nella tradizione slava orientale. Questo terzo elemento, che viene menzionato come caratteristica riformata, si estende ai vari aspetti della vita ecclesiale tra cui anche il matrimonio cristiano. Si opererà una autentica 'declericalizzazione' dell'intento matrimoniale che darà più attenzione alla rilevanza 'profana' dell'istituzione matrimoniale, con tutti le implicanze di interpretazione antropologica ⁴. E passiamo finalmente al

¹ J. Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, Vol. II, Paris 1961, pp. 100-101: «Si les brigans luy eussent couppé la gorge, s'il eust esté meury en tumulte, par les mains de gens particuliers, Il n'y eust eu en telle mort aucune apparence de satisfaction. Mais où il est amené en justice pour estre accusé, où il est redargué pas tesmoignages, condamné par la bouche du Juge, par cela nous voyons qu'il a prins la personne d'un malfaicteur. Et fault icy considerer deux choses, lesquelles avoient esté prédictees des Prophètes, et apportent une singulière consolation à nostre Foy. Car quand nous oyons que Christ a esté mené du Consistoyre à la mort, pendu entre des brigans, en cela nous avons l'accomplissement de la Prophétie, laquelle est alleguée par l'Evangeliste, qu'il a esté mis au ranc des malfaicteurs ¹. Pourquoi cela ? C'estoit à fin de s'acquiter de la peine que devoient les pécheurs, et se mettre en leur lieu, comme, à la vérité, il ne souffroit point la mort pour la justice, mais pour le péché. Aucontraire quand nous oyons qu'il a esté absoulz de la bouche mesme de laquelle il estoit condamné (car Pilate a esté contreinct par plusieurs fois de rendre publiquement tesmoignage a son innocence) ², ce qui a esté dict par un autre Prophète nous doit venir en mémoyre, c'est qu' "il a payé ce qu'il n'avoit point ravy" ³. Ainsi nous contemplerons la personne d'un pécheur et malfaicteur représentée en Jesus Christ, et ce pendant nous ~ congnoistrans, par son innocence, qu'il a esté chargé du péché des autres et non point du sien. Il a donc souffert souzb Ponce Pilate, estant condamné par sentence juridique du Gouverneur du pays comme malfaicteur, et neantmoins n'estant pas tellement condamné, qu'il n'ayt esté prononcé juste, entant qu'il disoit qu'il ne trouvoit aucune cause en luy».

(¹ *Iesaie*, 53 – ² *Jean*, 18 et 19 – ³ *Psal.* 69.)

² Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954, p. 64: «Pour Luther, pour Zwingli surtout ou pour Cranmer, l'Église ne sera guère que la Cité passée à l'Évangile et confessant le règne de Jésus-Christ: un peuple, non une institution. Cette fois encore, nous ne rechercherons pas ici les tenants et aboutissants de la nouvelle notion de l'Église. Ce n'est plus seulement d'insistance sur un aspect qu'il faut parler, pas même d'exagération, c'est de profonde altération. La réalité de l'Église comme institution de salut est foncièrement méconnue. On ne considère que la réalité finale du salut opérée en chaque fidèle par un acte de Dieu seul, et non cet ordre des moyens de grâce en quoi consiste l'institution ecclésiastique, véritable mère des fidèles. La part des clercs et de la hiérarchie est ainsi volatilisée, ramenée aux deux termes entre lesquels, traditionnellement, elle présentait une médiation, à savoir le Saint-Esprit d'un côté, les fidèles de l'autre. L'affirmation du sacerdoce universel des croyants devenait exclusive de tout sacerdoce ministériel ou hiérarchique et, chez les Réformés, on établissait, en principe tout au moins, un système ecclésiastique purement synodal et presbytéral».

³ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954, p. 67: «Le protestantisme mettait en question et niait toute la médiation de l'Église: magistère, sacerdoce, sacrements, autorité de la tradition et rôle de l'Église enseignante dans la règle de foi, pouvoir des prélats, dignité des évêques, primauté du pape... Rien ne restait debout de l'institution. Par contre, on proposait une notion de l'Église-sainte assemblée des fidèles, où la réalité ecclésiastique, d'ailleurs, éclatait en deux choses dont l'union organique était méconnue: d'un côté, une communion des saints (les vrais fidèles, les prédestinés), qui était la véritable Église, mais n'était pas visible; d'autre part, une organisation visible, mais tout inhumaine, et qui n'était pas vraiment l'Église. Les catholiques ripostèrent. Ils le firent dans des traités apologétiques, polémiques ou, comme on dira à partir de 1560, de coltrose: traités où étaient discutés les points en litige, et qui ne se donnaient pas nécessairement pour des traités complets de l'Église. Malheureusement, cette littérature de controverse aura un succès tel qu'elle déterminera, au moins dans les questions d'ecclésiologie, le contenu de la théologie catholique telle qu'elle se proposait dans l'enseignement des écoles».

⁴ L. Anné, *Considérations sur le Rapport final*: «*La théologie du mariage et le problème des mariages mixtes*», in «Information service», 1978 n° 36, p. 35: «Ce serait le lieu approfondir ce qui a été dit plus haut sur *la doctrine de la Réforme* concernant ce caractère religieux. Je connais insuffisamment la doctrine du mariage du temps de la Réforme, pour pouvoir donner un jugement sur n. 12. Toutefois, je voudrais signaler une citation de G. Baumert dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. (La religion dans l'histoire et dans le présent) t. II, 3^e éd., v^o *Ehe in der Kirchengeschichte*. (Mariage dans l'histoire de l'Église) Reformation ...: Dieser Kierikalisation ist in der Reformation widersprochen. Bleibt Luther in seiner Eheauffassung audi weitgehend durch Augustin und das Mittelalter bestimmt, so geht en doch *grundsätzlich* neue Wege, wenn en von den Ehe als einem "weltlich Ding" spricht: "ordinatio et institutio divina" (W. A., 42, 100, 25 neben der "ecclesia" die Grundlage für

quarto momento riassuntivo del taglio esperienziale della Riforma: la interiorizzazione. Se la forma non riesce a dare una 'validità' all'incircoscivibile iniziativa di Dio in Cristo, occorre guardare verso ciò che non è 'formale' o non 'legalizzabile' per individuare il terreno di attuazione della risposta umana alla grazia divina operante in Cristo. La interiorità radicale permetterà di dare spazio alla specificità 'secolare' della gestione umana ¹. D'altra parte, se vi fu 'sacrificio', esso fu vissuto come 'sacrificio dell'anima' da Cristo ². Nella storicità si trova la chiave di accesso confermato –al di là delle correnti di teologia 'liberale'– riguardo a ciò che implica la persona e l'opera di Cristo ³. La storicità rimane il 'criterio' per il riferimento alla fede ed al kerigma. Essa permette di distinguere il 'vero' dal 'falso' messaggio ⁴, o meglio di 'dare il via' o 'sospendere' una interpretazione cristiana (non certo di costituire una 'verifica' esauriente) ⁵. Si parlerà di una necessaria 'sintesi tra cultura, storia e fede' ⁶. Nell'insistenza sulla effettiva attuazione dell'opera di Cristo, la chiave storica

weltliches mitmenschliches Dasein ... aber all das in und unter dem "weltlichen Regiment", während das "geistliche Regiment" in der Glaubensbindung der Person zum Ausdruck kommt ... Die Kirche schärft aber die Verantwortung für den *weltlichen* Stand und versucht, aller Leichtfertigkeit zu wehren» (col. 321) ¹».

(¹ «La Réforme s'oppose à ce cléricalisme en matière de mariage. Bien que Luther, dans sa conception du mariage soit fortement déterminé par St Augustin et le Moyen Age, en principe, en affirmant que le mariage est "une affaire profane", il ouvre de nouvelles voies; "ordinatio et institutio divina" (W. A. 42, 100, 25) sont à côté de "ecclesia", la base pour la vie des hommes en société dans le monde ... Mats tout cela dans et sous le "gouvernement profane", pendant que le "gouvernement spirituel" trouve son expression dans le lien de foi accepté par la personne. L'Eglise inculque cependant la responsabilité pour le monde séculier, et essaie de prévenir la légèreté (col. 321).)»

¹ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 405: «If one turns to Protestantism, the other form of the profanization of the ultimately sublime appears -- secularization. It appears under the heading of the Protestant principle, which makes of the priest a layman, of the sacrament words, of the holy the secular. Of course, Protestantism does not intend to secularize priesthood, sacraments, and the holy, but rather it tries to show that the holy is not restricted to particular places, orders, and functions. In so doing, however, it does not escape the tendency to dissolve the holy into the secular and to pave the way for a total secularization of Christian culture, whether it is by moralism, intellectualism, or nationalism. Protestantism is less armed against secular trends on its soil than Catholicism».

² J. Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, Vol. II, Paris 1961, p. 102: «La croix estoit maudicte, non seulement par humaine opinion, mais par le decret de la Loy de Dieu ¹. Quand donc Christ est attaché à icelle, il se rend subject à malédiction. Et failloit qu'il fust ainsi fait, c'est que la malédiction, qui nous estoit deuë et apprestée pour noz iniquitez, fust transferée en luy à fin que nous en fussions delivrez. Ce qui avoit esté auparavant figuré en la Loy. Car les Hostyes, qu'on offroit pour les péchez, estoient appellées du nom mesme de péché. Par lequel nom, le Saint Esprit a voulu signifier, qu'elles recevoient toute la malédiction deuë au péché. Ce qui a esté donc par figure représenté aux Sacrifices Mosaiques, a esté à la verité accompli en Jesus Christ, qui est la substance des figures. Pourtant, à fin de s'acquitter de nostre redemption, il a mis son âme en sacrifice de péché ², comme dict le Prophète, à fin que toute l'execration qui nous estoit deuë, comme à pécheurs, estant rejettée sur luy, ne nous fust plus imputée. L'Apostre declare plus appertement cela, quand il dit que celui qui n'avoit jamais congneu péché a esté fait du Père, "péché pour nous; à fin qu'en luy nous obtinssions justice devant Dieu ³". Car le Fils de Dieu, estant pur et net de tout vice, a prins et vestu la confusion et ignominie de noz iniquitez, et d'autre part nous a couvert de sa pureté. Ce qui est aussi démontré en un autre passage de Saint Paul, où il est dict que le péché a esté condamné de péché, en la chair de Jesus Christ⁴. Car le Père Celeste a aboly la force du péché quand la malédiction d'iceluy a esté transferée en la chair de, Jesus Christ».

(¹ Deut. 21 – Iesaie, 53 – 2 Cor. 5.)

³ E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, p. 14: «Hoezeer ook medebepaald door historisch zeer concrete situaties levert het feitelijk "geschiedenis maken" van een mens ons een hermeneutische sleutel tot het vetstaan van zijn identiteit. Door de heweging die Jezus in het leven riep worden wij, anno 1973, nog geconfronteerd met Jezus van Nazaret. De beweging, die hij op gang bracht, is de blijvende bemiddeling voor elke benadering van het historisch Jezusgeheuren. Voor mij, zowel gelovend als denkend mens, is dit feit een gegeven dat tot denken dwingt; het is dit ook voor alwie onbevvangen nadenkt over wat in eigen geschiedenis werkelijk is voorgevallen».

⁴ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 39: «Mit diesen Argumenten will die neue Frage nach dem historischen Jesus nicht zurück ins Fahrwasser der liberalen Theologie. Man sprach deshalb von der neuen Frage nach dem historischen Jesus. Das Neue an der neuen Frage nach dem historischen Jesus ist, daß man nicht am Kerygma vorbei, sondern durch das Medium der urchristlichen Botschaft hindurch nach dem historischen Jesus fragen will. Interpretation und Tradition lassen sich nach Käsemann grundsätzlich nicht trennen. ¹ Es geht also nicht um ein Zurück hinter das Kerygma oder um eine Reduktion des Evangelium auf dem historischen Jesus. Dieses aufklärerische Unternehmen hat sich als Fata morgana erwiesen. Deshalb kann die Historie auch nicht zur Legitimation des Kerygmas dienen. Die Historie dient jedoch als Kriterium des Kerygmas und des Glaubens. "Es geht nicht darum, historisch Glauben zu begründen. Es geht darum, kritisch rechte von falscher Botschaft zu trennen" ²».

(¹ Ders., *Problem*, 190–195. / ² Ders., *Sackgassen*, 55.)

⁵ E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, p. 59: «Een historisch gereconstrueerd beeld van Jezus kan nooit meer dan de christelijke interpretatie toelaten of openhouden, het kan uit eigen standpunt deze niet dwingend eisen. Het is dan ook rationeel mogelijk Jezus in joodse, niet-christelijke of algemeen religieuze zin te interpreteren. Een historicus kan overigens als zodanig ook niet aantonen dat in Jezus zich echt heilshandelen van God heeft voltrokken. Een heilsfeit valt niet historisch objectief vast te stellen. Voor of na Jezus' dood is hiervoor een geloofsbeslissing nodig, die stelt op ge beurtenissen rond Jezus die wel te identificeren zijn, maar historisch dubbelzinnig blijven en daarom rationeel niet klemmend te evalueren zijn».

⁶ M. Bordoni, *Riflessioni introduttive*, in AA. VV. (c. I. Sanna), *Il sapere teologico e il suo metodo*, Bologna 1993, pp. 12–13: «La teologia è chiamata, pertanto, ad affrontare a livello critico-scientifico il problema di una *sintesi* tra "cultura, storia e fede" ¹, nella convinzione che un

acquista una rilevanza significativa: Cristo culmine di tutta la storia ¹. Nella storicità si trova la chiave di accesso confermato –al di là delle correnti di teologia ‘liberale’– a ciò che implica la persona e la sua opera . Senza ‘storia’ non c’è verità, o –pure– la verità non storicamente attuata è una ‘cattiva verità’: arriviamo da Hegel a tutti i suoi commentatori ed ‘implementatori’. Sarà questo che inciterà ulteriormente l’occidente a disprezzare l’oriente, in quanto ‘senza storia’!!... La storicità rimane il ‘criterio’ per il riferimento alla fede ed al kerigma. Essa permette di distinguere il ‘vera’ dal ‘falso’ messaggio , o meglio di ‘dare il via’ o ‘sospendere’ una interpretazione cristiana (non certo di costituire una ‘verifica’ esauriente). La 'storia' acquista tutta la sua rilevanza per condurre alla meditazione sulle finalità interiori ². Il 'metodo storico' diventa insostituibile per il riferimento alla 'scommessa' o allo 'scopo' divino ³. Il metodo storico –priorità unica nella gestione dei vari patrimoni religiosi– parte dal riferimento storico e dalla verifica riguardo a Gesù stesso: il Gesù storico ⁴.

messaggio di salvezza *non mostra la sua "universale efficacia" se non operando a fondo, e non solo a livello epidermico, nel luogo culturale nel quale l'uomo concretamente e storicamente vive*».

(¹ Per un approfondimento del rapporto tra cultura e storia vedi M. Montani, *Cultura e storia*, in idem, *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, Roma 1991, pp. 225–236.)

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi di cristologia e di antropologia*, in «Gregorianum», 1983 n° 3, p. 8: «Jesus Christus enim, revelationem in tota historia salutis factam ad culmen ferens, mysterium Dei manifestat cuius vita trina communicationis amantissimae in seipso et pro nobis fons est. Hic Deus, iam in Antiquo Testamento revelatus et definitive a Jesu Christo praedicatus homini propinquavit (cfr. Dt 4, 7, (CLEMENS ALEXANDRINUS, *Strom* II, 5, 4). In aliquibus humani generis religionibus homo potius Deum quaerit, dum in revelatione christiana Deus hominem prius quaerit et corde diligit. Haec perceptio, per quam omnis praenotio de Deo superatur et ultra omnes hominis vires impletur, confessioni fidei immanens est: "Iesus Christus est, filius Dei».

² J. Calvin, *Institution de la Religion chrestienne*, Vol. II, Paris 1961, p. 47: «De rechef la nativité, la mort, la résurrection de Christ, et son ascension au Ciel, ont esté choses manifestes à la veüë des hommes. Or, quant elles nous sont referées, il ne fault point que l'ame fidèle demeure fichée à les regarder exterieurement, mais pource qu'elle sçait que toutes les oeuvres de Dieu sont faictes en sagesse, elle doit reputer et estimer la cause pourquoy elles ont été faictes. Ainsi le but et le regart de nostre Foy, c'est l'histoire; la fin et la raison est la contemplation des choses invisibles et incompréhensibles, laquelle se prend de l'histoire: comme nostre ame conceoit de la mort de Christ fiance de la satisfaction, et de sa résurrection espérance d'immortalité».

³ P. Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Hamburg 1966, S. 19: «Das protestantische Prinzip fordert eine Methode der Geschichtsdeutung, in welcher die kritische Transzendenz des Göttlichen gegenüber Konservatismus und Utopismus starken Ausdruck findet und in dem zugleich die schöpferische Allgegenwart des Göttlichen im Laufe der Geschichte konkret aufgezeigt wird. Für beides ist der Kairosbegriff überaus adäquat. Er setzt die protestantische Kritik des katholischen geschichtlichen Absolutismus fort, er verhindert die Annahme jedes utopischen Glaubens, sei es des fortschrittlichen oder des revolutionären, an eine vollkommene Zukunft. Er überwindet den lutherischen individualistischen Transzendentalismus. Er vermittelt ein dynamisches Geschichtsbewußtsein auf der Linie des früheren Christentums und der früheren Reformation. Er gibt eine theonome Grundlage ab für die Schaffung des Neuen in der Geschichte. Der Kairosgedanke vereint Kritik und Schöpfung. Und dies gerade ist das Problem des Protestantismus (vergleiche den Aufsatz "Protestantische Gestaltung")».

⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. II, pp. 123–124: «The term "historical Jesus" is also used to mean that the event "Jesus as the Christ" has a factual element. The term in this sense raises the question of faith and not the question of historical research. If the factual element in the Christian event were denied, the foundation of Christianity would be denied. Methodological scepticism about the work of historical research does not deny this element. Faith cannot even guarantee the name "Jesus" in respect to him who was the Christ. It must leave that to the uncertainties of our historical knowledge. But faith does guarantee the factual transformation of reality in that personal life which the New Testament expresses in its picture of Jesus as the Christ. No fruitful and honest discussion is possible if these two meanings of the term "historical Jesus" are not clearly distinguished. If the attempt to give a foundation to Christian faith and theology through historical research is a failure, the question arises as to whether historical research has other functions in Christianity. It certainly has. The historical approach to biblical literature is one of the great events in the history of Christianity and even of religion and human culture. It is one of the elements of which Protestantism can be proud. It was an expression of Protestant courage when theologians subjected the holy writings of their own church to a critical analysis through the historical method. It appears that no other religion in human history exercised such boldness and took upon itself the same risk. Certainly Islam, orthodox Judaism, and Roman Catholicism did not. This courage received its reward, in that Protestantism was able to join the general historical consciousness and was not forced into an isolated and narrow spiritual world without influence in the creative development of spiritual life. Protestantism (except in its fundamentalistic groups) was not driven into that unconscious dishonesty wherein the results of historical research are rejected on the basis of dogmatic prejudice, not on the basis of evidence. This was a daring attitude and not without serious risk. But the Protestant groups which took this risk have kept alive, in spite of the various crises into which radical historical criticism threw them. It became more and more manifest that the Christian assertion that Jesus is the Christ does not contradict the most uncompromising historical honesty. Of course, the way in which this assertion is expressed has had to be changed under the impact of the historical approach. The first and most important of these changes is that theology has learned to distinguish between the empirically historical, the legendary, and the mythological elements in the biblical stories of both Testaments. It discovered criteria for these different forms of semantic expression and applied them with the methodological strictness employed by every good historian. It is obvious that this distinction between three semantic forms has important consequences for the work of the systematic theologian. It prevents him from giving dogmatic validity to judgments which belong to the realm of higher or lower probability. If he makes historical decisions, he can do so only as a historian, not as an interpreter of the Christian faith».

Pertanto, ciò che si rivela nella interiorità non potrà mai essere rivendicato come un 'possesso' della Chiesa nella sua struttura umanamente configurata ¹. Ma, un'altro dato potrebbe apparire come particolarmente utile per il nostro itinerario: i quesiti basilari della interiorità sorgono da una problematica centrale su Cristo... Questa problematica emerge da certe urgenze riscontrate lungo il cammino della Chiesa nel suo misterioso cammino storico. Senza voler polemizzare sulla accettabilità delle risposte articolate riguardo alle questioni poste dalle priorità riformate, ci basta indicare come l'approccio su Cristo appare, difatti come insostituibilmente nevralgico per comprendere sia la dinamica della Riforma, sia la reazione sviluppatasi nell'ambito ecclesiale che individuò progressivamente nella Riforma una iniziativa sbilanciata di fronte alla quale si spingevano fino alle ultime conseguenze la 'visibilità' e la 'mediazione gerarchica' ². In ogni caso, tenendo conto della prospettiva qui ipotizzata, la Riforma si dimostrerebbe allo stesso tempo più 'fondamentale' (meno periferica riguardo ai problemi ultimi della fede) e più 'integrata' nel flusso complessivo del confronto cristiano comune con le perplessità della storia. Una tale consapevolezza potrebbe servire a meglio situare le prospettive di riconciliazione senza compromessi mutui.

La cristologia russa tra oriente ed occidente, tra 1° e 2° millennio cristiano

¹ P. Tillich, *Auf der Grenze*, Hamburg 1962, S. 102-103: «4. Die protestantische Kirche und die menschliche Grenzsituation. Es ist klar, daß eine Kirche, die an diesem Ort oder besser an dieser Grenze jedes Ortes steht, etwas völlig anderes bedeuten muß als die Kirchen, die sich im Besitz der religiösen Substanz nicht stören lassen. Sie muß sich einer radikalen Kritik unterwerfen und alles auscheiden was die Wucht der Grenzsituation abschwächt: das Sakrament, das magisch wirkt, also an der letzten Bedrohung vorbeiführt; die Mystik, die an der unbedingten Drohung vorbei zum wahren Sein führen soll; das Priestertum, das eine Sicherung vermitteln soll, die nicht mehr der Unsicherheit der menschlichen Existenz unterworfen ist; die kirchliche Autorität, die eine Wahrheit besitzen soll, die nicht mehr unter der Drohung des Irrtums steht; der Kultus, der eine rauschhafte Erfüllung gibt und hinwegtäuscht über die Unerfülltheit der letzten Forderung gegenüber. Es ist klar, daß eine Kirche, die dort steht, wo kein Fußbreit mehr gesicherten Bodens bleibt, arm werden mußte an Substanz, ohnmächtig in ihrer sozialen Wirklichkeit, profan in ihrer Preisgabe aller an sich heiligen Orte und Dinge und Menschen und Handlungen. Es ist klar, daß eine solche Kirche die Tendenz in sich trägt, nichts mehr zu sein als eine fast gestaltlose Gruppe von Menschen, von profanen Menschen, ohne sakramentale Qualität, in denen von Geschlecht zu Geschlecht das Bewußtsein um die menschliche Grenzsituation sich fortpflanzt. Es ist klar, daß eine solche Kirche ihren eigenen Sinn verleugnen würde, wenn sie die Kirchen des Sakraments nachahmte in Kultus oder priesterlicher Autorität, in Sakrament oder Seelenleitung. Sie würde und wird, wenn sie sich dazu verführen ließe, immer nur eine schwache Nachahmung jener mächtigen Gestalten sein. Ihre Macht liegt an derswo. Es ist die Macht, deren Symbol einst das Kreuz wurde, weil an ihm die Menschheit wie nie zuvor und wie nie nachher die menschliche Grenzsituation erlebte. In dieser Macht, in dieser Ohnmacht und Armut steht die evangelische Kirche, solange sie um den Sinn ihres Daseins weiß. Auch die evangelische Kirche ist ständig in Gefahr, diesen ihren Sinn zu vergessen Ihr größtes Vergessen war dieses, daß sie meinte, – mit ihrer Verkündigung der "reinen Lehre" zur unerschütterlichen Besitzerin der Wahrheit geworden zu sein. Sie hatte nicht verstanden, daß in der Grenzsituation stehen nicht nur heißt, in der Ungerechtigkeit stehen, sondern auch in der Wahrheitslosigkeit. Sie aber meinte, sie hätte die Wahrheit wie einen Besitz, gefaßt in den Buchstaben der Bibel und verwaltet von der reinen Lehre der Kirche. Da sie den Anspruch erhob, unzweideutig die Wahrheit und die reine Lehre zu besitzen, verleugnete sie die Grenzsituation und damit ihren eigenen Sinn und ihre eigene Macht. Und nun vollzog sich an ihr das Schicksal, daß sie da, wo sie sich selbst nicht mehr in Frage stellte, von außen her radikal und vernichtend in Frage gestellt wurde. Die autonome Kultur zerbrach Stück für Stück ihres vermeintlichen Besitzes, ein Rückzugsgefecht begann, in dem alles preisgegeben werden mußte, was sicher erschien. Und die gegenwärtige Lage der Kirche ist die, daß kein Stück ihres alten Besitzes mehr gesichert in ihren Händen ist. Dies aber ist auch die Lage, in der sich einige in ihr darauf besannen, daß ihre Aufgabe nicht die Verteidigung des religiösen Gebietes, sondern die Verkündigung der Grenzsituation ist an der jedes religiöse und profane Gebiet in Frage gestellt ist. Damit ist die Verteidigungshaltung aufgegeben. An Stelle der Verteidigung ist der Angriff getreten; aber nicht mit dem Ziel, den verlorenen Besitz wiederzugewinnen, wie es hierarchischer Machtwille wünschte der auch im Protestantismus nicht fehlt, sondern mit dem Ziel, alles was einen unbedingten Anspruch erhebt, Kulturen wie Religionen in Frage zu stellen. Die protestantische Kirche hat nicht die Aufgabe und das Recht, auf dem Felde der streitenden Weltanschauungen zu kämpfen, sondern sie muß vom Jenseits dieser Ebene her kämpfen und alles unter das Gericht und die Verheißung stellen».

² Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954, p. 68: «Par opposition à la théorie protestante de l'Église invisible, les apologistes catholiques ont été amenés à pousser dans ses conséquences extrêmes la doctrine de la visibilité et à développer dans leur eelésiologie l'aspect d'appareil objectivement constitué, externe et juridique de l'Église ¹: bref, l'aspect de *societas externarum rerum ac rituum*, pour reprendre une expression de la Confession d'Augsbourg. Ainsi, tandis que les protestants réduisaient l'Église au christianisme intérieur, au salut et, par là, volatilisaient l'ecclésiologie, les apologistes catholiques l'envisageaient surtout comme appareil des moyens de grâce, médiation hiérarchique des moyens de salut».

(¹ Exemple ce texte de S. BELLARMIN, *Controv. de Ecclesia militante*, lib. III, e. 10 (*Opera*, t. 11, p. 93): "...posse in episcopis duo considerari. Primo quod locum Christi teneant et quod propterea debeamus illis obedientiam et quod ipsi non possint nos decipere in iis quae necessaria sint ad salutem. Secundo quod habeant potestatem ordinis et jurisdictionis. Si primo modo considerentur, certi sumus certitudine infallibili quod isti quos videmus sunt veri episcopi et pastores nostri. Nam ad hoc non requiritur nec fides nec character ordinis nec legitima electio, sed solum ut habeantur pro talibus ab Ecclesia...". Voir sur cet aspect de l'ecclésiologie de S. Bellarmin Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II., *Sa Structure interne...*, Paris 1951, p. 627.)

Tra le priorità cristologiche abbastanza esplicite di due millenni e di due tagli di tradizione cristiana, ecco che si delinea l'interrogativo sulla originalità teologica russa riguardo al mistero di Cristo. Nell'intento di prospettare la originalità cristologica russa, considerando come acquisito che il pensiero dottrinale russo ortodosso ha –ovviamente– assimilato ed articolato l'insieme della meditazione cristiana dei due millenni, ci vorremmo orientare nella nostra indagine seguendo la maturazione simbolica della tradizione ecclesiale nei quattro livelli maggiori, menzionati qui sopra. Tale sarà anche la progressione dei capitoli di questa riflessione, con l'indicazione –per ognuno di questi capitoli– l'eventuale contributo russo specifico odierno (o recente, secondo le possibilità di accedere alla documentazione). Il nostro itinerario si delinerebbe in quattro grandi momenti. Ma, accostando i quattro momenti fondamentali della meditazione russa ortodossa sulla vita cristiana alle quattro chiavi cristologiche, potrebbe delinarsi una dinamica specifica russa di ripensamento e di riscoperta cristologica fondamentale. Fermiamoci un attimo sulle quattro tappe generalmente considerate come tipiche del percorso russo cristiano nel suo millennio di esperienza. La cristologia slava orientale troverebbe la sua originalità –per quanto la nostra indagine abbia potuto accertare– nella rivisitazione della cristologia del primo millennio partendo dalle priorità del secondo millennio. Riprendiamo lo studio di un autore slavo orientale su Cristo per cogliere il meglio possibile questa rielaborazione: J. Meyendorff e la sua interpretazione della cristologia bizantina. Appare subito la sua contestualizzazione orientativa. Per lui, la cristologia del primo millennio non è comprensibile se non la si capisce in senso 'soteriologico' ¹. In altre parole, non si capisce "chi è Cristo" (le discussioni su questo interrogativo) senza partire da "cos'ha compiuto Cristo per noi", ovvero la persona di Cristo va considerata dalla sua esperienza di vita nella quale ha portato a termine la sua opera (I e II millennio). Anche la seconda chiave cristologica vede confrontarsi, nella interpretazione di Meyendorff, il doppio approccio sull'evento cristico: la incarnazionalità e la sacrificialità di morte. La morte stessa viene assunta dal Verbo divino ². È interessante notare come la dicitura "madre di Dio" viene considerata parallelamente significativa con quella della "sofferenza divino-umana". Sarà questa chiave che l'oriente slavo esprimerà con più intensa esperienzialità nella sua spiritualità evangelica. Per il nostro autore, si guarda non tanto allo 'stato' (o alla dignità) divino-umana, ma maggiormente al 'compimento' (o alla 'energia') effettivo della scommessa di Cristo. Si riesamina, in questa luce, l'ampiezza del dissenso tra monofisiti e calcedonensi ³. Nel compimento,

¹ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 13: «Les conflits doctrinaux des théologiens du IV^e au VI^e siècle restent incompréhensibles aussi longtemps que l'on ne considère pas leur dimension sotériologique. Durant la controverse arienne, il a été fermement établi par saint Athanase et par les Cappadociens que le salut fut achevé par une rencontre véritable de Dieu avec l'homme. Le Verbe incarné était vraiment Dieu, et non une créature, car Dieu seul pouvait réconcilier avec lui-même l'humanité déchue. Cette humanité, d'autre part, n'était pas une humanité déficiente, privée de son intellect, comme le voulait Apollinaire, mais une humanité complète, "notre nature" totalement assumée par le Verbe, car ce qui n'est pas assumé, n'est pas guéri, et ce qui est uni à Dieu est sauvé», écrivait saint Grégoire de Nazianze ¹».

(¹ *Ep. Cl ad Cledonium*, PG, 37, 181 C–184 A.)

² J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 44–45: «Ainsi, progressivement, le problème du "théopaschisme" acquérait exactement la même signification symbolique que le terme θεοτόκος en 431. C'est ainsi que, lors de son patriarcat à Antioche (512–518), Sévère déposa l'évêque de Tyr Épiphane qui répétait exactement contre le "théopaschisme" l'argument que Théodore avait lui-même proposé, après Chalcedoine, dans son *Épitome* (cf. *supra*, p. 38): l'âme du Christ était immortelle, donc, aussi, à plus forte raison, sa divinité; il est donc impossible de dire *Deus passus est* ¹. Que les Chalcedoniens aient pu recourir à des arguments pareils pour défendre le concile, justifiait aux yeux des monophysites l'accusation de nestorianisme: malgré la distinction établie entre φύσις et ὑπόστασις à Chalcedoine, les Chalcedoniens continuaient en pratique à identifier ces deux termes: l'hypostase du Verbe incarné ne pouvait avoir "souffert" dans la chair, puisqu'elle était une hypostase divine et que la divinité est "par nature" impassible. Pourtant, à moins d'admettre "la passion du Verbe dans la chair", l'aspect *sotériologique* de la théologie de saint Cyrille disparaît: Dieu n'a pas assumé, dans sa totalité, la condition mortelle de l'humanité déchue. Seul Dieu, en effet pouvait vaincre la mort en l'assumant volontairement».

(¹ I. B. Chabot, *Documenta ad Origines Monophysitarum Illustranda*, CSCO, *Scriptores Syri*, II, 37, *Versio*, Louvain, 1933, p. 182.)

³ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 44–45: «La position sévérienne sur l'énergie unique illustre bien le fond même du désaccord. Les deux partis en présence suivaient deux logiques opposées: les monophysites contemplaient le Logos dans son *état* nouveau (l'état incarné) et insistaient sur l'identité absolue du sujet, qu'ils exprimaient par le terme φύσις, dans ces deux états. Aucune

la tragedia storica non può essere estromessa dalla incarnazionalità pienamente valorizzata. Si riconsidera, così, l'intento origenista e le sue premesse escatologiche ¹. L'incarnazione come 'stato' soltanto e senza il suo 'compimento' non potrà che ricadere nella 'evasione' da ciò appare macchiato dalla peccaminosità. Il disprezzo del corpo deve essere superato ed anche l'intellettualismo che esso implica ². Entra in gioco la qualità data alla 'perfezione' evangelica: una completezza intellettualmente edificata fuori delle incognite incarnazionali ³. La croce sacrificale prende una dimensione che coinvolge persino Dio stesso ⁴. Ma la sacrificalità sarà anche messa in questione

“énergie” humaine ne trouvait ainsi place dans l'acte que le Logos seul accomplis sait dans l'incarnation. La logique chalcédonienne, tout en admettant l'inspiration sotériologique de la théologie cyrillienne et, évidemment, l'identité entre le Logos préexistant et le Verbe incarné, était aussi préoccupée par l'aspect humain du salut: elle ne pouvait donc se satisfaire d'une humanité conçue seulement ἐν θεωρίᾳ, comme un “état” du Logos, et s'exprimant en “actes humains” sans *existence humaine*. Sévère, certes, admettait cette “existence”, mais seulement “ἐν συνθέσει” ¹, et il refusait de la désigner par les termes φύσις ou ἐνέργεια qui, selon lui, étaient nécessairement liés à une existence séparée, concrète et “hypostatique”. Mais une humanité sans vraie “énergie” humaine est-elle une vraie humanité?».

¹ ζεν συνθέσει δὲ ὑφισταμέναις ταῖς φύσεσιν φησὶ ἴν' ἔστις Χριστός, cité par Eusthate, PG, 86, I, col. 908 A. Cf. une excellente analyse de ce point dans V. V. Bolotov, *Lektii po istorii drevnei Tserkvi*, IV, 3, Pétrograd, 1918, pp. 338–340.)

¹ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 62–63: «Si Origène l'exégète, Origène le mystique, ne se trouve aucunement impliqué dans les condamnations du VI^e siècle, il en va autrement pour Origène théologien, et les origénistes qui entrèrent en conflit avec l'Église au temps de Justinien fondaient leur enseignement sur des idées parfaitement authentiques d'Origène. Sa doctrine trinitaire ne les attirait pas, puisque les formules du docteur alexandrin avaient été nettement dépassées et remplacées par la terminologie de Nicée et des Pères cappadociens. Aucun origéniste de l'époque de Justinien ne songeait à y revenir ¹. C'étaient les idées cosmologiques, anthropologiques et eschatologiques qui étaient en cause: or, elles constituaient la véritable clef de voûte de l'origénisme, en tant que système. Au VI^e siècle, l'origénisme était surtout répandu dans les milieux monastiques, où il servait de fondement à une certaine *spiritualité*. Il faut lire des passages des lettres de saint Barsanuphe, un célèbre ascète de la région de Gaza en Palestine, pour constater la passion avec laquelle les idées d'Origène et d'Évagre étaient discutées au début du VI^e siècle ². En Égypte, le courant intellectualiste, fondé sur leurs oeuvres, était également aux prises avec les tenants d'une spiritualité plus “incarnée” et christocentrique ³».

¹ Cf. V. V. BOLOTOV, *Uchenie Origena o Sv. Troitse*, Saint Pétersbourg, 1879, pp. 428, 434. / ² PG, 86, col. 892–896. / ³ G. FLOROVSKY, *The Anthropomorphites in the Egyptian Desert*, in “Akten den XI. Byzantinisten Kongress”, Munich, 1960, pp. 154–159.)

² J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 64: «Dans la perspective origéniste, le corps matériel, où l'âme fut emprisonnée à la suite du péché, n'a aucune place dans le Royaume: le moine cherche donc non pas seulement à le purifier, mais à s'en détacher complètement. La prière perpétuelle elle-même devient ainsi une prière «intellectuelle» ayant pour but de dématérialiser l'intellect (créé immatériel) et de le ramener à son état primitif. La perspective linéaire (recherche du Royaume *à venir*) de la spiritualité biblique se trouve ainsi remplacée par une perspective verticale: recherche de la dématérialisation. Plusieurs historiens modernes, dans leur désir de rétablir Origène au rang des grands docteurs chrétiens (de Lubac, Daniélou, Bertrand), ont mis en valeur l'importance de la théologie de l'histoire dans l'exégèse origénienne et le rôle central qu'il attribue au Christ. Toutefois, le *Peri Arkhôn*, ainsi que bien des passages exégétiques restent là pour montrer que la conception origénienne de l'homme, sa doctrine de l'Incarnation et son eschatologie doivent être compris dans le cadre d'un monisme spiritualiste et essentiellement platonicien. C'est cette métaphysique qui fournit à des moines de Palestine et d'Égypte les fondements d'une spiritualité douteuse et qui conduisit certains origénistes aux doctrines les plus aberrantes».

³ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 76: «La conception évagienne de la perfection, comme gnose, et de la prière, comme “activité propre de l'intellect”, était liée à son anthropologie: l'homme, intellect déchu, est appelé à revenir à son état primitif, c'est-à-dire à une activité et à un état purement intellectuels. C'est ainsi qu'il a pu écrire tout son remarquable petit traité sur la prière sans pratiquement mentionner le Christ qui, lui aussi, n'est qu'un intellect non déchu, dont l'homme est appelé à devenir l'égal: ce n'est pas à lui que la “prière pure” du moine est adressée. Si on connaît la métaphysique d'Évagre, il n'y a pas lieu de s'étonner que l'Incarnation n'occupe pratiquement aucune place dans son système de spiritualité, qui se résout dans ce précepte: “Tiens-toi en immatériel devant l'Immatériel, et tu comprendras” (*De la prière*, 66). La prière du moine se situe, elle aussi, pour Évagre, dans le cadre d'une eschatologie origéniste; elle est “le prélude de la gnose immatérielle et uniforme” (*ibid.*, 88) qui constitue le but ultime des intellects créés et qui leur sera accordée lors de leur “apocatastase” dans l'unité primitive».

⁴ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 93–94: «Il est donc fondamentalement inexact de présenter la théologie de l'époque de Justinien, ainsi que le concile de 553 qui en fut l'aboutissement, comme une série d'essais artificiels, entrepris arbitrairement par l'empereur, pour concilier les monophysites: la théologie chalcédonienne elle-même ne pouvait plus tarder à résoudre ses contradictions internes et l'Église se devait de prendre parti dans un débat qui (la controverse sur le *Trisagion* interpolé le montrait bien), remuait les foules. On devait soit accepter, soit rejeter les formules “théopaschites” que Cyrille avait employées et, si on les acceptait, bâtir un vocabulaire christologique qui demeurât chalcédonien, tout en intégrant l'intuition fondamentale de la sotériologie cyrillienne, dont le “théopaschisme” était l'élément-clé. Les historiens peu favorables à ce qu'ils appellent le “néo-chalcédonisme” de Justinien font grand cas du fait que la formule *Unus de Trinitate passus est carne* fut employée dans l'*Hénotikon* de Zénon, et qu'on la trouve dans des textes apollinaristes ¹. Il était inévitable, en effet, que les documents de tendance monophysite en fissent usage: il reste, cependant, qu'ils sont loin d'en avoir le monopole. Non seulement saint Paul lui-même parle des “princes de ce siècle” qui “ont crucifié le Seigneur de gloire” (I Cor., 2, 8), mais des expressions “théopaschites” se retrouvent dans la théologie pré-nicéenne ²; saint Grégoire de Nazianze en fait déjà l'élément essentiel de sa doctrine du salut: “Nous avons besoin d'un Dieu incarné et *mis à mort*, pour revivre” (φθεθήμεν Θεοῦ σαρκουμένου καὶ νεκρουμένου) ³; et il n'a aucune difficulté à employer des termes comme “sang de Dieu” (αἷμα Θεοῦ) et “Dieu crucifié” (Θεὸς σταυρούμενος) ⁴. Le Symbole de Nicée Constantinople lui-même ne proclame-t-il pas expressément la foi de l'Église dans “le Fils *de Dieu*... incarné de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie..., *crucifié* pour nous sous Ponce Pilate”? La préoccupation majeure de saint Cyrille, dans sa lutte contre Nestorius, consistait précisément à préserver la foi de Nicée, qui lui paraissait mise en danger dès que l'on cessait de dire que Marie est “Mère de Dieu” ou que le Verbe “a

come specificità cristica o cristiana, indicando che il sacrificio –in oriente– è un superamento dell'adorazione della natura che include la morte dalla quale ci si libera con il sacrificio di se stessi¹. Il terzo momento cristologico focalizza d'una parte la 'mediazione complessiva' e d'altra parte la 'redenzione individualissima' nel mistero e nell'opera di Cristo. Ecco che la meditazione meyendorffiana coglie l'elemento di totalità panumana riprospettata dall'opera di Cristo². Un terzo ambito viene poi preso in considerazione: intrecciando la 'mediazione' con la 'redenzione', dal primo al secondo millennio. Meyendorff sembra evocarcelo con il suo riferimento alle 'gerarchie' celesti e biblico-ecclesiali che non sono la sola 'struttura' istituita da Cristo (nella salvezza dentro l'istituzione da Lui configurata) ma coloro che sono stati divinizzati³. La redenzione cristica è partecipazione

souffert dans la chair". Il n'y avait donc aucune innovation dans l'insistance nouvelle de certains milieux chalcédoniens -- notamment Jean Maxence et les "moines scythes" -- sur les formules "théopaschites" au début du VI^e siècle⁵».

(¹ Ch. MOELLER, *Le chalcédonisme*, p. 676; M. RICHARD, *Proclus de Constantinople et le théopaschisme*, dans la "Revue d'hist. eccl." 38, 1942, p. 329. / ² Πάθος το→ Θεο→, IGNACE D'ANTIOCHE, *Rom.* VI, 3. / ³ *Hom.* 45, 28, PG, 36, col. 661 C; cfr. το φς το→ ζΑπαθο→ς πάθεισι, *Hoin.* 30, 5, col. 109 A. / ⁴ *Hom.* 45, 19, 22, 28, col. 649 C; 653 A; 661 D. / ⁵ Il est remarquable de constater la différence radicale qui sépare l'appréciation positive de l'oeuvre de Jean Maxence par des orthodoxes comme M. OKSIUK (archevêque Macaire) "Teopaskhitskie spory", dans *Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii* 1913, 1, pp. 529–559) et G. FLOROVSKY (*Vizantiiskie ottsy*, p. 129) et l'attitude à son égard des historiens récents du "néochalcédonisme" pour lesquels Jean Maxence n'est qu'un fanatique aveugle, dont la lecture est "insupportable" (Ch. MOELLER, *Le chalcédonisme*, op. cit., pp. 678–679; une vue semblable se trouve aussi, assez curieusement, chez l'historien russe V. V. BOLOTOV, *Lektsii po istorii Tserkvi*, IV, Pétrograd, 1918 pp. 366–369). Il est évident que l'essence même de la christologie se trouve ici en jeu. Sur ce problème, voir aussi G. GLAIZELLE, *Justinien, ... sa doctrine christologique*, Lyon, 1905, pp. 20–32.)

¹ Вл. Соловьев, VI. Solov'ëv, *Великий споръ и хрискианская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьева*, Томъ четвертый / *La grande controverse de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, стр. 2 / pp. 44–45: «Сependant, l'homme oriental, lui aussi, se reconnait être un homme, et, pour cette raison, il devait reconnaitre enfin sa propre supériorité par rapport à la nature extérieure. Opprimé du dehors par la force écrasante de cette nature, dont le dernier mot est la mort, l'homme cessa d'adorer cette force et la reconnut comme un mal. Eprouvant son impuissance physique par rapport à la nature, l'homme conçut et reconnut sa supériorité spirituelle, trouvant son expression en la faculté de ne pas vouloir et de ne pas craindre la vie naturelle, ses dons et ses maux. La religion naturelle révélait à la conscience son inanité dans les phénomènes de son intensité extrême. L'homme qui se sacrifiait volontairement et apportait sa vie sur l'autel d'une Divinité de la nature, devenait, par cela même, supérieur à celle-ci: elle ne pouvait lui donner rien d'autre que les biens de la vie naturelle et ses misères, mais en se sacrifiant lui-même, il démontrait clairement qu'il n'a pas besoin de ceux-là et ne craint pas celle-ci; dès lors, à quoi lui sert cette divinité? Comment peut-il adorer des êtres impuissants à gouverner sa propre volonté et qui ne peuvent ni donner, ni enlever rien de ce qui a une valeur véritable? Il est, donc, libre par rapport à eux, il leur est supérieur».

² J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 93–94: «Il est clair que Léonce de Jérusalem entend ici assumer dans son système christologique la notion paulinienne du Nouvel Adam et celle, connexe, de l'Église, Corps du Christ. Cette idée biblique, qui n'est d'ailleurs pas seulement néotestamentaire (le "serviteur" d'Isaïe peut aussi être interprété à la fois dans un sens messianique individualisé et dans le sens d'une "personnalité collective" d'Israël souffrant), est reprise sous différentes formes dans la pensée patristique. Ainsi, Grégoire de Nysse concevait l'"image de Dieu" comme appartenant non pas à chaque homme, en tant qu'in dividu, mais à l'ensemble de l'humanité¹, et saint Irénée bâtissait sa doctrine du salut sur la notion de "récapitulation", une notion que Cyrille reprend dans sa théologie de l'incarnation². Pour celui-ci, le Verbe incarné "nous possède en lui-même, dans la mesure où il assumait *notre nature* et fit de notre corps le corps du Verbe"³. C'est dans le cadre de cette pensée cyrillienne que l'on comprend ce que Léonce de Jérusalem veut dire lorsqu'il parle de l'hypostase "commune" du Christ: une hypostase qui, au lieu d'être une "autre" hypostase isolée et individualisée au sein de l'ensemble des hypostases constituant la "nature" humaine, est au contraire l'Archétype hypostatique de toute l'humanité en qui celle-ci "récapitulée", et non pas seulement un individu, retrouve l'union avec Dieu. Cela n'est possible que si l'humanité du Christ n'est pas celle d'un "simple" homme (ἑνθρώπου ψιλο→, ou γυμνο→)⁴, mais celle d'une hypostase indépendante des limites du créé».

(¹ Voir surtout R. LEYS, *L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951, pp. 78–92. / ² Cf. *De adoratione in Sp. et ver.* 2, PG, 68, col. 244–245. / ³ *In Joh. IX*, I, éd. Pusey II, p. 486. / ⁴ *Adv. Nest.*, V, 28, col. 1718 D14; V, 29, col. 1749 C 8, etc.)

³ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 139–140: «*Qui dit* hiérarque, désigne un homme déifié et divin, instruit de toute sainte connaissance, en qui toute la hiérarchie qui dépend de lui trouve le pur moyen de s'achever et de s'exprimer¹. *Le hiérarque déiforme* (θεοειδ→ς ερηρρχης), *qui partici~e de façon pleine et totale à la puissance hiérarchique ne se contente pas de recevoir par illumination divine la science authentique de toutes les paroles rituelles et de tous les sacrements hiérarchiques, mais c'est lui en outre qui les transmet aux autres, selon leur rang dans la hiérarchie, et c'est lui qui, parce qu'il est doté des connaissances les plus divines et du plus haut pouvoir d'élévation spirituelle, accomplit les plus saintes consécrationes de la hiérarchie*². Le *hiérarque* dionysien (ce terme, il faut le remarquer, ne désigne pas seulement l'évêque, mais aussi des grands personnages dont l'auteur veut souligner le rôle révélateur: Melchisédec, Moïse, Zacharie, le Séraphin d'Isaïe 6)³ est donc essentiellement un gnostique et un myste qui transmet la connaissance et l'illumination à des individus: la notion d'une Église–communauté dont il serait le chef est absente de la perspective dionysienne. La notion de sacrement se trouve ainsi réduite à la transmission d'un individu à un autre d'une illumination personnelle. Il est vrai que Denys use, pour désigner l'Eucharistie, du terme traditionnel σύναξις qui implique une assemblée de fidèles et un acte communautaire, mais cet usage ne se reflète pas dans sa conception du sacrement; le rite n'a qu'une valeur symbolique et morale: "la très divine distribution, opérée en commun et pacifiquement, du même Pain et du même Calice, leur prescrit, puisqu'ils furent nourris des mêmes aliments, d'unifier leurs moeurs en vivant tout en Dieu"; et Denys en limite immédiatement la portée».

(¹ *Hiér. eccl.* I, 3, col. 373 C (trad. GANDILLAC, P. 248). / ² *Ibid.*, V, 7, col. 513 C 516 A (trad. GANDILLAC à peine modifiée, p. 304). / ³ Cf. R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 176, note I.)

nella libertà alla vita divina ¹. Questa 'libertà nello spirito' che constitue la Chiesa come participatione alla vita divina si accoglie tramite la 'preghiera del nome di Gesù' ². Nello svuotamento dell'intelletto tramite questa 'hesychia' si raggiunge questa specifica 'libertà divinizzante e sinergica (cooperativa) nella vita divina' ³. Si conclude questa rivisitazione con la penetrazione complessiva della mediazione cristica messa di fronte alla storicizzazione radicale dell'esperienza di fede. Al centro si colloca la tragedia del disastro del peccato originario riguardo al quale la penetrazione diventa 'ricapitolazione' senza limiti ⁴. Si apre la prospettiva della

¹ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 154–155: «La rédemption de la nature humaine, accomplie par le Christ–Nouvel Adam, consista essentiellement dans le fait qu'une hypostase impeccable, celle même du Logos, assuma volontairement la nature humaine dans l'état concret de corruption où elle se trouvait -- ce qui impliqua la mort -- et, par la Résurrection, rétablit sa relation première avec Dieu: en Christ, l'homme participe de nouveau à la vie éternelle que Dieu lui destinait, il est libéré de l'esclavage que Satan lui avait imposé par l'intermédiaire de la mort. De même que la corruption apparaissait aux Pères grecs comme une maladie contractée par l'homme, plutôt qu'une punition infligée par la justice divine, de même la mort et la résurrection du Verbe incarné, le sacrifice dont le Christ fut à la fois le prêtre et la victime, sont compris par eux comme, d'abord, l'accomplissement en Christ de notre commune destinée et, ensuite, comme une nouvelle création, cette dernière n'ayant pu être achevée sans que l'humanité du Christ devienne d'abord vraiment *nôtre*, dans la mort même. *Le Corps du Christ était de même substance que celui de tous les hommes... et il est mort selon le sort commun à ses semblables... La mort de tous s'accomplissait dans le corps du Seigneur, et d'autre part la mort et la corruption étaient détruites par le Verbe qui habitait en ce corps* ¹. Ces lignes générales de la pensée des Pères grecs sur la participation originelle de l'homme à la vie divine, sur la liberté comme une *expression* de cette participation, sur le péché comme une conséquence de la servitude au démon et à la "chair" et, enfin, sur la rédemption qui récapitule la nature humaine dans le Christ ressuscité, déterminent les principaux aspects de la spiritualité et de l'ascétisme des chrétiens de l'époque byzantine. Bien des jugements hâtifs et, par là, inexacts, ont été portés sur cette spiritualité par des auteurs qui la considéraient à partir des notions occidentales, déterminées par la controverse pélagienne et l'augustinisme, ou encore par la théorie anselmienne de la rédemption. Nous essaierons ici d'en dégager les grandes lignes en dehors de ces catégories étrangères, mais en fonction des problèmes propres du christianisme oriental».

¹ S. ATHANASE. *De incarn.*, 20, PG, 25, col. 132 B (trad. CAMELOT, Paris, 1946, p. 245).

² J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 172–173: «Dans un contexte macarien, la prière perpétuelle, qu'Évagre exprimait dans le cadre d'une métaphysique origéniste, acquiert un caractère définitivement christocentrique: elle devient la prière du Nom de Jésus. Le caractère sacré du "Nom" de Dieu est un concept biblique bien connu: le Nom de Yahveh n'était prononcé qu'une fois par an dans le Saints des Saints par le Grand-Prêtre de l'Ancien Testament. Mais, après l'Incarnation, ce Nom qui s'est identifié avec le nom de Jésus, doit être présent constamment dans l'esprit de tout fidèle: Dieu, en effet, est devenu immanent et participable. Ce caractère spécifiquement chrétien de la prière du nom est exprimé avec clarté par un remarquable docteur spirituel du ve siècle, Diadoque de Photice. Reprenant l'idée évagrienne de la prière comme "occupation propre" de l'intellect, il écrit: *L'intellect exige absolument de nous, quand nous fermons toutes ses issues par le souvenir de Dieu, une oeuvre qui doit satisfaire son besoin d'activité. Il faut donc lui donner le Seigneur Jésus comme la seule occupation qui réponde entièrement à son but*. Personne, en effet, *est-il écrit*, ne dit "Jésus est Seigneur", si ce n'est dans l'Esprit–Saint (I Cor. 12, 3)... *Tous ceux, en effet, qui méditent sans cesse, dans la profondeur de leur cœur ce saint et glorieux nom, ceux-là peuvent aussi voir enfin la lumière de leur propre intellect... Alors, en effet, L'âme tient la grâce même qui médite et qui crie avec elle le Seigneur Jésus, comme une mère apprendrait à son petit le mot père, en le répétant avec lui jusqu'à ce qu'au lieu de tout autre babil enfantin elle l'ait amené à l'habitude d'appeler distinctement son père, meAme dans son sommeil* ¹. La pratique de la "prière de Jésus" dominera la tradition du monachisme oriental jusqu'à nos jours: elle est l'élément essentiel de l'*hésychasme* (ἠσυχία, "repos" ou "contemplation") byzantin. Fondée sur la *synergie* de l'effort humain et de la grâce, la prière constante est l'occupation propre de l'intellect purifié des passions...».

¹ Chapitres, 59, 61, éd. et trad. DES PLACES, pp. 119–121.)

³ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 174: «Et Jean Climaque, l'auteur de *l'Echelle du Paradis*, décrit lui aussi la prière de l'hesychaste: L'hesychia est un culte et un service ininterrompu de Dieu: sou: que le souvenir de Jésus ne fasse qu'un avec ton alors souffle: alors tu comprendras l'utilité de l'hesychia ¹. La tradition hesychaste prendra, au cours des siècles, des formes différentes, mais elle restera unifiée dans son inspiration fondamentale: "en Christ" (ἵν Χριστῷ), l'homme retrouve sa destinée première, réadapte son existence au Modèle divin, redécouvre la *liberté* véritable que l'esclavage de Satan lui a fait perdre et use de cette liberté, avec la collaboration (συνεργεία) de l'Esprit–Saint, pour aimer et connaître Dieu. Il peut alors, par anticipation, participer au Royaume dont le Christ a dit qu'il est "au–dedans" de nous, et connaître par expérience ce qu'est la lumière divine...».

¹ *Scala*, XXVII, PG, 88, col. 1112 C.)

⁴ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 174: «La conséquence la plus directe du péché fut de fractionner la nature humaine, créée une à l'origine, et de pousser les hommes à s'opposer les uns aux autres dans leurs opinions et leurs attitudes (κατέτεμεν εὐς πολλῶν δόξας καὶ ναυταντασίας) la révolte contre Dieu conduisit, en effet, à l'ignorance de Dieu; l'ignorance, à son tour, fut à l'origine de l'amour–de–soi (νικητικῶν) qui, enfin, rendit possible le remplacement de l'amour par la tyrannie, comme norme des relations entre les hommes ¹. Ainsi, l'homme, qui avait été créé en vue de régner sur le monde par la grâce du Créateur, fit un usage contre nature de la puissance qui lui était allouée et introduisit dans le monde la confusion et la mort ². La chute de l'homme, placé par Dieu au centre de la création et appelé à la "réunifier", fut ainsi une catastrophe cosmique que seule l'Incarnation du Verbe put réparer. L'oeuvre du Christ, pour Maxime, est une "récapitulation" (ἀνακεφαλαιώσις) ³: sa pensée revient ainsi à une conception que saint Irénée avait opposée aux gnostiques cinq siècles auparavant. Le Logos, par qui et en qui toutes choses furent créées à l'origine, réoriente et réintègre, en l'assumant, la création tout entière qui avait abandonné le "mouvement" que Dieu lui avait assigné. Les dualités (δ्वιαπρεσεις) fondamentales de la création qui, par le péché, étaient devenues des éléments de désintégration et de corruption, se trouvent en Lui surmontées. Par sa naissance virginale, le Christ, en effet, dépassa l'opposition des sexes – "en Christ, dit l'Apôtre, il n'y a ni homme, ni femme" (Gal. III, 28). Par sa mort et sa résurrection, il détruisit la séparation qui existait, depuis la chute, entre le paradis et l'uni vers – "Aujourd'hui, avec moi, tu seras en paradis", dit-il au bon larron (Luc,

trasfigurazione della 'carne' ¹. La discussione sul culto delle immagini illustre une position iconoclaste que –in fin dei conti– limite la pénétration divinizzante et transfigurante de la médiation cristique ². Rientre la thématique 'sotériologique' pour mettre en lumière les données transfiguratives du premier millénaire ³.

XXIII, 43) -- ouvrant au genre humain l'accès du jardin interdit, revenant lui-même sur terre après sa Résurrection et montrant qu'en Lui le paradis et l'univers ne font plus qu'un. Par son ascension, il unit le ciel et la terre, en exaltant le corps humain, consubstantiel et consubstantiel au nôtre, qu'il avait assumé. En dépassant, avec son âme et son corps humain, les ordres angéliques, il restaure l'unité entre le monde sensible et intelligible, et assure l'harmonie de la création tout entière. Enfin, en tant qu'homme, il accomplit en toute vérité la vraie destinée humaine qu'il avait lui-même prédéterminée en tant que Dieu et dont l'homme s'était détourné: il unit l'homme à Dieu ⁴. Le but ultime du plan divin est ainsi la déification de l'homme: que " tout entier, les hommes participent à Dieu tout entier (Θεός ὁλοσ ὁλοῖς μετεχόμενος), qu'à la manière de l'union de l'âme et du corps, Dieu devienne participable à l'âme et, par l'intermédiaire de l'âme, au corps, afin que l'âme reçoive un caractère interchangeable (τῶν ὀψειῶν) et le corps l'immortalité, et que l'homme tout entier devienne Dieu, déifié par la grâce de Dieu devenu homme, restant homme tout entier, âme et corps, par nature, et devenant Dieu tout entier, âme et corps, par la grâce" ⁵.

(¹ Ép. 2, PG, 91, col. 396 D–397 B; Cf. *Quaest. ad Thal.*, PG, 90, col. 256 B. / ² Ép. 10, col. 449 B. / ³ *Amb.*, col. 1308 D, 1312 A. / ⁴ Cf. *Ainb.*, col. 1308 D–1309 D. / ⁵ *Amb.*, 1088 C.)

¹ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 231–233: «La communication (περιχώρησις ou ὑπὸ ἰδοσις) des idiomes implique donc, strictement parlant, d'une part l'hypostase du Logos, et, d'autre part, la nature de la chair. C'est le "Verbe", en effet, qui "s'est fait chair", "est né de la Vierge Theotokos", "a souffert" et "est mort": c'est à Lui, en tant qu'hypostase, que ces caractères, qui normalement appartiennent à la chair, doivent être attribués, alors que la «communication des idiomes» permet de parler de la déification de la chair", en tant que nature. Et c'est là, précisément, le salut de l'humanité et le but suprême de la création. Dans sa célèbre homélie sur la Transfiguration, Jean Damascène définit cette dimension sotériologique de la chair déifiée du Christ: *Aujourd'hui a été vu ce qui est invisible aux yeux humains: un corps terrestre, rayonnant de splendeur divine, un corps mortel, versant la gloire de la divinité. Car le Verbe s'est fait chair et la chair Verbe, bien que celui-ci ne soit pas sorti de la nature divine. O miracle surpassant toute intelligence! Car la gloire n'est pas venue vers le corps du dehors, mais de l'intérieur, de la divinité supradivine du Verbe de Dieu, unie au corps selon l'hypostase, de manière ineffable. Comment les immiscibles sont-ils mélangés et demeurent-ils sans confusion? Comment les incompatibles concourent-ils en un seul, et ne sortent-ils pas des conditions propres de leur nature? C'est là l'action de l'union selon l'hypostase. Les choses unies forment une hypostase, et une seule, dans une différence indivisible et une union sans mélange, tandis que l'unité de l'hypostase est sauvegardée et que la dualité des natures est préservée, par l'incarnation im muable du Verbe et par la déification inchangée de la chair mortelle, al~dessus de toute intelligence. Et les choses humaines deviennent celles de Dieu, et les divines celles de l'homme, par le mode de la communication mutuelle, et de l'interpénétration sans confusion de l'une dans l'autre, et de l'union extrême selon l'hypostase. Car il est un seul, celui qui est Dieu éternellement, et qui, ~lus tard, est devenu homme* ¹. La gloire de la divinité devient ainsi "gloire du corps" ². C'est là, très exactement, la conception de l'Incarnation qu'un Grégoire Palamas défendra, six siècles plus tard, contre Barlaam le Calabrais ³: car, en défiant sa propre nature humaine, le Christ a ouvert le salut par la déification à l'ensemble des hypostases humaines. C'est Dieu lui-même qui, en Christ, a fait pour nous le choix définitif, mais chaque chrétien est appelé à assumer librement, hypostatiquement, ce que le Verbe incarné a fait pour la nature humaine. C'est dans cet accomplissement libre que réside la vie spirituelle du chrétien et c'est à ce choix libre que s'adresse avant tout l'activité de l'Esprit. C'est par Lui, en effet, que notre liberté assume l'humanité incarnée du Christ, c'est lui, comme nous l'avons vu dans la doctrine spirituelle de Macaire, qui assure, entre la grâce et la liberté humaine, la collaboration (συνεργεία) qui fait de nous tous les amis de Dieu. C'est ainsi que la christologie orthodoxe rejoint, au plus profond de l'expérience spirituelle, la doctrine ascétique des Pères du désert et servira à la spiritualité de l'Orient chrétien de critère ultime».

(¹ *In transf.*, 2 PG, 96, col. 548 C–549 A; trad., légèrement modifiée, de K. ROZEMOND, *op. cit.*, p. 95. / ² *Ibid.*, 12, col. 564 BC; cf. K. ROZEMOND *op. cit.*, p. 48. / ³ Voir par exemple *Triades pour la défense des saints hésychastes*, I, 3, 38, éd. J. MEYENDORFF, I., Louvain, 1959, pp. 190–193; cf. aussi notre *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* 1959, pp. 223–256.)

² J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, pp. 247–248: «La christologie iconoclaste repose ainsi sur l'apophatisme chalcédonien et sur la doctrine de la communication des idiomes poussée jusqu'à la limite extrême de ses conséquences. Formellement, elle reconnaît l'existence en Christ des deux volontés et énergies ¹, mais elle semble totalement ignorer l'affirmation capitale que Chalcédoine avait emprunté au Tome de Léon: chaque nature conserve "sa manière d'être propre" et "rencontre l'autre (nature) dans l'unique hypostase". Il est caractéristique d'ailleurs que les iconoclastes (dans le texte cité plus haut, par exemple) parlent de la "nature" divine assumant l'humanité "dans l'hypostase"; l'hypostase apparaissant comme une expression de l'existence naturelle et la "nature" étant traitée comme le véritable "sujet" assumant. La christologie iconoclaste n'assimile donc pas la notion d'une union proprement hypostatique, impliquant la distinction réelle entre nature et hypostase et rendant possible la préservation des caractères naturels de la divinité et de l'humanité au sein d'une existence hypostatique ou personnelle unique. Elle semble impliquer par ailleurs que la déification de l'humanité du Christ supprime la réalité des caractères naturels proprement humains: une telle notion de la déification contredit certainement la tradition antérieure sur la "participation" à Dieu comme élément "naturel" de l'humanité. Il n'est donc pas *a priori* étonnant que le patriarche monophysite Michel le Syrien (XII^e siècle) approuve la théologie de Constantin V et en parle comme d'"un esprit cultivé" qui "gardait sagement les mystères de la foi orthodoxe"; Michel accuse en même temps les orthodoxes iconodules de "soutenir la doctrine de Maxime", c'est-à-dire la christologie des "deux volontés ou énergies" ². Tout en acceptant, pour la forme, les décisions des conciles de Chalcédoine et de Constantinople, la christologie iconoclaste accuse donc nettement des positions monophysites et monothélètes, et il n'est donc pas étonnant que Michel le Syrien lui donne son approbation».

(¹ *Ibid.*, col. 336 C. / ² *Chronique de Michel le Syrien*, éd. et trad. par J. B. CHABOT, Paris, 1901, II, p. 521.)

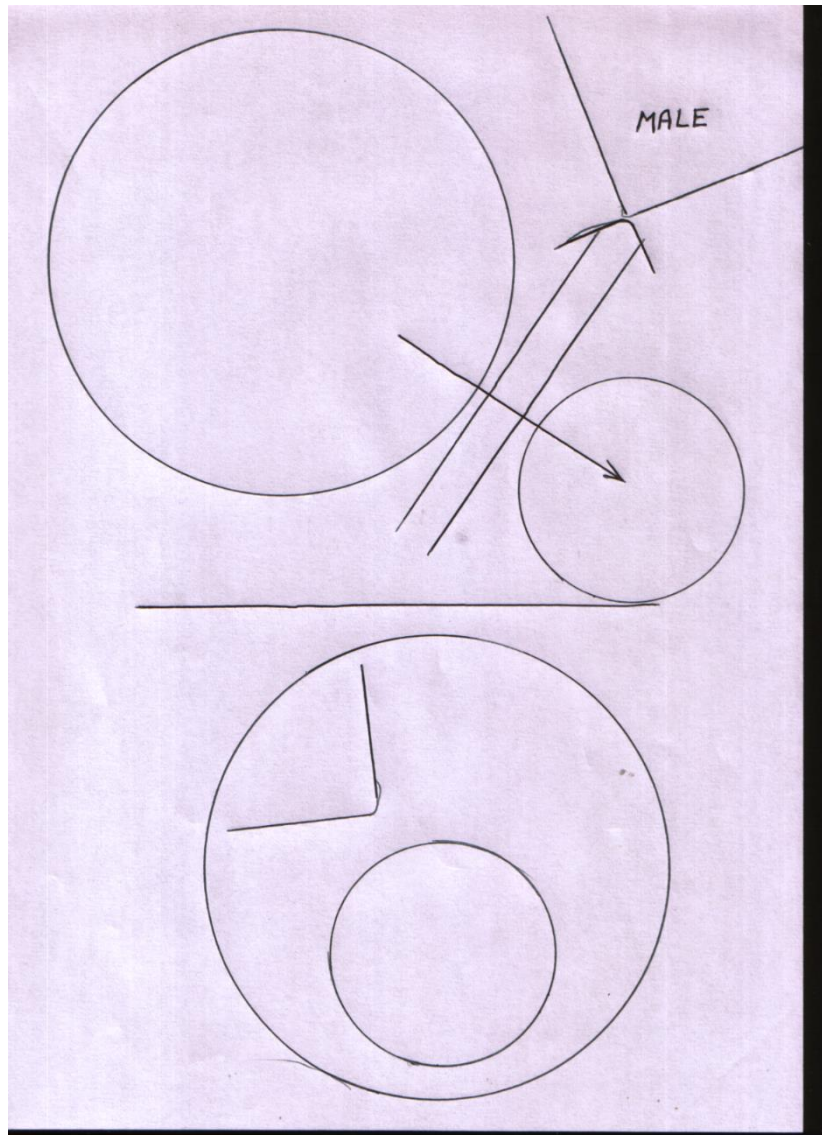
³ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 259: «Ainsi transformé et glorifié après la mort et la résurrection, le Corps du Christ devient source de déification: ainsi l'image du Verbe incarné est considérée, dans la théologie orthodoxe du VIII^e siècle, comme un témoignage sur l'humanité déifiée de Jésus, une notion sotériologique centrale dans la théologie patristique antérieure. Si cette humanité est "indescriptible", comme le veulent les iconoclastes, elle est aussi *inaccessible* et, donc, le salut de notre humanité n'est pas réalisé. Je vénère

=====

Riprendendo il nostro schema visuale, si nota subito che il 'triangolo aperto' del "male" nello schema occidentale-semitico va ad incidere direttamente nella 'zona-frontiera' della separazione tra Dio ed il mondo umano, questo passaggio in cui affronterà direttamente Colui che è il solo a poterlo attraversare. L'inimicizia schietta e senza quartiere sarà -pertanto- quella con Cristo e si imposterà in una conflittualità radicale tra Cristo ed il 'Male' (Cristo che si carica, nel passaggio verso l'umano di tutti i 'peccati' da espiare). La focalizzazione della conflittualità in Cristo apparirà molto più acuta che nel disegno in basso del nostro schema (torneremo su questo contesto visuale). La prospettiva di un confronto apocalittico si staglia quasi inevitabilmente in questa prospettiva. La 'battaglia' sarà all'ultimo sangue (cfr infra).....

Dieu, écrit Jean Damascène, mais aussi "la pourpre du corps (du Christ), non pas seulement comme vêtement, ni comme une quatrième personne (de la Trinité), mais parce que (ce corps) a été rendu semblable à Dieu (ὁμοθεον) et est devenu immuablement un avec l'onction qu'il a reçu" ¹. L'image du Christ, vénérée par les chrétiens, porte témoignage sur la réalité de l'Eucharistie: *Les anges*, écrit Jean Damascène, *ne participent pas à la nature divine, mais seulement à l'énergie et à la grâce; les hommes, au contraire, y participent; ils communient au saint Corps du Christ et boivent son Sang; car le Corps et le Sang du Christ sont hypostatiquement unis à la divinité et, dans le Corps du Christ auquel nous communions, il y a deux natures inséparablement unies dans l'hypostase. Nous communions ainsi aux deux natures -- au Corps, corporellement, et à la divinité, spirituellement, ou plutôt à l'un et à l'autre des deux manières -- sans qu'il y ait identification entre notre hypostase et celle du Christ (en effet, nous recevons d'abord l'hypostase [dans l'ordre de la création], et alors nous entrons dans l'union), par mélange (κατὰ συνανάκρασιν) du Corps et du Sang ²».*

(¹ Or. III, PG, 94, col. 1325 A. / ² *Ibid.*, col. 1348 AB.)



SEZIONE A
CHI È SOFIANICAMENTE CRISTO DAL LOGOS
RIVELATIVO NEL MISTERO DI DIO



WHO IS SOPHIANICALLY CHRIST REVEALED FROM THE LOGOS IN GOD'S MYSTERY

L'angosciata fretta di garantire un rapido irenismo cristologico ha spinto dei teologi a far convergere in Cristo sia il Logos che la Sofia nella loro unità compiuta ¹. Se questa affermazione mette in auge il cristocentrismo romano-occidentale saldamente ancorato, essa si distacca dalla prospettiva sofianica. Al massimo, si avrebbe, con questo accostamento, una evocazione di sdoppiamento in Cristo stesso, dal prospetto stesso del mistero di Dio. Questa confluenza potrebbe impoverire la prospettiva sofianica complessiva. L'approccio sofianico vede –peraltro– in Cristo congiungersi –con un tipo di androginità (che non è ermafroditismo)– la dimensione maschile e femminile dell'essere umano ². I contributi quasi-sofianici di autori particolarmente sensibili al taglio più mistico della chiave sapienziale –come P. Teilhard de Chardin– metteranno in rilievo l'effettiva esperienzialità maschile-femminile nelle loro 'visioni' del Cristo Risorto (non solo non maschio soltanto e non femminile soltanto come Risorto, ma percepibilmente maschile e femminile nella contemplazione data) ³. Queste esperienze contemplative si considerano talvolta più legittime da parte di esponenti femminili della mistica contemplativa su Cristo (e che dovrebbero essere ri-situate nell'espressività simbolica da parte di una donna o di un uomo). Con lo stesso acume, Teilhard indica, in modo più direttamente sofianico, che l'unicità di Cristo spinta al suo estremo implica una specie di confluenza in Lui di tutti gli elementi del Corpo mistico (anche le appartenenze dette femminili o maschili), che finisce col contraddire la stretta interpretazione maschilista tante volte propugnata ⁴. Si vede, così, quanto l'oltransismo 'esclusivistico' e persino in certi accenni di tipo 'inclusivistico' del cristocentrismo possono essere ambivalenti. Comunque, integrando nel Cristo sia il binomio 'Logos-Sofia' e 'maschile-femminile', si rischia di far slittare la stessa chiave

¹ B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260–261: «Die andere Art von Einheit, die hervorgebrachte Einheit, trägt in der christlichen Theosophie den Namen Sophia. Wenn wir das Absolute schlechthin als solches, d. h. als absolut Seiendes, von seinem Inhalt, seinem Wesen oder seiner Idee unterscheiden, so finden wir einen direkten Ausdruck des ersten im Logos, des zweiten aber in der Sophia, die somit die zum Ausdruck gewordene, verwirklichte Idee ist. Und wie sich der Seiende zwar von seiner Idee unterscheidet, zugleich aber eins mit ihr ist, so unterscheidet sich auch der Logos von der Sophia und ist doch mit ihr innerlich vereint. Die Sophia ist der Leib Gottes, die vom Prinzip der göttlichen Einheit durchdrungene Materie der Gottheit (1). Insofern nun Christus diese Einheit in sich verwirklicht und trägt, als ganzheitlicher göttlicher – zugleich universeller und individueller – Organismus, ist er sowohl Logos als auch Sophia (2)».

((1) In einer besonderen Anmerkung betont er, daß er Ausdrücke, wie "Leib", „Materie" Gottes nur in ganz aligemeinem, nicht in physischem Sinn verstehe. / (2) Ebd., S. 106.)

² N. A. Berdyaev (Berdiaev), *STUDIES CONCERNING JACOB BOEHME. Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Journal Put'», apr. 1930, No. 21, pp. 34–62, etiam in «Internet» 2008, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «Boehme definitely teaches about the androgynic aspect of Christ: "er weder Mann noch Weib war, sondern eine maennliche Jungfrau" ("He was neither man nor woman but rather a manlike Virgin"). (1) Boehme taught, that God became incarnate as Person only in Christ, in the Second Hypostasis of the Trinity, and therefore already Christ had to be an androgyne, a virginal-youth, i.e. the image of the perfect Person. (2) Christ Himself was not only neither masculine nor feminine in our earthly sense, but He likewise freed us from the grip of the masculine and the feminine. "Und als Christus am Kreuz unser jungfraeulich Bild wieder erloesete vom Manne und Weibe, und mit seinem himmlischen Blute in goettlicher Liebe tingirte; als er diess vollbracht hatte, so sprach er: Es ist vollbracht!" ("And as Christ on the Cross hath redeemed anew our virginal image from being man and woman, and with His heavenly Blood in Godly Love hath it blotted; He this did consummate, as He said: It is consummated!"). (3) Christ has transfigured the evil-wrought nature of Adam. (4) In following the Apostle Paul, Boehme all the time teaches about Adam and Christ, about the Old and the New Adam. "Christus wurde ein Gottmensch, und Adam und Abraham in Christo ein Menschgott" {"Christ became the God-Man and Adam and Abraham in Christ a man-god"} (5)».

((1) Vol. V, "Mysterium magnum", p. 463 [not p. 464; Correction of Berdiaev's or printer's error. MK]. / (2) Vol. V, p. 32. / (3) Vol. V, p. 101. / (4) Vol. V, p. 133. / (5) http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html - y#y Vol. V, p. 287.)

³ P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, p. 72: «Ces yeux, par exemple, si doux et attendris d'abord que je croyais ma mère devant moi, devenaient, l'instant d'après, passionnés et subjuguants comme ceux d'une femme – si impérieusement purs, en même temps, que, sous leur domination, le sentiment eût été physiquement incapable de s'égarer. Et puis, alors, une grande et virile majesté les emplissait à son tour, analogue à celle qui se lit dans les yeux d'un homme très courageux, très raffiné, ou très fort, incomparablement plus hautaine cependant et plus délicieusement subie».

⁴ P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, Paris 1969, p. 86: «Quand on s'efforce de comprendre et d'exprimer en termes physiques les liaisons du Corps mystique (du Plérôme) il y a, bien sûr, «pour ne pas faire naufrage dans la foi» une extrémité à éviter. Il ne faudrait pas (comme ont pu le laisser entendre les expressions condamnées de quelques mystiques (Eckhart...), chercher à faire du Christ consommé un être tellement unique que sa subsistance, sa personne, son «je», supplanterait la subsistance, la personnalité, de tous les éléments agrégés à son Corps mystique. Cette conception d'une union hypostatique étendue à tout l'Univers (conception, soit dit en passant, qui est tout simplement le panthéisme de Spinoza), sans être contradictoire ni ridicule en soi, est en opposition avec toutes les perspectives chrétiennes de liberté individuelle et de salut personnel».

sofianica della cristologia in una sovrapposizione che induce a qualche malinteso sia sull'androginità 'maschile-femminile', sia sul 'mondo divino' nella Sua doppia dinamica di Logos e di Sofia. L'intento sofianico non metterà al centro di tutto il suo prospetto il solo cristocentrismo formale tanto sottolineato dal 1° al 2° millennio cristiano. La priorità del riferimento radicale ed ultimo al "Padre" – da parte della meditazione sofianica– si applica anche al "Figlio di Dio", come ce lo illustra anche il pensiero böhmano ¹.

ESISTE UNA "CRISTOLOGIA SOFIANICA" OGGI?

La tesi del nostro itinerario consiste nell'evidenziare come l'intento sofianico sia la soglia di arrivo della cristologia cristiana nelle sue varie tappe e dimensioni. Dalla rapida carrellata dell'Introduzione generale, raccogliendo le chiavi cristologiche maggiori, si possono adesso meglio discernere come la "Saggezza" si muovi dal traguardo stesso dei percorsi cristologici. La prospettiva sofianica porterebbe a maturazione la piena valenza trinitaria della cristologia. La premessa della prospettiva cristologia sofianica sorge, riassuntivamente, da un discernimento antropologico a monte dell'articolazione del pensiero cristiano su Cristo. Dai vari intuiti che formano l'angolatura sofianica o 'teantropica' si muove la maturazione della comprensione sulla relazione tra Dio e il mondo: e specificatamente della non conflittualità tra il mistero divino e l'insieme del creato, al di là di quello che abbia potuto significare –per l'umanità– la "caduta" originale. Questa non conflittualità viene considerata "da parte di Dio" più che come frattura insuperabile "da parte dell'umanità". Si tratta –dunque– di una 'scommessa' prospettata al di là della fredda (oggettiva?) razionalità umana. La visuale 'storio-centrica' o –magari– del 'storiomonismo' viene ricontestualizzata dallo stesso insegnamento dei Padri a monte della priorità soteriologica usualmente propugnata nella teologia recente.

LA VIA VERSO UNA CRISTOLOGIA SOFIANICA: NON SMINUIRE NÉ IL DIVINO NÉ L'UMANO

¹ J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang*, Das 3. Kapitel. Von der hochgebenedeiten triumphierenden heiligen, heiligen, heiligen Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn, Heiliger Geist, einiger Gott, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften – Theosophia Revelata oder: Alle Göttliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2009, <http://12koerbe.de/lapsitexillis/aur-3.htm>) S. 39–40, 42: «2. Als unser Heiland Jesus Christus seine Jünger lehrete beten, so sprach er, wenn ihr wollet beten, so sprecht: Unser Vater, der du bist im Himmel (Matth 6,9). Dieses hat nicht den Verstand, daß der Himmel könnte den Vater begreifen oder umfassen, denn er ist selber aus der göttlichen Kraft gemacht. 3. Denn Christus spricht: Mein Vater ist größer denn alles (Joh 10,29) und im Propheten spricht Gott: Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde ist mein Fußschemel (Jes 66,1). Items: Was wollt ihr mir für ein Haus bauen? Ich umfasse den Himmel mit einer Spanne und den Erdenboden mit einem Dreilinge (Jes 40,12). Item: In Jakob will ich wohnen und Israel soll meine Hütte sein (Ps 135,4; Sir 24,13). 4. Daß aber Christus seinen Vater einen himmlischen Vater nennet, damit meinest er, daß seines Vaters Glanz und Kraft ganz lauter, hell und rein im Himmel erscheine und daß über dem Zirk oder Schluß, den wir da mit unsern Augen sehen, das wir Himmel heißen, erscheine die ganze triumphierende Hl. Dreifaltigkeit, Vater, Sohn, Hl. Geist. 5. Auch so unterscheidet Christus hiemit seinen himmlischen Vater von dem Vater der Natur, welcher ist die Sterne und Elementa. Dieselben sind unser natürlicher Vater, daraus wir gemacht sind und in dessen Trieb wir allhie in dieser Welt leben und von welchem wir unsere Speise und Nahrung nehmen. 6. Er ist aber darum unser himmlischer Vater, daß unsere Seele sich stets nach ihm sehnet und ihn begehret. Ja, sie dürstet und hungert stets nach ihm. Der Leib hungert und dürstet nach dem Vater der Natur, welches sind die Sterne und Elementa, und derselbe Vater speiset und tränket ihn auch. Die Seele aber dürstet und hungert stets nach dem himmlischen heiligen Vater, und er speiset und tränket sie auch mit seinem Hl. Geist und Freudenquell. – Nun aber haben wir nicht zwei Väter, sondern nur einen: der Himmel ist aus seiner Kraft gemacht und die Sterne aus seiner Weisheit, die in ihm ist, die von ihm ausgehet. ... 14. Der Vater ist alles und alle Kraft bestehet in dem Vater. Er ist der Anfang und das Ende aller Dinge, und außer ihm ist nichts; und alles, was da worden ist, das ist aus dem Vater worden. Denn vor Anfang der Schöpfung der Kreaturen war nichts als nur allein Gott, und wo nun nichts ist, daraus wird nichts. Alles Ding muß eine Ursache oder Wurzel haben, sonst wird nichts. Nun aber muß du nicht denken, daß der Sohn ein ander Gott sei als der Vater. Du darfst auch nicht denken, daß der Sohn außer dem Vater sei und sei ein besonder Teil, als wenn zwei Männer nebeneinander stehen, da einer den andern nicht begreift. Nein eine solche Substanz hat es nicht mit dem Vater und Sohne, denn der Vater ist nicht ein Bild, mit etwas zu vergleichen, sondern der Vater ist der Brunnquell aller Kräfte, und sind alle Kräfte ineinander wie eine Kraft. Darum heißt er auch ein einiger Gott, sonst wo seine Kräfte zertrennt wären, so wäre er nicht allmächtig. Nun aber ist er der selbständige, allmächtige und allkräftige Gott».

La cristologia sofianica trova la sua radice nell'approfondimento teologico sul mistero di Cristo. La maturazione cristologia dei due millenni cristiani sfocia sulla piena ricezione del mistero di Cristo, nei limiti dell'itinerario attraverso i tempi verso la manifestazione ultima di 'Chi è Cristo?'... La scommessa sapienziale intende offrire una via d'uscita all'approccio ancora parziale della cristologia del primo millennio sviluppata in oriente ed della cristologia maggiormente occidentale del secondo millennio (cfr supra, la nostra introduzione). Per poter rispondere alle nuove attese della riflessione umana con una cristologia più ampia nelle sue stesse sorgenti, la meditazione sofologica riprende dai suoi fondamenti l'interrogativo sulla persona di Cristo in tutto ciò che poteva offrire nei suoi intuiti iniziali, o nei 'primi germi' della fede cristiana professata ed interpretata anticamente. La metodologia per superare i primi malintesi sul mistero di Cristo permette di cogliere meglio il percorso teologico che porta alla maturazione sofianica. Si potrebbe chiamare questo processo: dal Logos alla Sofia. La cristologia sofianica focalizza la sua prospettiva sulla compenetrazione del divino e dell'umano. La sofianità è divino-umanità. Il 'Cristo tutto in tutti' viene riscoperto da questa radicale valorizzazione del divino e dell'umano senza che l'uno debba sminuire l'altro. Tutto parte, ovviamente, dal 'Logos' e dal mistero divino non ostilmente isolato di fronte all'umano. La non conflittualità tra Dio e mondo in Cristo potrebbe essere esemplificata attraverso le 'due anime' della cultura russa recente: Tolstoj e Dostoevskij, ovvero la priorità dell'umano e la priorità dell'oltre umano'. In essi la 'sofianibilità' della genialità russa si esprime in una maturazione che si prospetta a modo di confronto. Non essendo dei 'teologi' nel senso proprio o 'tecnico' della parola, e tenendo conto del fatto che il rinvio a queste due personalità della cultura slava orientale fa parte di ogni studio della sensibilità cristiana russa, conviene accennare al loro contributo nel quadro di una documentazione capace di contestualizzare la specificità russa culturale, per individuare, in questa luce, le chiavi di accesso all'intuito di fede sulla 'persona' di Cristo. Come potrebbe essere valutata la statura culturale di questi due autori, nella loro capacità di non sminuire né il divino né l'umano? Teologicamente, una chiave emerge: Tolstoj valorizza l'umano fino in fondo nell'"epopea", Dostoevskij da pieno spazio al divino nella "tragedia". Sofianicamente, si potrebbe dire che "l'epopea" esemplificherà l'umano e la "tragedia" suggerirà il mistero del divino. Si dice che Dostoevskij è stato capace di ritradurre il 'romanzo' in 'tragedia', o di ri-incarnare la tragedia nel romanzo del secolo scorso ¹. Più che essere il "Shakespeare" del romanzo, egli è il "Sofocle cristiano" di questo tipo di letteratura. Paragonato a lui, Tolstoj appare come l'Omero 'epico' dei racconti romanzati ². Ma se l'epopea è senz'altro di carattere 'religioso', non si può dire che l'impronta dostoevskijana si limita alla 'religiosità'. Qui, la religione si tramuta in un intuito 'evangelico'. La tragedia diventa 'tragedia della fede'. Tolstoj potrà essere qualificato di 'genericamente universale', Dostoevskij sarà riconosciuto 'particolarissimamente cristiano'. Nel momento centrale di ricapitolazione culturale russa, tutti e due hanno saputo 'saltare' ogni limite ristrettamente formale, per ricollegare 'l'inizio' letterario (epopea e tragedia) dell'umanità con la 'fine' di sistemi politici (e

¹ G. Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky*, London 1980, p. 9: «Tolstoy asked that his works be compared to those of Homer. Far more precisely than Joyce's *Ulysses*, *War and Peace*, and *Anna Karenina* embody the resurgence of the epic mode, the re-entry into literature of tonalities, narrative practices, and forms of articulation that had declined from western poetics after the age of Milton. But to see why this is so, to justify to one's critical intelligence those immediate and indiscriminate recognitions of Homeric elements in *War and Peace*, requires a reading of some delicacy and closeness».

² G. Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky*, London 1980, p. 9: «In the case of Dostoevsky there is a similar need for a more exact view. It has generally been recognized that his genius was of a dramatic cast, that his was, in significant respects, the most comprehensive and natural dramatic temper since Shakespeare's (a comparison which he himself hinted at). But only with the publication and translation of a fair number of Dostoevsky's drafts and notebooks -- material of which I shall largely avail myself -- has it become possible to trace the manifold affinities between the Dostoevskyan conception of the novel and the techniques of drama. The idea of a theatre, as Francis Fergusson has called it, suffered a brusque decline, so far as tragedy is concerned, after Goethe's *Faust*. The chain of being which leads back, through discernible kinship, to Aeschylus, Sophocles, and Euripides seemed broken. But *The Brothers Karamazov* is firmly rooted in the world of *King Lear*; in Dostoevskyan fiction the tragic sense of life, in the old manner, is wholly renewed. Dostoevskij is one of the great tragic poets».

aldilà di essi alla ‘fine-esito’ di ogni contesto umano)... La grande differenza tra Tolstoj e Dostoevskij si trova proprio nelle possibilità offerte dal ‘tipo’ letterario che gli ha valorizzati, anzi che li ha fatto diventare ciò che sono diventati. Nell’epopea, Tolstoj non poteva che sfociare sul ‘dénouement’.... L’epopea ‘finisce’ nell’implicito ritorno alla ‘banalità’ quotidiana dalla quale si era potuto, per tuffarsi nell’avventura, evadere. Dopo l’epopea, non rimane che il ricordo della gloria passata. L’epopea ‘ricade’ nel quotidiano, che viene –poi– bollato come insulso o noioso! L’umano racchiude in se le sue ‘strette’ dalle quali occorrerà ‘umanamente uscire’: anticipazione di un ‘crollo’ umano per poter percorrere ‘tutto’ il cammino della umanizzazione. La cristologia sofianica, dalla maturazione secolare delle problematiche della fede sul mistero di Cristo, spingerà più avanti l’interrogativo se la filiazione divina di Cristo e la Sua piena assunzione dell’esperienza umana possa davvero includere la pienezza divina e la pienezza umana. La Sofia sarebbe questo ‘tutto’ nella indissociabilità e la radicale specificità di ogni suo componente. Qual è il progetto di questo canovaggio sofianico? Si tratta di prospettare la cristologia in tutte le sue implicazioni ‘antropologiche e cosmologiche’, che dalla Sua natura divina, si esprime come ‘Tutta-unità’ in Dio stesso, come la sa divinità, il "Mondo divino in Dio": contenuto della pienezza divina e fonte di vita eterna in Dio oltre ogni intralcio, Dio che dà se stesso rivelandosi, relazionalità dell’Amore indicibile, ‘messaggio’ di verità piena ¹. Aprendosi al ‘tutto’, l’intento sofianico vuol essere una conoscenza ‘piena’, e questa conoscenza piena non potrà limitarsi ad una sola assimilazione individuale: si tratta di una conoscenza ‘sobornostica’ o una conoscenza di fraterna comunità ². L’escatologia orientale si presenterà, pertanto, come una escatologia dinamica –creativa e collaborativa– in cui si ‘inventa insieme’ il ‘si’ decisivo da attuare nell’Amore di Dio, pur affrontando tutte le tappe della incertezza interiore dell’animo umano ³.

PERSONIFICARE LA PAROLA-VERBO

La chiave sapienziale, nella cristologia, parte dal “Verbo”, ma più specificatamente dal Verbo nella Sua personificazione o personalizzazione, che può essere intuita dal modo di leggere la Scrittura, dall’Antico Testamento stesso ⁴. La chiave sofianica si interesserà alla convergenza tra il

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 89–90, 77, 216, 213–220, 247–248, 451 / pp. 27, 174–179, 206–207, 340; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 126–128, 137, 149, 225–229 / pp. 23–27, 34, 46–47, 124–126; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 214; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 63.

² F. Rouleau, *Ivan Kirievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 184: «*Connaissance et Communauté ou les origines de la sobornost*. Parce qu'elle est personnaliste, la pensée de Kirievski, loin d'entraîner un individualisme, tend au contraire à mettre en lumière l'aspect communautaire de la réalité et d'abord celui de la connaissance : la connaissance intégrale et la communauté s'appellent l'une l'autre, s'articulent l'une sur l'autre de façon nécessaire. Plus que l'oeuvre d'un génie, cette philosophie que Kirievski souhaite voir naître sera une oeuvre commune (1). Plus que d'originalité cette pensée nouvelle devra se montrer soucieuse de tradition, cette communauté dans le temps; comme elle devra rester soucieuse de cette communauté dans l'espace, ou mieux de cette convergence des esprits qui constitue le véritable critère de la vérité (2)».

(1) Pour bien comprendre l'idée de Kirievski il faut avoir présente à l'esprit sa distinction entre «opinion» et «conviction» ; la première relève en fin de compte de l'individu, la seconde de la communauté. Cf. I, 208. / (2) I, 270: «Quant au développement de cette réflexion proprement orthodoxe, il n'exige pas de génie spécial. Au contraire le génie, qui suppose nécessairement l'originalité, pourrait même porter atteinte à la plénitude de la Vérité. Le développement de cette réflexion doit être l'oeuvre commune de tous les croyants et penseurs familiarisés avec les écrits des saints Pères et avec la civilisation occidentale.»)

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 92–93.

⁴ Th. Maertens, *Fichier biblique*, Bruges 1965, Fiche : «CHRIST, PAROLE DE DIEU»: «MOTIF GENERAL. Quant le N.T. applique au Christ le thème de la Parole, il oriente notre attention dans deux directions. D'une part, le Christ est au terme et au coeur de tout ce que Dieu a dit il est en lui-même tout ce que Dieu a enseigné. D'autre part le Christ, dans son existence divine, est au point de départ de cette révélation même. Ainsi, par une double piste, le Christ se révèle-t-il comme l'incarnation vivante, dans sa personne, de l'enseignement du Père, et comme la source éternelle de cet enseignement même. TEXTES. Gn. I; Ps. XXXIII, 6: il y a déjà dans l'A.T. toute une série de textes où la «Parole de Dieu» est personnifiée au moins poétiquement et prend assez de relief pour être source d'action et de révélation parole créatrice du monde, parole

Logos come agente personale (biblico) ed il Logos come intelligenza divina (Heraclito) ¹. La parola è 'parola rivelativa' che si articola come 'linguaggio interpretativo' ². Esso è senz'altro espressivo nella comunità, ma costituisce anche un «senso» che trascina l'espressione. La totalità è il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno di tutte le parole, il divino non assoluto, cioè un continuo "inizio": esso si de-assolutizza come linguaggio, si fa «linguaggio "dell'" umanità in via di divinizzazione», entrando a far parte dell'inconoscibile, personalità ricapitolativa dell'universo e dell'umanità ³. Come personalizzazione, la pienezza promessa è il 'Corpo' (l'organismo) riassuntivo di Cristo: unibilità del mondo divino e del mondo terrestre ⁴. Come puntualizzare il paradosso della nuova creazione? Nel pensiero sofianico di P. Florenskij, si potrebbe formularlo in questo modo: *"l'universo è una persona, la persona è un universo"*, o ancora 'la creazione è una personalità unica in Dio, la persona è una creatività multipla di divinizzazione'... Questa formulazione non ricopre l'antica espressione "il mondo è una grande 'persona umana' e l'uomo è un piccolo 'cosmos'". L'interpretazione florenskijana non prospetta una 'cosmificazione' della persona, ma una 'personalizzazione' dell'universo cosmico. L'"io voglio" e la singolarizzazione intralciano l'intuito illimitato del 'tutto', squarciato dai 'terrori' più profondi dell'anima. Il rischio presente, nel cammino cristiano, è quello di professare un approccio particolare, individuale, come 'totalità': ecco il malinteso dell'eresia in quanto illusoria pretesa di 'pienezza' da parte di ciò che è soltanto parziale (tenendo in mente che non sarà la limitatezza che porta con se la disgregazione) ⁵. L'unico rapporto organico tra individuo e totalità è l'insiemizzazione storica o lo 'storico sobornoe' ⁶. Come per lo spazio percepito nell'esperienza, così anche per lo 'spazio mentale' del pensiero, non sarebbe l'isolabilità il problema più spinoso ma la segmentazione assoluta, ovvero la classificazione razionale (analitica) di un certo tipo imposta come risposta ultimativa ed assoluta. Subentra la 'falsificazione' della totalità nelle sembianze di un 'concetto' forse geniale ma pur sempre 'transitorio' nella totalità e funzione di questa totalità. Riaffiora la chiave di falsificazione quale specificità dell'Anticristo. Da Cristo ristretto

médiatrice de la volonté de Dieu. / *Ps.* CVII, 20; CXLVII, 15; *Is.* LV, 10—11; *Sg.* XVIII, 15 -- *Pr.* VIII, 22—26; *Sg.* VII, 26 ; *Si.* I, XXIV: si on admet que *Parole* et *Sagesse* sont souvent interchangeables dans l'A.T., surtout dans ses derniers livres, on peut faire profiter la Parole de la personnification assez poussée de la Sagesse. / *Jn.* I; *Col.* I 15—17; *He.* I, 1—3, 10—11; *Ap.* III, 14: le N.T. poussera l'image jusqu'à en faire l'appui réel d'une notion de la preexistence du Christ—Parole. On aurait tort cependant de réduire la portée de l'association Christ—Parole au seul plan de sa préexistence. Christ—Parole signifie aussi son Incarnation: il est «Parole parmi nous».

¹ P. G. Mathew, *Jesus Christ, God Incarnate. John 1:1–18 / Sunday morning, December 25, 2005*, in «Internet» 2009, http://www.dcn.davis.ca.us/GO/gvcc/sermon_trans/2005/Jesus_Christ_God_Incarnate.html: «The Eternal Word. In the prologue of his gospel, John declares several truths about the Logos, the eternal Word: 1. "In the beginning was the Word" (v. 1).» According to the Old Testament, the Word was God's self-expression and the agent of creation, revelation, salvation, and judgment. The psalmist says, "By the word of the LORD were the heavens made, their starry hosts by the breath of his mouth" (Psalm 33:6). Genesis 1:3 tells us, "God said, 'Let there be light,' and there was light." And in Psalm 107:20 we read, "He sent forth his word and healed them." The Jewish people understood the Word as God's personal agent, while the Greeks understood that the Logos, as defined by Heraclitus, was the mind of God, the controlling principle that gives order to this world and to all men. And John points out that the Word had no beginning, but existed from eternity. We reveal ourselves to others through our words. Even so, God reveals himself to his creation through the personal agency of his eternal Word. God is not aloof and indifferent; in fact, he takes great delight in revealing himself to us».

² G. Heinz-Mohr, *Praxis Pietatis*, in AA. VV., *Abschied von Christentum*, Hamburg 1964. S. 245: «Auch das Wort Gottes wird Sprache durch Menschen für Menschen. Wer anderen die Offenbarung Gottes bezeugt, muß den Weg der Interpretation wählen. Interpretation ist, nach einem Wort von Paul Schütz, jenes Gewebe, das von den ersten Zeugen an his auf unseren Tag durch die Sprache die «Gemeinschaft der Heiligen» stiftet. Interpretation als heutige Anteilgabe an dem Ereignis einer vergangenen biblischen Epoche ist daher nie ohne Bekenntnis. Das heißt aber auch: dem Gesprächspartner Urteil zutrauen und anmuten. Hier erwartet der «profane Weltchrist» besonders viel von den «Institutionen der Dauerreflektion».

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355, 368–369 / S. 74–75, 91; Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114–116, 180–181, 326 / pp. 154–155, 206–207, 388; cfr B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285.

⁴ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 350 / p. 412; cfr B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260–261.

⁵ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 161 / Milano 1974, pp. 208–209.

⁶ В. Н. Муравьев / V. N. Murav'ëv, *Рев племени*, in AA. VV., *Из глубины / Il ruggito del popolo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 232 / p. 206.

alla sua individualità fino all'individualità 'perfetta' del superuomo solov'èviano, ecco che si compie la tattica che scambia una parte per la totalità di pienezza, per l'insieme senza limiti. Per rendersi disponibile a questa apertura di pienezza, bisogna "de-singularizzarsi". Dall'"io volgio" e dall'"io possesso" bisogna passare alla "de-possessione". Tale è la via seguita da Dio nel mistero della creazione: Dio si de-possiede della sua infinità di pienezza ¹. Tale è anche la soppressione di ogni 'ipseità' nell'Amore relazionale dello Spirito Santo ². Tutta la dinamica cristiana orientale insisterà particolarmente su questa de-possessione come accesso ascetico fondamentale e 'cura' dello spirito. Si capisce, in questa prospettiva, come abbia potuto verificarsi la svista che assimila al 'primo' ogni 'potere' e 'gloria', confondendo unità ed accentramento uniforme nella 'superiorità'. Si può anche capire perché spesso il 'primo' viene presentato in termini 'eroici'! Si tratta, finalmente, di un equivoco sullo 'spazio' o 'sui spazi'!!... La spiritualità extra-cristica potrebbe essere una 'fuga' cieca dai condizionamenti parziali ed isolanti. L'ascetica cristiana viene interpretata talvolta come tattica di superiorità sulla 'realtà' naturale alla quale viene imposta la 'legge sovranaturale'. Sarebbe una specie di 'io voglio' divino imposta all'umano... L'ascetismo di superiorità, o anche 'eroico' si delinea come illusione incentrata sulla segmentazione del proprio 'io' considerato come 'ago della bilancia'. Tanti ascetismi ferrei portano l'eroe ascetico a prendersi per il 'centro nel quale tutto si gioca': scivolamento falsificante della auto-esaltazione ³. L'eroismo può diventare un 'reale' godimento di se, anche nelle peggiori aggressioni di superiorità che si impone a se stessi ed agli altri ⁴. Invece, l'intento spirituale dovrebbe essere una 'manovra di saggezza' che mira alla gioiosa 'unibilità' del tutto, alla insiemizzazione della totalità divina ed umana, alla divinizzazione dell'umano e all'umanificazione del divino ⁵... L'amore personale anticipa senza ascetismo distruttivo l'uscita dall'io individualizzato ⁶. Così si delinea il taglio escatologico della santificazione. La santità è innanzitutto processo trasfigurativo della e dalla totalità, non 'perfezionamento' segmentatamente individuale. Solo prospettandola come divinizzazione della totalità la santità non diventerà disprezzo dell'universo, esclusione sprezzante del transitorio nella durezza di chi si considera già insostituibilmente 'elevato' al di sopra di essa ⁷. L'orizzonte si riapre sulla 'santità della Terra' così intimamente intuita dall'anima slava orientale. La de-possessione sarà ri-immersione in questa totalità della 'Santa Madre Terra' ove si scioglie l'individualità ripiegata nella sua 'elevazione'. Pensando al racconto di Dostoevskij sulla 'torre dell'isolamento' (del 'povero cavaliere' che raffigura

¹ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 324 / pp. 386-387.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 214 / p. 175.

³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 341-342 / pp. 403-404.

⁴ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 450 / pp. 501-504.

⁵ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 350-351 / p. 413: «Se la Sofia è tutta la creatura, l'umanità, che è l'anima e la coscienza della creatura, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è tutta l'umanità, la Chiesa, che è l'anima e la coscienza dell'umanità, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa, la Chiesa dei santi, che è l'anima e la coscienza della Chiesa, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa dei santi, la Madre di Dio, interceditrice e mediatrice del creato davanti al Verbo di Dio che giudica la creatura e la taglia in due, "purificazione del mondo", è ancora la Sofia per eccellenza. Il segno autentico di Maria piena di grazia è la sua verginità, la bellezza della sua anima, e tutto questo è la Sofia. La Sofia è "l'intimo del cuore dell'uomo con l'ornamento incorruttibile di uno spirito dolce e sereno (© крупнее τῆς καρδίας ἰνὸν ἄρσιν τοῦ πρᾶξουσίου πνεύματος) (1 Piet. 3, 4), il vero ornamento dell'essere umano che traspare attraverso i suoi pori, risplende nel suo sguardo, si effonde nel suo sorriso, esulta di gioia ineffabile nel suo cuore, si riflette in ogni suo gesto, circonda l'uomo di una nube profumata e di un nimbo luminoso nei momenti di esaltazione spirituale, lo rende "superiore al magma terreno" così che, restando nel mondo, egli diventa "non del mondo" e supramondano. "La luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno sopraffatta" (Gv. 1, 5)".

⁶ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 391-392 / pp. 455-456.

⁷ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 292 / p. 352.

la sventura dell' "Idiota"), non si può evitare di cogliere il collegamento tra 'torre di elevazione' e 'torre di pazzia liberante'.

CAPITOLO 1°

CHIARIRE CRISTOLOGICAMENTE LA NON CONFLITTUALITÀ TRA IL DIVINO E L'UMANO: IL 'LOGOS'

“Chi è Cristo?” ci porta inevitabilmente all'evocazione del 'Logos' in Cristo stesso ¹. Si dirà – sofianicamente, nella stessa questione su “Chi è Cristo” – che là dove il 'logos umano' non vuole morire, il Logos divino prende su di se la scelta di assumere la morte ². In essa il Logos riappare in chiave risurrezionale, alla base della cristologia stessa. Il 'Logos' aiuta a focalizzare ciò 'che non è': cioè Egli non è esclusivamente 'umano' ³. Ma si è anche potuto cogliere in qualche modo ciò che il Logos poteva significare prospetticamente per la cristologia: Egli significa che Dio non è estraneo all'universo cosmico ma che Dio e cosmos entrano in sinergia nella misura in cui Dio si coinvolge nell'universo tramite il Suo Logos ⁴. Si congiunge – nella stessa tradizione liturgica e dei Padri – la

¹ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III, München 1965, S. 172: «Inwiefern ist die christologische Frage die zentrale der Wissenschaft? Insofern, als in ihr allein die Transzendenzfrage in der Gestalt der Existenzfrage gestellt ist. Insofern als hier die ontologische Frage als Frage nach dem Sein einer Person, der Person Jesu Christi gestellt ist. Von der Transzendenz der Person Christi wird der alte Logos gerichtet und lernt sein neues relatives Recht begreifen, seine Grenze und seine Notwendigkeit. Als Logologie ist die Christologie erst die Ermöglichung der Wissenschaft überhaupt. Hiermit ist jedoch nur die formale Seite berührt».

² D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus. Seine Geschichte und seine Geheimnis*, Hamburg 1965, S. 18: «Die menschliche Vernunft wird durch die Wer-Frage an ihre Grenze gestellt. Was geschieht, wenn der Gegenlogos seinen Anspruch erhebt? Der Mensch vernichtet das Wer, das ihm gegenüber steht. «Wer bist Du?» fragt Pilatus. Jesus schweigt. Der Mensch kann die gefährliche Antwort nicht abwarten. Der Logos erträgt den Gegenlogos nicht. Er weiß, daß einer sterben muß. So tötet er den eben Befragten. Weil der menschliche Logos nicht sterben will, darum muß der Gottes-Logos, der sein Tod wagt, sterben, damit er weiterlebt mit seiner unbeantworteten Existenz- und Transzendenzfrage. Der Mensch gewordene Gottes-Logos muß ans Kreuz durch den Menschenlogos. Der die gefährliche Frage aufzwingt, wird getötet und mit ihm die Frage. Was geschieht jedoch, wenn dieses getötete Gegenwort sich lebendig und siegreich als das letzte Wort Gottes aus dem Tod erhebt? Wenn es sich gegen seinen Mörder aufrichtet? Wenn der Gekreuzigte sich als Auferstandener zeigt? Hier spitzt sich die Frage «Wer bist Du?» auf das schärfste zu. Hier steht sie ewig lebendig über, um und im Menschen, als Frage wie als Antwort. Gegen den Mensch gewordenen vermochte der Mensch zu streiten, dem Auferstandenen gegenüber bleibt er machtlos. Nun ist er selbst der Gerichtete und Getötete. Die Frage wendet sich um und fällt auf den menschlichen Logos zurück. Wer bist denn du, daß du so fragst? Bist denn du in der Wahrheit, daß du so fragst? Wer bist denn du, der du doch nur nach mir fragen kannst, wenn ich dich instandsetze, rechtfertige und begnadige? Erst wo diese gewendete Frage mitgehört wird, erst da ist die christologische Frage nach dem Wer endgültig formuliert. Daß der Mensch seinerseits so gefragt wird, zeigt schon an, wer da fragt. Nur Gott kann so fragen. Ein Mensch kann den anderen nicht so fragen. Hier kann dann nur noch zurückgefragt werden: Wer bist Du? Die Fragen nach dem «Daß» und «Wie» sind weggefallen».

³ J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 2nd ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical Perspective*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p.32: «It is well known how Nicaea and Athanasius himself tried to express this dialectic between created and uncreated. The employment of the language of substance (ousia, physis) was intended precisely to express this. The world owes its existence to the will (bout' 'sis) of God, not to His substance. The Logos owes His existence to the substance of God; he is homoousios with Him, hence not a creature. ' Substance was the highest ontological category to indicate that something is and at the same time is itself, and not something else.¹ Its employment by Athanasius and Nicaea was not intended to create a speculative or metaphysical theology, as some historians seem to think, but to express the utter dialectic between God and the world. The homoousios is not to be understood so much as a positive statement, telling us something about God's being, but rather as a negative one, indicating what the Logos is not, namely a creature. When substantialist language is taken out of the created-uncreated dialectic and is turned into a ground of divine metaphysics, it is taken away from its original context. This, as we shall see, relates directly to the doctrine of the Spirit».

(¹ E. G. Athanasius, *C. Ar.* II, 2– 20 etc. / ² On the notion of "Substance" see especially C. STEAD *Divine Substance*, 1977. Cf. the important discussion of this subject by D. M. Mackinnon, "Substance in Christology. A Cross-bench View" in S. W. Sykes and J. P. Clayton (eds), *Christ Faith, and History* (Cambridge Studies in Christology), 1972, pp. 279–300.)

⁴ D. Jenkins, *The Glory of Man*, London 1967, p. 48: «Jesus Christ is 'of one substance with the Father', that is to say, he is truly Son of God and truly the Logos of the cosmos. He is truly representative of, and definitive of, the God who makes sense of history, truly representative of the pattern which fits together men and the universe. Conversely this means that whatever men have hitherto found thinkable they must now understand that God, however much he is to be thought of as the ultimately and the absolutely valuable, however much he is to be thought of as other than the events of history or the stuff of materiality, is also to be thought of as involved in, concerned with, and active through, things

radicale trascendenza del Dio inconoscibile con l'affidabilità di esprimerLo (in modo umanamente accessibile e comprensibile) nel Logos e lo Spirito ¹. Due significati del Logos si confrontano nel discernimento dei Padri della Chiesa: il Logos come energia divina ed il Logos come razionalità suprema ². Si capisce come si possa facilmente passare dal 'Dio inconoscibile' al 'Dio sconosciuto' con tutta la sua incertezza 'gnostica' ³. Ma si capisce anche che l'intento ellenistico abbia potuto avvertire come il monoteismo cristiano poteva essere compreso senza conflittualità radicale con la visione precristiana del dio monarchico, come sembra che lo intuì Costantino prima della sua conversione alla fede ⁴. Dalla chiave sofianica cristiana si tenterà invece di penetrare più profondamente nell'intento della teologia apofatica sul Dio non 'sconosciuto' ma 'del tutto diverso dalla concettualità di conoscenza umana' ⁵.

and happenings. Transcendence is no necessary bar to immanence, materiality is no necessary bar to spirituality, and change and process are no necessary bar to absoluteness and fulfilment. In fact, man and the universe fit together because of the involvement of God to that end».

¹ W. Rowan (Arch. of Canterbury), *The Creed and the Eucharist in the Fourth and Fifth Centuries (Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität, Bonn)*, Thursday 11 March 2004, in «Internet» 2005, http://www.archbishopofcanterbury.org/sermons_speeches/2004/040311.html: «The pre-Sanctus acclamations spell out exactly why God is worthy of praise, in terms of what he is as well as what he does: doctrine seeks to display a God who in his very essence merits our utmost adoration, both because of his irreducible transcendence – so that we can never speak adequately of him – and because of his unreserved self-giving in the life of the Word and the power of the Spirit – so that we can nonetheless speak truthfully of him. Without that dual acknowledgement, the enterprise of doctrinal formulation becomes sterile and even oppressive».

² G. Hall, *Interreligious Perspectives on Incarnation*, (Published in «The Australasian Catholic Record», n° LXXVI, 4 (October 1999), 430–440), etiam in «Internet» 2005, http://dlibrary.acu.edu.au/staffhome/gehall/hall_article_1.htm: «At the heart of the Patristic debates were diverse understandings of the *Logos*: the Jewish notion of *Logos* as a non-created and fully divine power active in creation and history (Johannine theology); and the more abstract, Greek Platonic notion of the *Logos* as the principle of unity and rationality sustaining the universe, at most a created, semi-divine power (Arian theology)».

³ J. P. Arendzen (Transcribed by Christine J. Murray), *Neo-Gnosticism – Sophia – Logos – Christ –*, in AA. VV., *Catholic Encyclopedia*, New York 1913, etiam in «Internet» 2005, <http://www.piney.com/DocGnosCE.html>: «Gnosticism is thinly disguised Pantheism. In the beginning was the Depth; the Fulness of Being; the Not-Being God; the First Father, the Monad, the Man; the First Source, the unknown God (*Bythos pleroma, ouk on theos, propator, monas, anthropos, proarche, hagnostos theos*), or by whatever other name it might be called. This undefined infinite Something, thought it might be addressed by the title of the Good God, was not a personal Being, but, like Tad of Brahma of the Hindus, the "Great Unknown" of modern thought. The Unknown God, however, was in the beginning pure spirituality; matter as yet was not. For as I passed by, and beheld your devotions, I found an altar with this inscription, TO THE UNKNOWN GOD. Whom therefore ye ignorantly worship, him declare I unto you. Acts 17:23. God that made the world and all things therein, seeing that he is Lord of heaven and earth, dwelleth not in temples made with hands; Acts 17:24. Neither is worshipped with mens hands, as though he needed any thing, seeing he giveth to all life, and breath, and all things; Acts 17:25. And hath made of one blood all nations of men for to dwell on all the face of the earth, and hath determined the times before appointed, and the bounds of their habitation; Acts 17:26. That they should seek the Lord, if haply they might feel after him, and find him, though he be not far from every one of us: Acts 17:27».

⁴ F. Dvornik, *Early Christian and byzantine political Philosophy*, Washington 1966, vol. 2, pp. 634–635: «So far, historians have often favored the opinion that Constantine was a sceptical despot, whose only interest in spiritual power was to make it useful and subservient to his Empire; that relations between state and Church only meant for him relations between a master and a willing tool. Such an opinion can no longer be considered valid. After a careful study of all the documents and the literature bearing on Constantine's conversion, I have come to the conclusion that N. H. Baynes ¹ –who, almost single-handedly and in the face of a mass attack of modern criticism, has defended the sincerity of Constantine's conversion– is right. Constantine was not an agnostic, but a man of his time, a believer in the spiritual and the divine. What has been said about Christian Hellenization and its connections with the monarchic argument can only reinforce Baynes's deductions, besides making it clear that the distance is after all not so formidable between the pagans 'monarchized god and the Christians' monotheism and Logos of God».

(¹) *Constantine the Great and the Christian Church*. This is a fine piece of scholarship, its most valuable part being its Notes (pp. 30–95), where with due caution Baynes deals with all the works on Constantine published before 1930. To judge from the studies by H. Lietzmann and H.v. Schoenebeck, Professor Baynes must have gained the day. See also H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, pp 1–28.)

⁵ B. Hallensleben, *Sergej Bulgakov – Denker und Diener der göttlichen Weisheit*, in «Internet» 2005, <http://www.novalis.ch/zeitschrift/03septokt/hallensleben.htm>: «Die von Bulgakov gewählte Terminologie, einschließlich des Sophia-Begriffs, ist ohne Schwierigkeiten ersetzbar durch andere Ausdrücke. Doch der fremde Sprachgebrauch erschließt auf unerwartete Weise neu die Wahrheit der vertrauten Aussagen und lässt die Mängel und Lücken mitten in vermeintlichen Selbstverständlichkeiten erkennen. Der Vorwurf gegen die Sophologie lautet vielfach, sie hebe die apophatische Theologie des verborgenen Gottes auf, um frevelhaft in das Geheimnis Gottes eindringen zu wollen. Im Kontext von Bulgakovs Denken erschließt sich vielmehr sein Anliegen, gleichsam eine negative Theologie bezüglich der Welt zu entwerfen und ihre Teilhabe am Geheimnis Gottes zu bezeugen. Bulgakov entwickelt seine Begrifflichkeit mit Bezug auf die Grundstruktur des Geistes: Zu jedem Geist gehört ein seiner selbst bewusstes Ich, eine Natur als Inhalt des Selbstvollzuges sowie das Sein, das Leben, das eine Art „Selbstoffenbarung“ darstellt. Diese drei Größen entsprechen dem Subjekt, dem Prädikat und der Kopula des Satzes. Absoluter Geist Gottes und relativer Geist des Menschen sind in dieser Struktur verwandt: „Die Natur ist das Leben des Geistes als dessen Selbstoffenbarung“. Bulgakov löst die Identifikation von Natur bzw. Körperlichkeit und raum-zeitlich verfasster Materie, die in der westlichen Philosophie durch die Trennung von *res extensa* und *res cogitans* im Gefolge Descartes' selbstverständlich geworden war: Es gibt eine geistige Natur, geistige Körperlichkeit. Ja, in Gott hat das Prinzip der Einheit von Ich und Natur nicht eine abgeschwächte, sondern seine urbildliche Gültigkeit: Für den geschaffenen

Dal 'Logos', un modo specifico di intendere "Cristo Signore"

La non conflittualità divino-umana presuppone una comprensione non 'suprematistica' (nel senso monarchico o imperiale alla Costantino) del nome proprio del Risorto: "il Signore". La formulazione "Logos" indicava –per i cristiani del 2° secolo– la naturale armonicità del Logos, con il 'cosmos' e con l'anthropos ¹. Cristo è il Logos del 'cosmos' in una comprensione che coinvolge, dalle persone umane stesse, tutta la prospettiva storica verso il suo compimento ultimo ². Si scioglie l'implicazione di 'potere' che il termine "Signore" potesse includere. Si smembra anche la categorizzazione razionalizzante di 'cristologia dall'alto' e 'cristologia dal basso' in questa vicinanza di diversità radicale ma di non conflittualità dalla chiave del Logos. Chi avrebbe voluto impostare una articolazione 'autoritaria' a nome del Logos e della sofianità si ritrova rovesciato come la stessa prospettiva iconica lo fa per rendere trasparente la visualità di chi vuol guardare... L'ideologia totalizzante, talvolta legata a chi rivendica l'orientamento sofianico, si disarticola nel flusso che libera... Il termine 'logos' sembra indicare un'unità di armonizzazione di affinità fondamentale e non di scontro aggressivo ³. Questa affinità nel radicalmente diverso sarà evocato come 'amore' incentrato sulla 'Sofia' dallo stesso Logos ⁴. Il Logos è Dio 'narrato' dentro della Sua stessa Vita:

Geist ist seine Natur eine nicht eingeholte und nicht einholbare Bedingtheit, ein Nicht-Ich. Er ist im Werden begriffen und bleibt sich selbst in diesem Zustand stets auch verborgen und unbekannt. Die göttliche Natur dagegen ist vollständig personal realisiert, nicht in einer egozentrischen selbstbezüglichen Subjektivität, sondern in drei Personen, die in wechselseitiger Selbstentäußerung ein und dasselbe Leben miteinander teilen».

¹ D. Jenkins, *The Glory of Man*, London 1967, p. 43: «In maintaining and developing their understanding of Jesus Christ as Lord within the sort of context which I have been very briefly describing in my discussion of Gnosticism, Christians of the second century found themselves picking up a Greek notion which was still viable, although it was no longer an unchallenged axiom of thought. This notion was that men and the universe fit together because of the Logos of the cosmos. Men had sought through many philosophical channels to become clear about and to respond to the Logos. But it was Christians who had found him, or rather, been found by him. Jesus Christ is the Logos of the cosmos».

² D. Jenkins, *The Glory of Man*, London 1967, p. 36: «Hence the affirmation 'Jesus is Lord' demands that the Christian understanding of the cosmos shall both fight with, and come to terms with, all other understandings of the cosmos. In the first five centuries this dialogue which is also a battle, and conflict which is also a creative construction, focuses on the further affirmation that Jesus is the Logos. Jesus is the key to the understanding of the cosmos, of the realm of things, as well as to the understanding of history, the realm of persons, and the understanding of these two realms must be united. It is here that the real battle was fought in the fourth and fifth centuries and it is here, as I hope to show in the second half of the lectures, that the real battle is still being fought».

³ D. Jenkins, *The Glory of Man*, London 1967, p. 39: «There was one common word for reason, both in the sense of that basic ordering of the universe which made understanding possible, and in the sense of the human capacity to arrange matters in order and so to understand. The same word, too, was used of the speech which both formulates and conveys meaning. This word was logos. Man and the universe fitted together because of the logos of the cosmos. The universe had an underlying essential and rational unity. Man had an essential affinity with this ordering rationalism of the universe by virtue of his reason, which was what distinguished him from every other existing thing. And by the ordered and ordering exercise of his reason, man could lay bare his essential affinity with the universe and live in harmony with it and in it».

⁴ J. A. Mills, *Space-Time: Sophia's Foetus*, in «Internet» 2005, <http://home.att.net/~wislit/scirel/sophia.htm>: «If we had chosen to understand space-time as a cosmic egg in God's womb, then our metaphor would question that God is utterly other of a different substance than her child. Sophia, as an interface between God and creation corrects this error. "Wisdom personified as a goddess, became the intermediary between a transcendent creation and the human world (Perdue 1994, 41)." As has been mentioned before, Sophia in this metaphor is a distinct creation from space-time. Pregnant Sophia nurtures and embraces space-time in the most intimate way possible, by caring for space-time within her very self. And just as a mother's substance passes to the foetus, so Sophia's substance of divine discernment passes to us. We inherit her characteristics of ordering, patterning, discerning, and integrating. And finally, as pregnant, birth is anticipated. So Wisdom personifies God's purpose in birthing the Commonwealth of God. Where, then, the immanence of God? The immanence of God is the Ground of Being. Sophia, space-time, and all of created reality is a sponge soaking up God as creans ex nihilo. In this manner, God is within, outside of, and all around us, utterly other, but utterly close. But what is the significance of Sophia as mother of space-time? Space-time along with its constituent physical laws and relationships is born of Wisdom and the Word. All of space-time, every bit of star dust, every atom, every creature, every human, Christian, non-Christian, rich or poor, gay or straight, righteous or unrighteous, sighted or blind are all part of a great, organic whole. We are all part of the foetal Commonwealth of God being birthed together. God, through the divine Word creates out of nothing God's own Wisdom. It is by the love of Sophia and Logos for each other, by the dynamic nurturing of creativity and discernment, by the passion of order and change, by the magnetism of originality and integration, by revelation of the Word and natural understanding of Wisdom, space-time is conceived. Space-time inherits these attributes. Discernment is possible and so the great wonder of scientific understanding occurs and creativity is possible and so we co-create ourselves in the divine embrace. We inherit from God both revelation and understanding. Not only does God speak to us from sacred scripture, but God also speaks to us through the creation. But not only is space-time continuously being created, once born, the Commonwealth of God will also be continuously created. Time would have passed away, so we cannot suggest

Dio–dialogo, Dio–poesia, Dio–detto, Dio–scambio, e via dicendo (se si può evocare quest’approccio più facilmente comprensibile nell’occidente odierno ¹. Si potrebbe dire che Dio–espresso nel Logos è Dio–nei–Suoi–pensieri che la Sofia fa sorgere in se, dalla relazionalità tra Essa e le divine Persone della Trinità ². Il Logos significa che esiste corrispondenza tra il divino e l’umano, al di là della radicale diversità di Dio nel Suo mistero, espressa in chiave di ‘immagine’ di Dio nell’essere umano e dell’umano in Dio ³. Cristo –come Logos– sarà la manifestazione della trascendenza nella storia in un’indissociabile ‘unione’ (non nella integrazione dell’inferiore nel superiore –ricorrente integralismo che, volendosi soprattutto appropriare della ‘superiorità’ a nome di Dio ne trascura la ‘diversità divina’) ⁴. Infatti, Cristo ci ha anche svelato il ‘come’ di questa sinergia tra Dio e l’universo

that the Commonwealth will “develop.” This implies temporality. But creation, in whatever manner, will continue and evolve. The Ground of Being continues to birth and rebirth out of nothing new creations».

¹ H. Schmidt, *Les orientations politiques de la liturgie actuelle*, in «Concilium», 1974 n° 92, p.15 «En théologie, et en anthropologie, le terme logos doit être pris dans sa pleine signification: un récit de Dieu, un récit sur Dieu et son peuple, un dialogue vivant entre Dieu et les hommes, vivant, donc éloquent; ce dialogue suscite dès lors méditation et réflexion. Logos évoque un jeu de symboles, de poésie, et de musique. Entre Dieu et l’homme s’établit un échange de déclarations d’amour, un Cantique des Cantiques. Les anges chantent autour du trône de Dieu: nous parlons des cheveux des anges, nous leur prêtons nos instruments de musique et nous unissons nos chants aux leurs. Les diables ont échangé leurs instruments de musique contre des armes: l’homme pécheur lui aussi est armé. C’est pourquoi les chants des hommes évoquent tout ensemble la libération de la guerre et de la violence, de l’injustice et du crime. Plus que tous les autres, ces chants de masses pauvres vouées au martyre et à la persécution peuvent être considérés véritablement comme le chant du Christ».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 63: «One and the same Sophia is Possessed in a different way by the Father, the Son, and the Holy Spirit, and this threefold “otherness” is reflected in our definition of Sophia»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 69: «It is precisely this content of divine thought which is disclosed in the hypostasis of the word in the form of Sophia or the divine wisdom»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 71: «The divine wisdom consists not only of the word which proceeds from the “lips of God”, and from “the lips” of the Logos, but also of the word itself, the content possessing a life of its own»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 72: «If Sophia represents the objective principle which is mutually related to the hypostatic Logos, and is hypostatized in him, then we must establish in this particular case a mutual inter–relationship of love. This will be the love of the hypostatic word for his Word of words – for Sophia»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 84: «Thus we have established the relationship which exists between Sophia and the divine Ousia and at the same time, through this, her relationship to the tri–une hypostases. Each of these in his specific way possesses Sophia – and in this sense is Sophia. The Father Deus absconditus, possesses her as his revelation in the Dyad of hypostases which reveals him. The Son possesses her as his own revelation, which is fulfilled and accomplished through the Holy Spirit. The Holy Trinity possesses her as her tri–une subject, as it exists in three different hypostases, and in its tri–unity has her as its one Ousia which in its revelation is the divine Sophia».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 13 / p. 113: «Ainsi, en ce qui concerne l’in–hypostatiation du Logos dans l’homme, le postulat de l’Incarnation divine est une certaine identité originelle entre le Moi divin du Logos et le moi de l’homme, identité qui n’abroge point leur distinction essentielle. C’est là justement la relation de l’image avec la Prime–Image, qui joint l’identité qui existe en général entre l’image et la Prime–Image à la distinction donnée entre l’éternité et la temporanéité, le Créateur et la création. L’esprit hypostatique humain, qui vit en l’homme qui le distingue principalement du monde animal, tire son origine divine et incréée du “souffle de Dieu”. Il est une étincelle de la Divinité, que Dieu gratifie d’une figure hypostatique et créée à l’image clu Logos et, par Lui, X à l’image de toute la Sainte Trinité, pour autant que la Face trihypostatique peut se refléter dans la conscience de soi de la créature. Par son esprit, l’homme communie avec la substance divine et il est apte à être «divinisé». Étant réuni avec la nature humaine et vivant d’elle, l’homme n’est point seulement homme, il est aussi dieu–homme par prédestination, en puissance, par sa structure formelle. En même temps, dans sa nature, en tant qu’il est l’âme du monde, qu’il est “chair”, c’est–à–dire à travers son corps “animé”, l’homme résume en soi le monde entier; lequel en ce sens, est son humanité. L’homme est fait d’un esprit divin incréé, hypostasié par le moi de créature, et d’une âme et d’un corps créés de l’être psycho–somatique. Cette sienne humanité a, dans son être cosmique l’image de la Sophie de créature; l’homme contient donc lui–même la Sophie de créature qui s’hypostasie en lui; il est par là même, l’hypostase sophianique du monde. Certes, l’état de péché obombre, dans la conscience de l’homme, sa patrie divine et le prive en même temps de la plénitude de l’être sophianique, le laissant asservi aux éléments du monde, qui lui apparaît non comme Sophie, mais seulement comme natura (ayant à devenir elle–même, à s’enfanter elle–même), ou encore comme l’Achamoth élémentaire et chaotique. Mais cet état enténébré de l’homme n’est point son état véritable, ni conforme à son essence. L’homme a besoin d’être régénéré, c’est d’être sauvé du péché. Il veut devenir fils de Dieu et entrer dans la gloire de la création, puisqu’il y est prédestiné. D’homme naturel, il est appelé à devenir dieu–homme, à se dépasser soi–même en le vrai Théanthrope».

⁴ D. Jenkins, *The Glory of Man*, London 1967, p. 54: «The being who is Jesus Christ presents and represents the essential pattern and stuff or, if you prefer it, the true character and personality of the existence who is God. So Jesus Christ is the Logos of the cosmos. He is the presentation of that which gives the universe its shape and purpose, that indeed which ensures that it is a universe, i.e. a coherent whole. He is this because he is the embodiment and expression in materiality and history of the purpose and pattern of the God who works through materiality and history, who is Creator and Lord. Thus Jesus Christ is the expression in materiality and history of that which transcends and is independent of materiality and history. That transcendence and independence is not taken away by the involvement and identification. The properties of the Godhead are in no way diminished by the reality of the union».

cosmico nel suo modo di vivere e di morire ¹. Vediamo già quanto la dimensione di non aggressività verrà messa avanti –presto o tardi– dall’oriente stesso sulla base di queste premesse. Dal ‘Logos’ alla ‘Sofia’, il cammino della maturazione cristologia sofianica si trova implicitamente tracciato. Si dirà che un abbinamento troppo rapido tra Logos e Sofia, fino ad una congiunzione lineare, intralcerà il meglio di ciò che la via sofianica poteva dare da Filone d’Alessandria in poi ². Ma si deve –forse– anche dire che l’identificazione della Sofia con un ‘essere intermedio’ manifestatosi in Gesù come “Saggezza” non ci apre molte prospettive ³, a parte la voglia di apparire come ‘liberale’ sul palcoscenico cristiano ⁴.

¹ D. Jenkins, *The Glory of Man*, London 1967, p. 58: «It was the historical Jesus Christ who presented to us the Logos of the cosmos. Thus men who shared the Christian faith in, and understanding of, Jesus Christ not only knew that men and the universe fitted together in and through the purpose of God, they also had some understanding of him this fitting together occurred. The ‘how’ was defined or at any rate pointed to by the actual character of the living and dying of the Jesus discovered to be the Christ and thus the Lord and so the Logos of the universe. We shall need to go into this more fully in the last two lectures. Here it is sufficient to note that while the fact that there was a Christ made it clear that there was unquestionably a God who saved men from being trapped in themselves and in the anti-human features of materiality and history, the actual nature of this Christ confirmed and re-defined the nature, activity and power of this God as being rightly understood primarily as love of a peculiar and distinctive kind».

(Si può notare la difficoltà che gli autori occidentali avranno con la diretta accessibilità per noi di ciò che sia il Logos in Cristo, temendo di far apparire troppo immediata questa relazionalità di mistero: cfr K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1967, B. I, S. 192: «Wenn es eine ontische Christologie gibt, kann es auch eine existentielle geben (oder wie immer man die Aussage über die Weise des Bei-sich-seins eines Seienden von geistiger Art nennen mag). Es könnte also unbefangen gefragt werden, ob nicht ein radikal genaues Verstehen der Aussagen des Herrn über sein “geistiges” Verhältnis zu Gott (dem Vater) zu Aussagen führen könnte, die als ontologische (existentielle) Aussagen denen einer ontischen Christologie gleichwertig wären. Daß in unserer eigenen Erfahrung und damit an dem Ursprungsort unserer Begriffe dieses existentielle Verhältnis Christi als Menschen zu Gott nicht unmittelbar zugänglich ist, ist kein absolutes Hindernis für solche Aussagen. Denn auch das ontische Verhältnis seiner menschlichen Natur zum Logos ist uns in sich nicht unmittelbar zugänglich und kann doch analog, indirekt und asymptotisch ausgesagt werden. Sonst gäbe es ja überhaupt keine Christologie, die etwas über das Wesen Christi sagen könnte».)

² C. Lyons, *The Sophia according to Philo of Alexandria*, in «Internet» 2005, <http://www.livejournal.com/community/sbulgakov/11937.html>: «It is said that Philo exerted a unique influence on Christianity. His magnificent reflections about God and the spiritual path were taken up without hesitation by the Church Fathers. Because he had transferred Sophia’s functions and attributes to the Logos, it was possible for the viewpoint to arise that he understood the two of them to be identical. Identifying Sophia with the Logos became a dominant perception; and this is attributable at least in part to the influence of Philo. By identifying the two with each other, Sophia’s independent existence was denied, which caused confusion and stagnation as far as the development of Sophiology was concerned. It is necessary today to strive for a new orientation about Sophia and to take up the many indications given by persons like Augustine, Hildegard of Bingen, Jacob Boehme, Godfrey Arnold, Soloviev, Florenski, Bulgakov, and Teilhard de Chardin».

³ J. Macomber, *Toward a Strategy of Inclusion: Jesus as Sophia*, in «The Journal of Liberal Religion», in «Internet» 2005, http://www.meadville.edu/macomber_4_1.pdf: «There are other important issues brought up by the Jesus/Sophia thesis for religious liberals to consider. There is something for feminists and there is something for humanists. Let us consider that discovering the ultimate, transcendent reality of creation was important in antiquity just as it is today. There is an ultimate reality, a transcendent truth that humankind has sought to understand. In ancient Israel, this transcendent reality was called Yahweh, or God, and went by other names in other cultures. Some people still call it God, but some of us balk at using that word. We may prefer Goddess, or Oversoul, or Eternal Spirit. That transcendent reality witnessed the creation of the universe and acted upon the world. Wisdom has arguably existed all along, too, and one of humanity’s functions has been to discern it. The ancients encouraged people to discern Sophia. Today, the process of discernment has become somewhat systematized thanks to the natural and social sciences, but this discernment is limited to factual knowledge that many will agree is less than true wisdom. Yet, those who live by this modern quest for wisdom often say that saving our world depends on these efforts. Jesus continued bringing to the oppressed people of Israel the salvific message of Sophia that was first documented in Proverbs. Sophia holds even today a message of great significance for both feminists and humanists. For feminists, she represents a feminine connection between God and humankind that argues for balance in the world. For humanists, she symbolizes the great importance that humans, particularly Jews and early Christians, have always attached to developing their understanding of the cosmos. Since Sophia will automatically come along, perhaps its time to invite Jesus back to the UU theological table».

⁴ J. Macomber, *Toward a Strategy of Inclusion: Jesus as Sophia*, in «The Journal of Liberal Religion», in «Internet» 2005, http://www.meadville.edu/macomber_4_1.pdf: «Liberal Christians among UUs have fought an uphill battle to gain respect and validation from their peers. There are probably a number of reasons for this. First, many UUs come to the faith as refugees from dogmatic Christian environments that can be oppressive, particularly toward women, in a variety of ways. Others are unchurched yet seek a spiritual community that does not demand the confessions of faith that Christian churches often do. Perhaps most important, humanists who often see Christianity as fundamentally problematic to their sense of community still comprise a large fraction of UU membership. Christianity itself has contributed to these anti-Christian perceptions. Opponents to Christianity would cite skepticism regarding supernatural claims, oppression of women and people of color, and Christianity’s triumphalist ethos as notable objections. The purpose of this discussion, however, is not to explain why Christianity is often marginalized in UU congregations. Rather, the purpose is to develop a theological strategy for dealing with this problem. The theme of this strategy is quite straightforward: By viewing Jesus as Sophia, the personification of wisdom, many of the objections to Christian theology that erupt in UU churches can be mitigated if not made to vanish. This can make it possible to restore Jesus to the diverse theological matrix found in most UU congregations. This strategy also serves to underscore Jesus’ feminine aspect which certainly can relate to feminist theological issues in these same congregations. There is room for Jesus at the diverse, UU theological table, and his presence need not crowd anyone out».

Dal Logos, il mondo stesso racchiude un 'qualcosa' di divino

La scommessa della cristologia sofianica si focalizza –così– sull'enigma sostanziale della persona di Cristo: come può il mistero di Cristo convergere verso una sinergia tra Dio e mondo? Un autore potrebbe apparire emblematico nell'affrontare questo 'nodo' costitutivo della cristologia: N. Berdjaev. Si dice che la questione centrale di tutta la sua meditazione fu il dilemma "Cristo o il mondo?"¹. Ma, come vedremo, anche V. Rozanov e K. Leont'ev si sono trovati presi nel vortice di questo dilemma (almeno posto in questi termini oppositivi). Se l'ispirazione vitale dell'intento cristologico poggia sulla non conflittualità tra Dio e mondo, c'è chi ha voluto impostare la premessa di un tale intuito. La chiave preliminare di questa prospettiva parte da una affermazione irreversibile: il mondo contiene in se qualcosa di divino per Dio stesso². La posizione stessa di Filone d'Alessandria acquista una sua coerenza più trasparente se essa viene compresa come la simbolica di una appartenenza non conflittuale (tra creazione e creatore), piuttosto che come semplice gioco mitologico di sapore sincretista³. Lasciamo per il momento in sospeso il modo in cui possa essere evocato questo "qualcosa", che Bulgakov evidenzierà profusamente. La costante della stessa posizione russa odierna potrebbe essere espressa con il taglio che dà V. Losskij: con o senza il peccato la promessa ultima include l'incarnativa deificazione dell'umanità⁴.

Il Logos e "l'escatologibilità" del processo complessivo dell'incognità umana

¹ B. Schultze, *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, Rom 1938, S. 48: «Die Frage: "Physische oder metaphysische Ordnung?" wird in Christus zum Dilemma: "Christus oder die Welt?" Hier liegt ein Kernproblem, das Berdiajew immer und immer wieder beschäftigt. Und man spürt bis in seine jüngsten Veröffentlichungen hinein den Nachhall der schmerzlichen, innersten Erschütterungen, die Rosanows Problematik in ihm hervorgerufen hat».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 182 / p. 83: «Le monde, dans son être, est une création de Dieu, il est posé par le *fiat* createur. Mais, dans son contenu, il n'est pas un fruit de l'imagination arbitraire, un caprice de l'absolu, tel que le considèrent les systèmes du déterminisme ou de la prédestination; mais il a un fondement et un contenu divins, il contient une certaine réalité divine.... En d'autres termes, le monde contient quelque chose de divin pour Dieu aussi, en tant que Son auto-révélation. Et c'est pourquoi il n'est point contingent ni arbitraire dans son existence, mais il a en lui, pour son être, un "fondement suffisant", indestructible dans sa divinité pour le Créateur Lui-même».

³ R. Thompson, *Craig Lyons on Sophia in Philo of Alexandria*, in «Internet» 2005, <http://www.livejournal.com/community/sbulgakov/11937.html>: «The universe is the Son whose Father is Yahweh and whose Mother is Sophia. Sophia is God's Spouse and the Mother of the world. In line with Platonic thinking, the universe consists of its "Idea" and the substance in which it has materialized; in line with Stoic understanding, Philo names the "Idea" of the universe the Logos noetos and the visible form of the cosmos the Logos aisthetos (thereby using the Logos concept for his own cosmological system). The Idea of the universe is contained in the "Idea of ideas," i.e., in Sophia, who comes directly from Yahweh. This is mythologically expressed by the relationship between Mother and Son (the Logos noetos and aisthetos contained in the "Idea idearum" or Sophia). Yahweh has given creation to Sophia to care for maternally, which is why Philo calls Her the "Mother, Nourisher and Nurse of the universe." Philo was apparently also thinking of the maternal attributes and functions of the goddess Isis "who fills heaven and earth with Her beauty. . . who is great in heaven, powerful on earth.. from whom everything came into being and through whom everything exists and lives" (Burton Lee Mack, *Logos and Sophia*, p. 66). This task was given over to Isis by Her Father Re: "Her Father Re gave Her His mountain of light and His throne that She might rule His kingdom in heaven and on earth" (*Logos and Sophia*, p. 65). The Books of Wisdom describe Her similarly. Philo recalls that She is the "Mother, Wife, Teacher and Guide" of the sages, including Abraham, Jacob and Moses (*The Works Of Philo, On Drunkenness*, 31; *On Flight and Finding*, 52)».

⁴ V. Losskij, *La théologie mystique de l'Eglise d'orient*, Paris 1944, pp. 132–133: «Pour saint Maxime l'incarnation (σάρκωσις) et la déification (θεώσις) se correspondent, s'impliquent mutuellement. Dieu descend dans l'univers, devient homme, et l'homme s'élève vers la plénitude divine, devient dieu, parce que cette union des deux natures, divine et humaine, a été déterminée dans le Conseil éternel de Dieu, parce que c'est la fin dernière pour laquelle le monde a été créé du néant¹. On pourrait supposer avec quelques critiques modernes que saint Maxime professait une doctrine semblable à celle de Duns Scot: si le péché originel n'avait pas lieu, le Christ se serait incarné quand même, pour réunir en Lui l'être créé et la nature divine. Pourtant, comme nous l'avons vu en examinant l'enseignement de Maxime sur la création, le but de réunir dans son être les sphères différentes du cosmos, pour leur conférer la déification en parvenant à l'union avec Dieu, était assigné à Adam². Si ces unions ou "synthèses" successives qui surmontent les séparations naturelles sont accomplies finalement par le Christ, c'est qu'Adam a manqué à sa vocation. Le Christ les réalise successivement en suivant l'ordre qui a été assigné au premier Adam».

(¹ *Quaestiones ad Thalassium* (60), P. G., t. 90, col. 621 AB. / ² *De ambiguis*, P. G., t. 91, col. 1308.)

La “promessa ultima” ci lancia nella spirale escatologica: fonte dell’approccio teologico complessivo. Conviene –forse– capire l’interpellazione apocalittica rozanoviana in questo senso ‘escatologabile’ (cioè interpretabile in modo escatologico): “qualcosa è successo” di cui Dio stesso non riesce a darsi ragione: qualcosa che rende tutto ‘diverso’ ma che non cambia il ‘voler bene di Dio verso di noi’¹? Si tratta di un ‘malinteso’ che non modifica l’amore di Dio (che non estrapone il mondo in una ‘galassia antitetica a Dio’). Quale sarà –allora– il punto di ‘diversità–compenetrabilità’ tra Dio e l’universo, dalla sorgente divina stessa, che permette di non impostare la cristologia in una opposizione antitetica insanabile tra il creato ed il mistero divino? S. Bulgakov lo esprime come “provvidenza–non ingerenza” di Dio, o cioè, un non intervento esterno come ‘forza dell’onnipotenza’ ed invece una presenza dal di dentro in dialogo con la libertà umana². La persona umana, libera dalla ‘legge immanente’ del mondo e pertanto immagine di Dio, diventa nucleo di incontro personalizzato tra Dio ed il mondo intero³. La libertà –nella quale si svela l’affinità umana con Dio– include, però anche, l’eventualità di una segregazione da Dio⁴. Eppure Dio creò il mondo nella sua pienezza ma entra soltanto con la persona umana in comunione di vita (obščina – оѣс4>∇)⁵. Da questa comunione, la stessa caduta dell’umanità si inquadra in uno scambio non interrotto tra Dio e la persona umana, che si prosegue persino nel ‘giudizio’ di Dio sull’essere umano⁶. Ciò fa capire

¹ В. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L’apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. 459–460 / p. 72: «Esiste nel mondo un malinteso che nemmeno Dio riesce forse a chiarire. “È avvenuto qualcosa”, nella sua creazione, che Dio stesso non si aspettava. Di qui derivano, a dirla giusta, l’irrazionalismo, il misticismo (nel suo senso deleterio) e la confusione. Il mondo è armonico e ciò è un “fatto”. Esso è saggio, buono e bello e questo è opera di Dio. Ma “i carnivori si pascono degli erbivori” e questo non è più opera di Dio. Il gufo si mangia il leprotto – e a questo punto non si dà più nulla di divino. Né di armonico, né di buono. Cosa sia avvenuto nessuno lo sa fin dall’inizio del mondo, non lo sa, *né lo comprende* Dio Stesso. Egli è impotente a vincere o a combattere questo stato di cose – anche Lui. Così “io voglio mettere al mondo una creatura bella e intelligente”, e mi nasce un essere “scimunito, con sei dita e vizi imprevedibili”. Lo stesso succede nel caso del nostro pianeta. Quasi subisse un trauma nel suo stato di perenne gravidanza e non partorisce “secondo un disegno divino”, ma “alquanto diversamente”. Ed ecco il “divino” mescolarsi “con il “diverso”. E Dio assoggettarsi anche Lui a questo “diverso”. Come un padre afflitto che guardi il suo piccino fatto “diversamente” e vorrebbe rimediare, ma non può. E lo ama “così com’è”».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 183–184 / pp. 84–85: «Mais la providence de Dieu n’est pas une nouvelle création du monde, car celui-ci est déjà créé; elle ne le transforme pas sur des bases nouvelles, comme si la première création n’avait pas réussi, étant donné que toute la plénitude est incluse dans le monde lors de sa création et qu’il ne saurait y avoir pour lui de fondement nouveau. C’est pourquoi Dieu, gouvernant providentiellement le monde, laisse intangible son être séitaire et Il ne l’aide que dans son devenir, ou le monde n’est point achevé. Celui-ci est trop instable en soi pour pouvoir se passer de ce secours. Néanmoins, ce secours ne peut pas être apporté par le moyen d’une ingérence extérieure dans la vie du monde, ni par la force de la toute-puissance divine, ni par des miracles cosmiques opérés dans le monde; il ne peut l’être que de l’intérieur du monde même, par une action sur sa légalité, à travers la liberté des êtres créés».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 183–184 / pp. 87–88: «En l’esprit de l’homme, le monde est ouvert à la grâce divine, à l’inspiration, à la vie. Et, en ce sens général, le monde est déjà théanthropique dans son fondement. La vie divine et la vie de créature s’unissent et s’identifient en ce point de l’être mondial, et c’est de là que partent les rayons de la divinisation du monde. A travers de l’âme humaine, il se produit dans la création une rencontre personnelle avec Dieu; l’autorévélation de Dieu s’accomplit, l’action directe de Dieu se fait, surpassant le monde et la créature, libre de la légalité immanente du monde: c’est la *Grâce*. Dans la monade humaine, des fenêtres sont ouvertes sur l’éternité, sur les cieux; car elle est l’image de Dieu».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 183–184 / p. 96: «Mais Dieu posa néanmoins de créer le monde, qui contenait *la possibilité* de se ségréger de Dieu dans sa liberté. Et comme en réponse à cette possibilité même, Dieu assumait de toute éternité Sa définition de l’Agneau de Dieu immolé avant la constitution du monde; donc, dans une certaine mesure, sans que cela dépendît du sort de cette possibilité. Pour ainsi dire, Dieu prit sur Lui à l’avance la responsabilité de la chute possible de l’homme, sujet aux changements dans son état de créature. Néanmoins, c’est seulement *la possibilité* de la chute qui en découle, et non pas la prédétermination de celle-ci, qui aurait transporté sur le Créateur la responsabilité même de la chute de la créature».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 187 / p. 88: «C’est là le postulat de l’être humain et, en lui, de tout l’être de créature; car l’homme est le grand-prêtre de la création. C’est par là que s’exprime le fondement théanthropique de la création. Dieu créa le monde dans sa plénitude et sa beauté, mais pour communier avec Lui-même, il ne créa que l’homme. Si l’on compare la création au Créateur, comme “l’argile au potier”, on peut dire qu’un même abîme sépare du Créateur l’homme et la moindre parcelle de la création».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 187 / p. 88: «C’est pourquoi l’histoire de l’humanité *commence* par un commerce immédiat avec Dieu: selon l’expression imagée de la Bible, Dieu vient dans la fraîcheur du jour pour causer avec l’homme dans l’Eden, et même le jugement prononcé sur l’homme déchu est cependant figuré comme un entretien avec Dieu. Et le souvenir du Paradis, les rayons de la révélation divine initiale, sont conservés par l’homme déchu dans la révélation dite naturelle. Bien que l’homme tombé ait perdu sa relation immédiate avec Dieu et qu’il soit devenu

che il trauma della caduta originaria non riuscirà a creare una inimicizia insanabile tra Dio ed il mondo umano e che l'Incarnazione sorge da premesse più profonde e 'divine' che la sola chiave soteriologica ¹. In essa, Dio si rimette radicalmente nelle mani della libertà umana, redendosi dipendente da essa per riallacciare una diretta comunione ². D'altra parte, l'Incarnazione non può considerarsi compiuta con la sua sola attuazione nella persona individuale di Gesù: essa include una dinamica di "Teantropia" ben più ampia e profonda (cfr infra).

CAPITOLO 2°

DAL 'LOGOS' ALLA 'SOFIA': IL CHIARIMENTO SULLE SORGENTI DELLA SINERGIA TEANTROPICA

La parola Sofia o Sagesse potrebbe essere la dicitura 'al femminile' del Logos, la sua forma verbale femminile. Ma si indica il primato e la precedenza della dicitura 'Sofia' di fronte a quella del 'Logos' ³. La Sagesse appare come il principio di tutto in Dio ed il Verbo 'è nel principio'. Si afferma talvolta anche che la Sofia è una personificazione femminile del Logos, lo Spirito di una Sagesse femminile ⁴. Ovviamente, una personificazione femminile dovrà fare i conti con la distinzione tra le

par là même un être cosmique, l'image de Dieu, présente en l'homme, en fait un être religieux. Dans son état naturel, l'homme ne reste pas non plus dépourvu de certains éléments de la conscience de Dieu et de Sa connaissance (l'athéisme forcené de nos jours en est le témoignage négatif: l'homme veut extirper de lui ce qui en est indéracinable)».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 195 / p. 98: «Mais cet et peut être également compris en un sens distinct, c'est-à-dire comme " et en particulier " (et les analogues), séparant le général du particulier, autrement dit sans limiter la force de l'Incarnation ni l'épuiser par la seule Rédemption. *Le Verbe s'est fait chair*: on doit l'entendre dans toute la plénitude de son sens: aux points de vue théologique et cosmique, et anthropologique, et christologique, et sotériologique. Ce dernier, le plus concret, inclut, et n'exclut point tous ces sens; aussi bien la théologie de l'Incarnation ne saurait-elle être limitée par les cadres de la sotériologie; ce serait, d'ailleurs, impossible, comme en témoigne l'histoire du dogme».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 196 / p. 98: «L'Incarnation n'est point un acte de Dieu sur le monde mais dans le monde. Il y a en elle deux aspects, et non un seul: le monde recevant Dieu en la personne de l'homme, et Dieu désirant cette réception. L'incommensurabilité de l'abnégation de Dieu, Sa libre humiliation devant la créature atteignent ici au point que l'Incarnation même dépend non pas seulement de Dieu, qui la veut dans Son amour pour la créature, mais aussi de la créature elle-même, dans sa nature, comme dans sa liberté. La créature doit être apte à recevoir Dieu et à en être digne, le désirant par son vouloir (les deux volontés) de la déi-humanité dès avant l'Incarnation».

³ M. Fédou, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1994, p. 255: «Le monde ne serait pas venu à l'existence sans la Sagesse par qui toutes choses ont été faites ; mais avant que ce monde ne fût, la Sagesse portait en elle la possibilité et le voeu de sa réalisation, elle qui a été formée par le Seigneur comme «principe de ses voies en vue de ses oeuvres». C'est pour cette raison que le titre de Sophia est dit l'attribut le plus ancien (1) et qu'elle a, comme nous l'avons vu plus haut, une primauté par rapport au titre de Logos: le Verbe de Dieu était «dans le principe», tandis la Sagesse est elle-même «principe». Ainsi, «c'est comme principe que le Christ est démiurge, en tant qu'il est Sagesse, car c'est parce qu'il est Sagesse qu'il est appelé principe. La Sagesse dit en effet chez Salomon «Le Seigneur m'a établie comme principe de ses voies en vue de ses «oeuvres», de sorte que «le Verbe était dans le principe», c'est-à-dire dans la Sagesse car la Sagesse est considérée dans la formation de la pensée qui a présidé à toutes choses et dans celle de leurs notions, et le Verbe dans la communication aux êtres spirituels de ce qui a été ainsi pensé (2)».

((1) Cf *Com Jn*, I, 19, 118 (SC 120, p.122-123). / (2) *Ibid.*, 19, 111 (loc. cit., p.118-121). Cf. aussi La distinction de *P Arch*, I, 2, 3: la Sagesse est «le principe des voies de Dieu», elle «préforme et contient en elle les espèces et les raisons de toute la création»; et elle est la Parole de Dieu «par le fait qu'elle ouvre à tous les autres êtres, c'est-à-dire à toute la création, la raison des mystères et des secrets qui sont tous contenus, sans exception, dans la Sagesse de Dieu: et par là elle est appelée Parole, car elle est comme l'interprète des secrets de l'intelligence (loc. cit., p.114-117).

⁴ S. Bauer, *Sophia – Philosophia: Liebe und Streben nach Weisheit*, in idem, *Die Siegel der Sophia, Zum Begriff der weiblichen Weisheit im Altertum und Mittelalter*, Wien 1998 (Dissertation) S.10; etiam in «Internet» 2005, <http://www.netzstilus.at/sophia/weisheit.html>: «Sophia ist ein Begriff für den weiblichen Logos. Sie ist der Geist weiblicher Weisheit. Es ist ein Wissen, das "weisen" kann, d.h. Weisheit wurde, auch unmittelbar als praktisches Wissen verstanden. Personen, die Rat wissen, haben *sophia*. Ableitbar ist das griechische Wort *sophia* – Weisheit – von *sophos*: weise, verständig, geschickt, klug, kundig, erfahren, schlaue. Weisheit, Klugheit, Wissen, Erkenntnis, Einsicht war gepaart mit der Fähigkeit, das Erkannte praktisch zu verwirklichen und zu deuten. Ja, es muß praktisch verwendbar sein, betonte noch Aischylus. Die Wortgeschichte gibt den Hinweis, daß mit Sophia auch die Sinne angesprochen wurden: *soph* ist mit der lateinischen Wurzel *sap* verwandt. *Sapientia* [Weisheit] kommt von *sapio*, *sapere* und bedeutet schmecken, verstehen, erkennen, wissen. Die Weisheit hatte ihre Basis in den Empfindungen, durch das gefühlsmäßige Erleben wurde der Zugang zur Weisheit vertieft. *Philosophia* wurde demnach auch als Lebensweisheit

‘divinità femminili’ dei culti arcaici dell’umanità e la ‘Maternità di Dio’ in senso recepibile in un approfondimento ulteriore ¹. Dal Logos l’oriente slavo ha aperto una meditazione teologica ed una contemplazione sulla ‘Sofia’. Si sa che la personificazione della Sofia nel Logos –dalla meditazione giovannea– poneva direttamente qualche interrogativo all’iniziale impostazione del monoteismo stretto ². Dio si rivela a se stesso come Sofia –Saggezza incommensurabile– nel Figlio–Parola–Verbo–Logos, nel quale si esprime la ‘multi–unità’: auto–rivelazione che si farà sorgente del creato ³. In questo senso la Sofia è il ‘mondo’ divino nella sua pienezza organica ⁴. L’organismo di vita divina raccoglie in se ‘tutto’: rendendo tutto organicamente possibile ⁵. Dal ‘contenuto’ che sorge come Sofia in Dio nel Logos, essa diventerà ‘Gloria’ nell’attuazione dello Spirito Santo verso la trasfigurazione ultima ⁶.

aufgefaßt und als Weisheitslehre, eben so wurde das Streben und die Liebe zur Weisheit, zur *Sophia*, *Philosophia* genannt. *Sophia* und *Philosophia* wurden lange Zeit synonym verwendet. Wissen, das zur Weisheit gehörte, war mehr als ein abstrakter Begriff oder ein Verhältnis, es meinte ein Liebesverhältnis, etwas gerne haben, mit etwas gerne Umgang haben, Freude empfinden im Umgang mit dem Wissen und Sehnsucht nach Weisheit. Und damit verband sich ein affektiver, leidenschaftlicher Zugang zum Wissen. Verknüpft mit der Liebe zur Weisheit ist die Weitergabe von Wissen, das Lehren und Vermitteln von Wissen, deshalb findet sich die Leidenschaft auch bei der Wissensweitergabe im Lehrverhältnis. Homoerotische und lesbische Verhältnisse sind durch die Leitfiguren Sokrates und Sappho bezeugt».

¹ K. E. McVey, *Early Christians and the Motherhood of God*, in «Internet» 2005, <http://www.ats.edu/faculty/grants/lilly/proposals/mcvey.htm>: «Principal Publication, its Method and Content: This is the task I propose to undertake in a book length monograph, entitled *The First Christians and the Motherhood of God*. In the first part of the book I will argue that Sophia does survive in some second–century articulations of Trinitarian doctrine, but she is fundamentally different from the goddesses of the surrounding environment. The cornerstone of my argument is that philosophical notions of God must be clearly distinguished from the anthropomorphic and anthropopathic deities of Greco–Roman traditional religion. That is, philosophical monotheism differs fundamentally from polytheism; the difference is not merely in the number of divinities recognized, but in the character of the divinity itself. This staple of philosophical and theological thinking is obscured not only by the tendency of many Christians to begin their thinking of God with the image of Jesus of Nazareth, but also by the deliberate strategy of the ancient Stoics».

² L. Richard, *Anthropology and Theology: the Emergence of Incarnational Faith according to Mary Douglas*, in «Eglise et théologie», 1984 n° 2, p. 150.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 28, 32, 114 / pp127, 133, 215: «Le Verbe–Logos est le principe du sens, du contenu, de la distinction, de la multiplicité, et en même temps celui de la liaison, de la correspondance, de la toute–unité. C’est la Pensée divine se pensant soi–même, νόησις της νοήσεως, ayant soi–même pour objet et pour contenu. La pensée est ici identique à son objet, la parole à son contenu, et la liaison toute–pénétrante de la pensée est celle de la toute–unité, la sagesse même de l’être, multiformité et cohérence logique, distinction et compénétration dans la dialectique de la pensée, se posant et se connaissant soi–même, densité substantielle de la pensée et sa transparence “logique”, – monde clair et sans nuages des idées divines,– tel est le royaume du Logos (1) ((1) Ce que Hegel attribua à la pensée, comme au seul principe de l’être, est ici parfaitement applicable à la Sophie Divine, – au Logos. Cf. *Die Tragödie der Philosophie*, du même auteur (Darmstadt, 1928). (N. d. T.)); “Le Fils Se donne au monde divin comme le Verbe de Tout et sur Tout, il sert la Divinité qui va se dévoilant elle–même, Il se pose comme le contenu de cette auto–révélation. Il Se sacrifie au l’ère et Il sacrifie ce qui est Sien au monde divin en S’épuisant par sacrifice en tout et jusqu’au bout. Le monde divin, dans son premier état, et par conséquent le Verbe (“par qui tout a été fait”). L’empreinte de l’amour hypostatique qui se révèle lui–même, du Père engendrant et du Fils naissant, de la Prime Image et de l’Image, demeure aussi dans le monde divin, dans la Sophie divine. L’auto–révélation de Dieu est l’oeuvre de l’amour de sacrifice, dont le Père est le sacrificateur aimant et le Fils –la victime aimante, révélant en Lui le Père. Le monde divin, dans son contenu, porte le sceau de l’Agneau, du Verbe de Dieu. On peut y voir une nouvelle confirmation de ce qu’en un certain sens le Logos est la Sophie”; “Or, non seulement l’homme est théanthrope par prédestination, mais encore le Logos est le Dieu–Homme éternel, en tant que l’Image Première de l’homme créé. Le Logos est l’hypostase démiurgique, dont la face est imprimée dans le monde divin. Comme dans la Sophie divine, par l’auto–révélation de la Divinité à travers le Logos. L’hypostase du Logos est immédiatement liée à la Sophie. En ce sens, elle est la Sophie, comme l’auto–révélation de la Divinité, comme son hypostase immédiate (encore que non pas la seule). Le Logos est la Sophie, en ce sens qu’il a la Sophie comme son propre contenu et sa vie, car, en la Divinité, la Sagesse n’est pas seulement l’ensemble des images idéales et sans vie, mais aussi l’organisme des essences vivantes et raisonnables qui manifestent en elles la vie de la Divinité. La Sagesse est aussi l’humanité céleste, image première de l’humanité de créature et, en tant qu’elle est éternellement hypostasée dans le Logos, elle est Son éternelle Théanthropie».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 89: «Both affirmations are true : the Ousia or Sophia is the non–hypostatic essence, which yet cannot exist but in connection with the tri–hypostatic person of God. The body should be understood as a revelation of the spirit, of its likeness and of its life»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 104: «In general, our Position here is to maintain that God in his three persona created the world on the foundation of the wisdom common to the whole Trinity»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 93: «That inner self–revelation of God which is described as fullness in reference to his Wisdom and Glory can also be defined as the “world” of God in reference to the personal life of the Deity itself».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, pp. 72–72: «And so it would be true to say in a certain sense that the Logos is the hypostasis of Wisdom, while wisdom represents the self determination of the hypostasis of the Logos»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 76: «The hypostasis of the Logos is the only one which completely determines by himself the content of Sophia, as the ideal all, the all–embracing “organism” of ideas, and the ideal unity of them all».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 54: «There is no doubt whatever that they do differ from each other as two distinct aspects of the Godhead in its revelation. Wisdom, the first, concerns its content, glory, the second, its manifestation»; С. Булгаков /

La Mediazione del Logos: dall'Uno ai molti

La mediazione del Logos è una 'intermediazione' tra il mondo divino non soggetto al divenire e la sorgente creaturale degli esseri –dalla riflessione di Origene– con una insistenza athanasiana sulla necessità di una piena appartenenza divina del Mediatore per attuare effettivamente l'intento soteriologico prevalente (la comunione piena con Dio può essere data solo da Dio stesso)¹. Riappare, nella prospettiva sulla salvezza, una premessa di conflittualità tra l'umano ed il divino che potrà essere sottomessa solo dalla 'potenza' divina, per cui la necessità di una incidenza divina come capacità di 'disciplinare' questa aggressività conflittuale. Uno statuto intermedio di Cristo farebbe della Sua persona un essere complessivamente subalterno situato sotto la sfera prettamente divina e quella creaturale–umana, di tipo, magari, iper–angelico (cfr infra)². La teologia sofianica cercherà –in questa strettoia– di superare sia la statica della categorizzazione statutaria, sia la motivazione centrale del "propter nos" nella conflittualità, per considerare dal "Tutto" il vortice mediativo ed il

S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 82: «In summing up we can say that the entire Holy Trinity in its tri-unity "is Sophia" just as all the three hypostases are in their separateness»; C. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 83: «The Father, the Son, the Holy Spirit, or the Holy Trinity "is" either Ousia or Sophia. This statement cannot be reversed»; C. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 80: «Thus we reach the conception of the self revelation of the Godhead in the double figure of Wisdom–Glory, which corresponds to the dyad of the Word and of the spirit»; C. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 79: «He transforms the world of ideas into a self-sufficient creation of God, the ens realissimum, into a world existing with the life of God»; C. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 98 «If then, the world does not possess in itself the capacity to exist, but acquires it from God, we may well inquire what is the revelation between the divine power sustaining the being of the world and God's own inner life, his nature – wisdom?».

¹ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 122: «Ausdrücklich sprach Origenes von einer Mittelstellung des Logos zwischen dem Einen und dem Vielen, zwischen dem ungewordenen Gott und den geschaffenen Dingen (1). Diese Art von Mittlerchristologie fand ihren klassischen Ausdruck im Arianismus, der die eben erwähnten Gedanken des Origenes einseitig weiterbildete, unter Preisgabe des origenistischen Gedankens von der ewigen Zeugung des Logos. Die Verwerfung des Arianismus motivierte sich vor allem aus dem soteriologischen Interesse der Substanzchristologie: Wir können nur dann durch Christus volle Gemeinschaft mit Gott haben, die Vergottung erlangen, wenn er im Vollsinne Gott ist (2). Athanasius hat damit das Verständnis des Logos als einer μεσπεύσα φύσις zwischen ἀγέννητος und γενετὰ überwinden (3). In anderer Form ist der Mittlergedanke auf dem Boden der Zweinaturenlehre entwickelt worden. Obwohl die Grundgedanken dieser Lehre ihm eigentlich entgegenstehen, konnte der Mittlergedanke, mit ihr verbunden, doch so stark in den Vordergrund treten, daß die christologische Konzeption eigentlich durch ihn bestimmt wurde. Schon die mittelalterlichen Christologien sind zum großen Teil sehr stark am Mittlerwerk Christi orientiert (4). In der evangelischen Lehrtradition ist der Begriff des Mittlers besonders für Calvins Christologie zentral bedeutsam geworden. Im Unterchied zur Scholastik hat Calvin jedoch nicht die menschliche Natur Jesu, sondern seine gottmenschliche Person als Träger seines Mittlertums verstanden und damit die Zweinaturenlehre selbst durch den Mittlergedanken gedeutet (5)»..

((1). Origenes c. Celsus 3,34 (GCS, Origenes Werke I, S. 230 f.). / (2) Athanasius, De syn. 51, B, MPG 26, Sp. 784. / (3) Siehe Athanasius, Adv. Arian. or. 2, 24 ff. (MPG 26,197 ff.); dazu *Loafs*, RE, 3. Aufl. Bd. 2, S. 18, 23 ff.; ferner *Loafs*, § 32,3 b, S. 187. / (4) Bei Thomas von Aquin, Summa theologia III q 26 erscheint der Begriff «Mittler» allerdings eher anhangsweise; zur Stellungnahme der Frühscholastik zum Begriff des Mittlers siehe A. M. Landgraf: Dogmengeschichte der Frühscholastik II/2, 1954, S. 288 bis 328. / (5) Calvin: Institutio christianae religionis, 1559, II, 14,3: ... neque de natura divina, neque de humana simpliciter dici, quae ad mediatoris officium spectant. Wie stark bei Calvin die Zweinaturenlehre durch den Mittlergedanken geprägt ist, geht aus den Formulierungen II, 12 hervor, wenn es heißt, daß Christus humanum naturam cum divina sociavit (II, 12, 3) oder daß die Menschwerdung geschah, Ut mutua conjunctione eius divinitas et hominum natura inter se coalescerent (II, 12, 1). Vgl. auch II, 14, 4, wo persona und mediatoris officium parallel stehen.)

² W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 121: «Es gibt Christologien, deren Interesse gar nicht an der unmittelbaren Gegenwart der Gottheit selbst in Jesus hängt — weder akzidentell noch substantiell —, sondern lediglich an der Mittelstellung Jesu zwischen Gott und Menschen. Es kann sein, daß solche Christologien das Dogma der Gott–Mensch–Einheit in Jesus Christus zwar voraussetzen, aber trotzdem an der selbständigen Mittelstellung Jesu in erster Linie interessiert sind und weniger daran, daß in Jesus die beiden Sphären des Göttlichen und Menschlichen zusammenfallen. Vielmehr wird zwischen diese beiden Sphären die Gestalt des Mittlers als ein Drittes eingeschoben. Die einfachste Form einer Mittlerchristologie ist die, daß das in Jesus verkörperte präexistente Himmelswesen nicht Gott selbst, sondern ein Gott untergeordnetes, aber höher als der Mensch stehendes Wesen ist. Ein solcher Gedanke liegt wohl der judenchristlichen Engelechristologie der nachapostolischen Zeit zugrunde (1). Hier ist das Festhalten am strengen jüdischen Monotheismus dadurch erkauft, daß man Jesus nicht die volle Gottheit zuerkannte. Das war nur erträglich, solange man auf seine *Mittlerfunktion*, etwa im Sinne der hierarchischen Kosmologie Philons, das Hauptgewicht legte. Als zwischen Gott und Mensch stehendes Wesen vermag Jesus dann Gott und Mensch zu verbinden, die Brücke zwischen beiden zu bilden».

((1) Durch den Begriff der Engelchristologie kennzeichnet neben M. Werner auch G. Kretschmar: Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie 1956, S. 64–124, id. s. 220 ff., frühchristliche Auffassungen, die subordinatianisch eine von Gott selbst verschiedene Hypostase in Jesus verkörpert denken.)

trascinamento in esso del “propter nostram salutem”. La sorgente vitale che collega il mondo divino a quello umano-creaturale permette, dalla chiave di Sagghezza, il superamento dei ‘vasi stagni’ tra il divino e l’umano senza snaturare né l’uno né l’altro. La ‘congiunzione di due entità’ si fa dalla periferia delle loro configurazioni e non si apre mai a una compenetrazione mutua (che apparirebbe come ‘confusione’) nello schema cristologico corrente ¹. I presupposti dell’«omnisalvezza» faranno poi del Mediatore un elemento della Sua unicità esclusiva: il Mediatore –cioè– è “Dio che ci salva” nella confluenza divina dell’opera a nostro favore facendo svanire le originalità intra-divine della Trinità ². Senza il riferimento al Logos, la mediazione diventa una operatività quasi individualizzatamente strumentale in una specie di ‘uni-cristismo’. La valenza strumentale si sottolinea ulteriormente se si indica che la mediazione, funzione del ministero di mediazione, si ascrive all’umanità di Cristo come passaggio ristretto per ritornare a Dio (vedere i schemi della radicale separazione tra il divino e l’umano – parte I), che raccoglie in se ‘umanamente’ tutto l’umano recuperabile per Dio . Il richiamo all’unicità del Mediatore di fronte alla figura di Maria –fatta da Bartolomeo I– ci ricorda che il ruolo della “Tutta Santa” è specifico e non viene assorbito nell’articolazione della Mediazione in quanto tale ³. Dall’inclusivismo al pluralismo, si prospetta un ampliamento della mediazione di Cristo. Due aspetti appaiono nell’approccio dei teologi pluralisti: la mediazione in Cristo uomo individuale e la salvezza come scopo dell’intento mediativo. La Chiesa, per di più viene lasciata stare come struttura specifica con le proprie frontiere. L’interrogativo viene posto su questi tre nodi della prospettiva pluralista, dove la critica di vertice cattolico di comunione romana si focalizza sull’aspetto prevalentemente cristocentrico della controversia. La chiave cristologica sarà un passaggio necessario nella discussione teologica del XX–XXI secolo, di cui il

¹ J. Grillmeyer, *Christ in Christian Tradition*, New York 1975, p. 491: «If the person of Christ is the highest mode of conjunction between God and man, God and the world, the Chalcedonian ‘without confusion’ and ‘without separation’ shows the right mean between monism and dualism, the two extremes between which the history of Christology also swings. The Chalcedonian unity of person in the distinction of natures provides the dogmatic basis for the preservation of the divine transcendence, which must always be a feature of the Christian concept of God. But it also shows the possibility of a complete immanence on which the biblical doctrine of the economy of salvation rests. The Chalcedonian definition may seem to have a static–notice ring, but it is not meant to do away with the salvation–historical aspect of biblical Christology, for which, in fact, it provides a foundation and deeper insights».

² REFORMED / ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL DIALOGUE, *Towards a Common Understanding of the Church*, in «Information Service», 1990 n° 74 (III), p. 104: «72. We confess together that just as God is Unique, the Mediator and Reconciler between God and humankind is unique and that the fullness of reconciliation is entire and perfect in Him. Nothing and nobody could replace or duplicate, complete or in any way, add to the unique mediation accomplished “once for all” (Heb 9:12) by Christ, “mediator of a new covenant” (Heb 9:15; cf. 8:6 and 12:24). This mediation is still present and active in the person of the risen Christ who “is able for all time to save those who draw near to God through him, since he always lives to make intercession for them” (Heb 7:2 5)».

³ Bartholomée I, *Homélie de Sa Sainteté le patriarche oecuménique Bartholomeos (à l’occasion de sa visite à la Conférence épiscopale catholique romaine de France*, in ASSEMBLEE PLENIERE DES EVEQUES DE FRANCE, *Vers l’an 2000, Lourdes 1995*, Paris 1996, pp. 35–36: “Le troisième point est celui que soulève le grand problème théologique de l’intercession de la Vierge. Dans de nombreux textes théologiques on s’adresse à la Mère de Dieu pour qu’elle intercède pour le genre humain et chacun d’entre nous. Nous connaissons par l’Ecriture sainte qu’“il n’y a qu’un seul médiateur entre Dieu et les hommes”; souvenons-nous de la voix de Paul, le grand apôtre des nations: “Il nous a réconciliés avec Dieu le Père, c’est lui qui est notre paix, au moyen de sa croix il a tué la haine” (Ep 2, 14–17). Si le Christ, par son sacrifice, sa croix et sa résurrection est devenu un médiateur entre Dieu et les hommes, et étant donné qu’en son hypostase se trouvent réunies sans mélange, sans confusion ni division les natures humaine et divine, la Mère Dieu est le médiateur entre nous et le Christ. Aux noces de Cana apparaît l’intervention directe de la Mère de Dieu. C’est elle prie son Fils de transformer l’eau en vin, c’est elle aussi encourage les personnes présentes à obéir au commandement Christ (Jn 2, 4–5). Sur ce point on reconnaît clairement la double action de la Mère de Dieu: d’une part elle prie son Fils d’int venir pour aider les hommes et d’autre part elle encourage les hommes à obéir aux instructions de son Fils. Cela signifie que l’œuvre de la Mère de Dieu ne peut pas être envisagée indépendamment de l’œuvre du Christ. Lorsqu’on étudie la merveilleuse personne de la Toute Sainte on est étonné dans la mesure où elle n’a jamais revendiqué une dignité à l’intérieur de l’Église, mais resta humble et simple, vivant dans le silence et la prière tout en restant au centre des célébrations et de la vie de la première Église. En sa personne nous honorons l’humble existence féminine qui se sanctifie par le silence, l’amour et le service. Les saints Pères parlent de sa bienheureuse personne en termes de chants et de louanges. Les offices liturgiques de l’Église orthodoxe et les homélies des Pères à l’occasion de ses fêtes abondent de désignations, d’images et de propos merveilleux qui célèbrent sa personne et exaltent sa gloire et sa dignité. Parmi les Pères qui ont été affectés d’un amour divin envers sa personne se distingue saint Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique, dont nous citerons dans la suite de notre discours quelques passages. La Mère de Dieu, selon le divin Grégoire, se situe aux confins du monde créé et du monde incréé. Dieu est nature incréée n’ayant ni début ni fin, et ne connaissant ni changement ni altération, alors que toute la création est de nature créée car elle a une origine, elle connaît le mouvement et le changement mais pas la fin puisque “cela a eu la faveur de Dieu”».

concilio di Calcedonia viene riconosciuto quale cerniera espressiva insostituibile ma anche problematica ¹. E, subito, a questo proposito, ci ritroviamo con un'interpretazione in cerca di legittimazioni. Qui, non si tratta più di individuare una legittimità cristiana, ma di vedere se la formulazione cristiana potesse dare legittimità alla 'secolarità' umana, o all'esperienza umana considerata nella sua autonomia 'umanamente umana' ². Il contributo calcedonense nasce come 'innovazione conciliare' ³, ovvero come 'insiemizzazione tra oriente ed occidente, e tra patrimonio di fede ed esigenze ulteriori'. Pure da quest'angolatura, si ribadisce l'illusorietà di risolvere gli interrogativi della fede 'isolatamente' (sia nel tempo, sia nello spazio: ossia prima-dopo, oriente-occidente). Si chiede di articolare l'insieme della tematica cristologica in un 'linguaggio complessivo' che possa darne pienamente interpretazione, rilievo, tonalità, implicazioni ecc ⁴. La tematica di Calcedonia chiama essa stessa a una continua ri-considerazione ed a un incessante riesame. Certi teologi sottolineeranno il contributo di Calcedonia come centralmente indirizzato a mettere in risalto la 'mediazione di Cristo', aldilà di tutti i condizionamenti storici e culturali dell'epoca ⁵. Altri ricorderanno l'inadeguatezza concettuale della formulazione dogmatica del concilio, anzi, vedranno questa formula come un intrecciarsi di paradossi ⁶. Oggi, l'intento ecumenico mette in luce la convergenza di fede tra «calcedonensi» e «non calcedonensi», e suggerisce che la formulazione calcedonense non è vincolante per la pienezza di comunione nella fede cristologica (o che si può

¹ Vedere alcune valutazioni sul concilio di Calcedonia: Fede e Costituzione (Consiglio ecumenico delle Chiese, *Unità della Chiesa, unità del genere umano*, Bologna 1972, pp. 431-432 (in francese: in «Istina», 1971 n° 3, pp. 328-335); J. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 280-281; J. Dupuis, *La Conférence de Louvain*, in «Istina», 1971 n° 3, p. 274; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 11; J. Willebrands, *Discours d'inauguration du cardinal Président*, in «Information Service», 1972 n° 17, p. 5; J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, p. 65; P. H. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963, pp. 23-34; P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. II, op. cit., pp. 160-167; A. Kee, *The Ways of Transcendence*, London 1971, p. 212; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 73-81 / pp. 110-123.

² COMMISSION "FOI ET CONSTITUTION", *Rencontre de Louvain, Rapport*, in «Istina», 1971 n° 3, p. 334: «Un terrain particulier mais central d'application contemporaine de l'interprétation de Chalcedoine est celui du débat actuel sur l'anthropologie et le séculier. Ici se posent les problèmes suivants: 1. Sur quelles bases peut-on faire reposer la définition chalcédonienne pour qu'elle influence nos discussions modernes sur l'*humanum*? Ici la première question a poser est de savoir s'il est possible d'utiliser la méthode consistant à extraire des *données* concernant l'humanité de Christ à partir de la discussion qui eut lieu sur Jésus a Chalcedoine et ensuite de mettre ces données en relation avec ce qui est compris à notre époque comme constitutif de l'"humain"».

³ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 26: «La solution ne fut trouvée que grâce à l'apport de la christologie d'occident et surtout au prix d'une nouveauté terminologique, la distinction formelle entre "nature" et "hypostase", que ni l'occident ni Alexandrie, ni Antioche n'admettaient jusqu'alors et qui constitue la contribution cristologique essentiellement originale de Chalcedoine. Le concile apparaît donc comme le plus parfait exemple connu dans l'histoire de l'Eglise de cette "conciliarité" qui permet de découvrir et de formuler dans un langage vraiment catholique et compréhensible à tous une vérité permanente qu'aucune tradition locale isolée ne parvient à exprimer totalement».

⁴ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 207 / pp. 110-111: «Or la définition chalcédonienne sur l'unité de l'hypostase en présence des deux natures apparaît, en bloc, comme un schème théologique qu'il reste à éclaircir et qui exige le commentaire dogmatique; sinon, elle n'est qu'une "cymbale tintante", malgré le désir très sincère et très zélé de présenter la doctrine orthodoxe. On peut, bien entendu, se réfugier dans l'asylum ignorantiae et déclarer l'Incarnation un mystère inaccessible que certes, dans son essence, elle est. Pourtant la raison y trouve certains linéaments dogmatiques, l'existence même de la définition dogmatique le confirme. La raison y discerne comme la norme de la doctrine véritable qui doit être reçue avec discernement, étant donné, bien entendu, que l'on croit à sa vérité (car la foi ne pose jamais d'interdictions à la raison dans son domaine, elle condamne, au contraire, l'obscurantisme indolent)».

⁵ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 270: «Dazu kommt, dass das Dogma des Konzils von Chalkedon ganz unter den geistigen und politischen Voraussetzungen der damaligen Situation und in einer mehr fachlich-philosophischen Begrifflichkeit formuliert ist. Angesichts dieses Tatbestandes wäre es eine illegitime Rückprojektion, wollte man es unmittelbar aus der Schrift erheben. Dennoch visiert dieses Dogma, wengleich aus einer beschränkten geschichtlichen Perspektive heraus, eine Grundfrage des Glaubens an. *Es geht um das Bekenntnis, dass Jesus Christus in Person der Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim. 2,5) und der neue Bund (vgl. 1 Kor 11,25; Lk 22,20) ist. Es geht in diesem Dogma also um die grundlegende Frage des Heils wie um das spekulative Grundproblem des Vermittlung von Gott und Mensch*».

⁶ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. II, p. 63: «An example of the inadequacy of the conceptual form is the formula of Chalcedon itself. By intent and design, it was true to the genuine meaning of the Christian message. It saved Christianity from a complete elimination of the picture of Jesus as the Christ, in so far as the participation of the New Being in the state of estrangement is concerned. But it did so—and it could not have done otherwise within the conceptual frame used—through an accumulation of powerful paradoxa. It was unable to give a constructive interpretation, although this was just the reason for the original introduction of the philosophical concepts».

vivere l'unità di fede senza aderire alla formulazione calcedonense ¹. Si eviterà di ribadire a tutto campo gli aspetti controversi di allora, senza perdere niente della comune fede ². Ciò potrebbe mettere in ulteriore luce quale sia il perno vivo di Calcedonia: non una speculazione «greco–astratta» sulla configurazione personale di Cristo, ma la maturazione della problematica mediativa complessiva dal mistero di Cristo nella sua valenza sapienziale.

Dall'immagine di Dio nella persona umana all'immagine umana nel Logos divino

Dal Logos, si guarderà all'«immagine»... L'immagine, nella prospettiva sofianica, non riguarda soltanto il riferimento dell'essere umano a Dio ma anche il riferimento di Dio all'essere umano. L'immagine non è a senso unico, nell'umano verso il divino. Nel macro–organismo dell'universo, si coglie la “Saggezza” di Dio ³. Nell'auto–rivelazione di Dio si trova –d'altra parte– 'l'immagine del Prototipo' per l'umanità stessa ⁴. Se l'immagine di Dio si è oscurata nell'essere umano dall'iniziale ripiegamento dell'umanità su se stessa, l'immagine umana in Dio rimane integra come Sofia o come specchio sofianico in Dio, senza estraniarsi o deformarsi ⁵. In Dio esiste 'l'essere umano eterno'

¹ J. Willebrands, *Commentaire sur la Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Ignace Jacob III*, in «Information Service», 1972, n° 7, p. 6: «La partie de la déclaration qui parle de l'unité de la doctrine de ta foi est particulièrement importante et significative: «Le Pape Paul VI et le Patriarche Ignace Jacob III sont d'accord sur le fait qu'il n'y a pas de différences dans la foi qu'ils professent concernant le mystère du Verbe de Dieu fait chair et devenu réellement homme, même si, au cours des siècles, ont surgi des difficultés en raison des différentes expressions théologiques par lesquelles cette foi était exprimée». La déclaration fait allusion directement au motif de séparation, c'est-à-dire à la raison pour laquelle les Syriens orthodoxes n'avaient pas accepté les définitions du Concile de Chalcédoine concernant les deux natures dans le Christ. D'un côté on pensait que l'unité du Christ n'était pas exprimée suffisamment par la formule de Chalcédoine; de l'autre, que cette formule était nécessaire pour préserver la distinction entre la divinité et l'humanité du Christ».

² Paul VI – Shenouda III, *Déclaration commune*, in, *La visite à Rome du Patriarche Shenouda III*, in «La documentation catholique», 1973 n° 1633, p. 515: «En accord avec nos traditions apostoliques transmises à nos Eglises et conservées en elles, et en conformité avec les trois premiers Conciles oecuméniques, nous confessons une seule foi en l'unique Dieu un en trois Personnes. la divinité du Fils unique incarné de Dieu, deuxième Personne de la Sainte Trinité, Verbe de Dieu, splendeur de sa gloire et image fidèle de sa substance, qui s'est incarné pour nous en prenant pour lui-même un corps réel avec une âme raisonnable, et qui avec nous a partagé notre humanité, à l'exclusion du péché. Nous confessons que notre Seigneur et Dieu, Sauveur et Roi de nous tous, Jésus-Christ, est Dieu parfait pour ce qui est de sa divinité, et homme parfait pour ce qui est de son humanité. En Lui sa divinité est unie à son humanité; cette union est réelle, parfaite, sans mélange, sans commixtion, sans confusion, sans altération, sans division, sans séparation. Sa divinité n'a été séparée de son humanité à aucun instant, pas même pendant un clin d'oeil. Lui qui est Dieu éternel et invisible, est devenu visible dans la chair et a pris la forme de serviteur. En Lui sont conservées toutes les propriétés de la divinité et toutes les propriétés de l'humanité, unies d'une façon réelle, parfaite, indivisible et inséparable»; J. Willebrands, *Commentaire sur la Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Ignace Jacob III*, in «Information Service», 1972, n° 7, p. 5: «Nous croyons que notre Dieu et Sauveur, Jésus-Christ, est le Fils de Dieu incarné parfait dans son humanité. Sa divinité n'a jamais été séparée, même pour un instant, de son humanité. Son humanité est unie à sa divinité sans mélange, sans confusion, sans division, sans séparation. Dans la foi commune en l'unique Seigneur Jesus-Christ, nous considérons son mystère comme inépuisable et ineffable, que l'intelligence humaine ne peut comprendre pleinement ni exprimer complètement. Nous constatons que sur la base de nos diverses traditions ecclésiastiques et théologiques il existe encore des différences dans l'interprétation théologique du Mystère du Christ. Nous sommes convaincus que malgré cela les diverses formulations des deux parties peuvent être interprétées de manière à répondre à l'esprit des Conciles de Nicée et d'Ephèse».

³ P. Tillich, *The Eternal Now*, London 1963, p. 140: «This vision was confirmed for me a few weeks ago when I met some well-known astronomers, physicists and biologists, who passionately expressed their conviction that they increased the awareness of the eternal wisdom in the structure of the universe by increasing the knowledge of our world. They rejected a science that gives knowledge without wisdom and a theology that neglects the divine wisdom shining through man's knowledge of nature».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / p. 100: «Le Prototype de l'homme dans sa sophianité est l'Humanité Divine ou la Théanthropie céleste du Logos, la Sophie, le monde divin reflété dans le monde de créature. En la Sainte Trinité, le Logos, Deuxième Hypostase, auto-révélation du Père, est la Sophie par excellence, tandis que l'Image Première de l'homme, d'Adam, est l'image du Logos en la Sophie».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 368 / p. 329: «Le monde est créé à l'image de cette Sophie divine, il est fondé sur elle, en sorte que les images premières divines de l'être ont reçu un être extra-divin en s'immergeant dans le néant de créature dans le devenir, en acquérant une existence autonome dans le monde de créature. Par sa sophianité, ce dernier est devenu le miroir du monde divin; or, les images de celui-ci y ont une existence non pas fantastique, mais réelle. Ce miroir a été troublé et gauchi par le fait que le monde s'est déjacté de sa propre image. Il a conservé néanmoins sa condition de miroir: le monde déchu, quoique déchu, est la Sophie de créature, encore que dédoublée dans l'image de son être en sophianités sophianique et antisophianique (car il n'existe en général rien d'extra-sophianique ni d'asophianique; sophianité est synonyme de l'être même».

dalla cui immagine sarà tratta la persona umana ¹. Il “Figlio dell’uomo” assume un significato specifico così come sarà specifico il senso della formulazione: “il Verbo” si fece carne (Gv 1, 1–20). Dal “figlio dell’uomo” evocato nell’Antico Testamento si parlerà più recentemente del “Grande Io” ². O si dirà inversamente che ogni essere umano ha un ‘logos’, proprio dal verbo parlato che lo caratterizza, fino al “senso” ultimo che lascia presagire nel Logos di Cristo, senza però identificarsi con il Logos divino (idealismo) o essere analogo con esso (cattolicesimo romano): la discontinuità preserverà da ogni inclinazione alla auto-redenzione nel Logos ³. Si dirà che il Verbo è ‘tutto’ nell’indissociabilità del divino e dell’umano, nella loro originaria non conflittualità ⁴.

La sinergia divino-umana di ‘sofianizzazione’ dal messaggio auto-rivelativo del Logos

Sappiamo quanto l’evocazione di una ‘sinergia’ d’insiemizzazione tra Dio e l’umanità ha dato fastidio alla mentalità occidentale ⁵. La radicale separazione tra il divino e l’umano non potrà essere

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / p. 34: «De Lui, il peut être dit qu’Il est l’Homme éternel, qu’Il est le Prototype humain dès avant la création du monde. Et c’est à Son Image que l’homme est créé. En ce sens, Il est plus d’une fois nommé, chez les Apôtres et dans l’Evangile, l’Homme céleste ou simplement l’Homme, le Fils de Dieu et le Fils de l’Homme, avec toute la corrélation mystérieuse de ces noms (1). En tant que Premier Homme, Il est aussi l’Agneau immolé dès avant la création du monde, c’est-à-dire prédestiné à devenir un homme terrestre. Cette notion est le premier fondement de la christologie, de la sotériologie et de l’anthropologie, en leur unité: La Sophie est l’Humanité éternelle (2), et le Logos est l’Homme Divin».

(1) Cfr les paroles audacieuses et inspirées de l’Apôtre Paul “Le don, par la grâce d’un Homme, Jésus-Christ” (Rom., V, 15); “Premier Homme tiré de la terre, deuxième homme (le Seigneur) du Ciel” (I Cor., XV, 47). A cela se rapportent aussi les paroles du Seigneur: “le Fils de l’Homme, descendu du Ciel.” (Jn. III, 13). / (2). Ceci fut proposé par le jeune Vl. Soloviev dans ses géniaux *Cours sur la Théanthropie*; malheureusement, Il n’a point développé ses lumineuses idées en une doctrine théologique, mais les a plutôt troublées et perverties par des figurations gnostiques.)

² H. Mühlen, *L’Esprit dans l’Eglise*, vol. I, Paris 1969, p. 136: «Ainsi, le “Fils de l’homme” de Dn 7, 13 est un “Grand-Moi” qui se soustrait à une interprétation purement individuelle ou purement collective. D’une part, le peuple est réellement récapitulé dans le roi messianique, d’autre part le roi messianique s’actualise dans le peuple en exerçant par ce peuple la domination dont le peuple lui-même est investi. Il apparaît clairement ici qu’une dissection logique ne donne aucune prise sur la réalité d’un “Grand-Moi”. On ne peut qu’essayer de reprendre la dialectique qui s’y découvre. La réalité désignée en Dn 7,13 par „Fils de l’homme” inclut en effet, pour notre pensée contemporaine, trois réalités qui ne sont pas de prime abord identiques a) le “Fils de l’homme” comme moi individuel; b) Le “peuple des saints du Tres Haut”; c) l’unité réelle et l’identification dynamique et dialectique entre les deux».

³ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III, München 1965, S. 184–185: «Da der Mensch einen Logos hat, begegnet ihm Gott im Logos, der spricht und der das Wort selber ist. Der homo sapiens spricht und das macht ihn zum homo sapiens. Das Wort vermittelt eindeutigen und klaren Sinn. Klarheit und Eindeutigkeit gehören zu seinem Wesen Es legt sich selbst aus. Klarheit und Eindeutigkeit begründen seine Allgemeingültigkeit. Klarheit und Eindeutigkeit gehören zum Wesen des Wortes Gottes. Der göttliche Logos ist Wahrheit und Sinn. In Christus ist der göttliche Logos in den menschlichen Logos eingegangen; das ist die Erniedrigung Jesu Christi. Dabei bleibt aber zu beachten daß der Gotteslogos nicht mit dem menschlichen identifiziert werden darf wie im deutschen Idealismus. und daß er ebensowenig mit ihm analogisiert werden darf wie im Katholizismus. Denn das käme aus Selbsterlösung hinaus und der menschliche logos entzöge sich dem Gericht durch den Christuslogos».

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. / S. 39: «Das Erstgeburtsrecht des Seins kommt nicht den einzelnen Teilen, sondern dem Ganzen zu. Der absolute Anfang und die Quelle jeglichen Seins ist die absolute Ganzheit alles Seienden, das heißt: Gott. Diese Ganzheit, des All, die in ihrem Ansichsein [sama po sebe] in der unveränderlichen Ruhe der Ewigkeit verweilt, enthüllt und offenbart sich in dem allvereinigenden Sinn der Welt, so daß dieser Sinn der direkte Ausdruck oder das Wort (der λόγος) der Gottheit, offenbarer und wirkender Gott ist. Durch ihn wird jedes wirkliche Sein bestimmt; von dem kleinsten Stoffteilchen, das zu anderen Teilchen gravitiert, bis hin zu den komplizierten Tiergattungen, die in der Ernährung andere Organismen verschlingen oder sich im geschlechtlichen Akt mit ihres gleichen vereinigen, überall offenbart sich und wirkt der ewige Sinn des Seins, das uranfängliche Wort des anfanglosen Gottes. Dieses Wort verbietet jedes getrennte, zusammenhanglose existieren, mit unzerreißbaren Banden vereinigt es das eine mit dem anderen und ein jedes mit allen, und aus der chaotischen Vielheit bildet es die eine Welt. “Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch Dasselbe geworden, und ohne Dasselbe ist nichts geworden, was geworden ist” ¹».

(¹ Joh 1, 1–3. Die Bibelworte sind hier, wie auch in der Folge meistens, von Solowjew kirchenslavisch zitiert (Der Übersetzer).)

⁵ L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979, pp. 200–201: «Karl Barth, partant de la transcendance absolue de Dieu et de l’efficacité souveraine de sa Parole éprouve une véritable hantise – et en cela, il est un fidèle héritier de Calvin – à l’égard de tout ce qui a un relent de “synergisme”, c’est-à-dire de toute théologie du “et” où s’affirme une collusion, un mélange entre l’action de Dieu et celle de l’homme. S’il y a bien dans le baptême un rapport entre l’action de Dieu – ce qu’il appelle “le baptême d’Esprit” – et celle de l’Eglise, et par conséquent de l’homme – le “baptême d’eau” –, rapport nécessaire sous peine de réduire le rite à une pieuse comédie, il faut surtout se garder d’amalgamer les deux».

‘superata’ senza il ‘concentramento cristologico’¹. Tutto dipende, ovviamente, in questi accenni, fin dove la ‘radicale distinzione’ possa diventare ‘conflittualità’ e fin dove l’antinomia valorizza la ‘diversità senza aggressiva contrapposizione’. Vi sarà chi riconoscerà, addirittura, nella Saggezza l’anticipazione del Logos stesso –dall’Antico Testamento alla meditazione cristiana². L’“essere con” dà il taglio inderogabile della visuale di Saggezza³. Nell’impostazione sofiana, il ‘Logos’ prende tutta la sua statura di ‘Verbo’ ormai riprospettato nelle problematiche più attuali. La totalità è il Verbo⁴. La ‘fonte’ di ciò che ci rende pienamente umani, il ‘verbo’, si fa radice di divinizzazione⁵. L’autorivelazione del Verbo-Logos è la stessa Saggezza-Sofia⁶. Così si disegna la personificazione della Sofia⁷. La personificazione del messaggio, tessuto nervoso dell’umanità nella sua

¹ Vedere l’impostazione di questa prospettiva –per quanto ha potuto darne l’autore di queste pagine– nello studio *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Verona 1982, Parte I, cap. 1.

² P. Tillich, *Ultimate Concern*, London 1962, pp. 121–122: «And this relates also to science. What science can do is to give us insights into handling realities, including some levels of our psychological makeup. That is quite possible, but science (and here I think I would contradict our guest professor) cannot give us wisdom, because wisdom is, if we consider the wisdom literature of Greece and the Old Testament, not a technical achievement, but a divine power which tries to show us the ultimate problems of our existence. Later it was termed the Logos. The Logos is, so to speak, the successor of Old Testament wisdom».

³ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 272: «Wisdom can be distinguished from objectifying knowledge (sapientia from scientia) by its ability to manifest itself beyond the cleavage of subject and object. The biblical imagery describing Wisdom and Logos as being “with” God and “with” men makes this point quite obvious. Theonomous knowledge is Spirit-determined Wisdom. But as the Spirit-determined language of theonomy does not dispense with the language which is determined by the cleavage between subject and object, so Spirit determined cognition does not contradict the knowledge which is gained within the subject-object structure of encountering reality»; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 224: «Wenn Jesus Christus die persongewordene Weisheit und die Zusammenfassung und das Ziel aller Wirklichkeit ist, dann empfängt die Wirklichkeit als ganze wie jedes einzelne Wirkliche von ihm her und auf ihn hin seinen endgültigen Platz und seinen endgültigen Sinn. Dann muß aber auch, was Mitte, Grund und Ziel der Existenz Jesu ist, seine Sohnschaft, sein Sein für Gott und für die Menschen, in verborgener und doch wirksamer Weise alle Wirklichkeit zuinnerst bestimmen. Eine solche universale Christologie besagt zunächst, daß man Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade, Christentum und Welt nicht dualistisch gegen- oder nebeneinander stellen darf».

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov’ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355 / S. 74–75.

⁵ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 326 / p. 388: «La Sofia è la Grande Radice della creatura totale cfr. Rom. 8, 22: πάσα ἡ κτίσις, cioè il creato tutto integrale e non semplicemente il tutto). Per lei il creato penetra nell’intimo della vita triadica e ottiene la vita eterna dall’unica Fonte della vita. La Sofia è l’essenza originaria del creato, l’Amore creatore di Dio “che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo” (Rom. 5, 5). Proprio per questo l’amore divino è il suo vero Io divinizzato, il suo “cuore”, come l’amore intertrinitario è l’Essenza divina. Perché tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-amore, del la Sorgente dell’essere e della verità. Se la creatura si stacca dalla propria radice, l’attende fatalmente la morte; “perché”, come dice la Sapienza stessa, “chi trova me trova la vita e ottiene il favore di Jahvè, ma chi si allontana da me fa torto a se stesso: tutti coloro che odiano me, amano la morte” (Prov. 8, 35–36)».

(¹ La concezione patristica, particolarmente di Gregorio Nisseno, dell’“essere” uno del creato è spiegata da Antonij (Chrapovickij), arcid di Volynija, in *Nravstv. idej dogmata cerksi, Opera omnia*, vol. 2, ed. 2, Pietroburgo 1911. V.(A.) TROICKIJ, *Triedinstso božestva i edinstso človečestva*, Mosca 1912 e in “Golos Cerkvi”, 1912, n. 10. Questa concezione sta alla base delle opere di S.(N.) BULGAKOV, *Filosofija chozjajstva*, parte I, Mosca 1912, della dottrina sulla Chiesa di V. Solov’ev, ecc. Tutta la storia del peccato, del piano della salvezza, della redenzione e salvezza, la dottrina dei sacramenti, ecc., ottengono alla luce di questa concezione un significato reale, mentre al di fuori di essa diventano formule vuote.)

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / p. 39: «Le Père prononce Son Verbe en le Fils, et c’est aussi en Lui qu’Il révèle Sa Sagesse. La Sophie, en tant que Sagesse, est l’auto-révélation du Logos à travers l’auto-détermination de la deuxième hypostase (1); c’est pourquoi le Logos Incarné, le Christ, est appelé “la force de Dieu et la Sagesse de Dieu” (I Cor., I, 24)».

((1) Il existe une icône sapientiale qui exprime précisément cette idée l’éternel Adolescent, le Verbe du Père, l’Oeil Vigilant. Ce n’est pas l’icône du Christ dans son adolescence mais justement celle du Logos, en tant que Sagesse.)

⁷ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 383 / pp. 446–447: «Nella Sofia (di Novgorod) essi vedono la personificazione dell’attributo divino astratto della sapienza, non l’ipostasi personale della Sapienza di Dio. Questo è vero perché la Sofia non è ipostasi nel senso stretto del termine e non è identica al Verbo. L’iconografia conosce una quantità di personificazioni del mare, dei monti, del vento, della neve, del deserto, del cielo e della terra, del cosmo, del Giordano, del sole e della luna, della notte e del mattino, della materia celeste, della colomba, dell’inferno, del Mar Rosso, dell’Egitto, di Nazaret, di Betlemme, di Gerusalemme, della melodia, della forza, dell’orgoglio, del pentimento, della giovinezza, Δικαιοσύνη καὶ Ἐλεημοσύνη, delle virtù, Προφητεία, Σοφία, della sinagoga, della Chiesa, ecc.; in una motitudine di icone, miniature, affreschi e simili¹⁾».

(¹ N. POKROVSKIJ, *Evangelie v pamiatnikach ikonografi i iskusstva*, cit., F.(I.) BUSLAEV, *Istori očerki*, Pietroburgo 1861, vol. II, sulle miniature del Salterio di Uglič; E.(K.) REDIN, *Antičnye bogi (planety) v licevych rukopisjach sočinenija Koz-my Indikoplova*, in “Zap. klas. otd. Imp. Rus. Arch. Obščestva”, vol. I, Pietroburgo 1904, pp. 33–43. Vi sono ricordate altre personificazioni (Galgalà, Gerico, Gaj, Hevol, la Fonte, il monte

auto-gestione radicalmente maturata (vedere i nostri testi sull'antropologia comunicazionale)... Il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno di tutte le parole, è il divino non assoluto ¹. Se il Verbo è 'linguaggio' esso è di per se 'interpretazione' o parole delle persone umane ai consimili, dai primi testimoni in poi ². Qui subentra la possibilità di travisare il discorso nel gioco interpretativo. Tutto si gioca sulla relazionalità ³. La cristologia sofianica prospetterà –dal Verbo-Logos– il suo intuito nel confronto tra Cristo e Anticristo: o cioè intorno alla 'falsificazione' intrinseca del Cristo. La differenza tra Cristo e l'Anticristo –nel superuomo del racconto solov'ëvano– consiste nel fatto che il non assoluto che vuol essere divino ultimo. L'Imperatore universale ipotizzato da quest'autore sofianico vuol essere "l'ultima parola". Cristo –invece– è il Verbo come linguaggio vivo: cioè un continuo "inizio" di attuazione vissuta, organica: una rete in prospettiva ⁴. Nel diventare linguaggio, il Verbo si de-assolutizza. Nel farsi "parola definitiva", l'Imperatore universale si assolutizza illusoriamente. In questo senso, l'Anticristo è l'esaltazione iperbolica dell'"io" mentre la via sofianica del Logos apre al linguaggio del 'noi' ⁵. Questo 'noi' –chiamato talvolta "Grande Io"– non è un'entità 'al di sopra' di ogni 'io' ma una relazionalità "dentro – tra" ogni persona ⁶. Nella misura in cui verrà prospettato come un "Io (individuale) al di sopra di tutti" diventerà un "anti-Logos", eco dell'Anticristo nella meditazione sofianica (cfr infra). Invece, "l'uomo cosmico" delle arcaiche religioni dell'umanità

Hemshachor, Εύρεσις, Φρόνησις, Μεγαλοψυχία, ecc.) e poi vi sono studiate le personificazioni dei pianeti: della luna, del sole, del Crono, di Afrdite, di Zeus, di Ares e di Ermes.)

¹ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 383 / pp. 446–44.

² G. Heinz-Mohr, *Praxis Pietatis*, in AA. VV., *Abschied von Christentum*, Hamburg 1964. S. 245: «Auch das Wort Gottes wird Sprache durch Menschen für Menschen. Wer anderen die Offenbarung Gottes bezeugt, muß den Weg der Interpretation wählen. Interpretation ist, nach einem Wort von Paul Schütz, jenes Gewebe, das von den ersten Zeugen an bis auf unseren Tag durch die Sprache die «Gemeinschaft der Heiligen» stiftet. Interpretation als heutige Anteilgabe an dem Ereignis einer vergangenen biblischen Epoche ist daher nie ohne Bekenntnis. Das heißt aber auch: dem Gesprächspartner Urteil zutrauen und anmuten. Hier erwartet der «profane Weltchrist» besonders viel von den «Institutionen der Dauerreflektion»».

³ P. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963, p. 52: "So long as a word is not thought of as an ideal entity, but as an action leading to a relationship, the assertion that the Word actually became Jesus does not involve us in the pagan idea of a transmutation, of the divine into the physical. An intention became an action, a plan was enacted. To ask whether the plan exists apart from its enactment, or whether it has been transformed into its enactment, indicates that one is thinking of a plan or a word as a quasi-physical substance. It is simply a plan, and its enactment is simply what results when the plan is realised".

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114–116 / p. 154: «In the divine organism of Christ, the acting, unifying beginning, the beginning which expresses the unity of the unconditionally-extant one, obviously is the Word of Logos. The unity of the second kind, the produced unity, in Christian theosophy bears the name of Sophia. If in the absolute we differentiate in general the absolute as such, i.e., as the unconditionally-extant One, from its content, essence or idea, then we find the direct expression of the first in the Logos, and of the second in Sophia, which is thus the expressed, realized idea. And as the extant One, differing from its own idea is at the same time one with it, so Logos, too, differing from Sophia, is eternally connected with her. Sophia is God's body, the matter of Divinity, ¹ permeated with the beginning of divine unity. Christ, who realized that unity in Himself or is the bearer of it, as the integral divine organism –universal and at the same time individual– is both Logos and Sophia».

(¹ Such expressions as >body' and >matter' we use here in the most general sense, as relative categories, not connecting with them those particular conceptions which can have place only in application to our material world but are absolutely unthinkable in relation to Divinity.)

⁵ B. Murrell *The Logos Continuum: The Incarnation*, in idem, *Stoa del Sol*, in «Internet» 2005, http://www.bizcharts.com/stoa_del_sol/logos/logos_1.html: «For both Eckhart and Fox, it is the Logos who is the hidden Ground of All Creation. It is the Cosmic Christ who is the Living Word, the Incarnation of the Logos. It is all of existence, too, which images the Word. The Word is in the depths of All. The Word is within us. Upon hearing and recognizing this Word, having this breakthrough, it is "we" who further the Word as "words." It is "we" who will sculpt our lives, who will sculpt our Universe, and thus bring forth the Cosmic Christ unto completion. "From eternity, in the beginning, he created me, and for eternity I shall remain... I am like a vine putting out graceful shoots, my blossoms bear the fruit of glory and wealth... [Sirach 24: 9, 17, 19–20] But how can the Cosmic Christ be transformed into a "universal" Logos concept, standing far and beyond particular religious institutions and creeds? Matthew Fox returns to the Cosmic Christ as Divine Wisdom calling all the children of God together" "Come, children, drink of my waters which are all common waters. They are free and available to all my children. Drink of my wisdom from your own unique well." [THE COMING OF THE COSMIC CHRIST, pp. 243–244]».

⁶ H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Eglise*, vol. I, Paris 1969, p. 132: «La réalité du "Grand-Moi" ne peut être saisie que dans un mouvement continu de la pensée, dans une oscillation constante. Aussi le "Grand-Moi" n'est-il pas davantage une entité qui serait comme un Moi "général" ou un "super-Moi" auquel participeraient les membres de la communauté et qui les absorberait. Le "Grand-Moi" n'est pas une réalité au-dessus des multiples individus, mais en eux une réalité qui ne peut être saisie que comme une trame dynamique de relations entre eux. D'où le caractère dynamique du "Grand-Moi"».

esprime questa profonda simbolica ¹. La chiave sofianica appare –considerando questo riferimento– un approccio capace di dare ulteriore rilievo al dialogo inter–religioso. Prima di Cristo, il “soffio divino” era l’alito dell’inconoscibile: movimento, spinta, impulsione interiore in seno all’umanità ancora ripiegata su se stessa ². Nel “Verbo”, l’inconoscibile si fa “linguaggio dell’umanità in via di divinizzazione”. Essa entra a far parte dell’inconoscibile ³... L’umanità non scioglie l’inconoscibile, essa stessa diventa interlocutrice dell’inconoscibile. La falsificazione di questa divinizzazione in Cristo sarà di presentare una tale “prossimità” con Dio come la sostituzione dell’inconoscibile mettendo al suo posto l’illimitata estensione del dominio sull’“universalmente conosciuto”. Non più l’ispirazione di libertà in ciò che sarà sempre “inafferabile”, ma lo scioglimento dell’inconoscibile in ciò che sottotterremo nello “scontatamente conosciuto”. Se entriamo nell’inconoscibile, il “dire” del concepibile potrà essere infinitamente diversificato. L’antinomia del mistero ci farà uscire dalla conflittualità tra ‘inconoscibile’ e ‘conosciuto’, in termini puramente razionali. Dire diversamente non è, allora, necessariamente “cambiare il contenuto” o automaticamente “professare qualcos’altro”. Il Verbo–Parola, o l’organicità del tutto, compie il suo intento attraverso l’itinerario sofferto e contraddittorio di una possibile falsificazione nella quale ‘non si cambia neanche il contenuto’. Il

¹ C. G. Jung, *Man and his Symbols*, New York 1964, pp. 214–215: «In the East, and in some Gnostic circles in the West, people soon recognized that the Cosmic Man was more an inner psychic image than a concrete outer reality. According to Hindu tradition, for instance, he is something that lives within the individual human being and is the only part that is immortal. This inner Great Man redeems the individual by leading him out of creation and its sufferings, back into his original eternal sphere. But he can do this only if man recognizes him and rises from his sleep in order to be led. In the symbolic myths of old India, this figure is known as the Purusha, a name that simply means man or person. The Purusha lives within the heart of every individual, and yet at the same time he fills the entire cosmos».

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 179–181 / p. 206: «The above makes it clear that the two historical trends, far from excluding each other, have been absolutely necessary to each other and for the ‘fullness of the stature of Christ’ in all humanity; for if history were limited to the Western development only, if the immovable and unconditional principle of the Christian truth did not stand behind this uninterrupted stream of movements [which were] replacing one another, and of principles [which were] mutually destructive, the whole Western development would have been devoid of any positive sense, and modern history would have ended in decadence and chaos. On the other hand, had history included only the Byzantine Christianity, the truth of Christ (Godmanhood) would have remained imperfect, in the absence of a [developed] human element of free initiative and activity necessary for its perfection. As it is, however, the divine element of Christianity, preserved by the East, can now reach its perfection in mankind, for now it has the material upon which it can act, in which it can manifest its internal force: namely, the human element which has been emancipated and developed in the West. And this has not only an historical, but also a mystical, meaning».

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 180–181 / pp. 206–207: «If the overshadowing that descended upon the human Mother with the active power of God, produced the incarnation of Divinity; then the fertilization of the divine Mother (the Church) by the active human beginning must produce a free deification of humanity. Before Christianity, the natural principle in humanity represented the datum (the fact), Divinity represented the unknown (the ideal), and as the unknown, acted (ideally) on man. In Christ the unknown was given, the ideal became a fact, became an event, the active divine beginning became material. The Word became flesh, and this new flesh is the divine substance of the Church. Before Christianity, the immovable basis of life was human nature (the ancient Adam), while the divine was the principle of change, motion, progress; after Christianity, on the contrary, the divine, as incarnate, becomes the immovable foundation the stratum of the life of humanity, while humanity appears as the unknown–[that part of humanity] which would correspond to the divine, i.e., which is capable of uniting with it of itself, [and] assimilating it. As the sought [the ideal], this ideal humanity appears as the active beginning [force] of history, the element of motion, of progress. And, as in the pre-Christian course of history, human nature or the natural element of mankind represented the basis, matter; the divine mind, (in Greek, O logos tu Feu), represented the active and formative principle; and God–man, i.e., God who has adopted human nature, was the result (the offspring): so in the process of Christianity the divine nature its or the divine stratum (the Word which became flesh, as well as the as body of Christ, the Sophia) appears as the foundation or matter, while human reason appears as the active and formative principle; and the man–God, i.e., man who adopted Divinity, appears as the result. And, since man can receive Divinity only in his absolute totality, i.e., in union with all, the man–God is necessarily collective and universal, i.e., [it is] he the all–humanity [the whole of mankind] or the Universal Church [that receives Divinity]; the God–man is individual, the man–God is universal. Thus the radius is one and the same for the whole circumference at any one of its points, and consequently it is itself the beginning of a circle; while the points on the periphery form the circle only in their totality. In the history of Christianity, the immovable divine foundation in humanity is represented by the Eastern Church, while the Western world is the representative of the human element. And here also, before reason could become the fertilizing principle of the Church, it had to move away from it in order that it might be at liberty to develop all its powers; after the human element was completely segregated, and then in that separateness became aware of its helplessness, it will be able to enter into a free union with the divine foundation of Christianity, which has been preserved in the Eastern Church –and, in consequence of that free union, to give birth to the spiritual mankind».

Logos sarà la piena sinergia del “contenuto” e dell’”espressione”, nella trasparenza di relazionalità che dà ‘senso’ ma non nell’identità riduttiva dell’uno all’altro ¹.

La Saggezza come Verbo divino o «Logos»: Dio ed il mondo divino. Dal divino alla Sofia. L’angelo sofianico

La prospettiva sofianica si apre ulteriormente nelle meditazioni di Rosmini: “*E veramente la sapienza è il Verbo, la cui sede è nell’”intelletto...”* ². “*Come dunque la Sapienza che si riferisce al Mondo creato può dividersi per astrazione dal Verbo divino, così questa Sapienza è certamente venuta da esso Verbo, ma non è l’e semplare del Verbo, che non ne ha, sí bene quello del Mondo. Quindi i Ferweri persiani sono tutti prodotti da Ormusd in riguardo al Mondo da lui creato e a suo vantaggio per difenderlo da Ahriman: essi conservano il cielo e la terra, e tutte le cose: “essi hanno tracciato il cammino agli astri, alla Lu na, al Sole, alla luce primitiva data da Dio: durante il tempo, danno con liberalità la vita all’uomo, loro amico, vegliano sulla sua anima e annientano il male alla pura risurrezione”* ³. “*Quivi si distingue il Verbo divino rappresentato nello stesso Pimandro, che risponderebbe di conseguente Cnef o alla parola di Dio, e la sapienza umana rappresentata da Tot, che è l’altro interlocutore del libro. Tot differisce in questo da Iside, secondo noi, che questa è il mondo intelligibile (di cui si fa emblema la terra), ossia la sapienza obbiettiva, e Tot il sapiente che la investiga per conoscerla, la sapienza subiettiva e umana, o piuttosto, la Filosofia”* ⁴. “*Ora secondo gl’insegnamenti della cristiana dottrina la sapienza essenziale, la sapienza in un senso completo, assoluto, è una vera “sussistenza”, una persona delle tre che partecipano la divinità, la qual si chiama anco Verbo divino. Perciò l’albero della vita sebbene sia atto a simboleggiare ogni grado minore di bene sostanziale e di vita; tuttavia egli simboleggiar dee eminentemente, e nel senso il piú proprio e peculiare il Verbo di Dio, e medesimamente Cristo, che di se ha detto “io sono la via, la verità, e la vita”. Conciossiacché è il Verbo che comunicando se stesso agli uomini dà loro la vera e sostanziale sapienza, la vita, e l’immortalità”* ⁵. Dal Logos al Logos spermatikos, si dirà che “*la sapienza... fu veramente quel fruttifero seme... che germinò... quanto di prezioso tutte le filosofie delle nazioni racchiusero*” ⁶. Per Rosmini, Dio ed “il divino” non vanno considerati come identici: “*Qual dubbio che Dio e il divino sono la stessa cosa? Ma no, che anzi, né pure allora sono la stessa cosa...*” ⁷. “*Laonde con buona ragione furono sempre dai piú insigni filosofi e teologi distinti questi due concetto, il “divino”, e “Dio”: e quando si confusero... formarono de necessità un sistema di razionalismo...*” ⁸. La ragione come “logos” è divina ⁹... *si può chiamare in qualche modo divino tutto ciò che partecipa di quello che è divino per sé* ¹⁰. Questa partecipazione fa dell’essere umano un essere “*che “ha” l’essere, e non che è l’essere. Niente dunque vieta che l’essere... sia qualche cosa di divino, cioè che appartenga a Dio*” ¹¹... *L’esemplare del mondo non è il Verbo divino, ma è la Sapienza creata “ab aeterno” relativa all’ente creato* ¹²... *L’intelligenza subiettiva e libera del Padre vede in esso l’essere iniziale e le essenze delle cose, che circoscrive e moltiplica secondo il*

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / p. 28 (citato qui sopra).

² A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, T. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 189.

³ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 162.

⁴ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 169.

⁵ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, tomo II, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 40, Roma 1983, p. 39.

⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 62.

⁷ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 26.

⁸ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 29.

⁹ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 29–30.

¹⁰ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 23.

¹¹ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 32.

¹² A. Rosmini, *Teosofia*, vol. II, Roma 1938, p. 145.

principio della sapienza creatrice, che è lo stesso essere iniziale"¹. La sofanità degli "angeli" sorge dalla coscienza religiosa arcaica dell'umanità: "La credenza che esistano de" puri spiriti, ossia degli Angeli risale alle più antiche memorie del mondo. Le tradizioni orientali tutte d'accordo l'attestano"². La tipologia dell'Angelo riallaccia al Verbo: "Cristo... chiamato... l'angelo del gran consiglio... mezzo onde gli uomini sono illuminati e salvati... il Verbo non lo facevo immediatamente da sé, si bene pel mezzo degli Angeli suoi..."³. "Cristo che rivela il gran mistero è chiamato angelo"⁴. Anghelos o messaggero del Messaggio, l'intento sofanico anticipa l'ampio campo della relazionalità comunicazionale e comunicativa odierna (cfr gli studi specifici su questo tema).

L'inversione falsificante dell'Anti-Logos nei tentacoli insidiosi dell'Anticristo

Anticipiamo un attimo il secondo passo che percorreremo nella chiave sofanica della cristologia: la simbolica dell'Anticristo (cfr capitolo II di questa parte, infra). Il mistero della falsificazione viene evocato da Solov'ëv nella sua parabola sull'Anticristo. Essa rappresenta –infatti– una re–interpretazione della ipotizzata conflittualità tra Dio e l'universo umano nella 'suprema superiorità' individuale dell'Imperatore universale dei 'tre dialoghi'. L'esito sofanico sarà quello sul chiarimento della falsificazione per eccellenza, quella su Cristo stesso, legato all'attuazione di una 'parola', essa stessa 'scritta' pure se non ancora svelata. Lo confermerà l'unico sopravvissuto dei responsabili ecclesiali emarginati dall'Imperatore universale, il professor Pauli: "si compia ciò che è scritto"⁵. Sarà l'inizio del "crollo" del superuomo, la via per il ritorno alla vita di Pëtr e Ioann, la scintilla per il ribaltamento ebraico nel quale si verificherà "l'inizio della fine" dell'Anticristo⁶...

¹ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. II, Roma 1938, p. 148.

² A. Rosmini, *Psicologia, libri dieci*, tomo I, in idem, *Scienze metafisiche*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini, Psicologia/1*, vol. 9, Roma 1988, p. 117, n° 201 (nota [20]).

³ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, T. 1, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 174.

⁴ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 476.

⁵ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 225 / p. 211: ««Si compia ciò che è scritto», disse il professor Pauli, e i cristiani che portavano le barelle le cedettero senza una parola ai soldati i quali si allontanarono dalla porta di nord-ovest; dal canto loro i cristiani, uscendo dalla porta di nord-est, si diressero rapidamente dalla città verso Gerico, passando accanto al monte degli Ulivi, per la strada che i gendarmi e due reggimenti di cavalleria avevano in precedenza sgombrato dalla folla del popolo. Essi decisero di aspettare alcuni giorni, sulle colline deserte vicino a Gerico L'indomani mattina giunsero da Gerusalemme dei pellegrini cristiani loro amici e raccontarono ciò che era accaduto a Sion. Dopo il pranzo di corte, tutti i membri del concilio erano stati convocati nell'immensa sala del trono (dove si supponeva sorgesse il trono di Salomone) e l'imperatore, rivolgendosi ai rappresentanti della gerarchia cattolica, aveva dichiarato che il bene della Chiesa esigeva da essi l'immediata elezione di un degno successore dell'apostolo Pietro, ma che nelle presenti circostanze di tempo l'elezione doveva avvenire con procedura sommaria. La presenza di lui, l'imperatore, capo e rappresentante di tutto il mondo cristiano, valeva largamente a compensare l'omissione delle formalità rituali, e che in nome di tutti i cristiani, egli proponeva al Sacro Collegio di eleggere il suo diletto amico e fratello Apollonio, affinché lo stretto legame esistente fra loro rendesse duratura e indissolubile l'unione della Chiesa con lo Stato per il bene comune. Il Sacro Collegio si ritirò in una camera particolare per il conclave e dopo un'ora e mezzo ritornò col nuovo papa Apollonio».

⁶ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. / p. 213: «L'esultanza popolare sorpassò ogni limite. A dire il vero alcuni affermavano di aver visti coi propri occhi quei fogli d'indulgenza trasformarsi in rospi e serpenti estremamente schifosi. Nondimeno l'enorme maggioranza della gente andava in visibilio e la festa popolare si protrasse ancora alcuni giorni; durante questo tempo il nuovo papa-taumaturgo arrivò a compiere dei prodigi così sbalorditivi e incredibili che sarebbe del tutto inutile darne una narrazione. Nello stesso tempo sulle alture deserte di Gerico i cristiani si dedicavano al digiuno e alla preghiera. La sera del quarto giorno sull'imbrunire, il professor Pauli e nove compagni, cavalcando degli asini e trainando una carretta, penetrarono in Gerusalemme; passando per vie traverse, vicino a Haram-es-Scerif, sboccarono a Haret-en-Nazàra e raggiunsero l'entrata del tempio della Resurrezione, dove sul pavimento giacevano i corpi di papa Pietro e dello starets Giovanni. A quell'ora la via era deserta: tutta la città al completo si era riversata a Haram-es-Scerif. I soldati di guardia erano immersi in un sonno profondo. I nuovi arrivati trovarono che i corpi non erano stati toccati dal processo di decomposizione e addirittura non erano diventati rigidi e grevi. Li issarono su barelle, li ricoprirono con mantelli che avevano portato con sé e, percorrendo le stesse vie traverse, ritornarono dai loro fratelli, ma non appena ebbero posate a terra le barelle lo spirito della vita rientrò nei due morti. Essi si agitarono, cercando di sbarazzarsi dei mantelli che li avviluppavano. Tutti presero ad aiutarli con grida di gioia e ben presto i due resuscitati si alzarono in piedi sani e salvi. E il redivivo starets Giovanni prese così a parlare: "Ecco dunque, figlioli miei, che noi non ci siamo lasciati. Ed ecco ciò che vi dirò adesso: l'ora è giunta che si adempia l'ultima preghiera di Cristo per i suoi discepoli: che essi siano uno, come Lui stesso col Padre è uno. Così per questa unità in Cristo, figlioli miei, veneriamo il nostro carissimo fratello Pietro. Gli sia concesso finalmente di pascere le pecore di Cristo. Proprio così, fratello!". Ed egli abbracciò Pietro».

Questa fine può sembrare orrenda ¹. Difatti, implica in se qualcosa d'apocalittico. Ma quale ne sarà "l'eschaton"? Il Cristo sarà rinnovatamente avvicinabile nel tracollo della "falsificazione", o cioè dell'Anticristo... La conflittualità contro Dio crolla da se stessa nell'aver voluto sostituirsi a Lui. La non conflittualità tra Dio e l'universo sposta 'dentro' della scommessa ecclesiale il rischio del rigetto decisivo nella falsificazione e non rimanda 'fuori recinto' l'anima della conflittualità più incisiva. Ampliando la prospettiva di riconciliazione ultima, il Messaggero-Messaggio totale, 'l'Angelo' della Sofia (una delle personificazioni iconiche della Saggezza) costituisce simbolicamente la convergenza della coscienza mistica e della coscienza 'naturale' dell'umanità ²: condizione d'integrazione pan-umana in vista della compenetrazione senza confusione tra la personalità dell'universo e la Vita in Dio. Le dimensioni spirituale, ascetica e teologica della 'Saggezza' convergono in una grande scommessa che si esprime dall'antico oriente cristiano fino alla tradizione russa ortodossa: l'integrazione degli elementi più pregiati dell'eredità religiosa dell'umanità nella presa di coscienza cristiana verso una pienezza che non esclude niente di ciò che porta alla conciliazione ultima di tutto in Dio. In essa vi sarà un ruolo specifico e complementare per l'oriente e per l'occidente (per non dire del settentrione e del meridione), nella sintonia ritrovata e nella dialogale re-interpretazione del multiforme intuito religioso dell'umanità ³. La cristologia accoglierà e si tramuterà in una meditazione di complementarità inter-religiosa multiforme e multidimensionale.

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. / p. 216: «Questi (le truppe dell'anticristo) non aveva a sua disposizione che una parte della guardia e non poteva spuntarla contro la massa dei nemici. Mediante le arti magiche del suo papa, l'imperatore riuscì a filtrare attraverso le linee degli assediati e ben presto egli ricomparve in Siria, alla testa di uno sterminato esercito di pagani di varie razze. Gli Ebrei, anche se le probabilità di vittoria erano scarse, gli mossero incontro. Ma non appena le avanguardie dei due eserciti ebbero iniziato il combattimento, ecco che si produsse un terremoto di inaudita violenza; sotto il Mar Morto, presso il quale si erano schierate le truppe imperiali, si aperse il cratere di un enorme vulcano i torrenti di fuoco, fusi insieme in un lago di fiamme, inghiottirono lo stesso imperatore, tutte le sue innumerevoli schiere ed il suo inseparabile compagno, il papa Apollonio, cui la magia non recò alcun soccorso. Frattanto gli Ebrei corsero a Gerusalemme, spaventati e tremanti, invocando la salvezza dal Dio di Israele. Quando la santa città apparve ai loro occhi, un grande baleno squarciò il cielo da oriente ad occidente ed essi videro il Cristo che scendeva loro incontro, in veste regale, con le piaghe dei chiodi sulle mani distese. Intanto dal Sinai si mosse verso Sion la folla dei cristiani guidati da Pietro, Giovanni e Paolo, mentre da altre parti accorrevano altre folle entusiaste: erano tutti gli Ebrei e tutti i cristiani mandati a morte dall'Anticristo. Erano risuscitati e si accingevano a vivere con Cristo per mille anni. È con questa visione che il padre Pansofio voleva finire il suo racconto che aveva per soggetto non già la catastrofe dell'universo, ma soltanto la conclusione della nostra evoluzione storica: l'apparizione, l'apoteosi e la rovina del l'Anticristo».

² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 372-373 / p. 634: «Così percepiscono la Sofia e la sofanità, la mistica e la coscienza naturali, sensibili e pronte ma non spirituali o appena spirituali. Invece nelle esperienze della mente purificata e ben ordinata questo ceruleo sofanico, questa trasparenza d'ametista, questa gioia azzurra profumata si mostra pienamente determinata. Mi permetto un'affermazione, esprimo un'intuizione che ha bisogno di ulteriori verifiche (e la propongo a tema di ulteriori studi): la Santissima Vergine Maria viene doppiamente onorata, in sé come Semprevergine e in rapporto a Cristo come Deipara, e nelle sue apparizioni porta manti e vesti di colore differente. Quando si mostra come Semprevergine, come la prima Monaca (Inokina), ¹ come Protettrice della verginità, cioè come vergine per essenza, porta un manto azzurro o celeste. Invece quando appare come Deipara, cioè come Madre per essenza, il suo manto è purpureo (il colore della dignità regale e della spiritualità), oppure rosso (il colore della sofferenza e dell'amore infuocato)».

(¹ Il sacerdote-monaco dai voti solenni Partenio "una volta stava meditando con un certo dubbio su quanto aveva letto, che cioè la Santissima Vergine fu la prima monaca sulla terra, egli si assopì e vide incedere dalle sante porte della Lavra, accompagnata da una schiera innumerevole di monaci, una monaca maestosa che indossava la mantija e impugnava il pastorale. Avvicinatasi a lui, essa disse: "Partenio, io sono monaca!". Egli si svegliò e da allora con profonda convinzione chiamava "Igmema della Lavra delle Grotte" la Santissima Deipara " (*Skazanie o)izni i podvigach starca Kievo Peĕerskoj Lavry Ieroschim. Parfenija*, cit., p. 26).)

³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 383-384 / p. 447: «Si sa che Costantino il Grande eresse a Costantinopoli tre templi in onore della sapienza (Ἡ σοφία) della pace (Ἡ εἰρήνη) e del la forza (Ἡ δύναμις) che in seguito si trasformarono nelle chiese di S. Sofia, S. Irene, delle Ss. Forze Celesti. Nella Roma pagana si incontrano esempi a piacere di templi in onore di concetti astratti, ma non si deve troppo affrettatamente concludere che Costantino consacrò le sue chiese a idee, nel nostro caso all'idea della sapienza divina, senza che questo concetto avesse rapporti con il Figlio di Dio. Va più vicino al segno il professor A.P. Golubcov; in questi titoli neutri, e, per così dire, semi-cristiani e semi-pagani, egli ravvisa una tattica dell'imperatore per introdurre insensibilmente il cristianesimo; coloro che desideravano restare fuori della Chiesa potevano ravvisare nella sapienza, nella pace e nella forza, semplicemente dei concetti personificati ¹».

(A.P. Golubcov, *Sobornye ĩnovniki, 1-ja pol. izsl.*, Mosca 1907, p. 23, nota. In *Sluĕba Sofii Premudrosti Boĕii*, edito dal sac. P. Florenskij, Sv.-Tr. Serg. Lavra, 1912, secondo un manoscritto di proprietà della Chiesa moscovita di S. Sofia (in "Bog. V.", n. 2, 1912), alla canzone IX, tropario 2, leggiamo: "La Sapienza di Dio che è il mistero di provvidenza per tutti gli uomini". Dionigi l'Areopagita spiega a sua volta nell'epistola nona la Sapienza come Provvidenza.

Il logos spermatikos e la "praeparatio sophiae". La "praeparatio" tramite l'intuito del sogno anticipatore

La via della Sagghezza ultima viene preparata dalla moltiplicazione dei 'logoi spermatikoi'? La visuale stoico-patristica si ritrova nell'intuito scientifico odierno, con tutte le incertezze di una forse troppo rapida trasposizione ¹. Ma esiste anche l'interpretazione che vede nei 'logoi spermatikoi' la conferma che non esiste un ordinamento a 'due piani' -naturale e sovranaturale- come articolazione dell'intento divino sul creato e sull'umano ². Allo stesso tempo, il 'logos spermatikos' rappresenta ciò che rende specifico, distinto da altri o altre entità ³. La non conflittualità tra il divino e l'umano si esprime come penetrabilità di 'tutto' il creato dal divino. Questa penetrabilità si estende non solo al 'dire' nel verbo, ma anche al 'vedere' della parola espressa ed 'immagizzata' (cfr la nostra introduzione generale dello studio introduttivo sulla teologia orientale - la maturazione sulla penetrazione complessiva del divino nell'umano creato, fino alla dinamica iconica). La via del Logos sarà -forse- quest'ulteriore penetrazione attraverso l'intuito più che attraverso la ragione, attraverso

¹ G. F. Knoche, *Cosmic Atoms, Spores of Gods*, in «Sunrise magazine», February/March 2001 2001 (Theosophical University Press), etiam in «Internet» 2005, <http://www.theosophy-nw.org/theosnw/human/hu-gfk.htm>: «The ancient Stoic conception of the *Logos spermatikos*, the seed-power or divine reason or plan behind every *sperma* or seed of life, is pertinent. From this originating Logos or Word come myriads of individual *logoi spermatikoi*, children seed-powers, each bearing within it the primal reason (logos) or fire of spirit. The Logos is One, but to fulfill the work of creation, of moulding "gross matter into the things that are to be," there are countless minor logoi, indestructible seed-powers which -- are, as it were, spirits or deities, spread throughout the universe, everywhere shaping, peopling, designing, multiplying; they are activities of fiery spirit working through tension in its highest development. But the seed-power of the universe [Logos spermatikos] comprehends in itself all the individual seed-powers [logoi spermatikoi]; they are begotten of it, and shall in the end return to it. Thus in the whole work of creation and re-absorption we see the work of one Zeus, one divine Word, one all-pervading spirit. -- E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, pp. 161-2. This idea of seeds of life appears also in a scientific context. In the early part of the 20th century Swedish physicist and chemist Svante Arrhenius resurrected an older theory -- *panspermia*, literally "seeds everywhere" -- which held that life on earth is the outcome of spores floating freely through interstellar space which somehow landed here and initiated biological life. In 1983 British astrophysicist Sir Fred Hoyle revitalized Arrhenius's theory by educing strong arguments, supported by physics and microbiology, in favour of the idea of micro-organisms travelling in and from space to our planet. Hoyle wrote: -- This sets the scene for the origin of life on the largest conceivable stage. The stage is not local, not restricted to our solar system nor even to our own galaxy, but truly cosmic. If an intelligence was involved in the origin of life, the intelligence was very big indeed, as I suspect is recognized by the religious instinct residing in all of us, the instinct that whispers in some remote region of our consciousness. Life is therefore a cosmological phenomenon, perhaps the most fundamental aspect of the Universe itself. -- *The Intelligent Universe*, p. 161».

² H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 9: «Möglich war diese Methode durch die aus den alten Kulturen als selbstverständlich übernommene Identität von Philosophie und Theologie, und mehr noch: Einheit der natürlichen und übernatürlichen Ordnung: Gott ist von Anfang der Welt, von Adam her offenbar, Heidentum ist Nichtanerkennung des klar zu Erkennenden (Röm I, 18 f.), "unentschuldbare" und mit demütigendem Götzenkult gestrafte Gehorsamsverweigerung gegenüber der "kundgetanen ewigen Macht und Gottheit". So sind die Einheitsprinzipien der alten Welt - der stoische Weltlogos, die neuplatonische Seinspyramide von der Materie bis zum überwesentlichen Eins, die abstrakte Majestät der Welteinigungsmacht Roms erlösbare schematische Vorzeichnungen des durch Israels Geschichte nahenden, Kosmos und Ökumene erfüllenden persönlichen Gott-Logos, in welchem als dem wahren "Ort der Ideen" die Welt geschaffen wurde und auf welchen hin sie allein verständlich gemacht werden kann. Der siegreiche Weg des Christentums nach Rom und von Rom aus an die Grenzen der Erde: was brauchte es mehr, um die ideelle Erfüllung auch als die reale zu erweisen? "Alles was gut und schön ist, gehört uns" ¹».

(¹ Justin, Apg II, c 13.)

³ COLLATION OF THEOSOPHICAL GLOSSARIES, *Logos*, in «Internet» 2005, <http://www.theosophy-nw.org/theosnw/ctg/lo-lz.htm>: «I wish to say in conclusion that Heraclitus, the great Greek philosopher, also the Stoic School, used the term *logos* to signify the rational or intelligent principle in Nature, in exactly the same general way as the early Christians did; and the Stoics also spoke of a *logos spermatikos*, or the *seed logos*, from *sperma*, the Greek for *seed*, meaning that aspect of consciousness in manifestation which makes a thing what it is as contrasted with something else. For instance, the *logos spermatikos* of a rose is what keeps it a rose, and not a gooseberry or a pear; the *logos spermatikos* of a man is what keeps him a man, and not an ant or a horse. The *logos spermatikos* of anything, let us say, is what keeps it what it is: its seed of individuality. You will remember that we spoke in our first lecture of the marvels latent in a seed, and of why it should always bring forth its own kind; and in our future studies we will find that that was not the case in the very early periods of time. We will find the testimony of ancient history and we will produce the proofs even of modern science, to show that in the early history of our globe all things produced almost at hap-hazard. Such beings as existed then produced according to different laws; for instance, we will call one being of the X species, and whether by fission or breaking off, or budding, or by whatever may have been the method of generation that species X might or might not produce its own species. It might produce species b or q, just as supposing our laws of today were those operative then, the offspring of a woman today might be a mule or a cow, or that which grew out of the egg of a hen might be an elephant. In the early days it was so. But when the working of the *logos spermatikos* came into action, then each thing followed its own line».

il 'sogno' più che attraverso i concetti già classificati? Si parla della metodologia rivelativi del Logos nell'anticipazione del 'sogno' ¹. Il 'salto' che opera il sogno è una indagine antropologico-teologica che i pensatori sofianici svilupperanno ulteriormente. L'accesso all'invisibile –diranno– è il sogno, che fa d'un dettaglio una totalità, d'una casualità un destino, oppure d'un'occasione un esito con l'"inizio" nel suo momento finale, rovesciando 'i vari tipi di tempi', percorrendo i tempi all'inverso, 'capovolgendolo' dal di dentro, non come animalità anarchica ma apertura al tempo trascendentale, incontro tra le emozioni inferiori del 'mondo superiore' e le emozioni superiori del 'mondo inferiore', accesso sconcertante all'invisibile ². Il 'sogno', è il primo passo verso 'l'invisibile', una dimensione trascendentale del tempo medesimo ³, immagini tratte dalla quotidianità che acquistano nei sogni una dimensione ulteriore ⁴ in senso 'rovesciato'. L'icona segue il percorso 'kenotico' del 'niente' visivo e dell'inversione visuale dei tempi e nell'inversione di ogni prospettiva 'stabile'. La virtualità inverte dall'immaginario il susseguirsi classificato dei momenti. C'è che dice che tutto si gioca sul 'sistema simbolico', perno dell'"unicità" umana ⁵.

CAPITOLO 3°

NELLA SOFIA: MONOTEISMO SENZA 'UNITEISMO' CON I SUOI VARI 'MONISMI' DAL 'CRISTOMONISMO' ED IL 'FILIOQUISMO', VERSO UNA CRISTOLOGIA RELAZIONALE OLTRE IL RISTRETTO ESCLUSIVISMO ED INCLUSIVISMO

L'intento sofianico tenta, nella sua via di non conflittualità tra Dio e l'universo, di sciogliere i monismi che possano esprimere un tipo di isolamento segregante del mistero. La filiazione (con l'affermazione della piena divinità di Cristo verso un riconoscimento della sua piena appartenenza umana) sembra aver suscitato un pandemonio in oriente presso coloro che si iscrivevano nel radicale attaccamento al monoteismo più stretto, nell'ambito della sensibilità e della maturazione religiosa profonda sul mistero di Dio (vedere i nostri schemi di visualizzazione nella parte I). Il "Verbo fatto

¹ B. Murrell *The Logos Continuum: The Incarnation*, in idem, *Stoa del Sol*, in «Internet» 2005, http://www.bizcharts.com/stoa_del_sol/logos/logos_1.html: «Again, back to ----'s question. How does the Logos communicate? In our dreams we are beset by a symbolic world that seems sometimes not only illusive but at times downright primitive. We hominids are far from being on the top-of-the-rung, I suspect, hence our brains off still operate via an inner primitive language. Psychologists have worked hard to understand dream symbolism, again almost like breaking a code! Working hard, learning the lingo of our dreams, we might be very, very surprised by the Intelligence that (at least for me) dwells within them. Through my own Big Dreams I truly feel that I encountered That Beyond dwelling within me, whether we call it God, the Logos, the Greater Self, whatever. It's a very reckoning and redemptive experience. As for outside events, I believe that personally the Logos acts for or against us by opening or closing doors in life. We have all had these individual experiences, I'm sure! It's taken me nearly a lifetime to view these events from this perspective; but once I did, I could "see" that there is Someone operating behind the scenes of my life. I view these individual encounters--whether dreams, visions, events, etc.--as ways that the Logos is actually "schooling" me. But, again, there's Choice as to whether we want to learn from or ignore the whole business. Finally, I can only say that my perspective(s) of the Logos have led me on quite an adventure. It's not all fun and sweet, but allowing the Presence of the Logos into my life has given me a will and a hope in the living of Life».

² П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 193–203 / p. 19–33.

³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 193–194 / pp. 20–21.

⁴ H. Newcomb, *Television / The Critical View*, Oxford 1982, p. 516.

⁵ B. D. Ruben, *Intrapersonal, Interpersonal, and Mass Communication Processes in Individual and Multi-Person Systems*, in G. Gumpert – R. Cathcart, *Media and interpersonal Intimacy, Introduction*, in idem, *Inter/Media*, New York 1982, p. 115.

carne” di Giovanni Evangelista introduce un dato estraneo al monoteismo ebraico che implica l'impossibilità per il divino di lasciarsi 'inquinare' nella sua purezza trascendentale ¹. L'orizzonte della trinitarietà che la filiazione evoca o anticipa non lascerà indifferente chi ha colto in questo monoteismo la molla di un approfondimento religioso sostanziale, come ce lo ricordano gli interpreti dell'Islam ². Vi sono studiosi dell'oriente cristiano che vedono nella prospettiva stessa del 'Logos' una certa prossimità con la sensibilità religiosa greco-latina pre-evangelica nella prospettiva di una divinità 'monarchizzata', come doveva essere quella dell'imperatore Costantino nel suo passaggio verso la fede cristiana ³.

Superare la miopia dei vari 'monismi', tra cristomonismo e filioquismo

¹ L. Richard, *Anthropology and Theology: The Emergence of Incarnational Faith according to Mary Douglas*, in «Eglise et théologie», 1984 n° 2, p. 137: «In relation to the origin of the doctrine of the Incarnation within the Jewish context, Mary Douglas has emphasized the importance of pollution practices and their specific cosmologies. For Mary Douglas, the holy, clean or pure is characterized by separateness in such a way that there can be no confusions, no hybrids. She writes: To be holy is to be whole, to be one; holiness is unity, integrity, perfection of the individual and the kind. ¹ Within this context the "pollution behavior," "pollution beliefs" of a society are related to its moral values, to its theological understanding, to its construct of the total universe. As the author writes: "Dirt implies system and pollution beliefs indicate the areas of greater systematization." ² ».

(¹ *Purity and Danger*, p. 54. / ² *Implicit Meanings*, pp. 57–58. The author writes: "... the idea of dirt implies system. Dirt avoidance is a process of tidying up, ensuring that the order in external physical events conforms to the structure of ideas. Pollution rules can thus be seen as an extension of the perceptual process: in so far as they impose order on experience, they support clarification of forms and thus reduce dissonance" (*ibidem*, p. 53).); L. Richard, *Anthropology and Theology: The Emergence of Incarnational Faith according to Mary Douglas*, in «Eglise et théologie», 1984 n° 2, p. p. 139: «It would seem, then, that the doctrine of Incarnation as the affirmation that in Jesus Christ we have someone who is truly God, truly man, and truly one cannot have its origin within Judaism. That means that a social context other than Judaism is necessary for the emergence of an Incarnational Christology. Basically, what is at stake in Mary Douglas's observations is the relation between monotheism and Christianity. One is forced to ask the question whether Christianity began as a departure from Jewish monotheism, or whether Christianity was a monotheistic faith from the beginning. Can the New Testament faith in the Lordship of Jesus Christ be reconciled with the Old Testament monotheism?»; *ibidem*, pp. 146–147: «While Johamine Christology is very familiar to traditional Christians because it became the dominant Christology of the Church, it is strikingly different from the other Christologies of the New Testament. It is clearly paradoxical both in what it has to say about the divinity of Christ and about his humanity. In John, Incarnation seems to imply contrast, opposition, division, yet an incarnational faith should carry an anti-dualist emphasis, a positive sense of history, the conviction that the physical world can be the carrier of spiritual value. These paradoxical affirmations have to be attributed to the specific situation of the community itself and to the author within this community. According to later interpretations, Incarnational Christology emerged in the Johannine writings».

² F. Khaled Allam, *Le religioni in dialogo sulla figura di Gesù. Testimonianza islamica*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, p. 151: «C'è questa ambivalenza di fondo: da una parte Gesù rappresenta un po' il profeta dei profeti e c'è una Sura sulla nascita di Gesù, sulla funzione di Gesù, sui miracoli di Gesù: per il Corano Gesù è colui che ha ridato la vista ad un cieco, Gesù nacque da un soffio divino dentro l'orecchio di Maria, ecc. Dunque c'è tutto quest'aspetto tematico per cui Gesù è in qualche modo il paradigma della profezia in generale, ma nello stesso momento questo paradigma diventa anche negativo. Il flusso religioso si trasforma infatti in una specie di dialettica negativa, perché in un certo momento il monoteismo ipertrascendentale dell'Islamismo vede l'immagine di Gesù nella sua forma trinitaria come qualcosa che erode, che disidrata il monoteismo puro, unico e trascendente. E in tutto il Corano c'è questa oscillazione continua, che passa da un momento positivo ad un momento molto negativo. Perché questo? È una specificità della tradizione islamica, dell'immaginario religioso dell'Islam? È difficile rispondere, però alcune categorie della dogmatica islamica ci permettono comunque di capire un po' meglio questo passaggio tra una positività ed una negatività. Quali sono i momenti e i dogmi che permettono di capire meglio questo fatto? Non si può ovviamente capire la nozione stessa di profezia—che è quella di Mohamed, ma anche quella di Gesù—senza avere l'idea stessa di fenomeno coranico. Per fenomeno coranico non si intende soltanto l'avvenimento di una religione che ha trasformato la sorte di un popolo particolare, ma si intende anche un fenomeno linguistico e un fenomeno liturgico nel quale si focalizza proprio l'idea stessa di monoteismo nella tradizione islamica».

³ F. Dvornik, *Early Christian and byzantine political Philosophy*, Washington 1966, vol. 2, pp. 634–635: «So far, historians have often favored the opinion that Constantine was a sceptical despot, whose only interest in spiritual power was to make it useful and subservient to his Empire; that relations between state and Church only meant for him relations between a master and a willing tool. Such an opinion can no longer be considered valid. After a careful study of all the documents and the literature bearing on Constantine's conversion, I have come to the conclusion that N. H. Baynes ¹ 'who, almost single-handedly and in the face of a mass attack of modern criticism, has defended the sincerity of Constantine's conversion' is right. Constantine was not an agnostic, but a man of his time, a believer in the spiritual and the divine. What has been said about Christian Hellenization and its connections with the monarchic argument can only reinforce Baynes's deductions, besides making it clear that the distance is after all not so formidable between the pagans 'monarchized god and the Christians' monotheism and Logos of God».

(¹ *Constantine the Great and the Christian Church*. This is a fine piece of scholarship, its most valuable part being its Notes (pp. 30–95), where with due caution Baynes deals with all the works on Constantine published before 1930. To judge from the studies by H. Lietzmann and H.v. Schoenebeck, Professor Baynes must have gained the day. See also H. Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, pp 1–28.)

Dal monoteismo alla trinitarietà, l'orientamento cristiano temerà maggiormente il 'monismo' nella impostazione teologica e dottrinale. Esso discerne tracce di questa strettoia di visuale sul mistero di Cristo nel 'monismo' applicato a Cristo stesso: si tratta del cristomonismo ¹. Si dirà che dietro al 'Filioque' si trova l'inclinazione monistica di privilegiare in Dio la 'sostanza' unica e di trascurare l'ultimità della 'Persona' ². L'argomento anselmiano dell'"unico principio" illustra bene quest'inclinazione 'latina' ³. Sparisce la personalizzazione dello Spirito ed il riferimento ultimo incondizionato al Padre ⁴. Tra il monismo dell'unico 'principio' e la trinitarietà dell'unità divina, l'intento sofiano cristiano si riallaccierà decisamente al riferimento di 'personalizzazione' nel Padre per dare respiro alla relazionalità divina ⁵. La differenza di accentuazione si ritroverà in oriente nella

¹ N. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, vol. 1, pp. 35–36: «The second kind of monistic tendency is of a far greater interest from the Orthodox point of view. We mean Christomonism, which is the most common deviation from the true doctrine of the Trinity in contemporary western theology. It is a very delicate task for contemporary theologians to discern the non-Trinitarian trace of this deviation, because it is camouflaged by a Christocentric theology which is the true heart of the Christian Gospel. Therefore Christomonism appears at first sight to be true Christian theology; in modern times it has won great acclaim for purifying Christian theology from a number of elements which it borrowed from philosophy in order to explain the mystery of the Trinity of the Christian God. In reality, however, Christomonism in its extreme form can be a great threat, not to the doctrine of the Trinity, but to the fullness of the life and action and worship of the Church. There is some justification for the rise of Christomonistic tendencies, since idealist systematic theology and the scholastic analysis of the existence of God and the whole system of analogies can result in a purely philosophical conception of God's revelation in Christ».

² J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 2nd ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical Perspective*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p.46: «The real issue behind the Filioque concerns the question whether the ultimate ontological category in theology is the Person or substance. It seems to me that the choice here is limited. If the Son is understood as a kind of second cause in divine existence – alongside or even below the Father – the dilemma is that either the substance or a Person are the ultimate ontological category in God (that which has the priority and which safeguards the unity of divine existence). If we go back to the Biblical and Greek Patristic identification of God with the Father – to which theologians like K. Rahner point today – ¹ the ultimate ontological category cannot be other than the Person, the hypostasis of the Father alone, since two hypostases being such an ultimate category would result into two gods. Profound and crucial existential reasons argue against making substance ultimate in ontology; I have only hinted at them in this paper».

(¹ K. RAHNER, *The Trinity*, 1970, pp. 58 f.)

³ A. Marranzini, *La processione dello Spirito Santo nella difesa di S. Anselmo al concilio di Bari*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 496: «Spianata così la via, ecco in sintesi l'argomento anselmiano: Dio è da Dio o per nascita, come il Figlio, o per processione, come lo Spirito Santo. Ora il Figlio non nasce dallo Spirito Santo, altrimenti questi sarebbe suo Padre ed egli suo figlio. Quindi il Figlio nasce solo dal Padre. Però, se il Figlio non è dallo Spirito Santo, necessariamente Questi è anche dal Figlio. Infatti lo Spirito Santo è dal Padre solo in quanto Dio e non in quanto Padre. D'altra parte il Padre, in quanto Dio, non si distingue dal Figlio, perché in questo caso l'unità non è toccata da alcuna relazione. Dunque lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da unico principio».

⁴ N. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, vol. 1, pp. 38–39: «Filioquism in the form of Christomonism leads to a partial vision of revelation. The Holy Spirit loses His personal existence and becomes simply an impersonal power and agent of Christ in man. Thus the Holy Spirit is reduced to a secondary element in the Trinity, functional and instrumental. To understand the Holy Spirit simply as a divine power in man, deriving from faith in God the Father as Deus absconditus and in God the Son as the only Deus revelatus, deprives the triune essence of God of its dynamism. The result is that baptism, the Eucharist and the other sacraments are either understood as machinery for the repetition of redemption, always looking towards the past, making the Church an institution of jure divino; or they are simply denied, and lose their importance in the life and theology of the Church, being regarded ultimately as unnecessary religious ceremonies».

⁵ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la Tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 383: «La controverse au sujet du Filioque était un débat sur la nature de l'unité de Dieu plutôt qu'une controverse sur la procession de l'Esprit-Saint. Tout le problème se ramène à savoir si l'unité de Dieu signifie celle de sa substance ou si elle indique l'hyposase du Père. Pour l'Orient la substance divine n'existe jamais 'nue' (γυμνη) c'est-à-dire sans 'mode d'existence' (τροπος ύπαρξεω). Et l'unique substance divine est par conséquent l'"être" de Dieu uniquement parce qu'elle possède trois modes d'existence. Pour les Pères grecs, l'unicité de Dieu ne consiste pas en la substance unique de Dieu mais en l'"hypostase", c'est-à-dire en la "personne" du Père. Ainsi lorsque nous disons que Dieu 'est', nous ne limitons pas la liberté personnelle de Dieu. L'être de Dieu n'est pas un 'donné' ontologique ou une simple réalité pour Dieu. Cela signifie que Dieu, en tant que Père et non en tant que >substance', du fait qu'il 'est' perpétuellement, confirme Sa libre volonté d'exister. Et son existence trinitaire constitue précisément cette affirmation: le Père par amour – c'est-à-dire librement – engendre le Fils et spire l'Esprit ¹, En dehors de la Trinité, Dieu n'"existe" pas, car le principe ontologique de Dieu, c'est le Père. L'existence personnelle de Dieu (le Père) constitue, 'hypostasie' sa substance. L'"être" de Dieu s'identifie à la Personne ²».

(¹ Le problème du Filioque est directement lié à ce thème. Comme on le constate en étudiant la théologie trinitaire d'Augustin et de Thomas d'Aquin, l'occident n'éprouvait pas de difficulté à soutenir le Filioque précisément parce qu'il identifiait l'être, le principe ontologique de Dieu à sa substance, plutôt qu'à la personne du Père. Voir à ce sujet Jean Zizioulas, *L'Être Ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981, p. 34. / ² Ibid., p. 35. La thèse fondamentale de la théologie des Pères grecs pourrait être brièvement exposée ainsi: sans personne ou hypostase ou mode d'existence, il n'y a pas d'ousia ou de nature, sans ousia otl nature, il n'y a pas de personne; cependant le principe ou la cause ontologique de l'être – à savoir, ce qui fait que quelque chose est – n'est pas l'ousia ou la nature, mais la personne ou hypostase. Ainsi l'existence se ramène non pas à la substance mais à la personne.)

nota distinzione tra ‘scuola antiochena’ e ‘scuola alessandrina’¹. Persino coloro che manifestano la loro insofferenza e tuttora il loro larvato rifiuto di re-impostare la prospettiva del ‘Filioque’ riconoscono indirettamente la ‘anormalità’ della formulazione, paragonandola a quello che oggi viene chiamato il ‘monofisismo verbale’². A questa polemica sempre pronta a farsi più aggressiva, si nota la posizione ben più trasparente della teologia slava orientale recente, in alcuni dei suoi portavoce³. Ad essa risponde l’apertura ecumenica di teologi cattolici di comunione romana, proponendo di non ritenere uniformemente il ‘Filioque’ nella versione occidentale del Credo⁴. D’altra parte, si esprime nella stessa tradizione occidentale romana la preoccupazione circa un’affermazione cristomonista che pretendesse non poter dire niente del ‘Padre’ senza riferimento a ‘Cristo’⁵.

¹ A. Marranzini, *La processione dello Spirito Santo nella difesa di S. Anselmo al concilio di Bari*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 497: «È noto come la scuola antiochena, aderendo strettamente al senso letterale della Scrittura, abbia preferito affermare solo che lo Spirito santo procede dal Padre. La scuola alessandrina, che badava più al senso profondo che alla lettera, si servì di due formule per esprimere la processione dello Spirito santo dalle altre due Persone: ex Patre Filioque ed ex Patre per Filium. In occidente aderì alla scuola alessandrina prima Ilario, poi Agostino che si attenne alla prima formula, mentre i greci si servirono della seconda per indicare l’ordine delle processioni col proprio essere riceve anche la capacità di essere col Padre causa dello Spirito santo».

² J.-M. Garrigues, *Le Filioque hier et aujourd’hui*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 348: «En effet, les Pères d’Orient ont cru à la relation éternelle du Saint-Esprit au Fils dans l’ordre trinitaire, même s’ils l’ont exprimée dans des formules diverses qui ne sont pas toutes identiques à l’expression du Filioque latin. Mais cette diversité de formulations, du moment qu’elles ne se réclamaient pas de la normativité oecuménique du symbole conciliaire de 381, ne les empêcha pas de garder la communion de la Foi entre eux et avec les Pères de l’Occident comme le dit explicitement Saint Maxime le Confesseur. On est en droit d’attendre des Orthodoxes au moins la même suspension de jugement vis-à-vis du Filioque latin que celle qu’ils pratiquent avec tant de bienveillance vis-à-vis du “monophysisme verbal” des Eglises non-chalcédoniennes. On doit surtout souhaiter qu’ils ne se laissent pas aller à la facilité et déduire tous les malheurs et les erreurs de l’Occident à partir du Filioque à la lumière d’une historiographie apologétique».

³ S. Virgulin, *Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, pp. 356-357: «In questo contesto apparve nel 1898 nella Revue Internationale de Théologie VI, pp. 684-717 un articolo anonimo in lingua tedesca dal titolo: “Tesi sul Filioque di un teologo russo”¹. L’articolo appartenente a B. B. Bolotov terminava con due tesi quasi rivoluzionarie, presentate come risultato delle sue diligenti ricerche: la divisione della Chiesa non è stata causata dal Filioque; questa aggiunta, in quanto opinione teologica privata, non rappresenta un impedimento dirimente al ristabilimento dell’intercomunione tra la Chiesa Ortodossa e Veterocattolica. Il Filioque non è un dogma nel vero senso della parola, ma un theologumenon. Poiché vale il principio: in necessariis unitas, in dubiis libertas, il Filioque può essere liberamente insegnato dai Latini come opinione teologica».

(¹ Il testo dell’articolo è riprodotto in lingua francese in Istina 17(1972)261-289. Per la bibliografia sull’argomento cfr A BRILLIANTOV, Sulla questione del Filioque, Petrograd 1914 (in russo); A PALMIERI, Filioque, DTC V, Paris 1924, col 2331-2342; M JUGIE, Theologica Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium II, Paris 1933, pp 460-478; Y CONCAR, Je crois en l’Esprit Saint III, Paris 1980, pp 251-259.)

S. Virgulin, *Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, pp.362-363: «Il pensiero di Bolotov è stato fatto proprio dal patriarca di Mosca, Sergio, eletto nel 1943, che agli inizi di questo secolo scriveva queste illuminate parole sui rapporti tra Oriente ed Occidente: “Nei nostri rapporti mutui (tra Ortodossi e Veterocattolici), noi dobbiamo continuamente avere in vista la differenza vecchia di mille anni delle nostre due culture, del nostro sviluppo intellettuale. Questa differenza domina i nostri destini dal tempo della nostra separazione. Molte parole e termini comuni alle due parti hanno in realtà per ciascuna di esse un significato tutto particolare, speciale, molto prezioso per gli uni ed inammissibile per gli altri. Se noi siamo assolutamente convinti dell’identità della nostra fede, noi finiremo le nostre discussioni sulle parole ed i termini, accordando alle due parti il diritto di usare l’espressione che è loro abituale... Si tratta di trovare delle formule differenti per esprimere la stessa fede ortodossa. Prendendo in considerazione la particolarità della vita intellettuale del nostro confratello occidentale, noi potremo accordargli il suo modo di esprimere la nostra propria fede e noi attenderemo da parte sua la stessa indulgenza per noi, per le nostre particolarità per le nostre debolezze”¹».

(¹ *Qu’est-ce qui nous sépare des Anciens-catholiques?*, Revue Internationale de Théologie 12(1904)159-189; il passo citato è riportato anche in Istina 17(1972) 290-292.)

⁴ Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 21: «Les Orthodoxes ont toujours posé, comme condition pour établir la communion, la suppression du Filioque dans le Symbole. A Ferrare-Florence c’était, au début, leur condition unique. Dans la pensée de Marc Eugenikos, cela impliquait le désaveu de la doctrine. Par contre S. Léon III, en 810, avait refusé l’insertion du Filioque tout en tenant la doctrine. Ne faudrait-il pas refaire son geste? J’ai conscience que la question est très délicate. On risquerait, en portant remède à une grande déchirure, d’en occasionner une, plus petite, chez nous. Cependant, même les catholiques latins l’ont fait en Grèce à l’occasion de la traduction de leur liturgie en grec, et leur hiérarchie a donné de cela (janvier 1978) une explication et une justification fort intéressantes¹. Je souhaite que notre congrès propose une conclusion à ce sujet».

(¹ Cf F. ROULEAU, *A propos du “Filioque”. Un document. Instruction Pastorale de l’épiscopat catholique de Grèce*, in *Les Quatre Fleuves*. 9. Dieu révèle dans l’Esprit (1979) 73-78.)

⁵ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theologia – Christologia – Anthropologia*, in «Gregorianum», 1983 n°, p. 6: «I A 1.1 Confusio habetur inter christotogiam et considerationem de Deo si quis supponit nomen Dei extra lesum Christum omni sensu carere, nec existere ullam scientiam de Deo nisi a revelatione christiana exortam. Ita non servatur mysterium hominis creati, in quo exurgit desiderium naturale Dei, et qui praenotionem aliquam Dei, durante tota historia, in religionibus et philosophicis doctrinis supponit; vel deserit momentum

Uscire dal cristomonismo alla base dell'esclusivismo tramite l'antinomia nel mistero

La via d'uscita da un cristomonismo miope verso una visione trinitaria autentica rimane la preoccupazione primaria nella teologia attuale ¹. Come per l'intuito ecumenico sarà la qualità 'orante' o le prospettive aperte dalla preghiera contemplativa che amplia l'approccio pluralista, come per Henry Le Saux nella sua stessa meditazione cristologica al dilà della materiale identificazione tra Gesù ed il 'Cristo cosmico' ². Implicitamente, la tela di fondo sapienziale e le prospettive sul Logos dell'intuito orientale cristiano si abbozzano qui. L'«essere con» antinomico dà il taglio inderogabile della visuale di Saggezza al dilà dell'oggettivismo ³. Nell'impostazione sofianica, il «Logos» prende tutta la sua statura di «Verbo» ormai riprospettato nelle problematiche più attuali. La totalità non razionalizzabile, ma simbolicamente evocabile, è il Verbo ⁴. La trinitarietà del Logos

vestigiorum Dei quae creationi insunt (cfr. *Rom* 1 20). Contradicitur etiam oeconomia revelationis Dei unici populo electo Israeli quam Ecclesia iam ab initiis semper agnovit, nec non theocentricus habitus Iesu qui asserit Deum Abrahae, Isaac et Iacob suum proprium Patrem esse. Generatur denique gravis ambiguitas in intelligenda confessione "Iesus Filius Dei est", ambiguitas quae ultimo modo usque ad christologiam atheisticam evolere potest».

¹ S. M. Heim, *Sharing our Differences: Koinonia and the Theology of Religious Plurality (Faith and Order Plenary Commission, Kuala Lumpur, Malaysia, 28 July - 6 August 2004)*, in «Internet» 2006, <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/kuala-docs18-heim.pdf>: «Without the constitutive role attributed to Jesus, there would have been no reason for Christians to evolve this understanding of the mystery of God. Yet, though the divinity and saving decisiveness of Jesus are the preconditions for such an understanding, the doctrine of the Trinity in turn rules out the absolute exclusivist reading of those qualities in Jesus. Thus, as Gavin D'Costa says, "The Trinity safeguards against an exclusivist particularism (Christomonism) and a pluralist universalism (theocentrism) in that it stipulates against an *exclusive identification* of God and Jesus, as well as against a *non-identification* of God and Jesus." (1) To make sense of the fact that God was as decisively in Christ as Christians believed, it was necessary to hold that God was elsewhere than Christ also. This is perhaps the key pivot point of the Christian theology of religions. It balances the tensions such a theology must maintain: without such a decisive Christology, no Trinity; with Trinity, no understanding of Christ's uniqueness so extreme that it cannot fit within a wider economy of God's action. The reality of God's active relation to creation in ways distinct from the event of the historical Jesus is coded into the trinitarian basis of Christian faith. So too is the intrinsic connection of all of God's action with that historical event».

((1) D'Costa, G. (1990). Christ, the Trinity and Religious Plurality. Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theory of Religions. G. D'Costa. Maryknoll, NY, Orbis Books. P. 18.)

² J. Wiseman, "Enveloped by Mystery". *The Spiritual Journey of Henri Le Saux/Abhishiktananda*, in «Bulletin 45, October 1992», etiam in «Internet» 2006, <http://monasticdialog.com/a.php?id=347>: «Convinced that the mystery of God is "a cosmic mystery", Abhishiktananda was reluctant to compare in an evaluative sense the way it has been manifested in one religion as over against another. As a Christian, he did indeed pray to Christ, being "well aware that he is the most inward mystery, of which the Resurrection has caused all forms to explode." (1) But he did not want to limit this Christ to Jesus of Nazareth or even to the total Christ, head and members, of the Christian Church. Rather, it was "the cosmic Christ", identical with the *isvara* (manifested Lord) of Hindu faith, the *purusha* (archetypal human being) of the Upanishads. That being so, "why then call him only Jesus of Nazareth? Why say that it is Jesus of Nazareth whom others unknowingly call Shiva or Krishna? Why not rather say that Jesus is the theophany for us (Christians) ... of that unnameable mystery of the Manifestation, always tending beyond itself, since Brahman transcends all its/his manifestations?"(2)».

((1) Abhishiktananda to Marc Chaduc, 4 October 1973, in Stuart, p. 353. / (2) Abhishiktananda to Sr Sara Grant, 26 January 1971, in Stuart, p. 273.)

³ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 272: «Wisdom can be distinguished from objectifying knowledge (sapientia from scientia) by its ability to manifest itself beyond the cleavage of subject and object. The biblical imagery describing Wisdom and Logos as being "with" God and "with" men makes this point quite obvious. Theonomous knowledge is Spirit-determined Wisdom. But as the Spirit-determined language of theonomy does not dispense with the language which is determined by the cleavage between subject and object, so Spirit-determined cognition does not contradict the knowledge which is gained within the subject-object structure of encountering reality";-W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 224: "Wenn Jesus Christus die persongewordene Weisheit und die Zusammenfassung und das Ziel aller Wirklichkeit ist, dann empfängt die Wirklichkeit als ganze wie jedes einzelne Wirkliche von ihm her und auf ihn hin seinen endgültigen Platz und seinen endgültigen Sinn. Dann muß aber auch, was Mitte, Grund und Ziel der Existenz Jesu ist, seine Sohnschaft, sein Sein für Gott und für die Menschen, in verborgener und doch wirksamer Weise alle Wirklichkeit zuinnerst bestimmen. Eine solche universale Christologie besagt zunächst, daß man Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade, Christentum und Welt nicht dualistisch gegen- oder nebeneinander stellen darf».

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовныя основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / Deutsche Gesamtausgabe, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355 / S. 39: «Das Erstgeburtsrecht des Seins kommt nicht den einzelnen Teilen, sondern dem Ganzen zu. Der absolute Anfang und die Quelle jeglichen Seins ist die absolute Ganzheit alles Seienden, das heißt: Gott. Diese Ganzheit, des All, die in ihrem Ansichsein [sama po sebe] in der unveränderlichen Ruhe der Ewigkeit verweilt, enthüllt und offenbart sich in dem allvereinigenden Sinn der Welt, so daß dieser Sinn der direkte Ausdruck oder das Wort (der Λόγος) der Gottheit, offenbarer und wirkender Gott ist. Durch ihn wird jedes wirkliche Sein bestimmt; von dem kleinsten Stoffteilchen, das zu anderen Teilchen gravitiert, bis hin zu den komplizierten Tiergattungen, die in der Ernährung andere Organismen verschlingen oder sich im geschlechtlichen Akt mit ihres

tornerà in modo strategico nella visuale sofianica ¹. La via apofatica è un modo di 'rinunciare' alla razionalità in un atteggiamento di svuotamento mentale o è una via diversa per accogliere pienamente il 'diverso' del mistero, 'ritrovando' pure la razionalità trasfigurata dal divino? Sembra proprio che l'occidente cristiano non riesca ad accettare quella via non sistematicamente razionale se non come espressione rafforzata dei 'limiti' della creatura, che separano il divino dall'umano ². L'occidente si preoccupava d'un'altro confronto: non il rischio di razionalizzazione del mistero ma il 'pericolo misterico' dell'intuito religioso più profondo. L'oriente non seguirà questo tipo di tattica. L'altro 'polmone' della vita ecclesiale punterà a modo suo su ciò che possa rendere specifico l'intento cristiano e dimostrerà maggiore circospezione di fronte alla razionalizzazione, che il 'polmone occidentale' ebbe a 'respirare' in vari modi. Il 'polmone occidentale' sembra –invece– anzimare paurosamente di fronte al fenomeno religioso venuto dal profondo oriente arcaico. La meditazione sofianica discerne un'altro 'varco' per l'impostazione cristiana: non il rischio di 'equiparazione tra diversi salvatori' ma come prospettare la differenza fondamentale tra una fede che coglie la non conflittualità tra Dio e l'umanità e l'esperienza dell'abisso che vi sia tra il mistero di Dio e l'intento umano. O, cioè, d'una parte, si avverte la indissociabilità insuperabile tra Dio e l'umanità ³. D'altra parte, il mistero divino si presenta come un abisso impercorribile ed insuperabile

gleichen vereinigen, überall offenbart sich und wirkt der ewige Sinn des Seins, das uranfängliche Wort des anfanglosen Gottes. Dieses Wort verbietet jedes getrennte, zusammenhanglose existieren, mit unzerreißbaren Banden vereinigt es das eine mit dem anderen und ein jedes mit allen, und aus der chaotischen Vielheit bildet es die eine Welt. Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch Dasselbe geworden, und ohne Dasselbe ist nichts geworden, was geworden ist" ¹.

(¹ Joh 1, 1–3. Die Bibelworte sind hier, wie auch in der Folge meistens, von Solowjew kirchenslawisch zitiert (Der Übersetzer).)

¹ S. M. Heim, *Sharing our Differences: Koinonia and the Theology of Religious Plurality (Faith and Order Plenary Commission, Kuala Lumpur, Malaysia, 28 July – 6 August 2004)*, in «Internet» 2006, <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/kuala-docs18-heim.pdf>: «6.2 Theological Responses to the Religions. The Christian tradition is rich in resources for the theology of religions.17 When we turn to scripture and to our theological traditions, we discover that these issues were already engaged in New Testament times and have been raised in many different settings since. In contemplating God's work apart from the history of Israel and the church, or in considering salvation for those untouched by that history of revelation, several themes recur in virtually all our traditions. One of these is the permanent, integral revelation given in creation itself, what some have called general revelation. Another is the continuing, active work of God's Spirit in the world, a free activity that is not constrained by human institutions or understanding. And a third is the presence of the same Word that was incarnate in Jesus, the *logos* without which nothing was made that was made. When expressing a wider hope, the conviction that salvation is available to those beyond the bounds of the church or explicit confession of Christ, Christians have inevitably turned to variations on these three themes. In developing theologies of religion, we do the same, often emphasizing one to the detriment of the other two. Many of the divisions among Christians over how to understand religious pluralism stem from the divergent theologies of religion that grow out of those differences in emphasis. (1) In other words, implicitly or explicitly, Trinity has been the framework within which Christians have reflected on the religions».

(1) See for instance a collection which lays out the patterns of theological thought characteristic of a number of Christian traditions in Heim, S. M., Ed. (1998). *Grounds for Understanding: Ecumenical Resources for Responses to Religious Pluralism*. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company.)

² È caratteristica l'affermazione di Giovanni Paolo II in questo senso, lasciando poco spazio a una tale teologia nella prospettiva della comunione romana e lasciando fuori causa –a questo punto– le promesse di 'divinizzazione' che la dinamica apofatica rende possibile. Jean Paul II, *Lettre apostolique "Orientale lumen"*, Cité du Vatican 1995, p. 34 n° 16: "C'est ainsi que naît ce qui est appelé l'apophatisme de l'Orient chrétien: plus l'homme grandit dans la connaissance de Dieu, plus il le perçoit comme mystère inaccessible, insaisissable dans son essence. Il ne faut pas confondre cela avec un mysticisme obscur dans lequel l'homme se perd dans des réalités impersonnelles énigmatiques. Au contraire, les chrétiens d'Orient s'adressent à Dieu comme au Père, au Fils, au Saint-Esprit, personnes vivantes, tendrement présentes, auxquelles ils adressent une doxologie liturgique solennelle et humble, majestueuse et simple. Ils perçoivent pourtant que c'est surtout en se laissant éduquer à un silence d'adoration que l'on peut approcher cette présence, car au sommet de la connaissance et de l'expérience de Dieu, il y a sa transcendance absolue. Plus qu'à travers une méditation systématique, on y parvient à travers l'assimilation orante de l'Écriture et de la Liturgie. Dans cette humble acceptation des limites de la créature face à la transcendance infinie d'un Dieu qui ne cesse de se révéler comme le Dieu Amour, Père de notre Seigneur Jésus Christ, dans la joie de l'Esprit Saint, je vois exprimée l'attitude de la prière et la méthode théologique que l'Orient préfère et continue à offrir à tous ceux qui croient au Christ".

³ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 177: «Durch die in den Evangelien dargestellte Person Jesu Christi empfängt die Mystik die klassische und ihr eigene Form. Gott und Mensch zeigen sich als untrennbar vereint. Die wirkliche Natur des Menschen, frei von Sünde und Leidenschaft, umfängt ihren Schöpfer. Der menschliche Wille folgt dem des göttlichen Logos und ordnet sich ihm ohne Zwang unter. In ihrer wahren Vereinigung mit Gott leuchtet die Natur des Menschen, gewinnt an Ansehen und erlangt die Vergottung. Der Mensch wird aus Gnaden Gott, ohne daß seine Natur verdrängt oder im göttlichen Wesen aufgelöst wird. Dies Leben in der Vereinigung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreichlich im Leben des Herrn in seiner gottmenschlichen Person. Als das schuldlose Lamm Gottes wurde er von seinem Vater in die Welt gesandt, auf daß er die Sünde der Welt trage (Joh. 1, 29). Seine Speise ist, daß er den Willen des Vaters tue, der ihn gesandt hat, daß er sein Werk vollende (Joh. 4, 34). Er lebt, weil der Vater lebt (Joh. 6, 57), er ist eins mit dem Vater (Joh. 10,30), er ist im Vater (Joh. 10, 29; 14, 11) . Da in Christus der Vater bleibt, tut er seine Werke

1. Non viene messa avanti la unicità individualizzante di 'Gesù'–Cristo, ma si cerca la specificità propria della fede cristiana. Questa specificità si esprime come antinomia tra indissociabilità e inaccessibilità umanità–Dio. Senza questa chiave si arriverà o alla conflittualità tra l'umanità e Dio o alla scomparsa di uno dei due 'estremi': umanità o Dio. Non manca chi individuerà nelle vicende polemiche del periodo bizantino dell'XI secolo la svolta che porta l'«oriente» a scegliere una priorità teologica non incentrata sulla razionalizzazione come avvenne in occidente ². Vi è un fatto, ed è che la 'differenza' prende tutt'altro tenore se si considera la realtà umana come prioritariamente coinvolta nel Male, o se si percepisce l'umano ed il creato come costitutivamente espressivo del Bene da Dio ed in Dio. Teologi delle tradizioni d'oriente insistono su quest'angolatura positiva ³. La Riforma d'occidente sarà generalmente identificata con una posizione di totale negatività sulla natura umana. Si sà –però– che tale distorsione non corrisponde all'intento luterico, il quale s'iscrive

(Joh. 14, 10). Die Herrlichkeit des Sohnes ist gleichzeitig die Herrlichkeit des Vaters (Joh. 13, 31–32), niemand erkennt den Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14, 7), und wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Das ewige Leben liegt darin begründet, daß man den allein wahren Gott erkennt und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Die direkt innigste Verbindung mit dem Gott–Vater zeigt sich überreich im irdischen Leben des Gottmenschen«.

¹ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie ver stehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneumatischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Ab grund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverständlich und unerreichtbar ¹. Diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie „ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen un g erreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren“ ². Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teil haftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleich zeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(¹ Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 3 5, 1 r 64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilius d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a. / ² Vgl. Dionysius Pseudo–Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilius d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C–684A.)

² G. Cioffari, *Ricerca teologica e illuminazione dello Spirito nella teologia bizantina del secolo XI*, in «Nicolaus», 1980 n° 2, p. 349: «Ma più importante del suo pensiero è il processo e la condanna che egli subì. Contro le sue "empietà pagane" il 13 marzo 1082 domenica dell'ortodossia, dall'ambone di S. Sofia (dopo gli anatemi del Synodikon contro gli iconoclasti) furono letti altri 11 anatemi, in due dei quali veniva fatto espressamente il suo nome. La condanna di Giovanni Italos dev'essere considerata di grandissima importanza per il destino della teologia bizantina. Se per l'imperatore significava liberarsi di un personaggio scomodo, per la Chiesa significava una scelta di un metodo teologico a preferenza di un altro. Mentre la teologia di Simeone e Niceta era destinata a perpetuarsi, soprattutto nello sviluppo dell'esicasmò, quella di Psello e di Italos era destinata d'ora in poi ad essere guardata sempre con sospetto, quasi che in quest'ultima rifiorissero le empietà pagane, la pretesa saggezza dei filosofi pagani, gli studi ellenistici, e quei saggi elleni "che furono i primi eresiarchi". Da quel momento la teologia bizantina imhocca una via che diverge sempre più da quella occidentale nella misura in cui quest'ultima, grazie ad Anselmo d'Aosta, Abelardo, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, sosterrà che la verità si trova all'estremità della ricerca razionale coincide con la verità che ci è stata rivelata e che ci rivela ancora lo Spirito. Inversamente dall'Oriente, la ricerca in Occidente si afferma, mentre è la mistica ad essere guardata con sospetto».

³ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in AA. VV., *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, vol. I, Stuttgart 1959, p. 195: «Es ist jedoch besonders zu betonen, daß in diesem Kampf widern das Fleisch die geistigen Väter des Ostens den Leib nicht als etwas von Natur aus Schlechtes auffaßten, wie es ja der Neuplatonismus lehrte, und ihn darum etwa verachteten und auf vielerlei Weise strafen und bekämpEten. So beurteilen sie auch die Materie nicht als etwas an sich Schändliches, wie es die Manichäer taten. Keines der von der göttlichen Güte und Allweisheit gebildeten Geschöpfe ist verwerflich ¹), es sei denn die Sünde. Was jedoch die Natur des Bösen anbelangt, so ist sie keinerlei Wesenheit, die von Gott nach Art der übrigen Geschöpfe als selbständige Hypostase geschaffen worden wäre; denn wo die vernunftbegabte Schöpfung existiert, da ist das Böse nicht notwendigerweise vorhanden, sondern ausschließlich nur wegen des Mißbrauches den die vernunft begabten Geschöpfe mit ihrer Willensfreiheit betreiben ²). Was jedoch den Leib angeht, so ist für ihn das Böse etwas von Natur aus Fremdes. Ganz im Gegenteil, er ist seiner Verfassung nach dazu bestimmt, von Natur aus das Gute zu tun; er ist die Wohnung der kostbaren Seele und das Wirkungsfeld der heiligenden und vervollkommenden Energie der heiligen Geistes ³)».

((1) Joh. v. Damaskus, Migne P. G. 94, 1245 C. / (2) Gregor v. Nyssa, Migne P. G. 45, 2sA. / (3) Clemens v. Alexandrien, Migne P. G. 8, 1372C–1373A.)

maggiormente nella linea 'paradossale' di approccio al mistero ¹. Anticipando il XX secolo, la teologia occidentale di comunione romana ha trovato un suo portavoce che ricorda in modo convergente con l'oriente il riferimento al superamento della esagerata razionalizzazione ² ed alla valorizzazione della 'antinomia' in senso orientale ³. Inoltrandoci nell'ambientazione teologica e spirituale della teologia pluralista recente, l'apertura verso l'apofatismo si fa ancora più esplicita (cfr supra) ⁴. Questo 'simul' è una congiunzione nella discontinuità, non una grezza conflittualità dove gli estremi si escludono a vicenda ⁵.

Situare sofianicamente Cristo oltre l'esclusivismo e l'inclusivismo. Chiarire la possibilità di un 'assoluto' relazionale

¹ A. Hasler, *Lutero nei testi scolastici di teologia cattolica*, in «Concilium», 1976 n° 8, p. 148: «Un'ulteriore differenza nei confronti della scolastica è costituita dalla struttura di pensiero dialettico-paradossale di Lutero, che consiste nella tensione continua di abbracciare con un solo sguardo gli opposti. La formula 'insieme' penetra tutti gli angoli della dottrina luterana della giustificazione. La natura umana è totalmente corrotta eppure interamente conservata; la ragione è una prostituta e al tempo stesso il più grande dono di Dio; il cristiano è un signore libero che dispone di tutte le cose e non è sottomesso a nessuno, ed è altrettanto un servo disponibile di tutte le cose e sottomesso a tutti; è giusto e peccatore, ha la certezza (cerfitudo) della salvezza, ma non ne ha la sicurezza (securitas); viene giustificato soltanto per fede eppure aspetta un giudizio in base alle opere. A differenza di questo modo di pensare, la scolastica ha cercato di fissare la realtà in una rigorosa articolazione e organizzazione di concetti».

² A. Joos, *La priorità escatologica come anticipazione ecumenica nel pensiero di Rosmini: tra Oriente, Occidente e Riforma*, (conferenza al Convegno per il 2001 della nascita di A. Rosmini, Rovereto il 5 febbraio 1997), (pro manuscripto, pp. 3-4), Roma 1997, in «Nicolaus», 2000 n° 1-2, pp. 27-120.

³ A. Joos, *La priorità escatologica come anticipazione ecumenica nel pensiero di Rosmini: tra Oriente, Occidente e Riforma*, (conferenza al Convegno per il 2001 della nascita di A. Rosmini, Rovereto il 5 febbraio 1997), (pro manuscripto, pp. 4-5), Roma 1997, in «Nicolaus», 2000 n° 1-2, pp. 27-120.

⁴ J. Wiseman, "Enveloped by Mystery". *The Spiritual Journey of Henri Le Saux/Abhishiktananda*, in «Bulletin 45, October 1992», etiam in «Internet» 2006, <http://monasticdialog.com/a.php?id=347>: «First, as noted several times already, one of the most prominent aspects of Abhishiktananda's thought is his emphasis on the incomprehensibility of God, an apophatic theme prominent already in the Patristic era in the works of such authors as St. Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius the Areopagite. In our own day, when awareness of the unimaginable vastness of the universe has been borne in upon us in ways inconceivable to earlier generations, it is scarcely possible for thoughtful believers to conceive of the Lord Jesus (or the Persons of the Trinity) seated in or above the highest of the heavenly spheres, as was still being done only a few centuries ago even by leading theologians. An understanding of God that does not provoke a schizophrenic split between oneself as a believer and oneself as a student of recent advances in cosmological science is surely a necessity today. God is unfathomable mystery, and Abhishiktananda was gifted with the ability to convey this not only in language commensurate with that used by academics but also in terms accessible to the most humble of believers, as when he wrote to a woman in Bombay: "Joy to you, to your husband, to your children. May it shed its rays on all! And don't worry about those who love the esoteric, who run around to ashrams and 'saints' ". The discovery of the mystery is so much simpler than that. It is right beside you, in the opening of a flower, the song of a bird, the smile of a child!"(1) A second point: Like the mystics of all times and all traditions, Abhishiktananda enjoyed a keen awareness of the self at the deepest level and found in the Upanishads a simple, lucid description of such awareness. Here we are at the heart of his teaching. He once wrote: "I am always frightened of people stopping at the 'negative' aspect of my message (no institutions, etc.), whereas all negations... gain their meaning only in this breakthrough to the depth of the I."(2) This, too, is of great significance for our time. As the respected religious philosopher Louis Dupre has written, the ultimate message of the mystic about the nature of selfhood is that the self is *essentially* more than a mere self, that transcendence belongs to its nature as much as the act through which it is immanent to itself. . . . The general trend of our civilization during the last centuries ...has been to reduce the self to its most immediate and lowest common denominator. But for this restriction we pay the price of an all pervading feeling of unfulfillment and, indeed, of dehumanization."(3)».

(1) Abhishiktananda to Mrs. Antonia Fonseca, 4 October 1972, in Stuart, p. 311. / (2) Abhishiktananda to Marc Chaduc, 20/21 October 1973, in Stuart, p. 356. / (3) Louis Dupre, *Transcendent Selfhood: The Rediscovery of the Inner Life*, New York: Seabury, 1976, p. 104.)

⁵ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in "Origins", 1983 n° 17, p. 290 n° 96: «These different concerns entail notably different patterns of thought and discourse. The Catholic concerns are most easily expressed in the transformationist language appropriate to describing a process in which human beings, created good but now sinful, are brought to new life through God's infusion of saving grace. ¹ Grace, as the medieval adage has it, does not destroy but perfects nature. ² Lutheran ways of speaking, on the other hand, are shaped by the situation of sinners standing before God (coram Deo) and hearing at one and the same time God's words of judgment and forgiveness in law and gospel. Attention is here focused on this discontinuous, paradoxical and simultaneous double relation of God to the justified, not on the continuous process of God's transforming work».

(¹ In speaking of the state of historical humanity Pope John Paul II has recently used the phrase "*status naturae lapsae simul et redemptae*" (L'Osservatore Romano, Eng. ed., Feb. 18, 1980, p. 1). / ² Thomas Aquinas, ST, I, q. 1, a. 8, ad 2.)

La visuale esclusivistica consiste, secondo alcuni, nel distinguere una rivelazione generale da una rivelazione particolare e specificamente decisiva in Cristo ¹. Il problema dell'inclusivismo è che professa allo stesso tempo l'assoluto in Cristo e l'integrazione inclusiva d'elementi non assoluti nell'unico assoluto di Cristo ². Si parlerà di 'surrelativismo'. Un portavoce romano ufficiale propone di vedere –da parte di ognuno nella propria appartenenza religiosa– ogni 'assoluto' come 'assoluto relazionale' e non 'assoluto di esclusione o di inclusione' ³. L'assoluto isolato in se è una contraddizione ⁴. Tra il monolitismo dell' 'eteronomia' e l'individualismo dell' 'autonomia', si parlerà di 'ontonomia' come processo di vita relazionata ⁵. L'orientamento cristiano sa che alcune dinamiche di altre religioni sono talvolta di origine orientale cristiana (e. g. il suffismo e la tradizione siriana) e che le pratiche culturali orientali possono essere peraltro strettamente legate alle altre religioni (e. g. sorgente ebraica o somiglianze con il buddismo) ⁶. Oltre a ciò, l'inclusivismo si presenta come un punto di equilibrio tra esclusivismo e pluralismo, con una estensione soteriologica

¹ B. Johnson, *A Three-Pronged Defense of Salvific Exclusivism in a World of Religions*, in «World Religions Index», in «Internet» 2006, <http://www.leaderu.com/theology/salvific.html>, and http://www.javacasa.com/wts/intro_soteriology.htm: «The exclusivist position has been the dominant position of the church as a whole through much of its history until the Enlightenment. Major representatives include Karl Barth, Emil Brunner, Hendrick Kraemer, D.A. Carson, William Lane Craig, and R. Douglas Geivett. Key to this position is the understanding of God's general and special revelations. God is manifested through creation (general revelation), but Man has responded by freely going against this revelation and, thus, stands guilty before a holy God. However, God has demonstrated a reconciliatory mercy through His word and deed, fulfilled completely in Jesus Christ. The historical person of Jesus, then, is the unique, final, decisive, and normative self-revelation of God to Man (special revelation). Exclusivists believe that Jesus Christ is the sole criterion by which all religions, including Christianity, should be understood and evaluated. Calvin Shenk explains: Christ did not come just to make a contribution to the religious storehouse of knowledge. The revelation which he brought is the ultimate standard. Since in Christ alone is salvation and truth, many religious paths do not adequately reflect the way of God and do not lead to truth and life. Jesus is not, therefore, just the greatest lord among other lords. There is no other lord besides him. [1] Specific texts often employed by exclusivists include Acts 4:12; John 14:6; 1 Corinthians 3:11; and 1 Timothy 2:5-6. The challenge within this stance is to discern and balance the universal goal of salvation with the particular nature of salvation in Christ. This challenge seems to be the dividing line among the range of options inherent exclusivism. Some, like Harold Lindsell, can state emphatically, "God does not reveal Himself redemptively through other means than . . . through His children's missionary activity to a lost world." [2] Another option is the pessimistic agnostic position toward the salvific state of the unevangelized. Adherents of this particular view posit special revelation as explicitly necessary for salvation and choose to go no further in their conclusions than what the Bible explicitly reads. Dennis Olkholm has pointed out, however, that "this agnostic stance toward the unevangelized can also be construed optimistically, though such optimism can only be held tentatively as a secondary theme, never to encroach on or revise the salvation-history scheme." [3] More will be made of this option further in this study».

[1] Calvin Shenk, 35. / [2] Harold Lindsell, *A Christian Philosophy of Missions* (Wheaton: Van Kampen Press, 1949), 117. / [3] "Introduction" in *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. Dennis Olkholm and Timothy R. Phillips (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 20.)

² N. Gier, *The Theology of Altizer: Critique and Response by John B. Cobb, Jr. (editor). Chapter 10: Process Theology and the Death of God*, (Published by The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1970. Used by Permission. This material was prepared for Religion Online by Ted and Winnie Brock), in «Internet» 2005, <http://www.class.uidaho.edu/ngier/altizer2.htm>: «Hartshorne affirms, "the all-inclusive in its inclusiveness cannot be absolute," because the CN of God contains things that are finite, contingent, and changing. But since the PN and CN together include "all things, they can perfectly well include something absolute." (1) Hartshorne affirms, "the all-inclusive in its inclusiveness cannot be absolute," because the CN of God contains things that are finite, contingent, and changing. But since the PN and CN together include "all things, they can perfectly well include something absolute." (2) This "something absolute" is the PN of God. Since the PN contains all possible experience, it lacks no possibility; it contains an infinity of possibilities. In this sense it is complete and absolute. Hartshorne writes: "The absolute can exist in the supremely relative, in serene independence, serene exemption from relativity." (3) "Surrelativism," then, does not hold that everything whatsoever is relative. "The Divine is to be conceived as relative beyond all other relative things, but this relativity itself must have an abstract character which is fixed and absolute." (4) If everything in the world were relative, the word "relative" would be empty of meaning. Unless something were necessary and absolute, nothing could be significantly contingent. This is the logical basis for Hartshorne's forceful insistence on the irreducibly dipolar nature of reality; each and every form of reality is defined and limited by its polar opposite. This is also the reason why process theology must retain a doctrine of transcendence».

(1) Charles Hartshorne, *The Divine Relativity* (Yale University Press, 1948), p. 86. / (2) *Ibid.*, p. 86. / (3) *Ibid.*, p. 120 / (4) *Ibid.*

³ R. Etchegaray, *Intervention à la Conférence internationale sur la paix et la tolérance*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2090, pp. 279-280: «Pour être croyant à l'âge du pluralisme religieux, il faut apprendre à penser l'absolu dont un croyant se réclame légitimement comme un absolu relationnel et non comme un absolu d'exclusion ou d'inclusion. L'apprentissage le plus dur et le plus urgent qui nous est demandé est de concilier l'engagement absolu qu'implique toute vraie démarche religieuse et l'attitude de dialogue et d'ouverture à la vérité des autres. Le vrai dialogue avec autrui doit renvoyer chacun à sa propre identité!»; altri parleranno di 'relativity' a differenza del 'relativism', di ogni veirtà con i suoi parametri, F. Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, Madras 1993, pp. 101-102.

⁴ R. Panikkar, *Man and Religion: a Dialogue with Panikkar*, in «Jeevadhara», 1981 n° 61, p. 12.

⁵ R. Wilfred, *Beyond Settled Foundations*, Madras 1993, pp. 102-103; R. Panikkar, *Rtatatta: a Preface to a Hindu-Christian Theology*, in «Jeevadhara», 1979 n° 49, p. 11.

⁶ O. Clément, *Dossier, les religions orientales: rencontre et dialogue. Point de vue d'un orthodoxe*, in «Unité des chrétiens», 1993 n° 91, p. 10.

non più 'monizzata' o monopolizzata in Cristo ¹. Ci si chiederà se bisogna sviluppare questa chiave soteriologica per l'approccio sofianico. Dalla prospettiva soteriologica centrale, si è voluto impostare un approccio alle religioni da questa chiave: o cioè la 'ricerca della salvezza' in tale o tale religione, come criterio per coglierne la piena ed esauriente consistenza in quanto religione.

CAPITOLO 4°

IL DUBBIO SU UNA SUBDOLA CONFLITUALITÀ ARTIFICIOSAMENTE IPOTIZZATA DAI CRISTIANI TRA CRISTO E IL MONDO

La non conflittualità tra Dio e il mondo riappare nel riesame di Rozanov riguardo al profilo di Cristo presentato dai suoi interpreti cristiani convenzionali. L'intento sofianico coglierà il sospetto di ipocrisia dell'autore. Lo scoglio individuato dal suo 'grido di protesta' punta proprio sulla presentazione di un Cristo -sprezzante nella Sua conflittualità- che si tira fuori dall'umano per non essere 'contaminato' da esso. L'accusa implicita è di avere creato una opposizione tra Cristo e mondo a nome della sua 'purezza' senza macchia. Quel tipo di 'unione tra Dio e l'umanità' verrebbe rigettato dall'Apocalisse, ecco il paradosso della contrapposizione tra Apocalisse e Vangelo: essa rigetterebbe "l'alleanza di Dio con l'uomo" ². Il punto-chiave dello scandalo è la messa in accusa della vitalità umana nella sua autonomia (sminuire l-umano per esaltare il divino): l'alleanza dovrebbe dare 'forza' (di 'pane', di 'aiuto' all'umanità). Messo in questi termini, dalla 'forza' di creazione divina alla 'forza' dell'alleanza, l'Apocalisse annuncierebbe lo sgretolamento o la 'fine' di una umanità segnata dalla 'impotenza' ³. Cristo avrebbe scelto la 'fine' di una traiettoria religiosa nella sua fase di 'esinanizione', accogliendo la 'verità' in termini di 'esaurimento' o di 'penuria' ⁴. Vi

¹ B. Johnson, *Christ's Role in Salvation*, in «WEB THEOLOGY SITE» «Internet» 2006, http://www.javacasa.com/wts/intro_soteriology.htm: «Inclusivism is a blanket term to characterize a sort of "middle way" between exclusivism and pluralism. Most prominent within mainline Protestantism and post-Vatican II Catholicism, its notable proponents (in one form or another) include Karl Rahner, Raimundo Panikkar and Stanley Samartha, and Hans Kung. Evangelical theologians such as Clark Pinnock, Norman Anderson, and John Sanders have also identified themselves with this position. Herein, the agnosticism associated with the latter option above is replaced with outright optimism. Christian salvation is not confined to the historical or geographic extent special revelation has spread, rather it must be available to all cultures, irrespective of age or geography. Salvation is still posited wholly in Christ and his salvific work. Specific knowledge of this work, however, is not necessary for the effect (i.e., salvation) to apply to those within a different religious culture who have responded to the general revelation available. Once again, Shenk explains: Inclusivists want to avoid monopolizing the gospel of redemption. They acknowledge the possibility of salvation outside of Christian faith or outside the walls of the visible church, but the agent of such salvation is Christ, and the revelation in Jesus is definitive and normative for assessing that salvation. Jesus Christ is believed to be the center, and other ways are evaluated by how they relate to him. Other religions are not just a preparation for Christ, but Christ is actually present in them».

² B. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. 455 / p. 60: «Non esiste divergenza nella stessa composizione verbale dei due testi? E benché la domanda a proposito di simili awenimenti della parola possa apparire strana: non vi è nulla di *rivelatore, per l'anima, nello stile propriamente detto della enunciazione letteraria?* Il Vangelo ci racconta una storia umana, la storia di Dio e dell'uomo: il processo dell'incarnazione e dell'unione di Dio con l'uomo. L'Apocalisse sembra rigettare questa "alleanza di Dio con l'uomo", quasi fosse impropria e caduca».

³ B. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. 456 / pp. 62-63: «Nelle immagini a tal punto straordinarie che persino il Libro di Giobbe in confronto pare scialbo e fiacco, e addirittura debole e smorta, pallida ed esangue la "creazione del mondo e dell'uomo" della Genesi, *nella struttura stessa della sua potenza espressiva* l'Apocalisse *rivela la propria essenza profonda*. I suoi ruggiti risuonano sino alla fine dei tempi, segnando l'estremo limite, la "scadenza del genere umano": l'impotenza».

⁴ B. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. 455 / p. 63: «La fine del mondo e del genere umano sarà così fatta, perché il Vangelo è il libro dell'estenuazione. Perché vi è: FORZA DI POTERE e il suo contrario, PENURIA DI FORZA DI POTERE. E il Cristo ha sofferto ed è morto per questa PENURIA... benché Egli fosse nella totale e assoluta VERITÀ».

sarebbe qualcosa di ‘non vero’ nella scelta di impotenza che riveste – la figura di Cristo ¹. Di fronte alla demonizzazione della ‘forza’ l’Apocalisse ri-introduce lo scenario della forza non contenuta, con tutto il suo fascino ². Si è fatto di questa vitalità il nodo nevralgico della conflittualità tra Dio e mondo in Cristo. Ma qual è la ragione del malinteso che si sia insinuato nel modo di presentare Cristo? Rozanov sembra vederlo nel modo di ‘tirarsi fuori’ dal coinvolgimento ‘carnale’ che non può vivere senza l’insostituibile nutrimento che la sostiene ³. Il cristianesimo si auto-contempla, astraendosi dalle sue radici che sprofondavano ‘cosmologicamente’ nella Terra!! Ecco che il ‘grido’ prende i suoi contorni maggiormente percepibili: si grida contro un ‘Cristo estetizzante’ ed una ‘santità estetica’ che si isola da ogni coinvolgimento impegnativo pur di non essere ‘macchiato’ nella sua perfetta esteticità. Occorre –chissà– cercare a questo livello la ragione dell’inclinazione rinunciataria endemica dei cristiani nel mondo e nella ‘storia’? Questa capitolazione continua costituirebbe –in tal caso– la ‘mensogna’ delle Chiese, la loro non affidabilità nel sottomettersi passivamente e collaborativamente agli sconvolgimenti drammatici della storia. La questione indiretta ed implicita dell’apocalittica rozanoviana non è quella riguardo al fatto del silenzio ‘impotente’ di Cristo, ma del ‘perché’ sia subentrata questa ‘evasività’ fuori dalle urgenze del cammino dell’umanità ⁴. La santità sarebbe togliere di mezzo le ambiguità del percorso umano. Ma, a voler togliere tutta la vitalità del mondo, non sarà che tutta la vita dovrà essere scanzata? Ecco il dubbio che suggerisce il nostro autore: non si riesce a dissociare la vita dalla densità cosmica che si vorrebbe sprezzatamente evacuare dalla scommessa cristiana ⁵... L’Apocalisse dovrebbe essere il nodo di discernimento su questo malinteso (vedere la parte ultima del nostro studio). Sarà –dunque– questo la messa in questione apocalittica nevralgica: mettere a nudo la scelta tra la “forza di potere” (di cui si sono appropriati i cristiani nella storia) e l’“impotenza di estenuazione” (del profilo cristico)? E, se questo è vero, si capisce che l’apocalittica deve denunciare una tranquilla ed armonica ‘unione di Dio con l’uomo’, nella quale niente di ‘storico’ nel dramma ‘cosmico’ è stato

¹ V. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L’apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. 455 / p. 63: “Il cristianesimo non è la verità, ma l’impotenza. E l’immagine del Cristo, segnata nei Vangeli – così come ci è presentata in tutti i suoi particolari, con i suoi miracoli e le sue rivelazioni e via dicendo, non manifesta altro se non *impotenza, estenuazione*...».

² V. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L’apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. 456–457, p. 64: «A questo punto non ci riconosciamo *noi stessi*? E come non dovrebbe ruggire l’Apocalisse e pressoché riempire il Trono Celeste di bestie – di ventri, di pance degli animali più potenti – anch’essi ruggenti, schiamazzanti, urlanti – come il leone, il toro, l’aquila, la vergine. Tutto è volo – tutto è forza. Perché non associarvi il colibri, perché non i “gigli dei campi”? Un piccolo uccello vale quanto uno grande e i “gigli” non sono da meno del baobab. E a un tratto l’Apocalisse tuona: -- Più carne... -- Più gemiti... -- Più ruggiti... -- Il mondo è smagrito, è infermo... Un’Ombra misteriosa ha diffuso la malattia sul mondo... -- Il mondo tace... -- Il mondo è senza vita... -- Presto, presto, prima che sia troppo tardi... Prima che siano trascorsi gli ultimi istanti. “Virata indietro di ogni elemento”, “cielo nuovo”, “nuove stelle”. Abbondanza di “acque vive”, “Albero della vita”...».

³ V. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L’apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. 457 / p. 65: «Il cristianesimo non è cosmologico, “su di esso non germoglia l’erba”. Non riproduce né aumenta il bestiame. E senza erba e bestiame l’uomo cessa di vivere. Detto altrimenti, “per quanto grande sia la bellezza del cristianesimo”, tuttavia l’uomo non può “accontentarsene per vivere”. Un piccolo monastero così così è qualcosa di commovente, “vi è tutto il cristianesimo”; non toglie che si nutre della *borgatella vicina*. “Senza borgatella” tutti i monaci morirebbero di fame. È un fatto che va preso in considerazione, insieme “all’idea del tutto apocalittica” che *di per sé solo*, lasciato alle proprie forze, il cristianesimo affonda, “non esiste”, si corrompe, muore di fame e di sete. Il cristianesimo “si nutre” di *non cristianesimo*, di gramigne non cristiane, di crescenze non cristiane. E perciò nella sua specie più pura e ispirata, solo e da sé, esso reclama, esige, brama il “suo contrario”. È un fatto stupefacente, ma è così. Il discorso del Salvatore ai cinquemila riuniti ad ascoltarLo era bello. Ma giunse la sera e il popolo protestò: – “Maestro, *del pane!*”».

⁴ V. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L’apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. 458 / pp. 66–67: «Ebbene, chi non scorge dunque, attraverso le mie fosche parole, che il “processo umano–divino dell’incarnazione del Cristo” traballa. Traballa in mezzo alle tempeste, in mezzo ai lampi... Crolla nelle “carestie del genere umano”, passate e presenti... Nelle lamentazioni dei popoli. “Abbiamo implorato il Cristo e non ci ha aiutato”. “È impotente”. “Preghiamo il Sole: esso può maggiormente. Nutre non solo cinquemila, ma masse intere di popolo. L’abbiamo semplicemente trascurato. Non lo sospettavamo”. --“Cristo – della carne!”. --“Per coprire le nostre ossa, per riempire il nostro ventre, per pascere i nostri figli e noi!”. Il Cristo tace. Non è vero? È dunque un’Ombra soltanto? Un’Ombra misteriosa che ha scarnificato la terra intera».

⁵ V. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени / L’apocalisse del nostro tempo*, München / Milano 1970 / 1979, стр. 466 / p. 85: «“Privo di ciò che è peccato, l’uomo non saprebbe vivere, ma privo di ciò che è santo, vivrebbe troppo”. Sta qui il fondamento base del carattere acosmico del cristianesimo».

risolto. Ci sembra che Rozanov abbia espresso molto chiaramente questo ‘grido di protesta’ contro un Cristo che ‘si tiene fuori’, o che ‘non si macchia’, o non ‘si lascia coinvolgere’ dalle perplessità maggiori del mistero umano (e non da ciò che sia ambiguamente umano, peccaminoso, corrotto). Questo Cristo ‘della prostrazione’ o ‘dell’esaurimento’ non è un Cristo ‘umanamente debole’ o ‘umanamente inaccettabile’, ma un Cristo in cui si è erroneamente specificato ciò che fosse corrottamente umano... Rozanov non dovrebbe essere considerato quale voce ‘naturalistico-pagana’, come –anche a proposito di questo autore– viene espresso da Florovskij ¹. Dallo scandalo della sofferenza, si passa –chissà– con i slavi orientali a una ulteriore indagine su ciò che si intenda con ‘sofferenza’. Non a caso, Rozanov sarà un commentatore rilevante di Dostoevskij, e Dostoevskij è colui che meglio si inoltra nel ‘sottosuolo’ delle sofferenze più profonde... Praticamente, assistiamo all’indagine su ciò che umanamente ci introduce alla ‘diversità’ divina, all’inchiesta sulla chiave di unibilità divino-umana. Questa ‘soglia’ di inter-penetrazione non è l’umano come superiormente affermato in tutte le sue prerogative, ma l’umano nella sua ‘tragedia’ interiore. La ‘tragedia’ ci porta aldilà di noi stessi, le ‘qualità’ umane ci mantengono al di qua di noi stessi. Le ‘qualità’ ci situano ‘sopra’ l’esperienza comune, la ‘tragedia’ ci fa crollare ‘sotto il peso’ della – e rinascere ‘dentro’ dell’esperienza sofferta! Il crollo delle facoltà mentali e di vitalità istintuale nella conversione d’intenerimento, dell’ “umilenie” (умиление) ci potrà a delle implicazioni –speriamo– interessanti per la nostra prospettiva cristologica sofianica odierna. L’umano –tragicamente travolto– appare unibile fino in fondo con il divino, l’umano si apre all’intuito del divino attraverso un ‘crollo’ (non una distruzione) di passaggio. Sarà dunque a questo livello che la cristologia sapienziale approfondirà la sua prospettiva, dalla stessa sventura cristica vissuta come «kenosis» (capitolo II) per superare ogni tentativo di snaturare il progetto divino-umano in Cristo nella «falsificazione» anticristica (capitolo III).

A. JOOS (TESOP2SB) (edizione 2010)

¹ Г. Флоровский / G. Florovskij, *Пути русского богословия* / *Vie della teologia russa*, Париж 1988 / Genova 1987, стр. 460–461 / p. 357: «Definire la religione di Rozanov “religione di Betlemme” è improprio, giacché il mistero di Betlemme non è la tenerezza pastorale o familiare, come risulta in Rozanov, ma il fiammeggiante mistero dell’Incarnazione di Dio; non è tanto la gioia per la nascita dell’uomo, quanto la gloria dell’abbassamento divino. Il Verbo si è fatto carne! Proprio questo Rozanov non comprese, come non senti, né col cuore né con la mente, Betlemme e, in generale, il mistero dell’Incarnazione. Di qui la sua ostilità e la sua rivolta contro la Croce. “Il cristianesimo è una cultura funebre”. Per questo egli ne resterà fuori, giudicandolo dall’esterno. Il naturalismo di Rozanov non è da considerarsi cristiano, anche se potrebbe esserlo: Rozanov accetta il mondo come è stato dato e non perché sia stato salvato, ma perché non ha particolare necessità di salvezza, giacché la sua stessa realtà (Gn. 1,4 ss.) è la “sostanza umida della terra”. Questo mondo non trasfigurato gli è tanto caro da fargli rinnegare Gesù, la cui dolcezza amareggia il mondo. La gioia pagana o una vita naturale non sono possibili nel cristianesimo, che Rozanov considera per questo motivo mortifero, arrivando a parlare di “Volto oscuro”. Ma è proprio la cecità che colpisce in tutti i suoi scritti, a cominciare dal contributo sul “dogmatismo del cristianesimo”, letto nelle riunioni della del 1902, fino all’ultima relazione Sul dolcissimo Gesù e sugli amari frutti del mondo [*O slad...ajsem lisuse i gor’kich plodach mira*, 1907] e al libro *Il volto oscuro* [*Temnyj lik*, 1911]. Dopo questo libro Rozanov comincia ad intuire qualcosa in relazione all’inevitabilità della morte, ma non riesce ancora a vedere, tanto che nell’*Apocalisse del nostro tempo* [*Apokalipsis našego vremeni*], pubblicato poco tempo prima di morire, si esprime tutta la precedente ostilità nei confronti del cristianesimo, da lui definito nichilismo, in quanto Cristo “non prese” quel potere sovrano che il diavolo con le sue tentazioni gli offrì nel deserto, tuttavia Rozanov morì come membro della Chiesa. Definito giustamente da Berdjaev “un geniale piccolo borghese”, Rozanov possedeva senz’altro il senso della vita quotidiana, un sentimento però decadente che diventava, per mancanza di vita spirituale, compiacimento per le piccole cose dell’esistenza. Anche la chiara intuizione, di cui fu dotato, della carne e del sesso, era morbosa e insana, in quanto non fu in grado di “cogliere” nella sua integralità l’uomo, che subito si scinde in carne e spirito; solo la carne ha per lui una plausibilità ontologica. “Il karamazovismo lo trasformiamo nella terra santa, nella sacra radice dell’essere”; R. Slesinski, *Berdyaev and the Relation of Sex, Love and Marriage*, in AA. VV. *Existential Personalism*, Washington 1986 (The American catholic philosophical association, Volume LX), p. 249: «Berdyaev also tries to place the teaching of the quixotic publicist-philosopher, Vasily Rozanov (185~1919) in more favorable light.¹ Rozanov preached a religion of procreation and deified, as it were, procreative sex. Though not agreeing with his extreme views as such, Berdyaev admires his honesty for rejecting the standard Christian hypocrisy that would cast aspersions on sexuality and the sexual act in particular as ineluctable manifestations of concupiscence, but that would yet bless the offspring achieved only through the sexual act. Rozanov only demands consistency and sincerity. If the one, child-bearing, is to be blessed, so must the other, that is, the source be blessed».

(¹ SF, 190 (Eng. trans., 230). *O rabstve i svobode cheloveka* (Paris: YMCA Press, 1939): esp. pp. 184–96; Eng. trans., *Slavery and Freedom* (New York: Scribners, 1939): esp. pp. 222–37. Henceforward listed as SF.)

SEZIONE B

IL CRISTO VERSO LA SUA PARUSIA O UN ANTICRISTO MESSIANISTA? LA FALSIFICAZIONE DELLA FIGURA SOFIANICA DEL LOGOS IN CRISTO



CHRIST TOWARDS HIS PAROUSIA OR A MESSIANISTIC ANTICHRIST? THE FALSIFICATION OF THE
SOPHIANIC FIGURE OF CHRIST

La cristologia sofianica avrà come intento maggiore di focalizzare l'interrogativo, da quello iniziale di questa parte II su "Chi è Cristo Gesù" dal Logos divino, alla questione vitale: "quale Cristo?" nel processo del compimento ultimo verso il 'Tutto' trasfigurato. Dalle premesse di non conflittualità tra il mistero di Dio ed il creato tutto, l'interrogativo su 'quale Cristo' sarà proprio di verificare se la contrapposizione Cristo-creazione non sia una impostazione fatta ad arte, con una via d'uscita apocalittica che assorbe tutta l'attenzione dei credenti... La metodologia cristologica sofianica sarà innanzi tutto un discernimento sul Cristo da riconoscere nel percorso odierno verso l'esito dell'avventura umana. Questa metodologia sarà -pertanto, anch'essa- prettamente esperienziale: il Cristo che si rivela nel vissuto odierno verso il domani escatologico ed anche dal domani escatologico. Dal malinteso iniziale dell'esperienza umana, si cercano le vie per non cadere un'altra volta nell'inganno sul discernimento vitale: quello sul Cristo verso la Sua piena statura ultima che ci accoglierà... La chiave sofianica sarà anche quella di evitare qualche soluzione deviante su una specifica 'conflittualità' di sapore prevalentemente apocalittico a proposito di "quale Cristo" (cfr infra). D'altra parte, seguendo il discernimento di J. Böhme, si eviterà ogni 'mescolanza' nella figura di Cristo (cfr la simbolica dell'albero della vita e la mescolanza di ninfa 'gustosa' e 'disgustosa' in esso - vide supra). L'interrogativo si pone riguardo alla stessa tipologia cristologica dal Gesù dei Vangeli alle prospettive dell'esito simboleggiato nell'Apocalisse. Con l'avvento del Messia, qualcosa cambia fundamentalmente nella situazione dell'umanità e del mondo: sarà questo il nodo da esaminare in prospettiva sapienziale. Il cambiamento sarà -forse- un ribaltamento radicale? Avremo una dinamica prettamente apocalittica di contrasto fino ad una vittoria e sconfitta ultima ed irrimediabile? Occorre dunque prima interessarci al tenore del "ribaltamento" portato dal Messia nell'attuazione del progetto divino-umano del Logos. Torneremo sul compimento ultimo in quanto tale alla fine di questo studio. In questo capitolo esaminiamo invece la trasparenza sofianica del Cristo-Messia che si tenta di chiarire dalla metodologia sapienziale.

L'INTENTO DI SAGGEZZA E LE VARIE TIPOLOGIE DEL CRISTO TRA LA SUA RISURREZIONE E L'ESITO TERMINALE DEI TEMPI

Una caratteristica della meditazione sofianica è di interessarsi alla metodologia spirituale per poter accogliere il Cristo nella propria esperienza di vita, come già adombrato dalle priorità enucleate nell'itinerario di J. Böhme ¹. L'avvertimento è quello di non lasciarsi ingannare dall'immaginazione falsificata ad opera dello Spirito falsificatore per lasciarsi guidare al Cristo "nato in mezzo alla nostra animalità", liberando la statura di Cristo nello Spirito Santo all'immagine del Padre... Il percorso di Cristo verso la Sua piena statura si estende tra la figura annunciata del Messia e quella dell'affresco finale, nelle visioni profetiche sull'Agnello ed il 'Libro dell'avvenire' (Ap. 4-5). I sette sigilli del Libro saranno aperti dall'Agnello e ciò permetterà di dare avvio alla conclusione travagliata degli intenti umani verso la trasfigurazione ultima. L'Agnello 'che sembrava sgozzato' riceve il Libro sigillato da aprire come sommo compito da portare a termine. La Parusia del Signore si apre così nelle simboliche anticipative, con la presenza delle quattro figure rivelative evangeliche (Ap. 4, 5-11) tramite le quali l'annuncio del Messia delle Scritture antiche prende 'vita' nella storia umana. Tra il 'Messia messianico' e l'Agnello indifeso al quale si affida il Libro sigillato, il profilo del Cristo nella Sua opera finale viene tratteggiato nel linguaggio 'immagico' del testo giovanneo. Questa ricapitolazione paradossale, in cui si sciolgono le varie descrizioni di un Messia combattivamente grandioso ed eroico, ci introduce all'approfondimento ulteriore su "Chi" riappare ultimamente per permettere alla storia o all'esperienza umana di giungere al suo traguardo. Eccoci, dunque, alla seconda chiave sulle tematiche della messianità, che approfondisce la sua meditazione esaminando gli scogli dei 'messianismi' al di là del quale si tenta di discernere l'avvento finale del Cristo. Ci si fermerà sulla tipologia del 'Messia' e sui diversi malintesi rintracciabili nel modo di descriverne o di svilupparne le caratteristiche e le proprietà. Il Messia travisato potrebbe far nascere un contro-Messia. Si dice che, accanto all'"eroe", all'"asceta", all'"armonizzatore", vi sarebbe una simbolica arcaica umana fondamentale: quella "messianica" ². Se queste simboliche

¹ Riprendiamo questo breve florileggio böhmiano a modo introduttivo, per raccogliere gli elementi-guida dell'orientamento sofianico dell'autore sulla via per aprirsi a Cristo nella Sua autenticità e nel percorso attraverso I tempi: Unknown Brother or Sister, *TREASURES FROM THE WRITINGS OF JACOB BOEHME* (collection of excerpts without references, from various works of Jacob Boehme), in «Internet» 2009, <http://www.passtheword.org/Jacob-Boehme/jbimage2.htm>: «Christ, the divine spiritual Sun of Righteousness, enters again into the original matrix, out of which the life of man has taken its origin, — the eternal Word... The hungry soul absorbs the Word, and then returns to the original spiritual state, and becomes a temple of divine love, wherein the Father receives his beloved Son; and in which the Holy Spirit dwells ... The creature is not God; it remaineth eternally under God; but God blazeth through it with his love-fire, his light and shining; and that shining, man retaineth as long as his will remaineth in God's light... Where the will is, there is the heart also. "As Christ was born in a stable, and cradled in a manger, so is Christ in man ever born amidst the animals in man. The new-born Savior is ever laid in a cradle between the ox of self-will and the ass of ignorance, in the stable of the animal condition in man; and from thence the king of pride (as Herod), finds his kingdom endangered, and seeks to kill the child, who is to become the ruler of the 'New Jerusalem' in man. "O man, take heed of pride; the devil fleeth into it!... Take heed of covetousness! The covetous man is the greatest fool upon earth; he gathers that which he must leave to others, and gains only an evil conscience and treasures in hell! But he that trusteth God hath continually enough; he gets a new body, which neither hunger, cold, nor heat, can affect; he hath a conscience at rest, and will eternally rejoice in his treasure he has laid up in heaven! ... Take heed of anger; that is the devil's sword, with which he commits all murders. If the soul is given to lust, pleasure and dominion of this world, the devil doth not sift it so strongly; he carrieth it in his triumphant chariot! ... Take heed of the perfect pattern God has given, of what man should and must be, — Jesus! ... And pray for the illumination of the Holy Spirit; resolve not to let him go, until he bless thee! "The Holy Spirit, the moving power of God, the former of his Word, which expresseth the will of God, the heart of God, openeth the heart of man to the virtues of God's Word... Then the animal within must die! One cannot remain an animal and become divine... When the soul is freed from the *evil beast* then it is open to Christ, and his divine love-fire... God's Son is love and light and life; for man to pass from fire to light, there is only one way, through death. "Man must cease to act by his *false imagination*; he must put it to death — into the hiddenness; nail it to the cross of Christ, and there, through lack of indulgence, nourishment, it dies; and then comes the 'new-birth', — light, liberty and love! ... By the power of the light and love of Christ, man overcomes the fire of self-will, and re-establishes his soul in the divine image of God... Then must he keep his imagination fixed in the love of God; for all outside is darkness».

² G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, pp. 23-24: «Walter Schubart in una curiosa indagine sul rapporto fra Oriente e Occidente, dal titolo *L'Europa e l'anima dell'Oriente* ¹, pubblicata nel 1938, in tesi polemica contro il mito del sangue che allora dilagava in Europa, sostiene che il popolo russo è *tendenzialmente messianico*. Per provarlo propugna una sua concezione piuttosto cervelotica della storia universale, che

antropologiche avessero una rilevanza, non si può non notare come l'intuito sul mistero di Cristo abbia progressivamente 'demitizzato' queste quattro chiavi tipologiche arcaiche in quanto alla fede cristiana, giungendo alla maturazione seguente che ne inverte i significati: Cristo–non–eroe, Cristo–non–asceta sacrificale, Cristo–non–armonizzatore–centrale, Cristo–non–vendicatore–messianista ¹. Tutto si gioca sul modo di intendere la via messianica. La messianità richiama il profilo del Messia ma anche del contro–Messia, dell'Anticristo ²: tematica praticamente assente dalla impostazione occidentale romana ³. La deriva messianista (nell'occidente in senso 'faustiano', in oriente in senso 'messianistico') ispira 'l'eroismo di dominio' (in occidente) o la 'consacrazione messianista' (in oriente) ⁴. Nell'occidente riformato si fa passare la chiave di centralità di Cristo da centralità (di dominio) palese a centralità nascosta ⁵. Una interpretazione rabbinica vede l'avvento messianico nella misura in cui si vive 'attivamente' l'avvento finale o messianico, la conversione del cuore ⁶. Ma

risulterebbe dal combinarsi che fanno gli "eoni" con "lo spirito del paesaggio", cioè da un elemento variabile nel tempo e da uno variabile nello spazio. Non priva però di una certa genialità, anche se arida, la sua interpretazione delle vicende spirituali dell'umanità, dovute secondo lui al perenne flusso e riflusso di quattro "aspirazioni prototipe": armonizzare il mondo, dominarlo, rinunciarvi, santificarlo. Le quattro tendenze si verrebbero nei secoli fissando in quattro "tipi ricorrenti": l'uomo armonioso, l'uomo eroico, l'uomo ascetico e l'uomo messianico. Ogni tipo di civiltà che ha portato il suo contributo storico al progresso umano è venuto realizzando nel tempo ora l'una ora l'altra di queste "prototipe aspirazioni"».

(¹ W. Schubart, *L'Europe et l'âme de l'Orient*, Paris 1938.)

¹ Vedere, per esempio il riassunto presentato nel testo, (A. Joos), *Come la Chiesa ortodossa vive l'obbedienza ecumenica allo Spirito?*, in AA. VV., *Atti del convegno, "Ecumenismo, vocazione di tutte le Chiese"*, Loreto 1992, pp. 35–69 (centro ecumenico di Maguzzano), (pro manuscripto, Roma, 1993, p. 20–22): «L'approfondimento cristologico ci porterebbe a riconsiderare il mistero della persona di Cristo seguendo queste quattro problematiche di fondo: presentare la persona cristiana senza ricorso alle categorie di 'superiorità', evocare l'esperienza divina unica di Gesù senza adoperare i concetti delle 'perfezioni', accennare all'operato di Cristo senza fare uso del linguaggio di 'potere', prospettare l'esito ultimo del percorso cristico senza rinchiuderlo nel concetto di 'vittoria'... Le tematiche cristologiche si svilupperebbero –allora– nel modo seguente, dall'angolatura slava orientale più originale: la filiazione nell'intenerimento o cioè la pienezza di Cristo senza 'superiorità', l'incarnazione nella de–possessione o cioè l'esperienza cristiana senza 'perfezione', la mediazione nella libertà dello spirito o cioè l'operato di Cristo senza 'potere', l'universalizzazione nella riconciliazione o cioè l'esito finale senza 'vittoria'... Si tenta, così, di individuare i nodi del confronto, riassunti nei quattro momenti di slittamento cristologico: o, cioè, quelli della 'superiorità', della 'perfezione', del 'potere' e della 'vittoria'. Dietro la 'superiorità' si muove il modo di intendere la 'verità', dietro la 'perfezione' si muove il modo di intendere la 'pienezza', dietro il 'potere' si muove il modo di intendere l'autorità, dietro la 'vittoria' si muove il modo di intendere la 'gloria'. Non è difficile cogliere il riferimento implicito che la tradizione slava orientale propone di fronte a questi accenni, e che ritroviamo nelle sottolineature degli autori sulla originalità dell'approccio cristiano slavo d'oriente. Di fronte alla 'superiorità' si prospetterà l'intenerimento compassionevole, di fronte alla 'perfezione' si evocherà l'annientamento di de–possessione, di fronte al 'potere' si proporrà la 'libertà nello spirito', di fronte alla 'vittoria' abbozzerà la 'Sofia' in via di compimento. In chiave cristologica, avremo una tipologia cristiana che si potrebbe delineare nel modo seguente: il Cristo intenerito nel confronto con la verità inflessibile, il Cristo annientato nel confronto con la perfetta bellezza, il Cristo ispiratore di libertà nel confronto con il legittimo potere, il Cristo della riconciliazione divino–umana nel confronto con la finalità di vittoria. **QUALE 'OBEDIENZA ALLO SPIRITO' DA QUESTA VISIONE CRISTICA?** Se prendiamo in considerazione i nostri quattro 'livelli' antropologici, e se ci fermiamo sulle nostre quattro 'chiavi' della esperienza umana comune, arriveremo alle tipologie seguenti: –l'eroe o l'individuo superiore –la vittima o la persona perfetta sacrificata –il capo o l'insieme visto come soggiogamento al potere –la fine o l'esito quale azzeramento vendicativo del nemico. Vi sono, in queste quattro tipologie, anche quattro interrogativi fondamentali che la cristologia russa ci sembra di aver affrontato con particolare acume e con metodologia propria: –la rivelazione divina come 'superiorità' –la dinamica divino–umana come 'perfezione' –il riferimento complessivo come 'potere' –la prospettiva finale come 'centralità' vittoriosa. Ulteriormente, vengono focalizzati i nodi 'teologici' che sorgono da queste tipologie antropologiche: –la rivelazione divina è 'verità' –la dinamica divino–umana è 'giustizia' –il riferimento totale è il 'bene' divino –la prospettiva ultima è la 'vittoria sul male'. Ecco, dunque il percorso che si presenta davanti a noi e che la documentazione dovrebbe confermare, anzi, che sorge dalla documentazione organicamente smistata ed ordinata. I confronti possono facilmente riassumersi in quanto a questi quattro nuclei di riscoperta cristologica: –'superiorità' e 'verità' –'perfezione' e 'giustizia' –'potere' e 'bene' –'centralità' e 'vittoria'. Gli autori più creativi dell'indagine cristologica russa cristiana ci offrono, poi, delle alternative agli abbinamenti appena accennati: – la verità non è 'superiore' ma ci svela il 'diverso' –la giustizia non è 'perfezione' ma sorge dalla 'pienezza' –il bene non si attua come 'potere' ma come 'libertà' –la vittoria non sanziona la 'centralità' ma si trasfigura in riconciliazione divino–umana».

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / pp. 190–191.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции / Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 103–104 / p. 89.

⁴ Cfr O. Spengler, *Übergang des Abendlandes*, München 1929, in G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 24.

⁵ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, III, München 1966, S. 197: «Nur an einer Stelle bricht sich der Gedanke, dass der Messias nicht anschauliche und vorfindliche Mitte der Geschichte sein kann sondern von Gott gesetzte und verborgene Mitte sein muss, eine Bahn gegen den Strom entarteter Messianismen. Das ist in Israel. Mit seiner prophetischen Hoffnung steht es allein unter den Völkern. Und Israel wird der Ort, an dem Gott seine Verheissung erfüllt».

⁶ A. Luzzato, *Giustizia ed età messianica*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, pp. 292–293: «Il riferimento biblico che sorge istintivo è quello profetico di *Isaja*, 2, 2–6 e quello analogo di *Micha* 4, 1–5. Entrambi questi brani contengono una previsione di una futura era di pace, (la «fine dei giorni») nella quale gli uomini non impareranno più a fare le guerre. Di più: un'era nella quale Dio

vi sono anche delle concretizzazioni messianiche storiche come il movimento sabbateanista nell'impero ottomano, in vista di una santificazione maggiore, con passaggio di obbedienza religiosa (tra ebraismo, islamità, cattolicesimo) ¹. La messianità può essere intesa come 'momento storico prestabilito' nel compimento escatologico, ma può anche essere funzione della 'teshuvà', della conversione dell'umanità: sia che la conversione introduce ai tempi messianici, sia che il Messia porti alla conversione ². Colpisce la convergenza tra la 'teshuvà' e la conversione di pentimento

amministrerà la giustizia fra le genti, dunque per tutti gli abitanti del mondo. Questo è l'avvento messianico. Ma sorgono immediatamente alcuni interrogativi. 1. *Che cosa può fare l'uomo per contribuire all'avvento messianico? Di più: l'uomo può fare qualcosa in questo senso o no?* Il Talmud babilonese se ne occupa esplicitamente, nell'ultimo capitolo (capitolo «cheleq») del Trattato *Sanhedrin*. In questa sede, come molto spesso, si confrontano due tesi che potremmo definire rispettivamente la tesi «deterministica» e quella «attiva»; la prima, viene attribuita alla Scuola di un tal Maestro Eliyahu, secondo il quale la durata naturale, prestabilita, del mondo sarebbe di 6.000 anni; i primi 2.000 sono caratterizzati dal *tohu* (che potremmo tradurre «il caos»), i secondi dal governo della *Torà*, gli ultimi 2.000 rappresenterebbero infine l'età messianica (97a). Se questa tesi è corretta, ne deriva che tutto è già predeterminato, che l'uomo non può avere alcuna influenza sugli eventi e che pertanto il massimo che egli può fare è di prevedere i termini, le scadenze, sia attraverso calcoli che possono essere derivati dalla interpretazione della Scrittura, o grazie a ispirazioni mistiche o altro ancora. (in ebraico: *le-chashev et ha-qetz*, «calcolare il termine»).

¹ M. Avrum Ehrlich, *Sabbatean Messianism as Proto Secularism*, (published in Turkish «Jewish Encounters», (Haarlem, 2001)), etiam in «Internet» 2010, <http://www.avrumehrich.net/sabbatean.htm>: «

Sabbateanism developed to explain the teachings and actions of Sabetay Sevi (Shabbtai Zvi), who declared his messiahship in 1666 and soon afterwards allegedly converted to Islam, leaving a large and far-flung flock in the Ottoman Empire and beyond very confused. He and his followers combined the study of Lurianic Kabbalah with overt messianism and a unique relationship with the Ottoman Empire. The aberration of Jewish law as taught by his disciples was justified with mystical rationale as an important step in the messianic redemption. Thus disobedience to Jewish religious law became acceptable and even encouraged in the sect while purporting to have a desire for holiness, and a belief in God and the Messiah. Abandoning tradition seemed to legitimise and even encourages assimilatory thinking as a religious tenet, something which had been strongly condemned by the rabbinic leadership till that time. Sabbateanism witnessed a group of Sevi's adherents converting to Islam (known as the Donme) but other forms converted to Catholicism (Frankism) and it is considered likely that other arguably assimilatory efforts (such as Haskalla, Reform, Secular Zionism) were either inspired by Sabbatean doctrine or underwent the same processes that led to its development. Assimilation seems to be a common thread amongst these groups. For many believers who rejected Sabetay Sevi's messiahship after his apostasy, the issues he extolled nevertheless still remained relevant. They were ideas that had been repressed by the traditional leadership but had been given credibility by the Sabbatean movement, and even though it took on extreme expression by Sevi's conversion to Islam, the ideas remained intact. Had Sevi and his followers not taken such extreme measures the ideas expressed would never have reached a critical mass, but clearly there existed pent-up feelings and dissatisfaction in Jewish life which needed to be vented and it fell on these events to bring them to the fore. Indeed, many Jews wished to remain loyal to their religious, traditional, family and emotional heritage but also had reservations about their lives under existing conditions. The all-permeating legal demands of ritual Jewish law (halakha) were stifling, the introverted stance of the Jewish community and its fear of engaging the wider society did not suit the ambitious nature of many Jews. The lack of a living Hebrew culture and the absence of Jewish national symbols and the sense that Jews were not able to entirely share the pride and empathy of other Turks in the sovereignty of the Ottoman Empire was frustrating. Many sought a way to integrate into the larger society and sought a national identity while not giving up their essential Jewish belief systems and the culture dear to them. Sabbateanism emerged to provide doctrinal solutions for these people. The doctrines emerging did not remain the heritage of a closed group. While the "assimilation doctrine" was not always conducive to group building, it was an important enough idea to proliferate and it did so leaving few traceable links to its Sabbatean source».

¹ A. Luzzato, *Giustizia ed età messianica*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, p. 293: «Invece, secondo la tesi di Ray (*Rabba Arikha*, il primo *amoraïta*, il fondatore delle prime accademie talmudiche babilonesi), sono stati ormai passati tutti i termini che erano stati calcolati, senza che si sia verificato l'avvento messianico; dunque «la cosa» cioè l'avvento messianico stesso non sarebbe predeterminato ma dipenderebbe solo dalla *teshuvà* e dalle buone azioni, in definitiva dall'uomo. Per inciso, definiamo la *teshuvà*: essa significa il pentimento, associato concretamente con il *ritorno* a quello che dovrebbe essere, per un Ebreo, la sua condizione «normale», ovvero l'osservanza della *Torà* dalla quale, chi più chi meno, tutti si allontanano, per errore o di proposito, nel corso della loro vita (97b). Se questa tesi è giusta, l'azione umana (e specificamente quella di ciascun ebreo) è in grado di influire sull'avvento messianico, sulla sua accelerazione o sul suo ritardo. Se formuliamo in un altro modo questo problema, vedremo subito tutta la sua importanza. Il dilemma si presenta in questo modo: è il pentimento, con la conseguente purificazione dai peccati, quello che genera l'avvento messianico o è l'inverso: è proprio l'avvento del Messia che può, per grazia di Dio, portare alla purificazione stessa? In questa formulazione è contenuto, a ben vedere, gran parte del contrasto fra l'antico mondo giudeo-cristiano e quello rabbinico. Infatti, nella «Lettera ai Romani», 11, 25–27, Paolo cita Isaia 59, 20–21, seguendo significativamente la versione dei Settanta: Uscirà da Sion il Liberatore toglierà le empietà da Giacobbe; sarà questa la mia alleanza con loro quando distruggerò i loro peccati. (NT a cura di Piero Rossano, UTET 1963, p. 252)».

² A. Luzzato, *Giustizia ed età messianica*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, p. 293: «Invece, secondo la tesi di Ray (*Rabba Arikha*, il primo *amoraïta*, il fondatore delle prime accademie talmudiche babilonesi), sono stati ormai passati tutti i termini che erano stati calcolati, senza che si sia verificato l'avvento messianico; dunque «la cosa» cioè l'avvento messianico stesso non sarebbe predeterminato ma dipenderebbe solo dalla *teshuvà* e dalle buone azioni, in definitiva dall'uomo. Per inciso, definiamo la *teshuvà*: essa significa il pentimento, associato concretamente con il *ritorno* a quello che dovrebbe essere, per un Ebreo, la sua condizione «normale», ovvero l'osservanza della *Torà* dalla quale, chi più chi meno, tutti si allontanano, per errore o di proposito, nel corso della loro vita (97b). Se questa tesi è giusta, l'azione umana (e specificamente quella di ciascun ebreo) è in grado di influire sull'avvento messianico, sulla sua accelerazione o sul suo ritardo. Se formuliamo in un altro modo questo problema, vedremo subito tutta la sua importanza. Il dilemma si presenta in questo modo: è il pentimento, con la conseguente purificazione dai peccati, quello che genera l'avvento messianico o è l'inverso: è proprio l'avvento

invocata da J. Böhme nel suo percorso cristico-sapienziale ¹. Esiste anche un riferimento femminile alla messianità che subentrerà nella tipologia della Sofia ². Tra 'iniziativa attiva di conversione' e 'mediazione conciliativa', non può sfuggire il possibile tacito riferimento alla profezia e shekinah, o alla jihad e sakkina della ritmica 'maschile' o 'femminile' nei rapporti sofianici con l'intento divino, con legami tra messianità e saggezza biblica. La convergenza di interesse messianico tra ebraismo, appartenenza islamica ed impostazione cristiana rimane una chiave notevole di approfondimento interreligioso (da considerare in quanto tale) ³.

del Messia che può, per grazia di Dio, portare alla purificazione stessa? In questa formulazione è contenuto, a ben vedere, gran parte del contrasto fra l'antico mondo giudeo-cristiano e quello rabbinico. Infatti, nella «Lettera ai Romani», 11, 25–27, Paolo cita Isaia 59, 20–21, seguendo significativamente la versione dei Settanta: Uscirà da Sion il Liberatore toglierà le empietà da Giacobbe; sarà questa la mia alleanza con loro quando distruggerò i loro peccati. (NT a cura di Piero Rossano, UTET 1963, p. 252)».

¹ Cfr il testo di J. Böhme, in J. Böhme, *The Way to Christ*, (DISCOVERED AND DESCRIBED IN THE FOLLOWING TREATISES. The First Book: Of true Repentance. The Second Book: Of true Resignation. The Third Book: Of Regeneration. The Fourth Book: The Way from Darkness to true Illumination), in «Internet» 2009, <http://www.passtheword.org/DIALOGS-FROM-THE-PAST/waychrst.htm> (J. Böhme, *Der Weg zu Christo, in idem, Jakob Böhme Sämtliche Schriften - Theosophia Revelata oder: Alle Göttliche Schriften, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 4, Stuttgart 1955*).

² R. Radford Ruether, *Sexism and God-Language*, in «The Weaving Visions», in «Internet» 2010, <http://www.dhushara.com/book/renewal/voices2/sexismg.htm> (pp. 154–155): «the Logos concept in the Wisdom tradition are evident at many points. Paul says, "We are preaching a crucified Christ ... who is ... the Wisdom of God" (i Cor. 1:23–24). Several of the Christological hymns substitute the word Logos for the word Sophia. Theologically, Logos plays the same cosmological roles as Sophia as ground of creation, revealer of the mind of God, and reconciler of humanity to God. But the use of the male word Logos, when identified with the maleness of the historical Jesus, obscures the actual fluidity of the gender symbolism by appearing to reify as male a "Son of God" who is, in turn, the image of the Father.... All speculation on a female side of God was not cut off despite the adoption of a male Logos symbol. The figure of the Holy Spirit picks up many of the Hebraic traditions of the female Sophia and Hokmah (spirit). Many early Christian texts refer to the Spirit as female. This is found particularly in the Apocryphal gospels.... Female imagery for the Spirit continues to ferment under the surface of Christian theology, particularly in mystical writers.... A whole line of mystical thinkers, flowing from Jacob Boehme in the seventeenth century down into the nineteenth century, speculate on the androgynous nature of God. The eighteenth-century Shakers develop this concept in detail in new scriptures and a new vision of Christian messianism that includes a female Messiah who represents the Wisdom or Mother-aspect of God.' Do these traditions of the androgyny of God and the female aspect of the Trinity resolve the problem of the exclusively male image of God? Some Christian feminists feel they do. God has both mothering or feminine as well as masculine characteristics. The feminine aspect of God is to be identified particularly with the Holy Spirit. It is doubtful, however, that we should settle for a concept of the Trinity that consists of two male and one female "persons." Such a concept of God falls easily into an androcentric or male-dominant perspective. The female side of God then becomes a subordinate principle underneath the dominant image of male divine sovereignty. We should guard against concepts of divine androgyny that simply ratify on the divine level the patriarchal split of the masculine and the feminine. In such a concept, the feminine side of God, as a secondary or mediating principle, would act in the same subordinate and limited roles in which females are allowed to act in the patriarchal social order. 'The feminine can be mediator or recipient of divine power in relation to creaturely reality. She can be God's daughter, the bride of the (male) soul. But she can never represent divine transcendence in all fullness. For feminists to appropriate the "feminine" side of God within this patriarchal gender hierarchy is simply to reinforce the problem of gender stereotyping on the level of God-language. We need to go beyond the idea of a "feminine side" of God, whether to be identified with the Spirit or even with the Sophia-Spirit together, and question the assumption that the highest symbol of divine sovereignty still remains exclusively male».

³ M. Avrum Ehrlich, *Sabbatean Messianism as Proto Secularism*, (published in Turkish «Jewish Encounters», (Haarlem, 2001)), etiam in «Internet» 2010, <http://www.avrumehrich.net/sabbatean.htm>: «Components of Religion. Considering that institutionalised messianic doctrines lay at the core of both Christianity and Islamic religions, it seems unnecessary to suggest that another form of messianism could resolve these cultural tensions, unless accompanied by unique insights and novelty specific to Sabbatean messianism. Indeed, the popularity of messianism was so widespread that it seems to be indistinguishable from the body of monotheistic faith. Judaism, Christianity and Islam are more united in the faith in a messianic time than they are about any other subject, including the doctrine of God. To be sure, there are differences in the exact formula of the messianic faith, the personality who embodies the messianic figure and the leadership structure that serves as caretaker until the messianic time arrived. Despite the differences, there exists a distinct uniformity, indicating a combination of fundamental ideas constituting an essential messianic idea. While they may be added to or subtracted from in varying degrees to suit a country, group or religion's specific nature, there appears to be a set of closely related ideas. They have proven themselves to be a winning formula for popular appeal, agitating or uniting, consolidating and motivating masses of people, resonating amongst different groups while transcending opposing religious identities. In fact, it may be argued that religious hegemony was so successful for millennia, not because of an unquestioning respect that the masses held for ecclesiastical law in its own right, but because the religious/ruling establishment was, very early on, able to align itself and rapidly forge a strong and indelible alliance with these messianic proponents in society. While the wedding between these two camps is arguably unnatural, it was mutually complementary. Clerical leaders could proliferate ecclesiastical rule and their own power base by harnessing their strategic allies' populist enthusiasm and interpreting it into an orderly code of living – at least until the messiah came; while on the other hand the messianic proponents were given mainstream credibility by the ecclesiastical camp. It was licensed to permeate within a larger society, and endowed with a structure and orderly caretaker hierarchy that could ensure the perpetuation of messianic ideas, even during periods of dulled messianic passion. Messianic elements thus ensured its caretaker governance and the preservation of its ideas, even though by doing so many of its principal ideas were undermined. Whether this alliance was made consciously or intuitively is of secondary importance, the ability however to identify the seams of this covenant, allows us to extrapolate that the messianic idea is a highly conductive social structure that lent itself to other – and alternative – unions. When the opportunity availed, messianic doctrine would attach itself to another emergent

L'APPARENTE CONVERGENZA D'IDENTITÀ TRA 'CHI È' CRISTO E 'QUALE' CRISTO NELLA PROSPETTIVA ANTROPOSOFICA

Seguendo la nostra chiave cristologica, potrebbe sembrare che l'approccio 'antroposofico' corrisponda all'intento sofianico che riprendiamo in queste pagine. Di fatti, il 'Logos' potrebbe ricoprire la tematica del 'Cristo cosmico' e 'quale Cristo' potrebbe riecheggiare nel 'Cristo del Golgotha' evocati da Prokofieff nelle sue interpretazioni di Rudolf Steiner ¹. Lo slittamento della prospettiva si verifica però subito nelle simboliche degli astri (sole, terra, luna) intrecciate con simboliche storiche e psicologiche nelle quali le specificità cristiche diventano caratteristiche astratte e generiche ². Occorrerà protrarre ulteriormente questo confronto (cfr infra).

CAPITOLO I

DAL 'LOGOS' AL MESSIA: LE SORGENTI SOFIANICHE DELLA MESSIANITÀ SENZA MESSIANIZZAZIONE A TUTTO CAMPO NEI RIBALTAMENTI DEL PERCORSO UMANO



Uno dei tratti del Cristo nella storia umana, dal Popolo eletto all'umanità tutta, è stato ricapitolato nella figura del "Messia", con tutto ciò che implica –fino ai slittamenti dei vari messianismi. La valenza del 'Messia' è prioritariamente la sua incidenza nel percorso storico verso un compimento finale da prospettare. L'impatto messianico porta ad un ribaltamento nella dinamica storica. La riflessione sofianica avrà cura di considerare il tenore di questo ribaltamento. Esso è doppio: vi è una dimensione di messianità o di messianismo nei ribaltamenti maggiori del percorso umano attraverso i tempi, e vi è una maturazione su ciò che possa significare la missione messianica nel ribaltamento maggiore che prospetta. Si può dunque esaminare le forme di messianismo e di ribaltamento storico nella meditazione sofianica e gli interrogativi che pongono alla messianità autentica, prima di passare agli elementi di maturazione della messianità stessa (cfr infra, n° 2).

Accenni alla messianità di fronte alla chiave messianista

Il senso messianico –che nasce dalla speranza oltre le sofferenze vissute– anima il senso tragico della storia ³. La sofferenza universale è sorgente di questa attesa sempre più intensa: messianismi snaturati o messianità autentica ⁴. Il Messia ebraico con il profilo non vittorioso ma

ruling body, in the modern case – to secularism. And this is why it may be argued that messianic elements have aligned themselves with secular governance. It is therefore not surprising to see many forms of secular messianic movements today, included among them various strains of Zionism».

¹ Cfr S. O. Prokofieff, *The Heavenly Sophia and the Being Anthroposophia*, Forest Row (East Sussex) 1996 (2006), pp. 60–130.

² Cfr S. O. Prokofieff, *The Heavenly Sophia and the Being Anthroposophia*, Forest Row (East Sussex) 1996 (2006), pp. 50–76.

³ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 226.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 227.

sofferente è stato un processo difficilissimo di maturazione del popolo eletto ¹. Cristo è 'perfetto Dio' e 'perfetto uomo' come centro della 'storia', ma precisamente in quanto centro e nella sua sanguinaria tragicità ². Il messianismo cristiano può degenerare dal suo intento nelle varie forme di teocrazia ³. Ma la simbolica dello "Tsar bianco" implica per i russi cristiani un superamento del potere (non una teocrazia come ascritta agli slavofili) ⁴. Il potere nella sua eroticità 'animale' (non bestiale) cerca una sua divinizzazione tramite l'umano nella 'teocrazia' ⁵. Il potere teocratico dell'imperatore venne inserito –in oriente– come uno tra i carismi e ministeri ecclesiali (mentre l'occidente condensa tutti i carismi nell'individuo teocratico per eccellenza, il Papa di Roma) ⁶. Il messianismo si secolarizza nel XX secolo: razza eletta e classe eletta ⁷. Ma esso si era già tramutato 'umanisticamente' nella 'dottrina del progresso' ⁸. Nella misura in cui la presenza cristiana ha perso la sua premessa escatologica, essa cessa di avere un ruolo centrale nella storia ⁹. La teocrazia secolarizzata diventa 'teocrazia umanista' o 'teocrazia del popolo' ¹⁰. Una rivelazione ulteriore sul potere sorgerà dal confronto con il suo "enigma" e dall'esplorazione delle 'profondità' bestiali del potere ¹¹. Quale sarebbe la valenza escatologica della 'messianità'? La messianità è radice dell'intuito profetico come nervo vitale della 'storia' (vedere infra) ¹². Il messianismo –che nasce dalla speranza oltre le sofferenze vissute– anima il senso tragico della storia ¹³. La sofferenza universale è sorgente di questa attesa sempre più intensa: messianismi snaturati o messianità autentica ¹⁴. Il Messia ebraico con il profilo non vittorioso ma sofferente è stato un processo difficilissimo di maturazione ¹⁵. Cristo è 'perfetto Dio' e 'perfetto uomo' come centro della 'storia', ma precisamente come e nella sua sanguinaria tragicità ¹⁶. È risaputo che nella Russia la nota dominante del 'messianismo' viene considerata come ovvia in quanto chiave ispirativa degli autori recenti, maggiormente rappresentativi della cultura slava orientale ¹⁷. L'iperbolismo messianico di Dostoevskij è stato sottolineato così come le sue strane implicazioni che portano addirittura a giustificare la guerra di

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 228: «Et en même temps il fut extraordinairement difficile au peuple hébreu d'admettre que le Messie apparaîtrait sur la terre, non pas sous l'image victorieuse d'un roi, mais sous celle d'un homme souffrant et crucifié. L'attitude du peuple hébreu vis-à-vis de la souffrance était double et très compliquée: on la constate dans le livre de Job et dans les psaumes. Iahvé était le Dieu des pauvres, le défenseur des opprimés. Les prophètes exigent que les premiers, les riches, les forts, ceux qui dominent, soient humiliés et punis, soient reconnus comme les derniers, et que les derniers, les pauvres, les faibles, les humiliés deviennent les premiers. Cela se produira quand sonnera l'heure messianique de l'histoire».

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 130–131 / pp 50–55.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 230–231.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 394–395 / p. 360.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 394–395 / p. 360.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 395–396 / pp. 361–362.

⁷ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 231.

⁸ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 222–228 / pp. 155–159.

⁹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 231–232.

¹⁰ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 398–399 / pp. 363–364.

¹¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 399 / p. 364.

¹² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 225.

¹³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 226.

¹⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 227.

¹⁵ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 228.

¹⁶ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 120–125 / pp 50–55.

¹⁷ G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 30: «Chi prenda contatto, anche per la prima volta, con la cultura russa dei sec. XIX e XX, quale si esprime nelle opere più cospicue dei grandi pensatori e dei famosi narratori da Чаадаев a Solov'ëv a Berdjaev, da Dostoevskij a Tolstoj a Mere)kovskij, s'imbatterà quasi continuamente in un'idea, che tingendosi di vari colori politici e sociali, ma con un fondo di religiosità costante, ritorna alla maniera di un luogo comune e come una nota dominante: l'idea della grande missione, che la Russia è chiamata a svolgere nel consesso dei popoli, per la fratellanza universale e per la salvezza, il benessere e la pace del mondo. Singolare certo, fra gli altri, fautore ed espositore di questa idea Fëdor Dostoevskij vede nel messianismo, patrimonio comune dell'anima slava, l'unica possibilità di avvicinare e pacificare le opposte correnti della spiritualità russa dell'ottocento».

riconquista di Costantinopoli (del Corno d'oro) ¹. Bisogna, però, riconoscere che la visuale dostoevskijana non va confusa con una interpretazione strettamente 'giudaizzante' della esclusività etnica del messianismo ². Ma il pensiero escatologico ha colto nella prospettiva dostoevskijana un'altra dimensione: per lui la missione universale (pan-umana) che la messianità russa implica è la sua sopportazione universale per creare la capacità di conciliazione tra i popoli ³. Il messianismo russo –si dice– collega l'apocalittica alla prospettiva rivoluzionaria (intrecciandosi, pertanto, sempre più con la dimensione o la tematica escatologica), tanto che la rivoluzione del 1917 appare come l'unica forma 'attuata' del messianismo russo ⁴. Ma la rivoluzione è –per Dostoevskij– la 'perpetua missione nel futuro' ⁵. Il messianismo della 'terza Roma' decade con la rottura dei vecchi credenti e con lo sdoppiamento pietroburgico imperiale. È interessante notare il riferimento del tema della 'terza Roma' alla prospettiva messianica. Esso non è 'apocalittico-nostalgico', come afferma qualche

¹ H. Troyat, *Dostoïevsky*, Paris 1957, p. 528: «La guerre d'Orient porte à son comble l'exaltation patriotique de Dostoïevsky: "Oui, la Corne d'Or et Constantinople, tout cela sera nôtre." Dans son enthousiasme, il en arrive à sanctifier les effusions de sang. "La guerre rafraîchit l'air que nous respirons et dans lequel nous étouffions, malades de décomposition et de marasmes spirituels." Et, plus loin: "Quoi de plus saint et de plus pur que cette guerre qu'entreprend aujourd'hui la Russie... " "Demandez au peuple, demandez aux soldats pourquoi ils se lèvent, pourquoi ils partent et ce qu'ils attendent de la guerre actuelle. Tous vous répondront, comme un seul homme, qu'ils vont servir le Christ et délivrer leurs frères opprimés." "En fait, il voit dans cette expédition une réponse à son idée messianique du peuple russe. Le peuple russe va combattre les ennemis du Christ"».

² H. Troyat, *Dostoïevsky*, Paris 1957, p. 528: «On a voulu voir dans cette attitude une "rejudaisation du christianisme". Cette critique n'est pas tout à fait justifiée. Dostoïevsky ne nie pas que tous les peuples aient été initiés à la vérité de Dieu. Il n'admet pas cette révélation strictement ethnique que suppose la religion juive. Mais il prétend qu'au cours des siècles toutes les nations se sont affirmées tour à tour, indignes de leur rôle messianique et que seule la Russie est demeurée dans la voie de Dieu, parce qu'elle n'a pas été touchée par le progrès. Ainsi, la Russie n'a pas été seule investie d'un rôle messianique mais elle est la seule à l'avoir conservé. Il y a là une nuance qui n'a pas été toujours saisie par les exégètes de l'oeuvre de Dostoïevsky, et qu'il importe de signaler ici».

³ J. Moltmann, *Dostoevskij e la 'teologia della speranza'*, in S. Graciotti (ed.), *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Firenze 1981, pp. 129–130: «Siamo ora giunti all'ultima novità, quella del *messianismo* in Dostoevskij. In Europa occidentale, gli studiosi delle sue opere per lo più sorvolano sull'argomento con un imbarazzato silenzio, o ne parlano con molte riserve. Thurneysen afferma: "Scusarlo, in questo caso significherebbe fraintenderlo" ¹. Altri lo ritengono un panslavista fanatico. Guardini parla dell'immensità asiatica dell'anima russa, contrapposta alla misurata mentalità degli equilibri del mondo romano-cattolico ². In realtà Dostoevskij era convinto della sacra missione della Russia, del suo popolo e della sua Chiesa. Ma questo è proprio un nazionalismo russo? Secondo Dostoevskij ogni russo anela alla 'unione di tutti gli uomini'. «Forse essere russo, divenire russo non è altro che affratellarsi con tutti gli uomini, fino a divenire una creatura universale». Il popolo russo non è chiamato ai contrasti e alla lotta, ma «ad esprimere la parola definitiva dell'armonia universale, a realizzare la definitiva conciliazione di tutti i popoli e di tutte le stirpi nello spirito del Vangelo». Per Dostoevskij la missione mondiale che la Russia può compiere non deriva dai suoi valori positivi, dalle sue conquiste, ma dalla sua capacità di sopportazione universale, dalle sue sofferenze e dalla possibilità del popolo di una compassione sconfinata. dal concetto ortodosso-religioso dei *sobor*, della comunità. Perciò Dostoevskij fu un antioccidentale, perciò egli rifiutò anche la rivoluzione tecnocratica. Nella sofferenza del popolo russo, nel dolore degli 'infelici' e nella compassione sconfinata vide la figura di Cristo del popolo russo. Egli unì il suo amore per il popolo al concetto dell'autosacrificio per la salvezza dell'umanità. Questo è più che panslavismo o patriottismo russo. E piuttosto quella *resurrezione dell'uomo umano* che Carlo Marx ha definito «l'emancipazione umana dell'uomo». In questo Dostoevskij fu davvero un profeta della 'rivoluzione popolare' del 1917, o tale l'ha definito già nel 1925 ministro sovietico dell'educazione, Lunacarskij ³».

(1) E. Thurneysen, *Dostojewskij*, 1925, p. 23. / (2) R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, 1951, p. 421. / (3) E. Sarkisyanz, *Rusland und der Messianismus des Orients*, 1955, p. 132.)

⁴ H. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, pp. 185–186: «Il popolo russo non ha realizzato la sua idea rnessianica che scorgeva in Mosca la Terza Roma. Lo scisma religioso del XVII secolo ha rivelato che il regno moscovita non era la Terza Roma. Ancor meno, indubbiamente, l'idea della Terza Roma si realizzò nell'impero pietroburghese. In esso si verificò anzi uno sdoppiamento definitivo. L'idea messianica del popolo russo ha rivestito ora una forma apocalittica, ora una forma rivoluzionaria. Ed ecco che un evento sorprendente si è verificato nel destino del popolo russo. In luogo della Terza Roma, si è riusciti a realizzare in Russia la Terza Internazionale; e nella Terza Internazionale molte caratteristiche della Terza Roma sono state trasferite. Anche la Terza Internazionale rappresenta in certo modo un regno consacrato poiché anch'essa si fonda su una fede ortodossa. In Occidente non è molto agevole comprendere che la Terza Internazionale non è affatto un'Internazionale, bensì una idea nazionale russa. Si tratta, in realtà, di una trasformazione del messianismo russo. I comunisti occidentali, allorché aderiscono alla Terza Internazionale, vengono a rappresentarvi una parte umiliante. Essi non capiscono che, una volta affiliati a quella, si uniscono in realtà al popolo russo e ne realizzano la vocazione messianica».

⁵ J. Moltmann, *Dostoevskij e la 'teologia della speranza'*, in S. Graciotti (ed.), *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Firenze 1981, pp. 131–132: «Dostoevskij non era un radicale di sinistra, quale lo voleva Lunacarskij' e nemmeno un radicale di destra, quale lo vorrebbe Fédor Stepun. Egli concepiva la rivoluzione come «na perpetua missione nel futuro, come un impegno a rimanere sulla via di una protesta a beneficio dell'uomo tradito, maltrattato, sfruttato e controllato sia in Oriente che in Occidente» ¹. Dostoevskij aspetta questa 'rivoluzione dell'uomo', questa 'resurrezione dell'uomo' dalle sue 'case di morti' in Occidente e in Oriente, aspetta l'umanizzazione e la compassione senza limiti per gli 'infelici'. In Occidente lo si può dimenticare, perché non è sufficientemente positivo e morale. Non si possono stampare le sue opere perché il suo ricordo è pericoloso per lo *establishment* della rivoluzione come in Oriente. Ma il popolo e gli infelici trasmettono la sua speranza».

(1) J. Harder, *Proteste. Stimmen russischer Revolutionäre aus zwei Jahrhunderten*, 1963, p.15.)

commentatore, ma la riflessione sulla deviazione messianista della 1° e della 2° Roma, con la scommessa escatologica di non cadere in questi traversi (scommessa travagliata, quasi persa, rilanciata dall'incognita russa ortodossa degli eventi del 1917 e pienamente aperta in quelli del 1989) ¹. Ritroveremo, in un altro contesto, un legame 'prima Roma' nella sua manifestazione di garante supremo della verità (la infallibilità) e la valenza 'escatologica' che essa contiene (vedere infra). Viene così esplicitato il possibile intreccio che va dal messianismo all'intento escatologico.

Visuale messianista e ribaltamento della storia nelle rivoluzioni

Tra i ribaltamenti del percorso umano, ve ne sono alcune che sono state considerate come particolarmente esemplative e significative: le rivoluzioni storiche. Spesso, esse includono ciò che viene indicato come una dimensione messianista. Le radici antropologiche, e persino etniche della simbolica messianica potrebbe suggerire una chiave per rendere conto della dimensione pluri-religiosa ed interculturale della universale redentività ². Ma viene anche ricordato il legame tra dimensione messianica ed iniziativa o avventura rivoluzionaria nella storia dei popoli ³. Eppure, si riconosce che le focalizzazioni apocalittiche (più che escatologiche –cfr infra, ultima parte di questo studio) erano presenti nella sensibilità cristiana (sia presso certi tradizionalisti cattolici, sia nell'ambito del 'risveglio' presso i riformati), pur sempre con un riferimento assai vivace all'Anticristo come sbocco del compimento dei tempi ⁴. La difficoltà, nelle varie accentuazioni, ci sembra

¹ Cfr la confusione e l'approssimazione tra apocalittica ed escatologia (le anticipazioni dei raskolniki sulla fine del mondo sono tipicamente catastrofico-apocalittiche) in T. @pidlPk, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, pp. 185–186: «Le baptême de l'ancienne Russie a été compris comme celui de "l'ouvrier de la dernière heure" (Mt 20, 12). Les *Chroniques de Kiev* qui notent cette circonstance veulent-elles insinuer ainsi une vocation spéciale ? Il est sûr que, plus tard, Moscou, en se considérant comme "troisième Rome", croyait qu'elle serait aussi la dernière Rome, "de quatrième, il n'y en aura point" (1). Les historiens russes et étrangers ont décrit en détails les circonstances et les conséquences de cette conviction (2). Ajoutons quelques remarques à ce sujet. On oublie facilement que le sens profond et l'origine de ce messianisme n'est pas triomphaliste, mais apocalyptique et par dérivation, nostalgique. Le raisonnement est le suivant: "L'Eglise universelle, tombe en ruines. Alors, nous Russes, nous sommes le saint reste des derniers jours, le reste qui doit se conserver dans la sainteté » (3). Malheureusement, cette idée religieuse fut vite gâtée par l'esprit profane et sécularisé des princes. La tentation impérialiste s'insinua dans la conscience messianique. "Nous sommes ce qu'a été la première et la deuxième Rome". La vocation spirituelle sera donc dépendante de la grandeur de l'Etat moscovite, dépendante de ses tsars (4). Le mouvement du *raskol* s'élèvera contre cette conception (5), invitant à un retour à l'aspect apocalyptique et mystique. Les *raskolniki* sentirent la trahison de la part de l'Église et de l'Etat, trahison du caractère sacré de la société publique. Du mouvement du *raskol*, vient le phénomène des *netovtchina*, mouvement de la négation de la valeur du Royaume présent, celui-ci étant dominé par l'Antéchrist (6). L'idée messianique des *raskolniki* apparaît donc comme profondément eschatologique: ils se considèrent comme les seuls qui attendent la seconde venue du Christ dans un monde déchu qui veut édifier encore une nouvelle Rome selon les modèles du monde corrompu».

(1) Moine Philarète de Pskov à Basile III cf. G. Ol@r, *Mosca, la terza Roma*, in «Humanitas», 1949 n° 4, 1, pp. 2–18. / (2) Cf. la bibliographie. / (3) Cf. J. Meyendorff, *Témoignage universel et identité locale dans l'orthodoxie russe, Mille ans*, p. 112. / (4) N. Berdiaeff, *L'idée russe*, p. 17. / (5) *Ibid.*, pp. 20 sv. / (6) B. Marchadier, *Raskol*, DS 13 (1938), coll. 127–134.)

² G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 30: «Le conclusioni del Seifert (*Die Weltrevolutionäre von Bogomil über Huss zu Lenin*, Vienna 1931) anche se molto azzardate, non sono prive di una certa suggestione: il messianismo, come senso di redenzione cosmica verrebbe ad avere così due aspetti a seconda delle diverse culture. I Pastori nomadi (dalla cui cultura discende anche il popolo israelitico, il popolo eletto) sarebbero i portatori di una speranza messianica di tipo individualistico, che, perduto il senso della Rivelazione, può degenerare in fiducia nelle sole forze dell'uomo, come nella derisione degli dèi presso i Greci o nel Pelagianesimo o nell'Arianesimo o in generale in tutte le esaltazioni dell'uomo divinizzato. Dai piantatori matriarcali e dai totemisti cacciatori invece deriverebbe l'idea di una salvazione collettivistica e materialistica e l'attesa del ristabilirsi del paradiso terrestre nel mondo, cioè l'avvento del Terzo Regno».

³ G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, pp. 25–26: «Uno degli studi interessanti, a questo proposito; è quello di Joseph Leo Seifert ¹. Segue del metodo storico-culturale della scuola etnologica viennese legata al nome del suo fedele fondatore, Wilhelm Schmidt, l'autore si propone di cogliere le segrete ragioni di tutti i motivi rivoluzionari della storia umana, riducendo i popoli, che ora abitano l'Europa a quei tre tipi fondamentali a cui si credeva di poter far risalire tutte le culture primarie, secondo uno schema ormai superato, dello Schmidt stesso: la cultura patriarcale dei pastori nomadi, i cui portatori sono gruppi europei con mescolanza di razze mongoliche, la cultura matriarcale dell'agricoltura primordiale portata in generale dagli austroasiatici e la cultura totemistica dei cacciatori, di cui, secondo W. Schmidt, s'ignora il luogo di origine ²».

(¹ J. L. Seifert, *Die Weltrevolutionäre von Bogomil über Huss zu Lenin*, Vienna 1931. / ² W. Schmidt, *Razza e nazione*, trad. dal ted., Brescia 1938, p. 105 ss.)

⁴ D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza dell'Europa*, Torino 1980, pp. 134–135: «Jung–Stilling (1740–1817), fondatore e capo del movimento tedesco del risveglio, aveva radici profonde nei filoni escatologici del pietismo e della mistica protestante. La rivoluzione francese, che aveva

consistere –presso gli autori appena evocati– in una tensione tra il catastrofismo dell'Anticristo e la chiave messianica della "storia sacra" da sviluppare come risposta alle situazioni–limite che vengono vissute in quegli anni. Subentra, pertanto, necessariamente nella prospettiva sofianica l'interesse prioritario per "la storia" in quanto palcoscenico decisivo dello svolgimento e delle interpretazioni complessive dell'esperienza umana ¹. L'Anticristo sarà –ovviamente– identificato con l'umanesimo 'ateo' (come si è poi ripetuto in varie interpretazioni ecclesiali) ². L'umanesimo ateo si collegherà ulteriormente con le prospettive che fanno convergere l'Anticristo ed il 'Superuomo', come prodotto tipico della 'modernità', particolarmente dall'emancipazione rivendicata nel fenomeno della "grande rivoluzione" ³. Alcuni paralleli sono stati proposti in quanto alle simboliche usate dalla rivoluzione

provocato tendenze escatologiche anche da parte dei tradizionalisti cattolici, doveva farsi sentire assai più energicamente in un ambito esclusivamente religioso, perché qui essa incontrava un terreno preparato da gran tempo, e perché nessuno dei capi del movimento del risveglio era stato toccato dagli avvenimenti nella sua esistenza politica o individuale. Nel suo scritto del 1793 *Über den Revolutionsgeist unserer Zeit zur Belehrung der bürgerlichen Stände* [Sullo spirito rivoluzionario del nostro tempo, ad ammaestramento dei ceti borghesi] Jung–Stilling parla della rivoluzione francese come del compimento del tempo: essa è per lui l'evento che precede direttamente l'avvento dell'Anticristo. Nel suo romanzo *Heimweh* [Nostalgia] ¹, pubblicato l'anno dopo, egli descrive la via della conversione e della salvezza ricorrendo all'immagine di un viaggio».

(¹ Su Jung–Stilling e la Russia vedi soprattutto Ernst Benz, *Jung–Stilling in Marburg*, 1949. Il romanzo *Heimweh* in *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1841, IV–V. Cfr. inoltre la recentissima opera di Max Geiger, *Aufklärung und Erweckung, Beiträge zur Erforschung J. H. Jung–Stillings und der Erweckungstheologie* [Illuminismo e risveglio. Contributi allo studio di J. H. Jung–Stilling e alla teologia del risveglio], Zürich 1963.)

¹ D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza dell'Europa*, Torino 1980, p. 308: «Per l'abbozzo della "storia sacra" costruita palingenticamente secondo lo schema gioachimitico – regno del padre, del figlio e dello spirito santo – l'apporto di Hegel dovette essere più importante di quello di Spinoza – e si potrebbe, comunque, parlare di uno Spinoza "dinamizzato" mediante Hegel ¹. Ma qui ciò che più interessa è la consapevolezza di Hess di trovarsi nel punto focale di una crisi di cui egli cerca di spiegare la gravità ricorrendo al "grande parallelo" (pp. 7 sgg., 157, 167 sg., 231 [3 sg., 31, 33, 47]), e dalla quale egli trae la garanzia che essa è "il precursore della pace eterna" (p. 147 [22]) colui che realizzerà quel principio spirituale entrato nel mondo con "la terza epoca della storia sacra", cioè con "la storia della rivelazione di Dio, lo Spirito santo", che è iniziata con Spinoza (p. 155 [31]). Questa realizzazione incominciò con la rivoluzione francese, "che ha fatto il viaggio intorno al mondo" e che ha rappresentato l'introduzione "al terzo ed ultimo cangiamento dell'umanità, il cui processo non si è ancora concluso" (p. 168 [33]). Quali concrete posizioni venne assumendo, negli anni seguenti e sul tema Russia, questa autointerpretazione, genuino esempio di filosofia della storia?».

(¹ Nel manoscritto già citato (*Das neue Jerusalem*), Hess scrive che quando redasse la *Heilige Geschichte* non aveva ancora letto Hegel (*Schriften 1837–1850* cit., p. 462, nota 7). Questo però non esclude affatto che già in questo periodo egli fosse informato sulla filosofia hegeliana.)

² D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza dell'Europa*, Torino 1980, pp. 340–341: «Volendo prendere in esame l'atteggiamento di Donoso nei confronti della Russia, dobbiamo aver sempre presente la sua diretta esperienza della guerra civile europea e la sua interpretazione dell'insurrezione del 1848. Ed egli aveva sempre in mente sia la prognosi di Tocqueville del 1835 che il "grande parallelo" ¹. Dalla sua diagnosi della situazione interna dell'Europa si può però già ricavare la sua prognosi europea, che deve necessariamente radicalizzare quella di Tocqueville e comprendere con tanta profondità il "grande parallelo" da finire col negarlo: non ci sono più popoli giovani! C'è soltanto, emergente da un mare di orrori – gli orrori delle rivoluzioni, della guerra civile e dell'anarchia – un dispotismo che abbraccia tutta la terra, e che si presenta come una totalità fisica e spirituale ²».

(¹ Per la conoscenza che Donoso aveva della *Démocratie en Amérique* cfr. Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* [Donoso Cortés e l'interpretazione della situazione europea complessiva], 1950, p. 91. Sia qui rilevato che questo capitolo deve molto al libro dello Schmitt. / ² Per Donoso Cortés non ci sono più popoli giovani: di fronte alla tecnicizzazione ed alla sempre più accentuata razionalizzazione del mondo egli riteneva di poterne prevedere, infatti, l'unificazione sotto un dispotismo inumano. Inumano proprio per il fatto che veniva esercitato in nome dell'uomo. Donoso fu uno dei primi a cogliere quel movimento la cui definizione migliore è il titolo di uno scritto di H. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (1945, 1950) [trad. it. *Il dramma dell'umanesimo ateo* Brescia 1949]. Cfr. il suo discorso del 4 gennaio 1849 (II p. 123).)

³ Vedere il testo del corso: A. Joos, *Antropologia, dal Vaticano II in poi*, (pro manuscripto), Roma 1993 (paginazione ri–iniziata per ogni capitolo) pp. (provvisorie) 8–9: «La problematica sorta nell'evento rivoluzionario non va –dunque– ignorata, ma presa pienamente in considerazione nel percorso 'antropologico' da compiere oggi. Tale fu la scommessa di coloro che proposero di riscoprire la sorgente della vita ecclesiale come "insiemità", confrontandosi con il 'trilogion' che fu in grado di smuovere 'le masse' ¹...».

(¹ Cfr. idem, *La conciliarità o "l'insiemità conciliabile" nella teologia della sobornost' (sobornost') ortodossa russa recente*, in AA. VV., *Atti del convegno "conciliarità e autorità nella Chiesa"*, op. cit., pp. 266–268: «E quale sarebbe il tenore della 'modernità laica' che i diritti di fraternità evocano o dalla quale sorgono? La laicità rappresenta, come dicono certuni, questa 'tendenza alla distruttività' tipica dell'occidente ¹? Questa laicità non sarà fonte di nichilismo? La modernità non sarebbe –anzi– quella dell'essere umano autonomo che diventa insicuro nella sua autonomia ²? La laicità moderna porta al 'Superuomo' nietzscheano o questo Superuomo può apparire anche in compromesso tra mondo e "cristianità" ³? Sarebbe inutile allungare la lista delle perplessità sulla cosiddetta 'modernità laica'. Si sa che taluni, proprio a causa di essa, hanno considerato la rivoluzione come l'avvento dell'Anticristo. Il discorso sul contributo cristiano alla formazione dell'Europa, o addirittura della 'radice cristiana' della cultura europea (ammettendo che ve ne sia 'una' di quel tipo uniformemente europeo), lascia parecchi osservatori perplessi! Anzi, più di un teologo vede nell'impero pre–esistente una delle ambiguità maggiori della 'cristianizzazione' europea... La tradizione cristiana si è calata nel sistema imperiale esistente intorno al 'mare nostrum', o l'iniziativa ecclesiale ha creato una 'cultura cristiana' dell'Europa? La questione –di gran lunga– non è chiarita. A parte questo dato di partenza, esiste un elemento di percorso ineludibile: e cioè, anche se l'Europa fosse stata creata culturalmente dai cristiani, essa si è emancipata nel momento della 'scommessa' più ardua del II° millennio: nell'evento della rivoluzione francese. La modernità, la laicità, la separazione di Chiesa e Stato, sono diventate –che piaccia o no– una modalità

francese, dall'impero tsarista ed infine dagli 'utopisti' che preparano la rivoluzione del 1917 ¹. Un esempio notevole si rintraccia nel modo in cui viene proposto il confronto tra fede e 'modernità' nell'ultimo concilio generale della Chiesa cattolica di comunione romana ². Eppure, questa

'inescappabile' (mi si permetta la stranezza di formulazione –ineludibile) per la convivenza di oggi. Anzi, c'è da chiedersi se la cosa riguardi sostanzialmente le Chiese o no: "ci spetta, in questa fine del secondo millennio cristiano, prendere atto della rivoluzione francese come un evento 'esterno' alla Chiesa o si tratta, in essa, di una questione pure 'interna' del contesto ecclesiale?". Si vede subito la posta in gioco dell'angolatura: se è un fatto estrinseco, esso potrà facilmente essere considerato come estraneo, minaccioso, esemplificazione del 'Male', inizio di una apocalisse (eventi disastrosi che ne annunziano di peggiori) decisiva. Queste strategie interpretative sono state sviluppate, nel passato, con più o meno credibilità. Eppure, c'è qualcosa di 'terminale' nel capovolgimento rivoluzionario: una specie di 'giudizio' misterioso sulla storia trascorsa (si era già 'auto-giudicata' l'Europa in quel momento?). La breccia di rottura sanziona l'itinerario umano anteriore come poco convincente. La spaccatura storica coinvolge tutti coloro che vivono tale travagliato momento a tutti i livelli dell'esperienza comune, perciò riguarda anche i cristiani. Qui si concretizza la sfumatura tra 'apocalisse' (sciagure dal di fuori) ed 'eschaton' (termine dal di dentro del cammino verso un compimento oltre...). Non una rivoluzione 'satanica' che ci piomba apocalitticamente addosso (magari come 'punizione permessa da Dio'), ma un evento che rivela un 'limite' dal di dentro della risposta cristiana nella storia, e, chissà, della storia di fronte alle sue potenzialità di compimento. Ma, è possibile che la rivoluzione, facendo decadere l'alleanza tra 'il trono e l'altare' e separando Chiesa e Stato, la via e vita ecclesiale debba considerarsi lo stesso parte integrante del processo di autonomia umana che ridimensiona (o esclude) il ruolo 'religioso' nella gestione delle faccende umane? Grazie alla rivoluzione, la Chiesa si purifica o viene semplicemente distrutta? Che cosa la Chiesa ritrova nell'annientamento rivoluzionario, che si era –forse– appannato nel millennio e tre quarti di prima? Ecco ciò che si vorrebbe illustrare con i quattro passi appena accennati: cioè, accennando al trittico simbolico della rivoluzione (libertà, uguaglianza, fraternità) ed all'inizio anticipato (dapprima 'scivoloso') di un 'nuovo ordine'. Se la rivoluzione non è semplicemente una offensiva anti-ecclesiale (pur essendo in parte anti-'clericale') ma un evento molto più incerto ed ampio, che si manifesta 'simbolicamente' in alcuni gesti e formule (pur essi talvolta 'offensivi'), che cosa questo potrebbe rappresentare come ricapitolazione e nuova apertura di esperienza ecclesiale? Altri e altrove –stando al tema del nostro convegno– daranno un giudizio più articolatamente 'umano' ed 'inter-culturale' sulla 'grande rivoluzione'.... Se questo è vero, sembra però contraddire l'importanza che lo stesso regime tsarista abbia dato al 'triloghion', inventandone un contrapposto. O siamo noi 'teorici' della speculazione teologica a non aver potuto o saputo discernere tutto il peso simbolico e riassuntivo di questo 'triloghion'. O, pure, coloro che reggevano le sorti politico-cristiane dell'Europa, nel disprezzo per queste priorità di maturazione umana, sono rimasti completamente allo scuro delle loro incidenze profonde? O, ancora, come i stessi teologi hanno imparato a dire: per i riassunti dogmatici, sono soprattutto le 'negazioni d'errore' che sono significative nelle dichiarazioni conciliari più solenni (Nicea, Calcedonia...); così, non sarà –forse– che anche nel 'triloghion' siamo di fronte a delle 'verità per la negativa'? Se gli errori sono delle ristrettezze mentali da superare in una visione più piena e più totale, quali saranno state le 'ristrettezze' che il 'triloghion' stava denunciando? Capire questo vuol dire –chissà– capire la sua importanza...»;¹ (H. Beckmann, *Abschied vom Abendland?*, in AA. VV., *Abschied vom Christentum?*, Hamburg 1967, pp. 47–49. / ² P. Tillich, *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, München 1966, p. 76. / ³ Vedere, per esempio la figura dell'imperatore universale nei *Tre dialoghi* / ΓΑ ΔΑ ΦΙ & ΔΑ di VI. Solov'ëv (1954 / Milano 1976).)

¹ Vedere lo stesso testo del corso: A. Joos, *Antropologia, dal Vaticano II in poi*, (pro manuscripto), Roma 1993 (paginazione ri-iniziata per ogni capitolo) p. (provvisorie) 9: «Se tale è stata l'inventiva cristiana dei secoli passati, meraviglia –in qualche modo– che l'ulteriore trittico simbolico non sia stato preso in considerazione per impostare un discernimento sul 'mondo contemporaneo'. Si potrebbero –chissà– riassumere nel modo seguente il succedersi delle simboliche sull'avventura umana di questi ultimi secoli. Tale sarebbe, allora, lo schema delle simboliche intrecciate:

RIVOLUZIONE FRANCESE	IMPERO TSARISTA	RIVOLUZIONE DEL 1917	
UGUAGLIANZA	NAZIONALITÀ	FELICITÀ	
LIBERTÀ	AUTCRAZIA	ACCENTRAMENTO	
FRATERNITÀ	ORTODOSSIA	SACRIFICALITÀ	
NUOVO ORDINE	SANTA ALLEANZA	TRAVOLGIMENTO UNIVERSALE	

Se la "Gaudium et spes" si apre con questo richiamo simbolico, vuol –forse– dire ciò che il mondo contemporaneo, o che il 'mondo moderno' degli anni 60 non può essere compreso senza questo tipo di riferimento? Ma, allora, perché non inserire –pure– il tentativo di interpretazione fondamentale sull'ultimo prospetto simbolico: quello che dette vita ai movimenti di rovesciamento del 1917? Non si dirà, poi, che tale approccio sia stato posteriore alla redazione del testo conciliare! Ecco, pertanto dove si potrebbe cogliere lo sbilanciamento del documento sulla "Chiesa nel mondo di oggi": si propone una assimilazione abbastanza pacata della mentalità 'liberale' (legata agli avvenimenti che rivendicarono l'emancipazione umana dalla tutela ecclesiale), ma si ebbe soltanto un contributo polemico riguardo alla situazione 'comunista' di una parte della 'società moderna' (ispirato dalle indicazioni dei porporati polacchi nella loro impostazione proposta alla commissione di elaborazione del testo, al quale abbiamo accennato nella introduzione). Di fronte alla promessa di felicità si costata il materialismo, di fronte alla necessità di accentramento dell'autorità si indica l'esistenza dell'oppressione, di fronte alla richiesta della sacrificialità di ognuno a servizio di tutti si vede sorgere l'orizzonte dell'ateismo...».

² Vedere il testo del corso: A. Joos, *Antropologia, dal Vaticano II in poi*, (pro manuscripto), Roma 1993 (paginazione ri-iniziata per ogni capitolo), pp. 9–12 del cap. 1: «I LA MODERNITÀ: QUALE TRASFORMAZIONE SOCIALE E CULTURALE? La modernità può essere un punto di passaggio, la fine di una tappa e l'avvio di una fase ulteriore. Il nostro primo accenno sull'indagine di "Gaudium et spes" ci evocava la modernità come un momento abbastanza incerto, caratterizzato da un certo smembramento o da un certo divario tra esperienza vissuta e sintesi ricapitolative. L'impressione che suggerisce il confronto tra 'intelligenza pratica' e assenza di 'sintesi adatta' ci orienta verso l'implicito presupposto che la modernità ha una sua 'consistenza' o una sua 'specificità', data –magari– dal 'progresso', di cui dovrebbe soltanto prendere coscienza in modo

'modernità' sembra essere –allo stesso tempo– considerata come un processo chiamato ad estendersi ed a coinvolgere nell'"ordine nuovo" tutte le culture. L'ateismo rimane l'Anticristo complessivo (anche se la simbolica dell'Anticristo non viene esplicitamente menzionata –cosa assai naturale, data la mentalità prettamente razionalizzante dell'approccio ancora vigente nel documento del concilio Vaticano II). Si accetterà gran parte della simbolica tratteggiata dalla rivoluzione francese, ma si rimarrà fermo sull'indicazione del 'male per eccellenza'¹. Sarà interessante vedere

coerente e ben articolato per arrivare alla piena consapevolezza e valorizzazione umana (e poi cristiana). Certe voci hanno richiamato l'attenzione su questa dimensione di inconsistenza della modernità: lo sfaldamento delle simboliche che porta all'"oblio"¹. Altri hanno parlato di una malattia che minava le sorgenti di questo 'periodo attuale' e di cui nessuno era –poi– veramente conscio². L'allusione appare assai profetica nel senso della anticipazione di un'altro sconvolgimento: quello del 1989, dove pure si poteva pensare che cadeva una parte del mondo nelle sue rovine (quel mondo 'comunista') lasciando del tutto integro (con questa ricorrente idea di 'integralità' che garantisce la sicurezza di un contesto da non mettere in questione[!]). Vedremo più in là la rilevanza dell'analisi sulla 'vittoria della verità sull'ateismo', quale è stato proposto dopo il 1989 (vedere infra). Anzi, con la fine della o delle guerre mondiali, si era più o meno convinti di aver esorcizzato il 'Male' e di poter entrare nel pieno dei benefici della 'scienza' e della 'tecnologia'. Si arriverebbe –cioè– ad una fase di assestamento del 'progresso' nel senso della sua equilibrata realizzazione».

(¹ P. Ricoeur, *I compiti della comunità ecclesiale nel mondo moderno*, in AA. VV., *Teologia del rinnovamento*, Assisi 1969, p. 170: «È questo duplice significato che costituisce l'ambiguità della modernità. La modernità è l'ambiente culturale nel quale si esercita l'oblio di quello di cui si parla, attraverso il linguaggio religioso, quando esso parla di essere creato, di essere perduto, di essere salvato. Noi non siamo lontani soltanto dalle espressioni culturali del kerygma, ma anche da quello che dice il kerygma; è per questo che la demitizzazione e la demistificazione segnano nello stesso tempo il progresso della purificazione e il progresso dell'oblio. È anche per questo che dobbiamo lottare con gli stessi presupposti dell'uomo moderno, coi presupposti della sua modernità». / ² R. Alves, *Hijos del mañana*, Salamanca 1975, pp. 207–208: «Dónde comenzó nuestro camino? Empezamos con aquellas hermosas visiones que siguieron inmediatamente a la terminación de la segunda guerra mundial. Nunca se nos pudo haber ocurrido entonces que aquella guerra fuera el síntoma de una enfermedad incurable que infectó tanto a los vencedores como a los vencidos. Creímos que aquello era algo así como una invasión satánica, algo no programado, una anomalía, una oleada de fuerzas... diabólicas intentando destruir el paraíso lentamente construido en que todos estábamos implicados. El final de la guerra fue como la victoria del cielo sobre el infierno, del bien sobre el mal, de la verdad sobre la mentira, de Cristo sobre el anti-Cristo. Los demonios fueron expulsados, el caos fue puesto a raya, y el milagro de la creación tuvo lugar de nuevo. El final de la guerra nos permitió resucitar la visión del mundo liberal y los sueños y esperanzas que el siglo XIX había producido. Desde entonces, y a partir de ahí, así creímos, un nuevo futuro nos esperaba, abierto y promisorio. La paz había triunfado por fin, y la razón podría ya reasumir el interrumpido cometido de crear un mundo mejor, mediante sus servidores: la ciencia y la tecnología».)

¹ A. Joos, *Antropologia, dal Vaticano II in poi*, (pro manuscripto), Roma 1993 (paginazione ri-iniziata per ogni capitolo), pp. 9–12 del cap. 1: «L'IMPOSTAZIONE DELL'INDAGINE ANTROPOLOGICA, PARTENDO DAL TRITTICO SIMBOLICO DELL'EMANCIPAZIONE UMANA? La prospettiva si fa interessante... Si vuole, forse, suggerire di inquadrare l'indagine nella triplice simbolica che segnò la volontà di emancipazione radicale dell'umanità dalle 'tutele ecclesiastiche'? Si sa quali sono state le simboliche di quell'evento rivoluzionario: "libertà, uguaglianza, fraternità, verso un nuovo ordine mondiale". Il riassunto di apertura della "Gaudium et spes" ne presenta i vari ingredienti, in modo sufficientemente implicito ma non di meno discernibile. La linea di questo riassunto si protrae nell'approccio più pacato, che è stato evocato dall'attuale Papa riguardo a ciò che il travolgimento rivoluzionario aveva tentato di meglio: scommettere, cioè, sui diritti della persona umana, sulla piena attuazione della 'libertà', dell'"uguaglianza" e della 'fraternità'¹. Ma, anche qui, ritroviamo le tracce del 'ricupero' ecclesiale: il 'trittico simbolico' appartenerebbe al prospetto cristiano pur se quelli che lo hanno coniato non si iscrivevano nella prospettiva cristiana. Permane, dunque la perplessità su ciò che possa essere il nodo di una indagine antropologica basata sul riferimento all'"umano" senza previo intento di volerlo inquadrare 'idealmente' nella 'perfezione cristiana'. L'interrogativo soggiacente continua a muoversi: "è autenticamente umano ciò che si riconosce come fondamentalmente cristiano" o "può aprirsi all'intento cristiano ciò che si dimostra prima autenticamente cristiano". Ovviamente, in quanto 'indagine', un 'a priori' che 'integra' l'umano nelle 'perfezioni cristiane' (similmente ad altre integralizzazioni o integralismi), non convincerà del tutto, particolarmente se si fanno –poi– queste affermazioni 'in favore dell'uomo!' Notevole appare, oltre a ciò, l'accostamento tra "uomo" e "progresso" (vedere la nota qui sopra). Torneremo su questo taglio assai lineare con alcuni orientamenti ispirativi del documento conciliare. Si ripropone, intanto, il rinvio al 'nuovo ordine' di cui parlano i redattori della costituzione pastorale. I riferimenti di apertura del testo abbinano il riassunto sulla situazione ambigua riguardo alla libertà, uguaglianza e fraternità alla prospettiva di un cambiamento di novità assai notevole². Il nostro 'paragrafo-indagine' –della "Gaudium et spes"– riprende, senza una radicale appropriazione cristiana, le quattro chiavi della 'grande rivoluzione', come canovaggio nel quale iscrivere l'evocazione della situazione odierna. La cosa strana, però, consiste nel fatto che si ferma a questa inquadratura come punto di riferimento –se lo vogliamo dire così– 'metodologico' al fine di discernere, poi, eventuali indizi o sintomi. Eppure, vi è stato un rovesciamento altrettanto radicale all'inizio di questo secolo XX: la rivoluzione del 1917 con una sua dinamica non meno significativa (la quale non si riduce, ovviamente alle solite caratteristiche di 'ateismo', 'materialismo' e via dicendo). Vi è stato chi ha prospettato un paragone 'antropologico' tra la rivoluzione compiuta (quella francese) e quella che annunciava (quella del 17)».

(¹ Jean Paul II, *Homélie à la messe du Bourget*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III, a, Roma (Vaticano) 1980, p. 1589: «Que n'ont fait les fils et les filles de votre nation pour la connaissance de l'homme, pour exprimer l'homme par la formulation de ses droits inaliénables! On sait la place que l'idée de liberté, d'égalité et de fraternité tient dans votre culture, dans votre histoire. Au fond, ce sont là des idées chrétiennes. Je le dis tout en ayant bien conscience que ceux qui formulé ainsi, les premiers, cet idéal, ne se référaient pas à l'alliance de l'homme avec la sagesse éternelle. Mais ils voulaient agir pour l'homme. Pour nous, l'alliance intérieure avec la sagesse se trouve à la base de toute culture et du véritable progrès de l'homme».)

² Cfr A. Joos, *La rivoluzione francese: sciagura o scommessa*, in AA. VV., *La Chiesa e la rivoluzione francese* (atti del convegno), Roma ("Vivere in"), pp. 23–32 / *La révolution française, désastre ou pari sur l'avenir?*, (pro manuscripto), Roma, [20 pp.] / p. 30: «La rivoluzione francese ha

come i teologi russi non identificheranno con una tale 'matematica certezza' l'Anticristo e l'ateismo (vedere infra). La "Bestia" malvagia di chi si oppone alla fede non gli sembra del tutto convincente come prospettiva d'avvenire. Anzi, certuni si aspettano ad un Anticristo che prenda 'corpo' in una proposta 'ineccepibile' di idealità umana ¹. Rimane ovviamente anche aperta la questione di vedere come si ri-indirizzerà tacitamente la simbolica dell'Anticristo (inteso come 'grande nemico della Chiesa istituzionale') dopo le dichiarazioni ecclesiali –a vari livelli di autorevolezza– sulla 'vittoria della verità sull'ateismo' nel contesto della maturazione degli anni 1989.

Un richiamo sofianico sui ribaltamenti nel corso dei tempi e nel paesaggio dei luoghi: da J. Böhme a A. A. Rosmini

Includiamo questo inciso per la sua valenza prettamente sofianica nel quadro dello scontro degli estremi opposti nella storia e nel contesto del pensiero antinomico della via sapienziale nel discernimento che suggerisce. I contrasti talvolta travolgenti attraverso i luoghi ed i tempi non sono solo il frutto degli alti e bassi casuali del percorso umano storico, vi è un'incognita più profonda in essi che certi commentatori chiameranno 'una dialettica inerente a Dio stesso nella sua natura...' ².

travolto le simetrie della vecchia Europa? O il 'nuovo ordine' consisteva nel creare nuovi 'assi' preferenziali nei rapporti tra i popoli? La rivoluzione aveva una ambizione 'universalista' ¹. Il 'nuovo ordine' doveva coinvolgere l'insieme dei rapporti umani ². Gli autori hanno intuito qualcosa della messa in gioco della 'grande rivoluzione' quando evocano il traboccare di una giovinezza anche violenta in cerca di maturazione ³. Si è detto che con Luigi XVI si concludeva 'l'impero cristiano dei francesi' ⁴. Lo sfaldamento di questi 'imperi' sarà rimandato nella storia, ma il secondo millennio cristiano ne vedrà la conclusione, sia come eurocentrismo, sia come cristianità d'Europa?... Se è vero che la rivoluzione ha ridato alla Chiesa una sua 'libertà', chiedendole di viverla nella 'libertà dell'umanità', e se è vero che la rivoluzione ha ricordato che la storia non è né 'ascesa di progresso' automatico, né 'discesa di degrado' di fronte al passato che dà legittimità, chiedendo alla Chiesa di non giocare un momento storico contro l'altro, ed infine, se è vero che la rivoluzione ha proposto una chiave di fraternità per esplorare diritti della persona come compiti mai 'immutabilmente codificabili', chiedendo alla Chiesa di partecipare sinceramente a questa 'avventura di fraternità', allora, quale sarà questa scommessa nel gioco che si apre –forse– soltanto ora, dopo diversi tentativi di puntare 'sul cavallo vincente'? O possono, chissà, i cristiani non scommettere affatto o sulla legittimità, o sull'impero, o su assi preferenziali? Anticipare profeticamente la storia verso il 'Regno di Dio' non è una scommessa ipnotica su 'una carta' sola, trascurando tante altre. Eppure, l'impegno profetico è una scelta di trasparenza. Possiamo intuire nei tre 'simboli di lancio' della rivoluzione francese, quei 'segni dei tempi' che 'silenziosamente o a gran voce, ci chiedono: "ma credete veramente in quello che dite?", come lo evocava Paolo VI ⁵».

(¹ R. Miquel, *La grande révolution*, Paris 1987, p. 8; P. Gaxotte, *La révolution française*, Paris 1965, pp. 290–291; vedere poi: Hegel, Baader, Schlegel, de Maistre... / ² R. Miquel, *La grande révolution*, op. cit., p. 9; Cl. Lefort, *Préface*, in E. Quinet, *La révolution*, Paris 1989, pp. 7–8. / ³ A. de Lamartine, *Histoire de la révolution de 1848*, Bruxelles 1849, pp. 6–9; A. Grousset, *Bilan de l'histoire*, Paris 1946, pp. 58–60; E. Quinet, *La révolution*, op. cit., p. 117. / ⁴ F. R. de Chateaubriand, *Etudes ou discours historiques sur la chute de l'empire romain*, Tome IV, Bruxelles 1831, pp. 473–474. / ⁵ Paolo VI, *Esortazione apostolica, "Evangelii nuntiandi"*, in "Acta apostolicae Sedis", 1976, p. 65, n° 76.)

¹ A. Аскольдов / S. A. Askol'Dov, *Религиозный смысл русской революции* | Il significato religioso della rivoluzione russa, in AA. VV. *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 63–64 / p. 50: «In Russia il movimento dell'Anticristo ha tuttavia assunto la maschera ancora relativamente innocua della bestia malvagia, e questa maschera ha la sua personificazione specifica nel terzo eroe della rivoluzione russa: Lenin. Però non occorre essere profeti per predire anche la sua rovina. È troppo evidente che l'umanità non è ancora pervenuta all'ultimo limite e che la Russia gravemente ammalata guarirà, anche se con la sua malattia porterà se stessa e tutta l'umanità alle soglie della morte. Le norme infrante dell'esistenza verranno ripristinate, i principi buoni si rinforzeranno di nuovo ma con loro anche il male, il quale imparando dalle sue sconfitte si sforzerà in altra maniera d'impadronirsi della coscienza di tutta l'umanità. Di nuovo non occorre essere profeti per capire che la tentazione del movimento dell'Anticristo si presenterà all'umanità non nelle sembianze di un lupo malvagio, ma nella veste di un uomo ispirato dagli ideali più nobili e capace di incarnarli nella vita in forme allettanti ed eticamente incensurabili. Però la sua essenza sarà sempre la stessa: creare forme sociali basate sulla sottomissione all'uomo come Dio. Naturalmente oggetto dell'adorazione non sarà tanto un uomo individuale quanto l'umanità come stirpe. La personalità individuale dell'Anticristo semplicemente incarna e personifica tutte le brame dell'umanità che ha dimenticato e rigettato Dio e che in certo senso ha consegnato all'Anticristo tutti i suoi poteri e la forma dell'autorità».

² NEW WORLD ENCYCLOPEDIA, *Jakob Böhme*, in «Internet» 2009, http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Jakob_B%C3%B6hme: «Böhme developed a theory of creation based on the concept of a [dialectic](#) inherent in the nature of God, which resulted in a conflict between divine wrath and divine love. This struggle was necessary to stimulate the creation of the manifold universe. The essential Godhead (*Ungrund*), said Böhme, was eternally pure and free, but inherent in God was the will to go out of Himself and manifest Himself: "Here we remind the reader that God in Himself ... has no more than one desire, which is to give and bring forth Himself." (Gnad. i, 18). The first product of God's will to manifest Himself was a desire or longing, a primal darkness which obscured the purity of the original Godhead. Since this darkness contradicted the original will, a second will, the desire to return to the original state of unity while still holding onto desire, arose. The result was an introversion, a contraction into a core of being (*Grund*) which became the ground for all the further stages of creation. This unrequited desire of God for self-revelation became a divine wrath or bitterness (*Grimmigheit*) which perpetually consumed itself and caused tremendous pain and anguish, the first suffering known to the universe. This, said Böhme, could be described as God the Father and generator of all things. When this divine wrath turned upon itself, it triumphed and became divine love, which Böhme described as God the Son. The interaction

Sembra spostarsi la conflittualità dal rapporto tra Dio e mondo creato alla vita propria di Dio stesso. La teologia sofianica dovrà fermarsi più attentamente a questa apparente conflittualità spostata 'in Dio' (cfr infra). Senza subentrare del tutto in questa interpretazione riassunta nella nota precedente, riteniamo – a questo punto – l'aspetto non solo fenomenico dei ribaltamenti storici. Se la questione 'dialettica' riguarda non soltanto una conflittualità tra Dio e mondo – di stile apocalittico, fino alla sconfitta finale e definitiva del 'mondo' – essa potrebbe riguardare proprio un discernimento al di dentro dell'intento del Logos verso il mondo, o della messianità divino-umana nel percorso dei tempi e dei luoghi umani.

Il discernimento sulle motivazioni più profonde dei ribaltamenti umani è stato suggerito da un altro autore sofianico: A. Rosmini. Egli studia il fenomeno rivoluzionario che ha potuto esaminare nella sua esperienza contemporanea e pone alcuni interrogativi su ciò che celano le 'ragioni' di queste rivoluzioni ¹. Si potrebbero chiamare i quattro "come mai?" rosminici posti al fenomeno rivoluzionario. E, siccome due sono stati i fenomeni più incalzanti che il nostro continente abbia conosciuto in questa fine di millennio, sarà anche ovvio che la paragonabilità ci indirizza dagli anni 89 (1789, si capisce!) fino agli anni 17 (1917, si sa!)... Come Rosmini che vide ciò che la rivoluzione francese ebbe come incidenza di fronte ad una fede ancora considerata come 'religione di Stato', così potremmo guardare a coloro che parallelamente hanno meditato ciò che significò la rivoluzione russa per l'appartenenza cristiana ortodossa integrata – allora – nel 'messianismo panslavico'...

Dobbiamo partire da uno scritto che possa ipotizzare la valutazione di Rosmini su un evento rivoluzionario che egli non poté verificare e di cui non ebbe a percepire le implicazioni storiche e 'teologiche'. Si è menzionato già – qui – questo breve indirizzo su "socialismo e comunismo" ². Ci sembra che tutto lo scritto si articoli in quattro interrogativi maggiori. In esso ci sembra formularsi quattro "come mai?" del nostro autore su ciò che porterà al rovesciamento del 1917. Questi "come mai?" appaiono di diretta attinenza messianista, o cioè riguardo alle promesse più sostanziose da fare in favore dell'umanità. Quali sarebbero questi "come mai?"? Si potrebbero delineare così: come mai, nelle utopie socialiste e comuniste, si sia puntato tutto

– sulla felicità come priorità assoluta dell'avventura umana, ovvero "*le quali promesse a che dunque si riducono? Promettesi pubblica felicità*" ³;

– sulla sacrificialità complessiva per raggiungere la priorità, ovvero "*la promessa è di costituirci la più felice e pacifica società... dove è sacrificata ogni qualsivoglia anche più santa e inalienabile libertà*" ⁴;

– sulla concentrabilità di ogni mezzo da attuare a tutti i costi, ovvero "*per sollevare l'umanità dall'abiezione e dalla miseria e per attenerne la magnifica loro promessa... si riduce a costituire un*

between divine wrath and divine love produced the creative impulse from which the universe evolved. Böhme identified the continual movement between the two as the Holy Spirit, or living breath of the cosmos. Böhme identified a fourth component of the Godhead, a preliminary to the creation of the sensible world, called "*Virgin Wisdom*" or *Sophia*, which could be described as a sort of mirror in which God could see images of His own potentiality before manifesting them in reality. Böhme taught that reality was a continual process of unity and division, and that all things consisted of positive and negative aspects. He also said that conflict and suffering were inevitable, even desirable, and that finite creatures could only become aware of themselves and God through struggle with negativity. If the natural life had no opposition (*Widerwaertigkeit*), and were without a goal, then it would never ask for its own ground, from which it came; then the hidden God would remain unknown to the natural life ... there would be no sensation, nor will, nor activity, nor understanding." (SS, vol. 4, *Weg zu Christo*, "*Von Goettlicher Beschaulichkeit*," ch. 1, #9; cf. *Way to Christ* 196)».

¹ Cfr A. Joos, *Da una rivoluzione all'altra: le convergenti meditazioni di Rosmini e di alcuni pensatori russi*, in G. Campanini e F. Traniello (ed.), *Filosofia e politica: Rosmini e la cultura della Restaurazione (Atti del convegno internazionale di Rovereto, "Filosofia e politica in Rosmini")*, Brescia 1993, pp. 289–336.

² A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, pp. 81–121.

³ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 92.

⁴ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 90.

governo... potentissimo, il quale sia incaricato di ordinare e di aggruppare gli uomini nel modo più perfetto" ¹;

–sulla travolgibilità di qualsivoglia ordinamento per lo scopo primario, ovvero, "non rimane dunque che la sola forza appassionata e cieca de' contendenti da una parte, e la forza del governo dall'altra: la guerra adunque, la guerra di tutti contro a tutti... inevitabile effetto de' proposti sistemi..." ².

Questi 'quattro come mai' rifocalizzano quattro intenti maggiori della precedente rivoluzione, quella del 1789: –sulla parità come scommessa prioritaria, –sulla fraternità come premessa dell'attesa, –sulla libertà come via di compimento interumano, –sul 'nuovo ordine mondiale' come esito prospettivo... Arriviamo, così, ad un quadruplice confronto parallelo: –dalla parità d'uguaglianza alla priorità di felicità, –dall'attesa di fraternità alla radicale sacrificialità, –dalle vie di libertà ai poteri concentrati, –dall'esito del nuovo ordine alla travolgibilità universale... Mettendo questo confronto nella prospettiva della meditazione cristiana russa si delinea –poi– una inattesa e del tutto interessante complementarità ³, nella quale si capovolgono senza escluderle le priorità di cui sopra. Si potrebbero esprimere così: –oltre la parità e la felicità, l'intenerimento evangelico (umilenie), –oltre la fraternità e la sacrificialità, l'annientamento dell'anima (uničizenie), – oltre la libertà ed il concentramento strutturale, la insiemità ecclesiale (sobornost'), –oltre il nuovo ordine e la vittoria travolgente di un campo, la sofianità divino–umana (sofia). Senz'altro, occorrerebbe uno studio a se per evidenziare queste complementarità. Ci accontentiamo dunque di accennarvi soltanto in questo modo schematico! Se si volesse poi tracciare la prospettiva della trasformazione del 'trittico' utopico–rivoluzionario –dalla prima alla seconda recente rivoluzione trans–europea– con delle chiavi fondamentali del percorso dei due millenni di esperienza storica cristiana ⁴, ci si potrebbe forse chiedere: –è la parità o la felicità che dà legittimità piena? –è la sacrificialità o la fraternità che dà piena finalità? –è il concentramento di potere o la libertà che dà

¹ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 95.

² A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 113.

³ Cfr i vari studi sulla prospettiva cristiana russa, dove sono evidenziati i quattro nodi nevralgici dell'originalità delle tradizioni slave orientali: A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. I, *Sponde lontane (confronti e convergenze tra 10 grandi correnti del XX secolo)*, Vicenza 1982, [702 pp.]; (vol. II, in preparazione, *Semi di sintesi –5 correnti intermedie tra le 'sponde lontane' della teologia odierna– pro manuscripto /Urbaniana, Roma*; vol. III, *Salvaguardare o riarticolare –priorità di indirizzo di altri 10 maggiori orientamenti teologici del XX secolo– in progetto*); idem, *Dalla Russia con fede*, (originalità di un millennio cristiano), Roma 1991, tre volumi: vol. I, *Le vie dell'esperienza cristiana russa / vol. II, Voci dell'originalità di fede russa (in preparazione) / vol. III, Temi dell'intuito ecclesiale russo (in progetto)*; idem, *L'autocéphalie et l'autonomie d'après de récents documents du patriarcat de Moscou*, in «Irénikon», 1971 n° 1, pp. 24–38; idem, *L'homme et son mystère – éléments d'anthropologie dans l'oeuvre du père S. Boulgakov*, in «Irénikon», 1972 n° 4, pp. 332–361; idem, *Comunione universale o cattolicità dell'assemblea? (elementi di ecclesiologia nell'opera di N. Afanas'ev)*, in «Nicolaus», 1973 n° 1, pp. 7–47 / n° 2, pp. 223–260; idem, *L'Église: (ré)conciliation et conciliarité, (aspects de l'ecclésiologie de 'sobornost' dans les écrits de S.Boulgakov)*, in «Nicolaus», n° 1, pp. 3–97; idem, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in «Hermeneutica» (Università degli studi di Urbino), 1985 n° 5, pp. 167–229; idem, *La pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in «Lateranum», 1987 n° 1, pp. 111–190; idem, *L'originalità ortodossa russa nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta (una possibile lettura teologica)*, in «Studia patavina», 1988 n° 2, pp. 1–151; idem, *Il Cristo di Dostoevskij e l'esperienza cristiana russa*, in «Rassegna di teologia», 1988 n° 6, pp. 539–557; idem, *Valori specifici della spiritualità cristiana orientale*, in «Testimoni nel mondo», 1988 n° 4, pp. 1–26; idem, *Oriente – occidente, introduzione al confronto ed alle complementarità teologiche*, (appunti per i studenti, Pontificio Istituto orientale), pro manuscripto, Roma 1988; idem, *Teologia del laicato nell'oriente cristiano*, in AA. VV., *Atti dell'incontro di cultura cristiana per i laici*, (Venezia 1988); idem, *Antropologia ed ascetica in Rosmini e Solov'ev*, in AA. VV., *Filosofia e ascesi in Antonio Rosmini* (atti del convegno internazionale), Trento 1991 pp. ; idem, *La conciliarità o "l'insiemità conciliabile" nella teologia della sobornost' ortodossa russa recente*, in AA. VV., *Atti del convegno: conciliarità e autorità nella Chiesa*, Bari 1991, pp. ; idem, *La nouvelle création, vision de la rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: P. Florenskij* (conférence aux "Semaines oecuméniques de Chevetogne"), in «Irénikon», 1989 n° 3, pp. 346–358, n° 4, pp. 463–482; idem, *Solov'ev e Cristo: cogliere il mistero cristico smascherando l'Anticristo dentro di noi*, in AA. VV., *La figura di Cristo vista da vari autori*, Trento 1991, pp. ; idem, *Prospettive slave su Cristo*, appunti per il corso di cristologia presso il P. Istituto orientale, pro manuscripto, Roma 1990; idem, *Escatologia slava orientale*, appunti per il corso di teologia slava orientale presso il P. Istituto orientale, pro manuscripto, Roma 1991; idem, *Oriente–occidente: introduzione ai confronti e alle complementarità di vita ecclesiale, di tradizioni e di teologia*, appunti per il corso di teologia presso la P. Università Urbaniana, pro manuscripto, Roma 1991.

⁴ Vedere A. Joos, *La fede di Maria in cammino verso il III° millennio*, in AA. VV., *Come vivere il cammino di fede con Maria*, Roma 1990, pp. 74–113.

piena garanzia? – e l'interrogativo complessivo si porrà – allora – come 'quarto' momento: da un nuovo ordine ad una travolgibilità radicale, quale sarà l'esito dell'avventura umana?

Non pare superfluo accennare alla valutazione riassuntiva che fa Rosmini della prospettiva rivoluzionaria stessa: *"Ma io ripeto, che le umane sentenze dei moderni Utopisti, lasciando da parte ciò ch'essi vi possano aver messo di angusto e di falso, noi le accettiamo siccome nostre.... Questo lo vogliamo tutti: né a volerlo di cuore, ci ha per avventura bisogno di rinunciare al cristianesimo...."*

¹. Non vi è, in queste parole, quell'agguerrito tono di globale condanna o di schieramento da militanti oppositori e neanche quella presunzione di voler sentenziare dall'alto e globalmente il tutto come ammasso di 'errori' ²! Tale disponibilità rieccheggia la maturazione del giudizio di Rosmini sull'"altra" rivoluzione: *"dentro all'abisso della malignità s'agitava un germe buono e salutare"* ³. Ma c'è di più: all'interrogativo polemico su ciò che Rosmini avrebbe risposto se avesse poi visto ciò che la prospettiva 'utopista' avrebbe generato, vi è una spiegazione sulle ragioni per le quali sono sorte le sudette priorità che – si intuisce – potrebbero portare a sconvolgimenti paurosi: *"Chi non se n'accorge guardandosi intorno, considerando quai nuovi, quali importanti oggetti di pubblico e privato vantaggio attirino a se l'attenzione dell'universale...."* ⁴. Di fronte a tali esigenze: *"I poeti, gli oratori, i professori dell'arti che dissero liberali, collocano i loro ingegni nello studio di trovare elegantissime forme, indifferenti circa i concetti che rivestono..."* ⁵. Urgenze della convivenza umana di fronte al narcisismo di una cultura, che pure dovrebbe – nei suoi esponenti più prestigiosi: *"gloriatosi appresso i contemporanei ed i posteri, se non perché né esprimono efficacemente il sentire, i più avanzati pensieri, i non ancora formulati desideri, interpreti sagacissimi di loro età, e quasi divini di quella che si va segretamente apparecchiando"* ⁶. E se questa è la diagnosi rosminiana sul mondo culturale, quale sarà il suo auspicio per il pensiero e l'iniziativa ecclesiale??... Anzi, la convivenza civile: *"laddove questa, risentitasi da quello stato di non curanza ed indifferenza..., e intende la suprema necessità che queste ricevano una pratica soluzione, ed ella stessa agitandole, la cerca, e in sì grave cura sollecita, fra le angosce e le speranze, acquista nuova attività e nuova vita..."* ⁷. Così nascono – probabilmente – quelle 'esplosioni dove "mille idee si urtarono, si rimescolarono, s'unirono; ne nacque il caos..." ⁸. Ciò che potrà succedere, cercando per conto proprio, non è estraneo alla insensibilità di chi vive di 'elegantissime forme'!! Con raffinata discrezione, Rosmini non coinvolge le 'autorità' ed i loro giudizi... Egli si prende le proprie responsabilità e si limita ad impegnare i suoi pari, gli esponenti culturali. Ma il messaggio pare tanto più significativo ed estendibile 'per chi vuol capire' (!)...

A questo proposito, uno storico fece osservare che la rivoluzione francese non nacque in un paese ridotto all'estremo delle forze, a causa di una povertà esasperante: "Tutto poteva essere risolto, se una crisi morale e intellettuale non avesse travolto l'anima francese fino alle sue profondità" ⁹. Ma, non è – forse – proprio la sempre rimandata soluzione del riassetto culturale che va considerata come sorgente della perentoria 'crisi' dell'anima francese? Quello che si poneva allora

¹ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici*, vol. 37, *Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1978, p. 87.

² Sarei dunque meno drastico nel valutare il giudizio di A. Rosmini sulle 'utopie' di quanto lo suggerisce G. Campanini: cfr idem, *Antonio Rosmini e le ideologie del 89*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, p. 125.

³ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. II, Milano 1841–1843 / Padova 1969, p. 740.

⁴ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici*, vol. 37, *Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1978, p. 83.

⁵ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici*, vol. 37, *Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1978, p. 83.

⁶ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici*, vol. 37, *Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1978, p. 84.

⁷ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici*, vol. 37, *Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1978, p. 84.

⁸ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, Padova 1969, p. 1401.

⁹ P. Gaxotte, *La révolution française*, Paris 1965, pp. 52–53.

come problema era 'nuovo', tanto da poter aspettare che lo si studiasse per trovare rimedi? O era già così endemico che solo uno 'scoppio' poteva scuotere di dosso un abito culturale ormai da tempo rattoppato e completamente fuori stile? Tutto ciò non ci deve –chissà– mettere in guardia di fronte alle varie 'ristaurazioni' della fine del XX secolo? Si insinua, poi, un altro interrogativo: si voleva e si poteva realmente risolvere i problemi da tempo in sospenso? O una rivoluzione è il momento in cui non si vuole più andare avanti con i criteri superati di prima, in cui si ha la forza collettiva di incidere in modo determinante, ma in cui non si è capaci di tracciare un nuovo assetto complessivo di convivenza? La rivoluzione sarebbe –allora– la fine di un'era senza vedersi abbozzare quella successiva o alternativa. È questo l'aspetto apocalittico dell'evento rivoluzionario: la fine di una forma culturale che da fine di 'un mondo' si fa 'fine del mondo' ¹? E non si tratta solo di una apocalisse letteraria; al contrario, si sprigionerà un impulso di sterminio tanto incontrollabile quanto lo possa essere l'apocalisse anticipata nelle visioni minacciose sull'ipotetico avvenire dell'umanità! Qual'è questa 'fine' di un mondo che si potrebbe evocare a proposito della rivoluzione francese? Si è parlato della "caduta del trono e dell'altare" ². E' –forse– proprio in cotesta congiunta caduta che si discerne la conclusione della sudetta tappa storica? C'è chi dice, oggi, che il processo non aveva niente di particolarmente sbalorditivo: "La rivoluzione francese e l'epopea imperiale, esse sono sempre, come il XVII secolo e ben più di questo sotto molti aspetti, il trionfo dell'energia francese" ³. Ecco l'apparente irrazionalità dello scoppio rivoluzionario in parte spiegata: una vitalità difficilmente contenibile dal 'vecchio vestito' della monarchia con i suoi strascichi feudali e le sue faccettature sacrali. Le 'elegantissime forme' di un regime non erano altro che un vuoto di fronte ad esigenze nuove del bene comune...

C'è chi potrebbe fare un parallelo assai 'simetrico' tra i postumi dell'89 (sempre 1789!) e quelli del 17: una rivoluzione che si tramuta in un 'impero', magari dal piccolo "corso" (Napoleone) all'enigmatico "georgiano" (Stalin), con la copiatura di legittimità anteriori integrate in rinnovati schemi 'filosofici'... I parallelismi potrebbero protrarsi a livello 'religioso': come la 'sciagura' francese si recuperò nella "ristaurazione", così quella 'russa' (diventata 'universale' nella sua cosiddetta 'sfida' di internazionalismo) potrebbe vedersi corredata da una analoga rivincita vendicativa ecclesiale... E quale appartenenza cristiana prenderebbe su di se la voglia di proclamare il superamento del contesto del 17 come una propria 'vittoria'?? Sembra delinearsi –oggi– una valutazione in termini di 'vittoria': nella "analisi di certi recenti eventi della storia" ⁴. L'ambito della convivenza operosa e produttiva viene così ri-inquadrato in un giudizio ("non definitivo" {ibidem}) 'a nome della storia'... Si arriva –dunque– a considerare del tutto incoraggiante gli eventi del 1989 in termini di 'rovesciamento' e di 'vittoria' su nemici ed avversari. Da questo punto di vista, i sconvolgimenti storici del dopo 1900 vengono concepiti complessivamente come conseguenza della 'lotta delle classi', dando una interpretazione 'storica' delle modifiche sociali e facendo una analisi 'sociale' dei processi storici. Gli eventi dell'anno 1989 confermerebbero quest'unico parametro di giudizio sul travolgimento del 17: la costruzione di 'Stati socialisti' e la loro desintegrazione ⁵. La svolta si caratterizza come successo dello "spirito evangelico di fronte ad avversari che non si lasciano fermare da nessun principio morale" ⁶. Il documento del 1991 ci fa passare puntualmente alla problematica 'politico-storica'. Il discernimento sociale si fa giudizio di storia... Un gioco sfumato ci

¹ E. Balducci, *Il terzo millennio (saggio sulla situazione apocalittica)*, Milano 1981, p. 23.

² Abbé Jager, *Histoire de l'Eglise de France pendant la révolution*, Bruxelles 1853, vol. I, *introduction*, p. VI.

³ R. Grousset, *Bilan de l'histoire*, Paris 1946, pp. 59–60.

⁴ Giovanni Paolo II, *Enciclica "Centesimus annus"*, Roma 1991, n°3.

⁵ Giovanni Paolo II, *Enciclica "Centesimus annus"*, Roma 1991, n° 12.

⁶ Giovanni Paolo II, *Enciclica "Centesimus annus"*, Roma 1991, n°25.

mette in presenza della compattezza del 'blocco' e del frazionamento dei 'nazionalismi'. Il 'blocco' sarebbe quello costituitosi con gli accordi di Yalta ¹. I 'nazionalismi' sarebbero quelli ispirati alle ideologie del marxismo-leninismo ². Si annuncia il 'crollo del marxismo' grazie alle 'armi della verità' ³... La valutazione sulle due ultime guerre mondiali segue: 'sono guerre provocate dalla lotta delle classi' ⁴. Ma, la caduta degli imperi e regni europei e l'affermazione di spinte razziste è proprio da ricondurre alla cosiddetta 'lotta delle classi'? Quale tipo di conferma ci daranno gli eventi su di una tale interpretazione? E com'è strano vedere come l'argomentazione usata nell'ultimo conflitto – quello del così detto "Golfo" – e cioè di riferirsi proprio a un confronto a nome della 'classe povera del Sud del pianeta' contro 'la classe ricca del Nord del pianeta', allorché molti hanno chiarito che ben poco tale intento entrava nella dinamica degli eventi tragici del 1990... Qualche guerra non ce l'aveva e se lo vede appiccicare, qualche altra se lo appiccica da se e non c'entra... In questo panorama viene poi taciuto l'impatto etnico-religioso, sia come integralismo sia come fondamentalismo, di varie situazioni conflittuali o di diversi contrasti che sono riapparsi. Il riferimento alla estermiazione del popolo ebraico – pianificata ed eseguita – in questo contesto lascia particolarmente perplessi ⁵, specialmente se si tiene conto del peso odierno di un richiamo 'a nome di Dio' e in funzione della sola stirpe etnica per portare avanti disegni assai distruttivi di 'razze' e di 'religioni'... Il documento wojtiliano ri-inserisce la problematica sociale nella tematica 'storica', ma lo fa dando una inquadratura 'sociale' alla stessa dinamica della storia. È possibile far dipendere soltanto dai dati 'sociali' i sconvolgimenti 'politici': etichettando l'insieme come 'blocchi sociali' e 'nazionalismi di classe'?... Più che mai si vede quanto la metodologia interdisciplinare spinta un pò più in là sia necessaria. Il 'dopo impero sovietico' di oggi assomiglierà al 'dopo impero' napoleonico in quanto alla 'ripresa in mano' da parte di strutture ecclesiastiche e di indirizzi di pensiero ed interpretazione cristiana? Gli ingredienti per la 'cottura' sono già raccolti e predisposti... Si arriverà fino alla esecuzione totale della 'ricetta'? Cosa ne penserebbe Rosmini? Ciò che ci ha lasciato in eredità è già una risposta...

Dai tempi remoti a quelli più recenti, il lavoro continua per trovare o ritrovare l'intento autentico della messianità da poter ascrivere a Cristo, senza condizionamenti alquanto 'miopi' nella immediatezza della storia. Rosmini, nell'esame che propone e nei confronti che sviluppa, mette a nudo i malintesi messianistici nei ribaltamenti della storia che prende in considerazione. Il suo è un modo di contribuire alla purificazione dell'intento cristologico sulla messianità. La cristologia sofianica cercherà delle radici che possano portare ad una "trasparenza" messianica riguardo alla prospettiva cristiana. I vari aspetti di conflittualità spinte al loro parossismo non hanno dato esito per delle soluzioni più speranzose in favore della convivenza umana. Per arrivare ad una purificazione dell'intento messianico, si guarderà a ciò che offusca il profilo messianico a causa di malintesi sulla figura e sul percorso stesso del Messia.

CAPITOLO II

¹ Giovanni Paolo II, *Enciclica "Centesimus annus"*, Roma 1991, n°23.

² Giovanni Paolo II, *Enciclica "Centesimus annus"*, Roma 1991, n°20.

³ Giovanni Paolo II, *Enciclica "Centesimus annus"*, Roma 1991, n°23.

⁴ Giovanni Paolo II, *Enciclica "Centesimus annus"*, Roma 1991, n°17.

⁵ Giovanni Paolo II, *Enciclica "Centesimus annus"*, Roma 1991, n°17.

LA METODOLOGIA SOFIANICA DELLE “TENTAZIONI” EVANGELICHE DI CRISTO GESÙ PER PURIFICARE L’INTENTO DELLA MESSIANITÀ



Il modo più diretto di sciogliere le incrostazioni accumulate sulla figura del Messia sarà di puntare sull'esperienza stessa di Gesù. Uno degli autori sofianici più acuti, VI Solov'ëv, ha riesaminato il percorso di Gesù nel momento più sintomatico della Sua presa di coscienza messianica: le tentazioni nel deserto appena prima di impegnarsi nella Sua Missione. Dal discernimento interiore di Gesù sul modo in cui intende iniziare la Sua opera, si potrà anche tracciare i passi della messianità dalla Sua risurrezione fino al compimento ultimo, nel percorso del cammino cristiano. Ci si muove, pertanto, dai Vangeli al libro enigmatico delle 'rivelazioni' ultime. Nel seguito del testo dell'Apocalisse, dopo il riferimento all'Agnello si evocano le vicende del discernimento sugli ultimi scogli che impediranno la manifestazione ultima della trasfigurazione finale: dalla donna ed il drago, al drago e la bestia fino al falso profeta che serve la bestia (Ap. 12–13). L'affresco epico apocalittico può essere interiorizzato nel senso di un approfondimento 'tragico' delle sventure conclusive dell'itinerario umano nell'universo. Il conflitto degli 'angeli' con il drago ci rinvia alla consistenza dell'"anghelos": messaggero e messaggio, una scommessa su ciò che viene trasmesso dall'intento divino. Impedire che si compia la promessa decisiva non è solo una 'guerra epica' ma bensì il percorso travagliato di una consapevolezza. Il Messaggio travisato sarà il modo migliore per intralciare il cammino, facendolo deviare con indicatori capaci di ingannare ogni chiaroveggenza. I tentativi di aggressione abortiti suggeriscono le spinte tentazionali sempre in agguato per le Chiese richiamate ed avvertite all'inizio dell'Apocalisse. Uno degli autori sofianici confermati ha penetrato la dinamica delle tentazioni di Cristo nel deserto, all'avvio del Suo ministero messianico ed in vista di un suo discernimento sul 'proprium' della Sua testimonianza: VI. Solov'ëv. Egli oppone due tipologie: quella di Cristo e quella dell'Imperatore Universale, due percorsi che svelano le motivazioni profonde e le mire nel doppio scenario che propone in un breve testo ¹.

Travisare la missione del Messia: nel deserto le tentazioni di Cristo–Messia

Ripercorriamo gli accenni che alcuni portavoci della teologia sofianica propongono a riguardo delle deviazioni sulla messianità. Anche qui, non si tratta di 'errori' mentali o concettuali soltanto, ma di una inversione più totale, coinvolgendo tutto il divenire dell'universo umano. Il male si insinua in noi tramite le 'tentazioni'. Cristo ha vissuto emblematicamente il succo di ogni tentazione, prima ancora di entrare nel vivo del suo ministero di conversione per mezzo dello scioglimento di ogni 'durezza del cuore e dello spirito'. Si partirà dalle stesse tentazioni di Cristo che il nostro autore riassume lapidariamente. Nel deserto, la prima tentazione spinge Gesù a far uso del 'potere divino' per 'scopi immaterialmente terreni' (Mt 4, 3: "le pietre cambiate in pani") ². Unire

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 372 / S. 96 ss; cfr anche Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 169–170 / pp. 197–198.

'pane e libertà' è lo scopo sommo ma anche l'intento–limite della verità nella storia ¹. Convergentemente, Dostoevskij riprenderà il tema delle pietre cambiate in pane come rimprovero imperdonabile e accusa definitiva del Grande Inquisitore contro il Cristo–povero–pellegrino–a–Seviglia (cfr infra). La seconda tentazione incita ad adoperare il potere divino–umano per costruire la propria 'individuale auto–sufficienza ed invulnerabilità' (Mt 4, 6: "lanciarsi dall'alto del tempio e rimanere incolume") ². Sarà di farsi arbitro individualmente inviolabile a nome di Dio (divino–umanamente) ³. La terza tentazione capovolge tutto, convincendo di affidarsi al 'potere costrittivo umano' per scopi divini (Mt 4, 9: "l'offerta di tutti i regni") ⁴. L'ultima tentazione sarà dunque di compiere il disegno divino con i mezzi del prestigio, consenso e potere umani. Le 'tentazioni' evocano i slittamenti dell'Anticristo. Le tentazioni offrono le tre varianti: usare il potere divino per scopi umani, usare il potere divino–umano per scopo di affermazione divina nell'invulnerabilità, usare il potere umano per scopi divini. Il 'superuomo' solov'ëvano riassume queste tre tentazioni: la prima usando l'ispirazione divina per i beni umani più pregiati, quelli raccolti nel dono della 'pace universale': "Popoli della terra! Vi do la mia pace!", "Popoli della terra! si sono compiute le promesse! L'eterna pace universale è assicurata!" ⁵. La seconda tentazione sarà di farsi arbitro individuale a nome di Dio (divino–umanamente) del bene e dei bisogni di tutti: "Darò a tutti gli uomini ciò che è loro necessario. Il Cristo come moralista ha diviso gli uomini secondo il bene ed il male, mentre io li unirò coi benefici che sono ugualmente necessari ai buoni e ai cattivi" ⁶. Finalmente, egli compirà l'unità ultima della fede con i mezzi del prestigio, fama, capacità e potere umani: "Quelli di voi che hanno a cuore queste mie sincere disposizioni e che con puro sentimento possono riconoscermi per loro capo sovrano, li prego di venire qui..." ⁷. La seconda tentazione ricapitola l'aldiqua e l'aldilà di tutta la dinamica di compenetrazione divino–umana. Essa si concentra nella prerogativa della invulnerabilità individuale (lanciarsi dallo stipite del tempio senza un graffio!). L'incolumità individuale viene garantita come segno e rivelazione per tutti, infrangendo le regole consuete dell'esperienza umana con un 'miracolo' incentrato sul caso particolare che diventa così eccezionale, situandosi al di là della 'normalità'. La 'superiorità' dell'individuo geniale del futuro sarà una fascia di ambiguità interiore che gli permetterà di fare del bene e del male una categoria 'moralistica' (inferiore, per coloro che rimangono impigliati nelle sfere poco illuminate della loro 'mediocrità' o del loro assenza di 'eroismo')... L'"uomo del futuro" ha incentrato efficacemente la sua distorsione di Cristo: né ha fatto un moralista che applica l'etichetta di 'buono' o 'cattivo' ad ognuno, secondo un sistema di imperativi ai quali ci si deve sottomettere. Così comincia lo slittamento della 'falsificazione'. Se le tentazioni di Cristo si riassumono come un confronto ed una indebita 'fusione' tra 'divino' ed 'umano', tramite la piattaforma comune del 'potere' (divino o umano), come sfuggire –in tal caso– dagli eventuali malintesi? Niente potere umano nel compimento divino,

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 243.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 372 / S. 97.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / p. 191: «Sarò il vero rappresentante di quel Dio che fa sorgere il suo sole e per i buoni e per i cattivi e distribuisce la pioggia sui giusti e sugli ingiusti. Il Cristo ha portato la spada io porterò la pace. Egli ha minacciato alla terra il terribile ultimo giudizio. Però l'ultimo giudice sarò io e il mio giudizio non sarà solo un giudizio di giustizia, ma anche un giudizio di clemenza. Ci sarà anche la giustizia nel mio giudizio, ma non una giustizia compensatrice, bensì una giustizia distributiva. Opererò una distinzione fra tutti e a ciascuno darò ciò che gli è necessario». E in questa magnifica disposizione, egli attende un chiaro appello di Dio che lo chiami all'opera della nuova salvezza dell'umanità, una testimonianza palese e sorprendente che lo dichiari il figlio maggiore, il primogenito diletto da Dio. Attende e nutre il suo amor proprio con la coscienza delle proprie virtù e delle proprie doti sovrumane; infatti egli è, come si dice, un uomo di una moralità irreprensibile e di un genio straordinario».

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 374–374 / S. 97–98.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 208 / p. 196.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / p. 191.

⁷ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 220 / p. 206.

niente potere divino nel compimento umano?... Ma, allora, come possono compenetrarsi il divino e l'umano? Poi, se non c'è –nella prospettiva divina– 'potere capace di arrivare al proprio scopo', come ci potrà essere una 'vittoria'? Se non c'è né potere né vittoria, vorrà dire –ciò– che non esiste paragonabilità tra il divino e l'umano nelle loro 'metodologie'? Siamo di fronte, dunque, alla incompenetrabilità tra divino ed umano? Sarà –anzi– il potere divino gestendo l'umano o il potere umano gestendo il divino che apparirà come il 'male'? Nel rifiuto di diventare un caso fuori del comune, lanciandosi dallo stipite del tempio dove tutti lo possono vedere, le tentazioni di Cristo sembrano annodarsi intorno al gioco del 'potere divino' e del 'potere umano'. Ecco –pertanto– perché il 'bene' sarà un 'annientarsi del potere in noi' un 'uni□i)enie–kenosis' di ineludibile svuotamento. L'esito non è il confronto del divino e dell'umano come due 'poteri', ma una terza via: la riconciliazione compenetrante nell'Amore –senza potere o nel potere trasfigurato, metamorfosi decisiva– tra il materiale e lo spirituale, l'umano ed il divino ¹. La piattaforma d'incontro del divino e dell'umano non è una equilibratura di 'forze' e di 'poteri', ma la "de–poterizzazione" degli intenti in attesa di 'rivelazioni', come ce lo descrive simbolicamente l'Apocalisse... La tragedia dell'uomo–del–futuro rappresenta una particolare forma di rinnegamento: l'incapacità di 'de–possedersi' dei stessi doni divini, meriti, virtù, qualità... La santificazione ultima sarà non di 'avere delle virtù' o di 'acquistare delle virtù' magari eroicamente, ma di de–possedersi di esse, svuotandosi. La tentazione è un innamoramento dell'"essere a tutti i costi", più ancora che dell'"avere" tutto. Il fascino dell'essere in modo incancelabilmente se stesso lo porterà ai malintesi più travolgenti, nel senso dell'auto–esaltazione fino allo slittamento dell'auto–distruzione. Per 'l'uomo del XXI secolo', il vero scandalo rimane questo passaggio–percorso o metodologia della croce: "Ma quel mendicante, il crocifisso, è estraneo a me e a te" ². «Ad un tratto qualcosa si agita dentro di lui. "Lo chiamerò per chiedergli ciò che debbo fare". E nell'oscurità appare un volto dolce e triste. "Egli ha compassione di me... No, mai! Non è risorto, non è risorto!"» ³. In Cristo si offre la riconciliazione compenetrante nell'Amore –senza potere– tra il materiale e lo spirituale ⁴. L'uomo–del–futuro rappresenta l'incapacità di 'de–possedersi per insiemizzare'. Escatologicamente, tra il 'compiere ogni giustizia', ed il "lascia fare" (cfr Mt 13, 14) o le parole del profeta "il mio servo non alzerà la voce" (cfr Is 42, 1–4), Cristo viene imprigionato –dall'Anticristo di Solov'ëv– nel 'bene' che egli rappresenta, che deve promuovere, e per il quale deve esistere. La tattica mentale dell'Anticristo è di rinchiudere Cristo nel gioco dell'opposizione tra 'bene' e 'male' ⁵, pur sapendo che questa contraddittorietà non esaurisce la rivelazione svelata dal messaggio cristico. L'Anticristo

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 376–377 / S. 100–101.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / pp. 190–191.

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 202 / pp. 191–192: «E in questa magnifica disposizione, egli attende un chiaro appello di Dio che lo chiami all'opera della nuova salvezza dell'umanità, una testimonianza palese e sorprendente che lo dichiara il figlio maggiore, il primogenito diletto da Dio. Attende e nutre il suo amor proprio con la coscienza delle proprie virtù e delle proprie doti sovrumane; infatti egli è, come si dice, un uomo di una moralità irreprensibile e di un genio straordinario. Questo giusto, pieno di orgoglio, attende la suprema sanzione per cominciare la propria missione che porterà alla salvezza dell'umanità, ma è stanco di aspettare. Ha già compiuto trent'anni e altri tre anni trascorrono. Ed ecco gli balena nella mente un pensiero e con un brivido ardente gli penetra fino al midollo delle ossa: «E se?... E se non fossi io, ma quell'altro..., il Galileo... S'egli non fosse il mio precursore, ma il vero primo ed ultimo? Però in tal caso dovrebbe essere *vivente*... Dov'è dunque Lui?... Se a un tratto mi venisse incontro..., in questo momento, qui... Che gli direi? Dovrei inchinarmi davanti a Lui come l'ultimo cristiano sciumunito e borbottare stupidamente come un qualsiasi contadino russo: "Signore Gesù Cristo abbi pietà di me peccatore", oppure prostrarmi a terra come una donnetta polacca? Io che sono un genio luminoso, il superuomo. No, mai!». E a questo punto, al posto dell'antico ragionevole e freddo rispetto per Dio e per il Cristo, germoglia si sviluppa nel suo cuore dapprima una specie di timore e poi *l'invidia* ardente che opprime e contrae tutto il suo essere; infine l'odio furioso si impadronisce della sua anima.. «Sono io, io, non Lui! Lui non è tra i viventi e non lo sarà mai. Non è risorto, non è risorto, non è risorto! È marcito, è marcito nel sepolcro, è marcito come l'ultima...»».

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Великий споръ и хрискианская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьёва*, Томъ четвертый / *La grande controversie de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, стр. 37–38 / pp. 59–60.

⁵ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 193–233 / pp. 184–217.

non è colui 'che si oppone a Cristo', ma colui che si considera –poi– personalmente dispensato da questo riferimento insufficiente al 'bene' ed al 'male'. Egli si presenta come 'superiore' a Cristo, cioè alla pretesa limitatezza della proposta cristica. La falsificazione consiste nel tentativo di incatenare la proposta divina in una 'superiorità' di giustizia, di legge, di potere. La 'rapina spirituale' verso Cristo non consiste nel fatto di confidare che vi siano opere più grandi fatte dopo la rivelazione dataci da Lui (Egli stesso non ci disse che i discepoli avrebbero fatto cose maggiori di ciò che fece?), né di sottolineare l'umiltà della presenza di Cristo tra noi, nella sua vita e nel suo ministero terreno. Tutto questo potrebbe sembrare una indebita privazione soltanto per chi volesse vedere ogni cosa come 'realtà appartenenti a Cristo'. Anzi, se si parte da una idea di Cristo come 'centro di possesso' di tutte le 'qualità di bellezza', si dovrà dire che anche l'Anticristo si muove a questa altezza, tanto che si potrà comunque riconoscere –in quanto a Cristo– che l'arte più abile non lo potrà soddisfacentemente raffigurare ¹.

Appropriarsi a proprio vantaggio della messianità indifesa e sostituendosi ad essa: la parabola dei vignaioli assassini

Le tentazioni non sono soltanto quelle di Gesù sulla Sua messianità ma anche quelle che sono formulate su di Lui come Messia: quale sia il Suo statuto messianico che gli permette di intervenire nelle situazioni e negli eventi che coinvolgono il Popolo eletto ed il "Tempio" stesso. Qui, l'intralcio non avverrà da parte di un 'nemico dal di fuori' ma dal di dentro della scommessa messianica. L'appropriazione dell'iniziativa messianica si compie da parte di coloro che sono stati incaricati dal padrone della vigna. Si mette in questione la possibilità di riconoscere Gesù come Messia rivestito dell'autorità necessaria... Ribaltando la questione sulla Sua autorità, Gesù risponde a modo Suo ai rappresentanti del Tempio e pone la questione ai suoi stessi interlocutori sull'autorità divina o umana di Giovanni il Battista. Senza risposta da parte degli scribi, Gesù lega la parabola all'interrogativo posto dai capi del popolo: «con quale autorità...?». Qual'è la possibilità dell'inganno e della violenza che porta alla sostituzione di Cristo con l'Anticristo? Il sopruso distruttivo riguardo alla via messianica –si dice nel contesto della parabola evangelica– "è la colpa di coloro che hanno escluso l'erede del padrone della vigna" (Lc 20, 9–19) ²... Gesù racconta questa parabola in risposta

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 190 / pp. 181: «L'UOMO POLITICO. Be', siccome ora si è felicemente chiarito che né gli atei e i pagani né i "veri cristiani" come il principe rappresentano l'Anticristo, è venuto il momento per voi di mostrarci il suo vero ritratto. IL SIGNOR Z. Ecco dunque quello che volete! Forse che tra le numerose raffigurazioni di Cristo, anche fra quelle eseguite da pittori di genio, ne trovate una sola di cui vi sentiate soddisfatto? Io non conosco nessuna raffigurazione che possa dichiararsi soddisfacente. E penso che non ce ne possano essere per il semplice motivo che Cristo è l'incarnazione della sua essenza, il Bene, incarnazione individuale unica nel suo genere e per conseguenza non può avere alcuna somiglianza con nessun'altra. Anche il genio artistico è insufficiente a rappresentare ciò. Ma la stessa cosa si deve dire anche dell'Anticristo: esso alla stessa guisa è l'incarnazione del male, incarnazione individuale e unica nella sua finitezza e pienezza. Non si può mostrare il suo ritratto. Nella letteratura ecclesiastica noi possiamo trovare soltanto il suo passaporto coi suoi segni caratteristici generali e particolari...».

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 168–170 / pp. 164–165: «IL SIGNOR Z. E non ce n'è bisogno: ho qui in tasca un libretto (a questo punto cava di tasca un Nuovo Testamento di piccolo formato e si mette a sfogliarlo). La parabola dei vignaioli si trova in tre dei Vangeli, Matteo, Marco e Luca, ma non esiste una qualche differenza di rilievo fra le tre versioni. Così sarà sufficiente leggerla nella versione di un solo Vangelo, quello di Luca che è più ricco di particolari. Questa parabola si trova nel capitolo ventesimo, nel quale è esposta l'ultima e conclusiva predicazione di Cristo al popolo. Il dramma volge ormai alla conclusione: come si narra alla fine del capitolo XIX e al principio del XX, gli avversari di Cristo, cioè il partito dei sommi sacerdoti e degli Scribi, portarono contro di Lui un decisivo attacco diretto, esigendo di fronte a tutto il popolo che presentasse il mandato della propria missione, dicesse con quale diritto e in virtù di quale autorità Egli agiva. Ma se permettete sarà meglio che legga. (Legge) "Ed ogni giorno insegnava nel tempio. Ma i principi dei sacerdoti e gli Scribi e i capi del popolo cercavano di farlo morire; e non sapevano che fargli perché tutto il popolo stava sospeso ad ascoltarlo. Ed avvenne che in uno di quei giorni, mentre nel tempio insegnava al popolo e lo evangelizzava, s'adunarono i principi dei sacerdoti e gli Scribi con gli anziani e presero a dirgli: "Dicci con quale autorità fai queste cose e chi Ti ha dato questa autorità". Ma Gesù rispose loro: "Vi farò anch'io una domanda: ditemi, il battesimo di Giovanni era dal cielo o dagli uomini?" Ed essi dentro di se così ragionavano: "Se rispondiamo dal cielo, dirà: E allora perché non gli avete creduto? Se poi diciamo dagli uomini, tutto il popolo ci lapiderà, essendo persuaso che Giovanni era un profeta". E risposero che non sapevano donde venisse. E Gesù disse loro: "Neppure lo vi dico con quale autorità fo queste cose"...»;

a chi gli chiede con quale autorità egli insegna e caccia dal tempio i mercanti (Lc 19, 45–48, 20, 1–8). Interrogandolo, essi vedono ribaltarsi il loro interrogativo con la questione –da parte di Gesù– sull'autorità divina o umana che ebbe Giovanni il Battista (Lc 20, 1–8). Senza risposta da parte dei scribi, Gesù propone la parabola dei vignaioli assassini (Lc 20, 9–19). Poi, dopo aver accennato alle sorti dell'erede da parte dei vignaioli assassini, Gesù chiede: "che cosa pensate che farà il padrone con questi sventurati?" (Lc 20, 16) e risponde Lui stesso: "sicuramente, farà perire miseramente questi malvagi" (*ibidem*). Ma quando i circostanti dicono "No, questo non accadrà mai" riguardo ad una tale eventualità di prevaricazione sull'erede, Gesù ha già aggiunto "darà la vigna ad altri vignaioli" (Lc 20, 16). A questo punto Egli va poi avanti "eppure nella Scrittura è scritto: la pietra scartata dai costruttori è diventata testata d'angolo" (Lc 20, 17). E conclude: "Chi cade su questa pietra sarà sfracellato e colui sul quale essa cadrà sarà scacciato" (Lc 20, 18). Gesù propone la sua parabola con l'immagine 'paesaggistica' della costruzione come si evocava l'inganno iniziale dell'esperienza umana con il paesaggio paradisiaco dell'Albero nel 'Giardino'. La descrizione rimane –pertanto– distaccata e lasciata alla meditazione di coloro che lo ascoltano e che non sbagliano pensando che Gesù mira proprio loro, i capi del popolo e sacerdoti che scattano subito per catturarlo ma si trattengono di fronte alla gente (Lc 20, 19). Per quanto alla parabole, anche a questo livello non c'è risposta definitiva da dare: se il padrone è "lontano", quale indicazione esiste che egli debba essere onorato, e se qualcuno arriva come "figlio", quale segno esiste che su di lui si giocano tutte le decisioni del "padrone"? Come per gli scribi (vignaioli della Legge), sapendo che l'autorità del figlio gli viene dal "padrone della vigna", essi preferiscono non dovere rendere conto della loro gestione della "vigna" ("perché non avete creduto?" a Giovanni il Battista, Lc 20, 5) pur di mantenere il loro dominio sul terreno a loro affidato. Nel caso dei scribi e dei vignaioli, essi "sanno" ma non vogliono riconoscere di dovere qualcosa a chi gli interpella. Come hanno potuto pensare di farla franca "sostituendosi" ai servi, fino al figlio stesso? Sarà perché l'immagine del "padrone lontano", cioè senza collegamenti, gli è così profondamente ancorata che escludendo ogni intermediario pensano che il padrone non potrà comunque fare a meno di loro? Essi sono "indispensabili"! Si sono resi insostituibilmente 'utili' (come Dostoevskij evocerà a proposito della sua leggenda del Grande Inquisitore che vede se stesso e la Chiesa–ecclesiastica–padrona come indispensabilmente utile –cfr infra). La loro utilità è la verità che acquistano nella misura che il 'padrone' non potrà fare a meno di loro... Ma la parabola ha anche un legame con l'interrogativo posto dai capi del popolo a Gesù: "con quale autorità...?"¹. La risposta di Cristo punta su una chiave, quella della "sostituzione": gli

Vл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 168–170 / pp. 165–166..

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 169–171 / pp. 165–166: "LA DAMA. Perché ci leggete questo brano? Che Cristo non rispondesse mentre era assillato di domande, sta bene. Ma che c'entra questo con la parabola dei vignaiuoli? IL SIGNOR Z. Aspettate un po': tutto questo tende ad un unico obiettivo. E a torto voi dite che Cristo non ha risposto: Egli ha dato una risposta assai precisa, anzi ne ha dato due. Egli ha indicato un testimone di tal fatta sulla validità del suo mandato che i suoi interroganti non hanno saputo respingerlo; poi ha dimostrato che essi non possedevano alcuna effettiva autorità su di lui e nessun diritto, poiché agivano soltanto per paura del popolo, conformandosi alle opinioni della folla per timore della propria vita. La vera autorità infatti non è quella che cammina dietro altri altri, ma quella che guida gli altri dietro di se. Questi uomini, avendo paura del popolo e dandogli ascolto, hanno dimostrato di aver perduto la vera autorità che invece appartiene al popolo. È al popolo che anche Cristo si rivolge per accusarli davanti ad esso a motivo dell'opposizione che Gli fanno. In questa accusa contro gli indegni capi nazionalisti dell'ebraismo per la loro opposizione al Messia sta tutto il contenuto della parabola evangelica sui vignaiuoli, come voi stessi ora vedrete. (Legge) "Indi prese dire al popolo questa parabola: Un uomo piantò una vigna e, allo gatola a certi coloni, partì per un lungo viaggio. E nella stagione mandò un servo a quei coloni perché gli dessero dei frutti di quella vigna; ma i coloni lo picchiarono e lo rimandarono a mani vuote. Mandò loro ancora un altro servo. Ma quelli picchiato e vituperato anche questo, lo rimandarono a mani vuote. Ed egli di nuovo ne mandò un terzo; ma essi cacciarono anche questo dopo averlo ferito. Disse allora il padrone della vigna: "Che dovrò fare? Manderò il mio figlio diletto; forse quando lo vedranno gli avranno riguardo". Ma i coloni, appena lo videro, così ragionarono fra loro: "Questi è l'erede! Uccidiamolo e l'eredità sarà nostra!" E, cacciatolo fuori dalla vigna, lo uccisero. Che farà dunque di costoro il padrone della vigna? Verrà e sterminerà quei coloni e darà ad altri la vigna. Ed essi, udito ciò, dissero: "Non sia mai". Ma Egli fissatili disse: "Che vuol dire adunque ciò che sta scritto: La pietra rigettata dagli edificatori è diventata pietra angolare? Chiunque cadrà su tal pietra sarà sfracellato ed essa stritolerà quello sul quale sarà caduta". E i principi dei sacerdoti e gli

assassini vogliono sostituirsi al figlio per "rapinare" ogni autorità e ottenere così che il padrone della vigna non possa fare a meno di loro. Gli "operai" sono quelli "assunti" dal padrone per far parte della sua iniziativa... La sostituzione diventa possibile se qualcuno si rende per forza indispensabile. L'atteggiamento degli operai-assassini dipende da un loro "sapere" sull'identità del "padrone" e sulle sue possibilità di intervenire. Il "male" non appare come una minaccia dal di fuori, ma da parte dei stessi fidati incaricati del padrone nella vigna. Riappare, dunque, il confronto tra "bene" e "male" che occorre prendere in considerazione. La sostituzione si fa al di dentro del gruppo che il padrone ha assunto, al quale ha affidato la sua vigna. Come "l'imperatore universale" solov'ëviano, gli assassini agiscono "a nome proprio", o "per poter impossessarsi della vigna, dal di dentro, a nome proprio". Il "nemico" sorge dal cuore stesso della iniziativa del padrone che viene presa in consegna dai "collaboratori" al servizio del padrone. La "verità" sarà di smascherare l'intento degli operai della vigna, che prima si erano messi a disposizione e che poi hanno invertito i ruoli, sulla base del loro "sapere" riguardo al padrone, alla vigna ed al figlio. Hanno tentato di "fabbricare" una verità: la loro indispensabilità. Non si chiariscono –dunque– le faccende in modo definitivo nell'adesso: Cristo non risponde con "quale autorità" egli opera ciò che egli è stato chiamato a portare a termine (Lc. 20, 1–19). La questione del potere alla base dell'autorità appare come una scorciatoia o un "fondamentalismo" che i stessi scribi utilizzano per i loro scopi e nel quale Gesù non è disposto ad entrare. Gli operai hanno saputo della "non resistenza" del padrone, o cioè che egli manderebbe in modo indifeso il proprio figlio. Hanno spinto il padrone fino in fondo della "Sua" verità: se egli non castiga e non punisce, perché non uccidere il figlio e sostituirsi a lui? Falsificare significa proprio questo, utilizzare la "verità" contro se stessa, o cioè la compassionevole misericordia di Dio contro Dio stesso, mantenendo intatta la "vigna", cioè non toccando neanche uno iota del "messaggio" trasmesso. La 'sostituzione' del figlio per 'rapinare' ogni autorità dal padrone della vigna (gli 'operai' sono quelli 'assunti' –fidati incaricati– dal padrone per far parte della sua iniziativa (dal di dentro)) diventa possibile da un loro 'sapere' sull'identità del 'padrone' e sulle sue possibilità di intervenire. Falsificare significa utilizzare il sapere della 'verità' ultimizzandola contro se stessa: in questa consapevolezza, vi potrà essere un 'bene buono' ed un 'bene cattivo' ¹. La sorgente più profonda della persona è la sua 'libertà etica' dalla quale può nascere l'"amore". Ma l'amore non può essere un 'dovere' ². Tale sarà il 'senso' 'finale' della "elemosina": non far prevalere il 'forte' sul 'debole', di non poggiare sulla 'potenza', sul 'potere' o sul dovere 'per forza' della legalità o della legittimazione ³. La scommessa incessantemente profetica della 'libera unità' che si attua come continua e rivelativa rigenerazione del cammino umano ⁴ punta sul nodo nevralgico della 'pazienza della risurrezione' ⁵, aldilà di una 'reale vittoria' del bene sul male ⁶: spiegazione perché Cristo 'non predicò il "bene"' ⁷...

Scribi cercarono allora di mettergli le mani addosso, essendosi bene accorti come avesse detto contro di loro tale parabola; ma ebbero paura del popolo ". Ora io domando a chi e a che cosa si riferisce la parabola dei vignaiuoli?".

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 150 / p. 150.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 338 / S. 53.

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 341 / S. 57.

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Русская Идея / L'idée russe*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 29 / pp. 80–81.

⁵ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 179–180 / p. 173.

⁶ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 188 / p. 179.

⁷ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 146–147 / pp. 148–149: "IL GENERALE. Già. 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. Ah Dio mio! – LA DAMA. E qui secondo voi si tratta dell'Anticristo? IL SIGNOR Z. No. Qui abbiamo alcuni indizi esplicativi sul suo essere, ma lui è ancora là da venire. LA DAMA. E allora spiegatemi, nella maniera più sem plice possibile, di che si tratta. IL SIGNOR Z. Be',

L'Anticristo è colui che esige o promette ciò a cui non ha accesso e per cui non ha rappresentatività: trasformando l'adesione a Cristo in un suo monopolio, gestito e condizionato da lui stesso ¹. Questi monopolisti messianici sono «scannatori sfrenati» o «novelli apostoli della virtù»: di fronte agli uni si avverte una «nausea morale» e di fronte agli altri uno «sbadiglio fisico» (ibid.)... La tentazione, riguardo alla verità, da Cristo in poi, sarà di «fare un cattivo uso di questa verità a nome e a favore di questa stessa verità» ². Avendo il monopolio sulla verità come perfezione già finalizzata, essa perde la sua caratteristica di 'pienezza' in via o, cioè, di истина (istina) più che правда (pravda)... Se Cristo è la Verità, ciò vuol dire che in essa non c'è niente di 'proprio' o di 'estraneo': ambito rivelativo che non è direttamente 'nostro' ³. Seguire la Verità vuol dire 'liberarsi del proprio e dell'estraneo' (ibid.): 'svuotamento' più che una 'sintesi' nella quale si fa entrare tutto o che esclude ciò che non 'quadra'. Si arriva alla Verità non 'grazie alla mia intelligenza' ma 'malgrado la mia intelligenza' ⁴. La Verità nella sua totalità o 'l'insiemità di Verità' (истина соборная – istina sobornaja) non è una copiatura (magari in meglio) della intelligenza umana ⁵. L'annientamento (уничужение – uničizenie) della intelligenza nostra per rendersi penetrabile alla Verità non ha un valore distruttivo, ma liberativo. L'incarnazione dell'intelligenza umana è stato l'«imperium» ⁶. L'incarnazione della 'intelligenza divina' sarà una "de-imperializzazione"... La scommessa della Verità si apre alla totalità senza esclusivismo e senza compromessi. Nella 'parabola di Solov'ëv', l'imperatore universale fa la sintesi delle contraddizioni ⁷, lo starets Ioann –invece– fa il discernimento delle falsificazioni: egli chiederà al superuomo, «confessa Gesù Cristo Figlio di Dio... che verrà di nuovo» ⁸.

La «svista traditrice» sull'intento messianico: separare la verità dall'amore. La verità come 'liberazione della via nel dono'

quanto ad esser semplice non posso dare alcuna garanzia. Non si può arrivare alla vera sempli città di primo acchito, ma non c'è niente di peggiore di una semplicità fittizia, artificiosa e falsa. C'è un'antica massima che soleva ripetere un mio amico defunto: la troppa semplicità è facilmente falsa. – LA DAMA. Be', anche questo non è affatto semplice". IL SIGNOR Z. Prima di tutto ditemi un po': riconoscete l'esistenza e la potenza del male nel mondo? – LA DAMA. Non vorrei, ma lo devo riconoscere per forza. Consideriamo soltanto la morte: è questo un male a cui nessuno sfugge. Credo che " la morte sia l'ultimo nemico da distruggere", però fino a che questo nemico non sarà distrutto è chiaro che il male sarà non solo forte, ma sarà più forte del bene. IL SIGNOR Z. (al generale). E voi che ne pensate? IL GENERALE. Non ho battuto ciglio di fronte ai colpi di fucile e alle granate, così non batterò ciglio di fronte alle più sottili domande. Certo il male esiste al pari del bene. C'è Dio e c'è il diavolo, s'intende fino a che Dio lo tollera. – L'UOMO POLITICO. Per il momento non dò una risposta. Le mie vedute non arrivano fino alla radice del problema e per ciò che concerne il lato della questione che mi è chiaro, ho esposto ieri il mio punto di vista, come ho potuto. Sono curioso però di conoscere il punto di vista degli altri. Comprendo perfettamente il modo di pensare del principe, cioè comprendo che non possiede affatto un pensiero vero e proprio, ma mette avanti una nuda pretesa *qui n'a ni rime ni raison*».

(Nota Evidentemente *l'uomo politico* allude alla sottoscrizione in memoria del suicida Henri (implicato nel caso Dreyfus), in cui un ufficiale dichiarava di apporre la firma nella speranza di una nuova notte di San Bartolomeo, un altro sperava nella prossima impiccagione di tutti i protestanti, i framassoni e gli ebrei. Un abate ancora diceva di vivere nell'attesa di quel futuro luminoso, in cui con la pelle degli ugonotti, dei framassoni e dei giudei si fossero fatti dei tappeti a buon prezzo, ed egli come buon cristiano avrebbe calpestato dei tappeti del genere. Queste dichiarazioni, im mezzo ad altre decine di migliaia di altre dello stesso genere, sono state pubblicate sul giornale "Libre Parole" [n. d. A.]

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 173–174 / p. 200.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 329–330 / S. 42–43.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 12–14 / p. 74.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 330 / S. 43–44.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 383–386 / S. 111–112.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 405–407 / S. 140–141.

⁷ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 193–233 / pp. 184–217.

⁸ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 221 / p. 206.

Come potrà essere evitata questo sapere corrottizzante dell'anima e dello spirito? Vale forse meglio non sapere per niente che sapere e comportarsi come gli operai della vigna? La chiave sofianica afferma la compenetrazione dell'amore e della conoscenza nella prospettiva della beatitudine ¹. La dinamica dell'atteggiamento anticristico nasce da un semplicismo che rifiuta una trasparente semplicità (o cioè di totalità vissuta). Tutto comincia con una cosiddetta 'chiarezza' d'intento e di operato: chiarezza sulla 'verità' da professare e sull'amore' di cui si vive. L'agguato di questa svista diventa più rischioso a misura che la 'maturità' umana si afferma. Anzi, sarà l'immagine di un «superuomo» ² che meglio ne evoca la crisi intrinseca che può portare all'Anticristo. Solo con una maturazione notevole dell'acutezza umana e attraverso una lunga esperienza è possibile prospettare 'l'Anticristo'. Egli non azzerà Cristo, ma lo rigira dal suo intento più profondo. È un'opera d'astuzia che richiede delle doti non trascurabili. Il superuomo non è colui che nega Dio, ma è colui che non riesce a rientrare pienamente in se stesso o a lasciarsi invadere da questa totalità organica di esperienza aperta all'incognita ultima. Il superuomo «è convinto... di ciò a cui si deve credere: il bene, Dio, il Messia. Egli crede in ciò, ma non 'ama' che se stesso» ³. Più che essere sconsideratamente innamorato di se stesso, egli soffre della incapacità di lasciarsi vicendevolmente penetrare la 'verità' e l'amore'. Il fascino verso se stesso sarà una conseguenza di questa spaccatura interiore dello spirito. La volontà di potere né sarà una ulteriore implicazione. Il sapere trattato per conto proprio in una smisurata amplificazione cerebrale, l'amore staccato dalla conoscenza in una ricerca di esaltazione gratificante dell'individuo... C'è chi vorrà semplificare 'credendo con amore' senza sapere, o 'credendo con sapere' senza amore: sono due fondamentalismi, l'uno del volersi affidare a tutti i costi pur non sapendo e l'altro dell'affidarsi al solo sapere... i due perni staccati l'uno dall'altro: la 'volontà' e l'"intelligenza"!! Né la verità né l'amore sono da temere. È –invece– la loro dissociazione che crea 'l'inganno' come ebbe a succedere l'iniziale svista dell'umanità: "sarete come Dio perché avrete la conoscenza" (cfr Gen. 3, 5). Non è di avere la conoscenza che fa problema, ma è di ripiegarla su se stessa. La 'verità' è totalità, chi la gestisce per conto proprio si distacca. Nel distacco, il taglio ingannatore causa una ferita, nella quale la separazione lascia due 'frammenti d'esistenza' sopravvivere in funzione della loro 'forza' vitale: il che diventa una 'legge generale', estesa a tutta l'umanità ⁴. Nell'imperatore universale, la forza cova in tutto quello che fa, anche travestita di affabilità e di disponibilità al compromesso su tutto e con tutti... La 'forza' violenta l'amore. L'amore intenerisce divinizzando, nel crollo di ogni 'resistenza' interiore. Nell'amore ci si annienta per dare pieno spazio all'altro. Nell'amore 'tutto' diventa bello. L'amore è libertà pienamente compenetrata nell'infinito scoprirsi mutuamente. La falsificazione sarà di giocare l'amore contro l'Amore stesso, pur 'applicandone' –nella più ineccepibile verità– tutte le leggi formalmente formulate. La verità del sapere è una conquista umana (con tutti i mezzi, dalla 'voglia' simbolica iniziale di assaggiare il frutto dell'albero della conoscenza –cfr J. Böhme, supra). Il 'sapere' su Dio non segue questa traiettoria. In quale modo si potrà reindirizzare escatologicamente la conoscenza di verità riguardo a Dio? Si tratta forse di non 'forzare' Dio, incorrendo nelle Sue ire? Non si dovrà conquistare la conoscenza di Dio, ma si entrerà con Lui in un tipo di compromesso? Si chiede a Lui, ricambiando con un contributo umano, 'pagando' ciò che occorre. Eccoci nel bel mezzo della dinamica sacrificale. Dare del mio per ricevere del suo: la coscienza religiosa aveva così

¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 243.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 199–200 / pp. 189–190.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 199–200 / p. 189.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 372 / S. 96 ss; cfr anche Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 169–170 / pp. 197–198.

equilibrato i rapporti con la Divinità. Io sacrifico del mio nel 'sacrificio' e chiedo a Dio la sua clemenza come dono. Ma, in Cristo, Egli ci dice che non vuole sacrifici di ciò che è nostro ma vuole il dono 'nostro' della 'Sua' misericordia (cfr Os 6, 6, Mt 9, 13)¹. Di fronte a questo, 'l'imperatore universale' impersonerà un'altra priorità: tutto deve essere dato da lui come benevolenza o genio o onnipotenza sua. Eppure egli dà 'il meglio': la concordia universale per il progresso di tutti e di tutto. La risposta delle Chiese cristiane, pur non presentandosi pienamente unite davanti al 'superuomo' sarà esplicita: così lo starets Ioann riassume il discernimento dei tre esponenti cristiani «Grande sovrano! Quello che noi abbiamo di più caro nel cristianesimo è Cristo stesso... Da te, o sovrano, siamo pronti a ricevere ogni bene se nella tua mano generosa noi possiamo riconoscere la santa mano di Cristo»²... Ritorna l'adagio: "date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio" (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25). Il dono è questa risposta a Dio per quel che concerne Dio. Non è, invece, una specie di sistema dove tutto viene articolato come venendo da Dio, per poi essere gestito secondo modalità puramente umane. Ecco dove c'entra la 'grazia'³. Dio si dà come Dono in Cristo, proprio perché l'inconoscibile non può essere 'acquistato' o 'assimilato' dalla mente per conto suo, per capacità sue. L'inconoscibile 'dato' in dono diventa 'linguaggio' o 'Verbo': punto di incontro tra l'inconoscibile ed il 'concepibile'⁴. La falsificazione sarà di presentare inappellabilmente Dio come inavvicinabile, per poi gestire le 'cose Sue' sostituendosi a Lui (come nella parabola deivignaioli). L'imperatore universale 'acquista' con la sua perfezione individuale l'inavvicinabilità divina e la gestisce poi 'in nome proprio', cioè secondo i suoi principi di perfezione imperiale, pur rendendo l'inavvicinabilità divina allo stesso tempo estremamente 'efficace' ed abbastanza ermetica (con l'aiuto di Appollonio, il suo divinatorio e potente Mago). I termini si invertono un'altra volta: non è più l'inconoscibile che può essere accolto come 'dono' ma che rimane incomprensibile come 'acquistato', ma diventa un inconoscibile che può essere acquistato come 'perfezione' rendendolo incomprensibile come sapere ermetico. Ecco che il linguaggio stesso, nel quale si incontrano il concepibile e l'inafferrato, è 'dono' per quanto in esso stesso 'nasce' o 'viene data' l'umanità nella sua specificità, non è un semplice acquisto. L'imperatore del futuro agisce come se tutto dovesse essere ri-impostato. Chi lo precede appare come insufficiente. Egli è il punto di arrivo di un progressivo sviluppo che solo in lui può trovare la sua conferma finale. Svanisce ogni apertura escatologica. Per ricostruire tutto, egli dovrà azzerare ogni dissenso, perciò Pètr e Ioann non potranno sfuggire al fulmine distruttivo. Si fa piazza pulita di ciò che non combacia con la nuova sistemazione di ogni cosa. Cristo –invece– non viene a 'rifare tutto da capo', ricuperando ogni cosa 'per Dio'. Tutto è già stato offerto dalla iniziativa divina. Cristo non viene 'ripartendo da zero', ma si presenta come il 'liberatore della via' per rendere possibile ciò che era stato escluso prima⁵. Cristo non è il 'punto finale' oltre il quale non esiste più niente. Se ciò fosse, Egli sarebbe solo quello che ha 'insegnato': cioè la sua dottrina, o la teoria nella quale si racchiuderebbe un sistema mentale definitivo⁶. L'inganno è proprio che vi sia –nel cammino di questa era transitoria– un punto fermo nel quale tutto può essere rifatto, nel senso che quello che ne risulta sarà definitivo. La falsificazione

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 338–339 / S. 54.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 221 / p. 207.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 312–313 / S. 22.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 419–421 / p. 206.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 313–314 / S. 23.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 112–113 / pp. 152–153.

non è 'l'errore' di fare di Cristo l'ultimo stadio oltre il quale non c'è più niente, ma di 'utilizzare' la liberazione cristica per affermare come definitiva una ri-impostazione –magari molto apprezzabile ma sempre escatologicamente transitoria– del pellegrinaggio umano verso il compimento di 'ogni giustizia'... «Cosciente di possedere in sé una grande forza spirituale, era sempre stato un convinto spiritualista e la sua vivida intelligenza gli aveva sempre indicato la verità di ciò che si deve credere: il bene, Dio, il Messia»¹. Questa 'verità intelligente' diventa qualcosa che si 'ha' nella chiarezza della mente: diventa –cioè– 'nostra'². Ecco dove ri–emerge l'inganno sostitutivo che fa svanire Cristo dalla nostra 'visuale'. Essendo poi 'nostra', possiamo trattare la 'verità' come qualcosa che ci appartiene, che altri non possono avere, che implica una sottomissione 'a noi' perché siamo ormai fuori dell'"errore". Abbiamo certi 'diritti' su questa 'verità'... Questa verità, cioè, è un 'sapere' corretto. La 'libera ispirazione' viene scambiata con 'il dotto insegnamento' tra le mani di chi è intitolato a farlo³. Il sapere ristrettamente condiviso e conservato condiziona i legami di successione e di trasmissione attraverso il tempo a tutti i livelli e la gestione in tutti i suoi aspetti. La svista non consiste nel fatto che sia 'umanamente' così, ma che lo si consideri anche come 'auspicio divino'... La falsificazione di Cristo non sarà –pertanto– 'l'errore' formale di chi non si esprime ripetitivamente nel conformismo delle cose già dette, con tutte le formulazioni intelligenti già cesellate dal 'dotto insegnamento', preciso e sistematico. La falsificazione è di scambiare il sapere per l'ispirazione, di imporre un sapere e di escludere una ispirazione di pienezza in via di compimento. In questa 'verità', non a caso, il 'bene' precede Dio come priorità 'intelligente', percepita dal 'genio del XXI secolo. L'ispirazione di verità non è un arbitrario impulso di affermare tutto ciò che ci passa per la testa, essa è –invece– la capacità di cogliere lo slancio della verità come movimento 'non nelle nostre mani', come ciò che 'ci viene dato ed offerto'. Questa verità non potrà combaciare con la 'giustizia' in quanto sempre anticipa ciò che è stato registrato e sanzionato come gioco di poteri e di diritti. La falsificazione di Cristo sarà di pretendere che l'anticipazione si identifica con quello che 'si sa': su 'ciò che l'intelligenza indica come verità di ciò che si deve credere'. Da una impostazione della teologia come 'deduzione' intelligente del sapere 'superiore', che defluiscono dal dato rivelato, si passa ad una esperienzialità vissuta o visione partecipativa al mistero⁴: si modifica

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 199–200 / pp. 189–190.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 328 / S. 41.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III, Брюссель 1966 / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Freiburg in Breisgau 1972, стр. 167–169 / S. 599–600.

⁴ D. B. Clendenin, *The Western Enthronement and Eastern Distrust of Rationalism* (This is excerpted from *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* from Baker Books, Grand Rapids, MI.), in "Internet" 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivist/AProtestantExamines.html>: «Eastern theology likewise tends toward a different conception of the nature of God's self-revelation. John Meyendorff acknowledges that Byzantine theology proposes a view of revelation that is substantially different from that in the West. In the West, theology is typically viewed as rational deductions from revealed premises or intellectual abstractions from cognitive propositions, while in the East theology and revelation are viewed much more experientially, as contemplation or vision. In this view, theologia and theoria (contemplation) are inseparable. In the Philokalia, for example, theology is a level of spiritual experience reached by only a precious few ascetics, not intellectual discourse. Rational deduction is not unimportant for the East, Meyendorff suggests, but it is clearly an inferior level of theology. Rather than separating reason and experience, theology and spirituality, cognition and mystery, Eastern theology joins the two realms together. The really important implication of this attitude concerns the very important notion of Truth, which is conceived, by the Byzantines, not as a concept which can be expressed adequately in words or developed rationally, but as God Himself --personally present and met in the Church in His very personal identity. Not Scripture, not conciliar definition, not theology can express Him fully; each can only point to some aspects of His existence, or exclude wrong interpretations of His beings or acts. No human language, however, is fully adequate to Truth itself, nor can it exhaust it ... This is the authentic message maintained most explicitly by the Byzantine "mystical" tradition of Maximus the Confessor, Symeon the New Theologian, and Gregory Palamas. [I] John Climacus (579 – 649) contrasts the experiential emphasis with a mere conceptual or linguistic view of God's revelation: "Do you imagine plain words can precisely or truly or appropriately describe the love of the Lord... and assurance of the heart? Do you imagine that talk of such matters will mean anything to someone who has never experienced them? If you think so, then you will be like a man who with words and examples tries to convey the sweetness of honey to people who have never tasted it. He talks uselessly. Indeed I would say he is simply prattling." [2] Similarly, Simeon the New Theologian (949–1022) objected strongly to theology that was little more than rational discourse. He urged a conscious awareness of the primacy of experience as confirmation of the power of the

fondamentalmente l'angolatura sulla 'verità'. La ricerca cristiana slava orientale più originale si incentra proprio sul riesame della presentazione della verità come 'entità superiore' che si impone alla presa di coscienza umana. Se Cristo è 'la Verità', senz'altro il modo di prospettare 'la verità' non sarà indifferente per l'approccio del mistero di Cristo: "Verità in persona". In occidente la 'verità' ricorda la venerazione del 'vereor' ¹: venerazione per una semi-divinità intoccabile dalla quale occorre non suscitare l'ira! Così la 'verità' giudica gli eventi quotidiani come 'verdictum' che la colloca fuori-al-di-sopra delle cose e degli esseri. Nata come 'timore religioso' essa diventerebbe 'verdictum' sulla religione, sostituendosi -nella sua sacrale inattingibilità- alla divinità che si prevaleva del 'vereor' per offrire alle persone umane un accesso culturale verso il 'mondo divino'. Acquistando per se stessa un culto onnipresente, la verità diventò un 'principio' al quale la divinità medesima doveva concettualmente sottomettersi. Se, per una mente occidentale la 'verità' ha qualcosa in se di 'intoccabile', cioè ci costringe alla massima attenzione, al più profondo rispetto e persino alla indiscutibile venerazione. Tutto si deve piegare ed inchinare di fronte alla 'verità' -o cioè- sacralmente segregato (come un tabù)... Suprema elevazione e supremo isolamento in un 'al di fuori' della esperienza di vita che potrebbe persino vedersi ripetere lo splendido isolamento delle divinità lontane, segregate 'in alto' e vivendo della reciproca gloria. In latino o nelle parole derivate, sembra che si esca dalla dinamica del tempo. La 'veritas' del 'vereor', fino al 'var' arcaico suggerisce questa 'venerazione' rituale per una divinità minacciosa ed intangibile, eventualmente capricciosa (Wahrheit, vérité o verdad, prolungano questo contesto mentale) ². Dalle sue radici del profondo e

Holy Spirit. So too Gregory Palamas (1296–1359), who insisted that true theology is wedded to actual experience and not relegated solely to the intellect. Thus, in the Eastern conception of revelation, theological rationalism does not dissect truth, much less attempt to explain its every concept; instead, in Eastern thought theology and mystery walk hand in hand as the closest of friends. In the history of theology Byzantine Christianity is heir to the apophatic tradition, in which contemplation and vision, not intellection and analysis, characterize the theological task. In this apophatic orientation the mystery of God leads to mystical union with him».

((1) J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, 11; see also 9–13, 139–40; Calian, *Theology without Boundaries*, 51. / (2) John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent* (New York: Paulist, 1982), step 25, p. 218. see also Kallistos Ware's introduction to the text, 7–8.)

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. / pp. 54–55: «Il termine latino *veritas*, com'è noto, deriva dalla radice /var, quindi si ritiene parente del russo *vera* (fede), *verit'* (credere); da questa stessa radice deriva il tedesco *währen* (con servare, preservare) e *wehren* (proibire, impedire, essere forti) come pure *wahr*, *Wahrheit*, *vérité*. In origine il latino *veritas* si riferiva al culto e lo dimostra, secondo Curtius, ¹ il fatto che nel sanscrito troviamo *vra-ta-m* (azione sacra, voto); nello zend abbiamo *varena* (fede); nel greco βρέτας (qualcosa di venerato, idolo di legno, statua). Probabilmente vi è connesso il termine *✠οπή* (venerazione culturale, festa religiosa). La componente religiosa di /var, e soprattutto di *veritas*, risulta evidente quando si esaminano i termini latini della stessa radice: *ver-e-or* (o *re-vereor*); nel latino classico era adoperato nel senso pi generale di rifuggire, tenersi lontano, temere, aver paura, aver terrore, venerare, apprezzare, adorare con timore e in origine si riferiva senza dubbio al timore mistico e alla circospezione di chi si accosta troppo alle cose, ai luoghi e agli oggetti sacri. Ciò che spinge l'uomo a *vereri* è tabù, proibito, sacro; donde il titolo cattolico di *reverendus* per gli ecclesiastici. *Reverendus* o *reverendissimus pater* è una persona con la quale bisogna trattare con rispetto, attenzione, timore, altrimenti può succedere qualche male. Anche *verenda* o *partes verendae* (gli organi genitali appartengono a questo contesto, perché in antico si nutriva per essi rispetto e religiosa venerazione. Il sostantivo *verecundi* (modestia, timore religioso), il verbo *verecundo* (ho timore) *verecundus* (terribile, pudico, decoroso, modesto) di nuovo in dicano l'impiego religioso della radice /var. È comprensibile quindi che *verus* significhi propriamente "difeso, fondato" nel senso di "tabuizzato, votato". *Verdictum* (verdetto) è la sentenza dei giudici, naturalmente come decisione religiosamente vincolante delle persone che presiedono ai culti, perché nell'antichità il diritto non è che un aspetto del culto. Gli altri termini come *veridicus*, *veriloquium*, ecc., non hanno bisogno di spiegazioni».

(¹ Curtius, cit., p. 574. Per l'etimologia di *vereor* cfr.: A. Vanieex, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Lipsia 1874, pp. 153–154; A. Suvorov, *Vocabularium etymologicum linguae latinae - Latino-russkij slovar'raspoloženij po kornjam*, Varsavia 1908, pp. 663–664; Curtius, cit., pp. 99, 349, 574; A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, ed. 2, Heidelberg 1910 (Indogermanische Bibliothek, 1, II, 1), p. 820; Hirzel, cit., pp 57–58.)

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 17–18 / pp. 51–52: «Il termine russo *istina* viene fatto risalire dai linguisti al verbo "essere" (*est'*) e quindi racchiuderebbe il significato di realtà assoluta: *istina* è "l'ente", "l'essente", ciò che veramente esiste, τ€ ©VTWÇ ∆v, ovvero τ€ ©VTWÇ | v, a differenza di ciò che pare, che non è reale, che soltanto succede. Con il termine *istina* il russo designa il momento ontologico di questa idea perciò esso significa l'identità assoluta e quindi l'uguaglianza a se stesso, la precisione, la genuinità. *Istij*, *istinnyj*, *istovyj* sono tutti derivati da un solo ceppo etimologico. Anche la filosofia scolastica non era aliena da l'ia comprensione ontologica della "verità" (*istina*). Per esempio il semitomista Giovanni Gratidei (+ 1341) sottolinea spesso che non bisogna intendere la "verità" come un'adeguazione o un assenso che l'atto conoscitivo attribuisce alla cosa, ma come un'adeguazione della cosa stessa alla propria esistenza esterna: "Formalmente la verità (*istina*) è l'adeguazione o concordanza della cosa stessa, in quanto pensata, a se stessa nella sua natura "esteriore" ¹. Volgiamoci ora all'etimologia. *Ist-in-a*, *ist-in-yj*, ¹ *istovina* (cfr. il lettone *ist-s*, *ist-en-s*) è connessa con *est'* (infinito del verbo "essere"), *est-e-stv-o* (l'essere, la cosa che è). Si può confrontarla con il polacco *istot-a* (una

lontano oriente, i russi parlano di "istina" che fa comprendere la verità partendo dal 'es' indo-europeo antico: sorgente di creatività verso la pienezza ¹. La verità è una questione di 'percorso'. Il termine ebraico (emet) ricorda questa prevalente 'fedeltà' dell'assistenza viva in un processo dove si dà pieno sostegno ². In greco, pure, siamo immersi nel contesto del 'tempo' in

cosa esistente, istot-nie (realmente), *istniec* (esistere realmente) ². Anche altri vedono così l'etimologia di istina. Secondo V.I. Dal' ³, per esempio, *ístina* "è tutto ciò che è vero, genuino, esatto, giusto, ciò che è. Tutto ciò che è *ístina*". E si domanda: "Non è forse lo stesso est', estina, *ístina*?". Di pari avviso sono Miklosich ⁴, Mikuckij ⁵ e il nostro vecchio linguista T. Simkevic ⁶. Quindi è comprensibile che tra gli altri significati della parola *istyj* si trovi anche quello di "molto simile". Secondo la vecchia spiegazione di un certo A. Fomin, mercante, *istyj* significa "simile, esatto", talché l'antico detto: "istyj so otca" (è tutto suo padre) viene spiegato da lui come "esattamente simile a suo padre" ⁷.

(¹ "Ego autem dico, quod... potest accipi veritas non pro illa adaequatione aut conformitate, quam importat actus intelligendi ad rem in esse cognito vel cognoscibili ibi praecise sistendo, sed pro illa adaequatione, quam ipsa res in suo esse cognito importat ad seipsum in sua reali existentia extra..., sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitudo aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum natura extra" (*Commentaria Gratidei Esculiani ordims praedicatorum in totam artem Peterem Aristotilem* [sic], Venezia 1493, 1, dist. 19, q. 1, f. CXXVII r. B., cit. in C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. III, Lipsia 1867, pp. 318, 691). / ² N.V. Gorsae, *Sravnitel'ny; etimologiceski; slovar' russkago jazyka*, Tiflis 1896, p. 124. / ³ V.I. Dal', *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskago jazyka*, ed. 3, a cura di I.A. Bodouin de-Courtenay, vol. II, Pietroburgo-Mosca 1904, col. 140. / ⁴ F. Miklosich, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Vienna 1886, p. 105. / ⁵ S.P. Mikuckij, *Materialy dlja kornevogo i ob'jasnitel'nago slovarja Russkago jazyka i vseh slavianskich narečij*, quad. 1, Varsavia 1880, p. 47/13. / ⁶ Simkevic, *Korneslov russkago jazyka, sravnennago so vsemi glasneisimi slavianskimi narečijami i s dvadcat'ju cetyr-mja inostrannymi jazykami*, parte 1, Pietroburgo 1842, p. 91. / ⁷ A. Fomin (mercante di Archangelogorod), *Rospis' slov i recenij, iz ostatiov drernjago rossiiskago jazyka v Dvinskoj strane sobrannyh i po nynesnemu ohrazovaniju iz'jasnennyh*, in "Novyja Ezemesiacnyja Socinenija", XI, maggio 1787, pp. 83-84; ristampato in "Čivaja Starina", vol. III, 1900, p. 448. Cfr. anche Miklosich cit., p. 105 (*jes, ist, istov, istorn. qui verus est, verus*).

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 18-19 / pp. 56-57: «Il termine *ἐμὲτ*, nella pronuncia dialettale *emes* (verità), proviene dalla radice /MN. Il verbo *~man* che ne deriva significa propriamente "puntellò, sostenne". Questo significato è illustrato ancor più chiaramente dai termini architettonici della medesima radice, come *omn-h* (colonna), *~mōn* (costruttore, maestro), e in parte dal termine *~mōn*, (pedagogo, cioè il costruttore dell'anima del fanciullo). Inoltre il significato medio intransitivo del verbo *~man* (fu sostenuto, fu puntellato) serve da punto di partenza per tutta una serie di derivati più lontani come "fu solido, fermo" (in quanto puntellato, sostenuto) e quindi "fu incrollabile", cioè persona su cui ci si poteva appoggiare senza pericolo, e infine "fedele". Da qui proviene anche la parola *~mōn*, che significa "la mia parola è salda", "in verità", "certamente", "così deve essere", "fiat", "così sia" e serve come formula per rafforzare un'alleanza o un giuramento o come conclusione di una dossologia o di una preghiera. Il senso della parola amen appare chiaro dalla frase: "Ecco quello che dice l'Amen, il testimone fedele e verace" (Apoc. 3, 14), oppure dallo *'elohē amen* (Is. 65,16), che è il Dio al quale bisogna fare affidamento. Allora si capisce tutto il complesso di significati del termine *'emēt* (invece di *'mōnē*). I suoi significati più immediati sono "saldezza, solidità, durata" e quindi "sicurezza". Inoltre, fede-fedeltà, grazie alla quale chi è costante mantiene e assolve la promessa (in tedesco Treue e Glaube). Quest'ultimo significato poi si collega a quello di "onestà, integrità dell'anima". *'Emēt*, quale caratteristica del giudice o della sentenza, significa perciò "giustizia, verità"; quale qualità della vita interiore, viene contrapposta alla finzione e significa "sincerità", soprattutto nel venerare Dio. Infine *'emēt* corrisponde al nostro termine *ístina* (verità) in quanto si oppone alla menzogna, come vediamo nei passi biblici Gen. 42, 16. Deut. 26, 20 2 Sam. 7, 28- 1 Re 10, 6- Sal. 15 2- ecc.».

(¹ G. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee veteris Testamenti*, ed. 2, vol. I, Lipsia 1829, pp. 113-114, 114-118; W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, in collaborazione con A. Socin e H. Zimmern, rielaborato da F. Buhl., ed. 12, Lipsia 1895. Per i dettagli sull'uso della parola amen nelle iscrizioni e nei papiri e sulla sigla misteriosa \aleph cfr. l'articolo *Amen* di F. CABROL in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, publié par le R.P. dom F. Cabrol*, vol. I, 1, Parigi 1907 coll. 1554-1573. Alla colonna 1573 si trovano anche le indicazioni bibliografiche. Secondo L. Ginsberg, la parola amen è forse la più diffusa nell'umanità, perché appartiene agli ebrei, ai cristiani e ai musulmani (ivi, col. 1554). La sigla \aleph non è altro che il numero 99, cioè il numero della parola " \aleph μην", o *amen*. Infatti (ivi, coll. 1571-1572): 1+40+8+50'99 La parola amen adoperata come affermazione di un contenuto noto e appena enunciato indica fede nella forza della parola, nella creatività per mezzo della parola, nella realtà della parola. Un significato analogo mostrano le formule conclusive degli incantesimi, con la sola differenza che qui l'indicibilità della creatività verbale viene caratterizzata con figure e numerose parole. Ecco alcuni esempi di questo amen degli incantesimi "La mia parola è forte! - La mia parola durerà nei secoli! - Che le mie parole siano forti e aderenti, più dure della pietra, più agglutinanti della colla e del mastice, più salate del sale, più affilate di una spada, più forti di un pugnale; ciò che ho inteso avvenga! - Questa parola è affermazione e conferma; essa afferma e conferma e conclude... e nulla, né l'aria, né il temporale, né l'acqua potranno disfarla. - Per queste mie parole le labbra e i denti saranno una serratura, la mia lingua la chiave, e butterò la chiave nel mare e la serratura resterà in bocca. - Di queste mie parole la chiave vada nelle altezze del cielo e la serratura nella profondità del mare, nel pesce-balena, e nessuno catturerà questo pesce né aprirà la serratura- ma se qualcuno catturerà il pesce e aprirà la serratura, sia come un albero incenerito dal fulmine", ecc. (A. Afanasev, *Poeti eskija vozzrenija slavjan na prirodu*, vol. I, Mosca 1865, pp. 420-423). Ricerche più dettagliate e che si completano a vicenda sugli incantesimi, in L.N. Majkov, *Velikorusskija zaklinanija* (Sbornik), in *Zapiski I per. russ. geograf. obščestva po opredeleniju etnografii*, vol. II, Pietroburgo 1869; A. V. Vetuchov, *Zagovory, zaklinanija, óbregi i drugie vidynarodnago vračevanija osnovannye ha vere v silu slova (iz istorii mysli)*, I-II, Varsavia 1907, pp. 522 + VII; contiene un ampio indice bibliografico, da completare, sugli incantesimi.)

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 22 / p. 57: «Concludendo: per gli Ebrei la verità (*ístina*) è effettivamente "la parola fedele, fedeltà, promessa fidata", siccome poi è vano fidarsi "dei principi, dei figli degli uomini", soltanto la Parola di Dio è la vera parola fidata: la verità è la promessa sicura di Dio, assicurata dalla fedeltà e dalla immutabilità del Signore. La verità, quindi, per gli Ebrei non è un concetto ontologico, come per gli Slavi, né un concetto gnoseologico, come per i Greci, né un concetto giuridico, come per i Romani; è piuttosto un concetto storico, o storico-sacrale, teocratico. Le quattro

quanto alla verità. Alèthèia evoca l'uscita dall'oblio, ciò che si fa indimenticabile attraverso il tempo¹. La parola russa (istina) include l'antico 'es' indo-europeo che esprime il soffio creatore proiettato verso la sua pienezza di compimento². E quale sarebbe questa 'pienezza' che sorge dall'"est"? Sembra proprio che sia quell'"es" – "as", che non evoca soltanto l'essere delle cose e degli esseri 'che ci sono', ma –anzi– il 'respiro' che li muove³. Questo respiro attraversa tutte le lingue e tutti i

sfumature nel concetto di verità si possono accoppiare così: il russo *istina* e l'ebraico *'emèt* si riferiscono in prevalenza al contenuto divino della verità, mentre il greco *ἀλήθεια* e il latino *veritas* alla forma umana della stessa. D'altronde i termini russo e greco hanno un carattere filosofico, quelli latino ed ebraico un carattere sociologico: per i Greci e i Russi la verità ha un rapporto immediato con il singolo, per i Romani e gli Ebrei è mediata dalla società».

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 17–18 / p. 53: «Gli antichi Greci sottolineavano nel concetto di verità un aspetto completamente diverso. Per essi la verità era ἀλήθεια. Il termine ἀλήθεια (nella forma ionica ἀληθείη) alla pari dei derivati ἀληθής (vero), ἀληθεύω (mi conformo a verità), ecc., è costituito dall'alfa privativa α e da λῆθος (nella forma dorica λῆθος). Questa seconda parte proviene da /-dho, corradicale di λάθω (ionico λήθω) e λανθάνω (passo oltre, sfuggo, resto non notato, rimango ignoto); nel medio-passivo questo verbo equivale al latino *memori- /-bor* (vado perdendo dalla memoria, dimentico). Sono connessi a quest'ultima sfumatura della radice λαθ: λήθη (dorico λάθη), λαθοσύνη, λημοσύνη, λῆστις (dimenticanza, tendenza a dimenticare), ληθεδανός (che costringe a dimenticare), λήθαργος (che dimentica); donde λήθαργος (letargo, Schlafsucht), come volontà di immergersi nello stato di dimenticanza e incoscienza, e poi letargia, che è un sonno liturgico¹. L'antica concezione della morte come passaggio a un'esistenza umbratile, quasi a un oblio di se e all'incoscienza, e in ogni modo alla dimenticanza di ogni cosa terrena, trova la sua versione simbolica nelle ombre che bevono l'acqua del fiume sotterraneo dell'oblio, il Lete. Le immagini plastiche dell'"acqua del Lete" (τὸ Λήθης ὄδωρ), come le espressioni: λήθην ἄχειν (nella dimenticanza), μετὰ λήθης (essere dimentico), ἐν λήθῃ τινος ἐῶναι (dimenticare qualcosa), λήθῃν τινος ποιεῖσθαι (cedere qualcosa all'oblio), λημοσύνην θέσθαι (far dimenticare), λῆστιν ὄσκειν τι (dimenticare qualcosa), ecc., chiaramente dimostrano che per la concezione greca la dimenticanza non era semplicemente un'assenza di memoria, ma un particolare atto di eliminazione di parte della coscienza, uno spegnere nella coscienza quella parte di realtà che si dimentica; in altre parole, non era un non avere memoria ma piuttosto un dimenticare a forza».

(¹ W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen 1892, pp. 181 e 14; Boisacq cit., fasc. 1, p. 43; H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, ed. 8, Gotha 1895, pp. 109 ss.; R. Hirzel, *Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung am 24. Juni 1905*, Jena 1905. Il suo tema è: "Was die Wahrheit war für die Griechen?", p. 24; cfr. soprattutto i paragrafi 8 e 15.)

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. / p. 52: «Questo ontologismo dei russi, che si rivela nell'accezione di *istina*, ci si mostra ancor più profondo se ci rendiamo conto del contenuto del verbo *est'* originario. Esso deriva da /es, in sanscrito *as* (*asmi*, sono; *asti*, è); la prima persona *esm'* (nel paleoslavo *esm*) si ritrova nel greco ἐσμι (*esmi*), nel latino (*esum*, *est*), nel tedesco *ist*, nel sanscrito *asmi*, *asti*, ecc.¹ Ma secondo accenni conservati nel sanscrito, questo /es nella sua fase più antica e concreta significava "respirare" (*hauchen*, *atmen* tedeschi). Curtius a riprova di ciò cita i termini sanscriti *as-u-s* (respiro vitale, respiro della vita); *asu-ra-s* (vivo, lebendig). Il latino *os* (bocca) è simile al sanscrito *as*, *as-ja-m* dello stesso significato, donde il tedesco *atmen*. Insomma *est'* in origine significava "respirare". Il respiro era sempre ritenuto il segno principale della vita, anzi l'essenza stessa della vita. Tuttora alla domanda: "Vive?", di solito si risponde: "Respira", come se si trattasse di un sinonimo. Perciò il secondo significato, più astratto, di *est'* è: "è vivo", "vive", "è forte". Infine *est'* ha il significato più astratto di verbo dell'esistenza. Respirare, vivere, essere sono tre strati di /es dove, secondo i linguisti, si ravvisa una progressiva diminuzione di concretezza, corrispettiva all'evoluzione cronologica».

(¹ G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, ed. 4, Lipsia 1873, p. 378, n. 564, W. Prellwitz, *Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen 1892, p. 85, E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Parigi 1909, pp. 225–227; Gorjaev, cit., p. 104.)

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины* / *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. / pp. 52–53: «La radice *as* (respiro) significa un'esistenza regolare continua, mentre la radice *bhu* forma il russo *byt'* (essere), *fui* (latino), *bin* (tedesco), *φύω*, ecc., e significa "un divenire" (ein Werden)¹. E. Renan, rilevando il nesso dei concetti *respirare* ed *esistere*, fornisce un parallelo tratto dalle lingue semitiche: il verbo ebraico *h-j-h* (succedere, spuntare, essere), e *h-w-h* (respirare, vivere, essere), e vi scorge due onomatopee della respirazione². Le due radici *es* e *bhu*, si completano a vicenda: la prima è usata esclusivamente nelle forme durative, derivata dal tempo presente, mentre la seconda è usata soprattutto nelle forme verbali che, come l'aoristo e il perfetto, significano un divenire iniziato o completato³. Torniamo al concetto di *istina* nell'accezione russa. Possiamo dire che *istina* "è l'esistenza perdurante, l'essere vivente, vivo, respirante", cioè dotato della condizione essenziale di vita e di esistenza. Il popolo russo intende *istina* come un essere soprattutto vivo, e non è difficile naturalmente rilevare che questa accezione della verità (*istina*) costituisce proprio la caratteristica speciale e autonoma della filosofia russa⁴».

(¹ Curtius cit., pp. 378–379, n. 564; cfr. anche D.N. Ovsjannikov Kulikovskij, *Очерки науки о языке*, in "Russkaja mysl", 1896, t. XII, sez. 2, p. 21. / ² E. Renan, *L'origine du langage*, ed. 4, p. 129. Già a suo tempo G. Gesenius (*Thesaurus philologicus litiguae hebraeae et chaldaee veteris Testamenti*, 2 voll., Lipsia 1835, pp. 370, 372–375, 362–363) aveva fornito la stessa spiegazione. Egli suppone che i suoni iniziali dei verbi *h-wal* e *h-bal*, cioè *hab*, *haw*, 'aw, *hab*, 'ab coneggiano un'onomatopea del respiro e perciò sia possibile stabilire un parallelismo tra le radici semitiche e certe radici indoeuropee (per i particolari cfr. ivi, p. 303). Da notare che questa radice del respiro (dychanie) riceve anche il significato di sospiro (vozdychanie), desiderio e amore. / ³ Curtius cit., p. 379. / ⁴ Riguardo a questo carattere comune della filosofia russa cfr.: I.V. Kireevskij, *Opera omnia*, a cura di M. Gersenson, Put', Mosca 1911, A. Vvedenskij, *O zadacach sovremennoj filosofii, v svjazi s voprosom o vozmoznosti i napravlenii filosofii samobytno-russkoj*, in "Vopr. filos. i psich.", XX, pp. 125–157; V.F. Ern, *Ne'to o Logose, russkoj filosofii i naučnosti*, in "Bor'ba za Logos", Mosca 1911 pp. 72–119. Il primo a parlare della possibilità e necessità di una filosofia originaria in Russia fu probabilmente V.N. Karpov in *Vvedenie v filosofiju* (1840, pp. 117–120). Per convincersi dell'ontologismo radicale e, in maggioranza, teistico della filosofia russa basti ricordare i nomi di G.S. Skorovoda, M.M. Speranskij, N.I. Feodorov, V. Solov'ev, archimandrita

linguaggi derivati (fino a quelli così specializzati e perfino nel proprio settore artificiale da aver perso ogni ricordo di quel respiro!). Il 'respiro' collega tutte le 'parole' eventualmente isolabili. Il 'respiro' anima le possibilità vocali (le 26/28/32 possibilità alfabetiche) che sono i dati uguali e basilari di ogni lingua e linguaggio, anche più diversificato l'uno dall'altro e tra di loro –veri 'strumenti di massa in quanto tutti vi sono sottoposti e tutte le lingue li adoperano obbligatoriamente). La verità proietta 'l'insiemizzazione' della tesi e dell'antitesi (non la loro fusione). La verità è una "sobornost" in via (togetherness, insiemità...), dalle sorgenti più profonde della nostra esperienze. In tal senso essa costituisce un simbolo d'eternità ¹. La verità è una spirale di convergenze degli estremi opposti ². La verità è un 'giudizio che contraddice se stesso' ³. Come potrà essere –allora– la verità una 'condanna'? Il 'fuoco' della verità è l'amore ⁴... Il tempo 'puntualizza' i momenti della verità, lo spazio 'socializza' la verità in particelle ⁵... Se la verità è una via verso la pienezza, la collaborazione (o sinergia) tra Dio e l'umanità è ben concepibile. Pertanto, si dirà che la verità non sarà isolante e segregante, ma totalizzante e 'insiemificante' ⁶. Un 'errore' non è prevalentemente una mancanza formale o 'offesa'

Serapion Maškin, S.N. Trubeckoj, A. A. Kozlov, I.V. Kireevskij, A.S. Chomjakov, J.F. Samarin, protoiereo F. A. Golubinskij, V.D. Kudravcev, arcivescovo Innokentij Borisov, S. S. Gogockij, O.M. Novickij, V.N. Karpov, L.N. Tolstoj, P. D. Jurkevič arcivescovo Nikanor, N.N. Strachov, ecc. Sulla base di questo conto logismo nasce nei pensatori russi l'inclinazione a realizzare le proprie idee, la sete di realizzare la suprema giustizia-verità (prarda). Hanno rilevato questo tratto caratteristico anche persone estremamente insensibili all'ispirazione religiosa della nostra filosofia; così, secondo I. Mečnikov, il trapianto delle idee occidentali sul suolo russo avviene con un'inevitabile sfumatura soggettiva e "si esprime principalmente nella tendenza a portare nella pratica i principi teorici" (in "Vestnik Evropy", settembre 1891, p. 928). Tra le opere di carattere generale sulla filosofia russa ricorderemo: archimandrita Gavriil, *Istoria filosofii*, Kazan' 1839, t. 6; Überweg-Heinze, *Istoria novoj filosofii* (trad. di J. Kolubovskij) Pietroburgo 1890; A.I. Vvedenskij, *Filosofskie očerki*, Pietroburgo 1901, *Sud'ba russskoj filosofii*, in "Vopr. filos. i psich.", XLII E. Bobrov, *Filosofija v Rossii. Materialy, izsledovanija i zametki*, Kazan' 1900, J.N. Kolubovskij, *Materialy dlja istorii filosofii v Rossii*, in "Vopr. filos. i psich." II. IV, V, VI, V11, VIII, XLIV M.(M.) Filippov, *Sud'ba russskoj filosofii*, in "Russkoe Bogatstvo" gennaio 1894; V.V. Rozanov, *Zametki o vaznejsich tecenijach russskoj filosofskoj mysli v svjazi c našej perevodnoj literaturoj po filosofii*, in "Vopr. filos. i psich.", III, pp. 1–36; *Priroda i istorija*, ed. 2, Pietroburgo 1902; Ossip-Loulié, *La philosophie russe contemporaine*, ed. 2, Bibl. de phil. cont., Parigi 1905, A.V. Danilovskij, *Istoriija prepodavanija filosofskich nauk v duchovno-učebnyh zavedenijach Rossii*, 1912 (manoscritto che si conserva nell'archivio dell'Accademia teologica di Mosca); E.I. Radlov, *Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" vol. II, 1890, *Očerki istorii russskoj filosofii*, in "Obscaja istorija filosofii", vol. II, Pietroburgo 1912.)

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 145 / pp. 192–193: «Per rispondere alla questione della struttura logica della verità, bisogna ricordare che la verità è verità intorno alla Verità e basta, cioè che è in una qualche corrispondenza con la Verità. La forma della verità è in grado di contenere il proprio contenuto (che è la verità) soltanto quando in qualche modo, almeno simbolicamente, ha in sé qualcosa che proviene dalla Verità. In altre parole, la verità deve necessariamente essere l'emblema di una qualche proprietà fondamentale della Verità, e, infine, esistendo hic et nunc deve essere simbolo dell'eternità».

² Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 43 / pp. 78–79.

³ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 146–147 / p. 194.

⁴ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 395 / pp. 460–461.

⁵ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. 143 / p. 191.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Bari 1974, стр. / p. 51: «Che cosa intendevo con il termine "verità"? In ogni caso qualcosa di completo, che comprende in sé tutto e che perciò il termine esprime solo condizionalmente, parzialmente, simbolicamente. La verità, dice un filosofo ¹, è "l'essere unitario totale". Ma allora il termine "verità" (istina) non è adeguato al suo contenuto e per scoprirne il significato, tanto da poter orientare in partenza le nostre ricerche, bisogna esaminare i vari aspetti di questo concetto nelle varie lingue e osservare i molteplici lati che nei diversi popoli sono stati messi in rilievo e fissati in involucri etimologici».

(¹ V.S. Solov'ëv, *Kritika otvlečennyh načal*, 1878–1880, *Opera omnia*, vol. II, Pietroburgo, p. 282. "Alla questione: che cos'è la verità?, rispondiamo: 1) la verità è essere, ossia ciò che è, ma noi diciamo 'è' di molte cose e molte cose non possono per sé essere la verità... L'essere 2) come verità è uno... L'uno come verità non può avere il molto fuori di sé, cioè non può essere un'unità puramente negativa ma deve essere un'unità positiva, cioè deve avere il molto non fuori di sé ma in sé, ossia essere l'unità dei molti siccome il molto contenuto nell'unità, o il molto nell'uno, è il tutto, ne consegue che l'uno positivo, o vero, è l'uno che contiene in sé il tutto, ossia l'esistente come unità di tutto. Così 3) ciò che veramente è, poiché allo stesso tempo è uno, è tutto, o più esattamente, contiene in sé tutto, ossia ciò che veramente è, è l'unitotale. In tal modo la definizione completa della verità è espressa in tre predicati: essente, uno, tutto... La verità è l'essere unitotale. Non possiamo pensare altrimenti la verità, se le sottraiamo uno di questi predicati, distmggiamo il concetto stesso di verità... Noi possiamo pensare la verità soltanto come essere unitotale e quando parliamo della verità parliamo proprio di questo... " (Ivi, pp. 281–282). " L'idea unitotale deve essere la definizione propria dell'essere uno centrale " (V. Solov'ëv, *Čtenie o Bogočlovečestve*, 1877–1881, lez. V, *Opera omnia*, vol. IIT, p. 64). "La

alla correttezza della 'venerazione' o del rispetto del 'vero', o una 'auto-esclusione' dal giusto modo di allinearsi sul 'vero', ma un mancato passo in avanti verso la pienezza deificante. Perciò, non c'è mai da disperare definitivamente. Dalla 'verità' così delineata, il profilo cristico può sorgere come la 'veritas' o come l' 'istina': un essere che incute venerando tremore o un soffio creativo di vita che si apre al compimento attraverso le incertezze del cammino umano. Il 'verdictum' di chi non si conforma alle esigenze di questo essere sarà senz'altro l'esclusione e l'espulsione lontano dal cerchio di coloro che non hanno 'sbagliato'. Dall' 'istina', invece, Cristo è Colui che non esclude niente e nessuno. Egli 'attraversa' le varie contraddittorietà per arrivare all'esito del percorso di pienezza. Il suo 'contrario' non è il 'nemico' da eliminare. Si tratta piuttosto di incidenti di percorso, grazie ai quali l'itinerario si traccia. Cristo non è 'in concorrenza' con la svariata diversità e pluralità degli intuiti religiosi. Inutile dire quanto questa prospettiva si avvicini della chiave proposta sull' 'assoluto relazionale' e quanto permetta di non chiudersi nella cosiddetta 'universalità esclusiva o inclusiva'... L'approccio pseudo-etimologico e flessibilmente antropologico sulla parola 'verità' permettono delle sfumature che il dialogo inter-religioso potrà prendere in conto, tra oriente ed occidente, offrendo un terreno originale per un approfondimento dell'evocazione del mistero di Cristo.

Le tentazioni della superiorizzazione iperbolica di Cristo, rendendosi verticisticamente e definitivamente 'unico'

“Io sono il primo e l'ultimo, dice Dio, il Signore” (Ap. 1, 8). Da questa affermazione teocentrica prende inizio la testimonianza sullo svolgimento ultimo delle 'rivelazioni'. Il 'primo' è dunque anche riferimento all' "ultimo". Esso non è soltanto il 'centro' ma anche il 'superamento' di tutto ciò che precede. L' "ultimo" corona come 'reale sintesi' tutto ciò che lo rende possibile. Si capisce quanto la chiave del 'potere' o del 'dominio' sul creato sia una chiave confacente per questo numero 'ultimo'. Si capisce anche come il 'potere del bene' si possa abbinare alla perfezione della 'bellezza' nella

verità sta evidentemente nel fatto che il principio divino... non è soltanto uno ma tutto, non è soltanto l'essere individuale ma l'essere tuttoabbracciante, non solo l'essente ma l'essenza” (Ivi, p. 67). “L'essere come tale, o principio primo assoluto, è ciò che ha in sé la forza positiva dell'essere, e siccome chi possiede è prima o sopra il posseduto, il principio primo assoluto deve essere chiamato più precisamente superesistente, o addirittura superpotente. È evidente che questo principio primo è per sé assolutamente unico; esso non può costituire né una moltitudine particolare, né una universalità individuale...” (V. Solov'ëv, *Filosofskija načala cel'nago znanija*, 1877, III, *Opera omnia*, vol. I, p. 307). “Etimologicamente l'assoluto (da *ahsolvere*) significa: a) il distaccato da qualcosa, il liberato, b) il compiuto, il completo, il pieno, l'integro... Nel primo significato esso viene definito... come libero da tutto, come assolutamente uno, nel secondo significato viene definito... come possedente il tutto... Ambedue i significati definiscono insieme l'assoluto come \leftrightarrow και πῶν” (Ivi IV, p. 318). “C'è unità e unità. C'è un'unità negativa, isolata e steriile, che si limita a escludere ogni molteplicità; essa è semplice negazione... te] può essere designata come unità cattiva. Ma esiste un'unità vera, che non si contrappone alla molteplicità, non la esclude, ma viceversa, nel pacifico possesso della superiorità che le è insita, domina sul suo contrario e lo sottomette alle sue leggi. L'unità cattiva è vuotezza e non essere; l'unità vera è l'essere uno che racchiude in sé il tutto. Quest'unità positiva e feconda si innalza al di sopra di ogni realtà limitata e molteplice, rimane costantemente ciò che è, e contiene in sé, definisce e manifesta le energie vive, le cause univoche e le qualità molteplici di tutto ciò che esiste. Il simbolo della fede cristiana si inizia con la professione di questa perfetta unità che produce e abbraccia tutto: in un solo (uno) Dio Padre onnipotente (πατοκράτορα)... La verità è unica e una nel senso che non ci possono essere due verità assolutamente indipendenti l'una dall'altra e tanto meno in contraddizione l'una con l'altra. Proprio in forza di questa unità, l'unica verità esistente, non ammettendo in se stessa alcuna limitazione, arbitrio ed esclusività, non può essere parziale e unilaterale, e quindi deve includere in un sistema logico i fondamenti di tutto ciò che esiste, deve bastare a spiegare tutto” (V. Solov'ëv, *Rossija i Vselenskaja Cerkov'*, Put', Mosca 1911, I. III, c. I, pp. 303–305). Questi passi, presi quasi a caso dalle varie opere di V. Solov'ëv, mostrano quanto fosse in lui saldo il concetto di verità come “essere unitotale” è indubbio che la maggior parte delle sue opere è dedicata proprio a dischiudere onnilateralmente il concetto (l'ell'unitotalità. Ma noi, adoperando nel testo anche la definizione di Solov'ëv, dobbiamo precisare che la prendiamo formalmente, senza annettervi affatto l'interpretazione di Solov'ëv, lo dimostra nitida la nostra opera che, ispirandosi all'antinomicità, si oppone alla filosofia irenica di V. Solov'ëv. Il lettore può trovare una parziale indicazione bibliografica su V. Solov'ëv nella miscellanea Su V. Solov'ëv, Put', Mosca 1911. Per completamento e correzioni, cfr. la nota bibliografica in G.V. Florovskij, *Novyja knigi o Vladimire Solov'ëve*, in “Izvestija Odesskago Bibliograficeskago Obscestva”, quad. 7, Odessa 1912. Ma queste aggiunte hanno a loro volta bisogno di completamento; vi manca per esempio l'opera: M. D'Herbigny, *Un Newman Russe, Vladimir Soloviev*, Parigi 1911, nella Bibliothèque Slave de Bruxelles, serie A. Alle pagine XIV–XVI c'è una bibliografia interessante per i Russi ma riguardante soprattutto le opere non russe su V. Solov'ëv.)

configurazione umana. Eppure, la persona umana da 'ultima' non è altro che l'abbozzo di un 'primato'. La persona implica 'dentro di se' il riassunto di tutto l'universo. La 'forza vitale' arriva al suo ultimo compimento nell'ultimo: l'essere umano. In esso potrà poi manifestarsi un nuovo punto di partenza, una soglia ulteriore per il cosmo, diventato antropocosmo? Se 'l'ultimità' creata dalla persona umana raccoglie e gestisce tutto quello che presuppone, la 'primazialità' indicherà una 'prospettiva rovesciata'. L'ultimo chiama il primo ma non lo assorbe (potrebbe essere questa una sfida da affrontare) e non viene assorbito da esso. Il 'primo' porta con se un'altro messaggio. Quando si articola l'ultimo, il primo diventa una specie di 'rovescio' o di capovolgimento della 'sintesi' ben congegnata. Perciò il 'primo' richiama quella dimensione antecedente, c'è chi dirà pre-esistente, di tutto ciò che prospetta l'ultimo. Così la Sapienza umana come organismo personalizzato pan-umano si rovescia in una Sofia divina: personalizzazione unica in Dio del processo travagliatamente incerto della 'genesì' umana. "L'uomo totale" è il compimento personale di questo "essere primo" ¹, 'anima' del mondo e 'ricapitolazione' dell'universo: personalizzazione della Sofia. Si capisce allora quale sia la inconsistenza cristica dell'accentramento e perché Cristo non è 'un capo', nel senso della 'supremazia' di sintesi del fenomeno umano. Si capisce anche come il 'primo' sarà un richiamo di libertà di fronte all'ultimo: apertura di potenzialità illimitate anche se non tutte sono state realizzate nell'ultimo. E si capisce –infine– perché il primo nella libertà sarà una de-possessione delle accumulazioni fatte per arrivare alla sintesi 'ultima'. La via solov'eviana indica quale sarà l'insidiosa tentazione che si farà viva 'dal di dentro' nella Chiesa? L'eco dell'Anticristo di Solov'ev risuona incisivamente: la falsificazione del primato della Chiesa e nella Chiesa sarà di volerlo far diventare 'ultimo', ed è infatti questo che l'imperatore universale ha compiuto nel suo scaltro disegno di 'iper-possessivismo' di tutto in nome di Dio (rinnegando la de-possessione di Cristo e dello Spirito Santo). Diventando 'ultimo nell'ultimo', si annoderà –ovviamente– questa perfetta sintesi in un'individualità di potente 'superiorità'... Anche il più ascetico degli Inquisitori non si considererà diversamente: pure lui si presenterà come 'definitivo' e sarà senza pietà per chi volesse mettere in questione 'l'ultimità' dei detti cristici che egli ha 'potere' di interpretare e di gestire. Egli è dotato di tutte le qualità e di tutte le virtù, egli riesce a 'fare il bene' istaurando una sintesi universale nella sua mente, e istituendo un regno mondiale per pacificare l'intero pianeta. Scelto come "imperatore universale", egli vuole operare l'unione definitiva dei cristiani dopo aver coordinato ogni cosa nella convivenza civile. Aprendo un 'concilio imperiale', sorge il confronto con i capi delle principali tradizioni cristiane: Pètr II, Papa di Roma, lo starets Ioann, rappresentante delle Chiese d'oriente, il Dr. Pauli, portavoce dei cristiani riformati. Il diverbio con i responsabili ecclesiali fa apparire qual'è

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / p. 113: «Ainsi, en ce qui concerne l'in-hypostatiation du Logos dans l'homme, le postulat de l'Incarnation divine est une certaine identité originelle entre le Moi divin du Logos et le moi de l'homme, identité qui n'abroge point leur distinction essentielle. C'est là justement la relation de l'image avec la Prime-Image, qui joint l'identité qui existe en général entre l'image et la Prime-Image à la distinction donnée entre l'éternité et la temporalité, le Créateur et la création. L'esprit hypostatique humain, qui vit en l'homme qui le distingue principalement du monde animal, tire son origine divine et incréée du "souffle de Dieu". Il est une étincelle de la Divinité, que Dieu gratifie d'une figure hypostatique et créée à l'image du Logos et, par Lui, à l'image de toute la Sainte Trinité, pour autant que la Face trihypostatique peut se refléter dans la conscience de soi de la créature. Par son esprit, l'homme communie avec la substance divine et il est apte à être "divinisé". Étant réuni avec la nature humaine et vivant d'elle, l'homme n'est point seulement homme, il est aussi dieu-homme par prédestination, en puissance, par sa structure formelle. En même temps, dans sa nature, en tant qu'il est l'âme du monde, qu'il est "chair", c'est-à-dire à travers son corps "animé", l'homme résume en soi le monde entier; lequel en ce sens, est son humanité. L'homme est fait d'un esprit divin incréé, hypostasié par le moi de créature, et d'une âme et d'un corps créés de l'être psycho-somatique. Cette sienne humanité a, dans son être cosmique l'image de la Sophie de créature; l'homme contient donc lui-même la Sophie de créature qui s'hypostasie en lui; il est par là même, l'hypostase sophianique du monde. Certes, l'état de péché obombre, dans la conscience de l'homme, sa patrie divine et le prive en même temps de la plénitude de l'être sophianique, le laissant asservi aux éléments du monde, qui lui apparaît non comme Sophie, mais seulement comme natura (ayant à devenir elle-même, à s'enfanter elle-même), ou encore comme l'Achamoth élémentaire et chaotique. Mais cet état enténébré de l'homme n'est point son état véritable, ni conforme à son essence. L'homme a besoin d'être régénéré, c'est d'être sauvé du péché. Il veut devenir fils de Dieu et entrer dans la gloire de la création, puisqu'il y est prédestiné. D'homme naturel, il est appelé à devenir dieu-homme, à se dépasser soi-même en le vrai Théanthrope».

il suo modo di valutare Cristo. Questo suo atteggiamento, malgrado il consenso di maggioranza che ottiene, lo porterà a una incontrollabilità verso se stesso e verso gli altri, dalla quale sfocia la sua auto-distruzione. L'equivoco dell'Anticristo sarà di non trovare in se stesso nessun limite: "a parte il suo talento eccezionale, la sua bellezza e la sua nobiltà, anche le altissime dimostrazioni di moderazione, di disinteresse e di attiva beneficenza, parevano giustificare a sufficienza lo sconfinato amor proprio che nutriva per se il grande spiritualista, l'asceta, il filantropo"¹. Pertanto egli spiega la sua identità "come la sostituzione del Cristo precursore col Cristo definitivo, cioè se stesso"². Se Cristo ha rispettato e valorizzato la libertà di ognuno annientandosi, il superuomo trova il compimento totale della libertà dentro di se: egli 'è' la libertà, senza limiti. Ponendosi come punto di arrivo della libertà, tutto deve necessariamente compiersi in lui... L'Anticristo è una aggressione contro la genuinità cristiana: significa -cioè- violentare Cristo, sostituendolo con ciò che non intendeva essere e che non prospettava come intento rivelativo del suo messaggio. In questo senso, la personalità corporativa dell'Anticristo è una 'truffa sistematica' a nome di Cristo e a danno dell'umanità. L'impostore è colui che esige o promette ciò a cui non ha accesso e per cui non ha rappresentatività. Così né è di coloro che trasformano l'adesione a Cristo in un loro monopolio, gestito e condizionato da loro stessi³. Tra essi vi sono i "scannatori sfrenati" o "novelli apostoli della

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / pp. 190-191: «In questo stadio "l'uomo del futuro" si presenta ancora in modo non ben definito e originale. Considerava il suo rapporto con Cristo alla stessa guisa per esempio di Maometto, un uomo retto che non si può accusare di nessuna cattiva intenzione. La preferenza piena di amor proprio, che egli fa di se stesso nei confronti del Cristo, verrà giustificata da quest'uomo con un ragionamento di questo genere: " Il Cristo è stato il riformatore dell'umanità, predicando e manifestando il bene morale nella sua vita, io invece sono chiamato ad essere il benefattore di questa umanità, in parte emendata e in parte incorreggibile. Darò a tutti gli uomini ciò che è loro necessario. Il Cristo, come moralista ha diviso gli uomini secondo il bene e il male, mentre io li unirò coi benefici che sono ugualmente necessari ai buoni e ai cattivi. Sarò il vero rappresentante di quel Dio che fa sorgere il suo sole e per i buoni e per i cattivi e distribuisce la pioggia sui giusti e sugli ingiusti. Il Cristo ha portato la spada, io porterò la pace. Egli ha minacciato alla terra il terribile ultimo giudizio. Però l'ultimo giudice sarò io e il mio giudizio non sarà solo un giudizio di giustizia, ma anche un giudizio di clemenza. Ci sarà anche la giustizia nel mio giudizio, ma non una giustizia compensatrice, bensì una giustizia distributiva. Opererò una distinzione fra tutti e a ciascuno darò ciò che gli è necessario».

² Cfr Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / p. 190: «A parte il suo talento eccezionale, la sua bellezza e la sua nobiltà, anche le altissime dimostrazioni di moderazione, di disinteresse e di attiva beneficenza, parevano giustificare a sufficienza lo sconfinato amor proprio che nutriva per sé il grande spiritualista, l'asceta, il filantropo. Se gli si rinfacciava di essere così in abbondanza fornito di doni divini, egli vi scorgeva i segni particolari di una eccezionale benevolenza dall'alto verso di lui e si considerava come secondo dopo Dio, il figlio di Dio, unico nel suo genere. In una parola egli riconosceva in sé quelle che erano le caratteristiche del Cristo. Ma la coscienza della sua alta dignità all'atto pratico non prendeva in lui l'aspetto di un obbligo morale verso Dio e il mondo, ma piuttosto l'aspetto di un diritto e di una superiorità in rapporto agli altri e soprattutto in rapporto al Cristo. Ma non aveva per Cristo una ostilità di principio. Gli riconosceva l'importanza e la dignità di Messia; però con tutta sincerità vedeva in lui soltanto il suo augusto precursore. Per quella mente ottenebrata dall'amor proprio erano inconcepibili l'azione morale del Cristo e la Sua assoluta unicità. Egli ragionava così: "Cristo è venuto prima di me; io mi manifesto per secondo; ma ciò che viene dopo in ordine di tempo, in natura è primo. Io giungo ultimo alla fine della storia precisamente perché sono il salvatore perfetto, definitivo. Quel Cristo è il mio precursore. La sua missione era di precedere e preparare la mia apparizione". E in base a quest'idea, il grande uomo del secolo XXI applicava a se stesso tutto ciò che è detto nel Vangelo circa il secondo avvento, spiegando questo avvento non come il ritorno di Cristo stesso, ma come la sostituzione del Cristo precursore col Cristo definitivo, cioè se stesso».

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 146-147 / pp. 148-149: «L'UOMO POLITICO. Ho motivo di temere però che tutti i cristiani in definitiva si dimostrino degli impostori e di conseguenza diventino, secondo voi dite, degli Anticristi. Farebbero un'eccezione forse le masse del popolo incosciente, se ancora ne esistono nel mondo cristiano, e pochi originali isolati come voi signori. In ogni caso bisogna considerare come "Anticristi" tutte quelle persone che qui in Francia come da noi si danno tanto da fare per il cristianesimo, si che ciò costituisce la loro principale occupazione, e trasformano il nome di cristiani in una specie di monopolio o di privilegio. Tali persone ai nostri giorni appartengono a una di due categorie che sono egualmente estranee, io spero, allo Spirito di Cristo. O alla categoria degli scannatori sfrenati, pronti a ristabilire sul momento l'inquisizione e organizzare massacri religiosi, del genere di quei "pii" abati e di quei "bravi" ufficiali "cattolici" che recentemente esternavano i loro migliori sentimenti per la glorificazione di un furfante colto sul fatto¹. Oppure alla categoria dei novelli apostoli del digiuno e del celibato che scoprono la virtù e la coscienza come una specie di America ed in questo smarriscono il senso della rettitudine interiore ed ogni senso comune. Di fronte ai primi si prova la nausea morale, per i secondi si è vinti dallo sbadiglio fisico».

(¹ Evidentemente l'uomo politico allude alla sottoscrizione in memoria del "suicida" Henri (implicato nel caso Dreyfus), in cui un ufficiale dichiarava di apporre la firma nella speranza di una nuova notte di San Bartolomeo, un altro sperava nella prossima impiccagione di tutti i protestanti, i framassoni e gli ebrei. Un abate ancora diceva di vivere nell'attesa di quel futuro luminoso, in cui con la pelle degli ugonotti, dei framassoni e dei giudei si fossero fatti dei tappeti a buon prezzo, ed egli come buon cristiano avrebbe calpestato dei tappeti del genere. Queste dichiarazioni, in mezzo ad altre decine di migliaia di altre dello stesso genere, sono state pubblicate sul giornale "Libre Parole" [n. d. A.]

virtù”: di fronte agli uni si avverte una “nausea morale” e di fronte agli altri uno “sbadiglio fisico” (ibid.)... La tentazione, riguardo alla verità, da Cristo in poi, sarà di “fare un cattivo uso di questa verità a nome e a favore di questa stessa verità” ¹. Il superuomo non si lascerà andare a monopolizzare la verità nelle proprie mani come possesso esclusivo. Egli mantiene la verità nel 'mezzo', ma inverte i scopi e le finalità. La verità serve come mezzo per realizzare il 'bene nella bellezza' e non 'la bellezza nel bene' ². Il monopolio diventa la bellezza come perfezione 'vera'. Con la scusa del 'bene' si arriva al 'perfetto'. il monopolio è quello della 'perfezione'. Avendo il monopolio sulla verità come perfezione già finalizzata, essa perde la sua caratteristica di 'pienezza' in via o, cioè, di *istina* più che *pravda*... Ecco che la figura del Cristo prende una sua dimensione ben diversa di quella che possa apparire come un 'sistema definitivo, perfetto e completo' nel quale tutto è prestabilito. Ci vorrà uno 'svuotamento' più che una 'sintesi' nella quale si fa entrare tutto o si esclude ciò che non ci fa comodo. Si arriva alla Verità non 'grazie alla mia intelligenza' ma 'malgrado la mia intelligenza' ³. La Verità nella sua totalità o 'l'insiemità di Verità' (*istina sobornaja*) non è una copiatura (magari in meglio) della intelligenza umana ⁴. L'annientamento (*uničizenie*) della intelligenza nostra per rendersi penetrabile alla Verità non ha un valore distruttivo, ma liberativo.

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 173–174 / p. 200: «But if in Christ, as in a single person, the moral exploit of victory over the temptations of evil and of the voluntary subjection to the divine beginning, was pre-eminently an internal action, as a subjective psychological process, then in the aggregate of mankind it has been an objective, historical process – and the objects of temptation, which in the psychological process [were primarily subjective] receive an objective reality, so that a part of mankind actually becomes subject to the temptations of evil and only through their personal experience be comes convinced of the falsity of the ways which were previously rejected by the conscience of the God-man. Since the whole of mankind represents the same three substantial elements as a single man – the spirit, the mind, and the sensual soul – the temptations of evil appear for all humanity also to be threefold, but in a sequence different from that [in which they appeared] to the personality of Christ. Humanity has already received the revelation of the divine truth in Christ, it possesses this truth as an actual fact – the first temptation, therefore, is that of a misuse of this truth as such in the name of this same truth, an evil in the name of the good, [which is] the sin of the spirit: a pre-eminently moral evil, i.e., that which was with Christ the last temptation (according to the Gospel of St. Matthew). Historically, the Christian Church has been composed of all people who have accepted Christ, but Christ can be accepted either inwardly or outwardly. The inner acceptance of Christ, i.e., of the new spiritual man, consists in the spiritual regeneration, in that birth from above or of the spirit which was spoken of in the discourse with Nicodemus; [it starts] when man, having become aware of the untruth of the fleshly, material life, feels in himself the positive source of the other true life (independent of the flesh as well as of the mind of man), [accepts] the law which was given in the revelation of Christ, and, having acknowledged this new life opened [to man] by Christ as that which unconditionally ought to be [the true life of man], as the good and the truth, voluntarily subjects to it his fleshly and human life, inwardly uniting with Christ as the parent of this new spiritual life [and] the head of the new spiritual kingdom».

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 111–112 / p. 151: «The will of the good is love in its inner essence, of the primordial source of love. The good is the unity of all or of everyone, that is to say, love as the desired, i.e., as the beloved; – consequently, here we have love in a special and pre-eminent sense as the idea of ideas: this is the essential unity. The truth is the same love, i.e., the unity of all, but as objectively perceived: this is the ideal unity. Finally, beauty is the same love (i.e., the unity of all), but as manifested or sensible: that is the real unity. In other words, the good is unity in its positive possibility, [in its] force or power (according to which the divine will also may be denoted as the immediately-creative, or mighty, beginning); while truth represents the same unity as the necessary, and beauty – unity as the real. In order to express the relationship of those terms in a few words we may say that the absolute realizes the good through the truth in beauty. The three ideas, or the three universal unities, representing but different aspects or conditions of one and the same [idea], compose together in their interpenetration a new concrete (unity, which represents the complete realization of the divine content? – the wholeness of the absolute essence, the realization of God as the all e One, 'in whom dwelleth the whole fullness of God bodily'. In this its full definition, the divine beginning appears to us in Christianity. Here, finally, we enter upon the ground of the Christian revelation proper. In following the course of the development of the religious consciousness up to the advent of Christianity, I pointed out the main phases of that development; in the first place, pessimism and ascetism (a negative attitude towards nature and life), developed in Buddhism with extraordinary consecutiveness; then idealism (the acknowledgment of another, ideal world beyond the limits of this reality) which reaches full clarity in the mystical perceptions of Plato; then monotheism (the acknowledgment, beyond the boundaries of the visible reality, not only of the realm of ideas but also of the unconditional beginning as the positive subject, or the ego), as the characteristic principle of the religious consciousness in Judaism; finally, the last definition of the divine beginning in the pre-Christian religious consciousness – the definition of it as the triune God, which we find in the Alexandrian [school of] theosophy, and which was founded upon the consciousness of the relationship of God as the existent one to his universal content or substance. All these phases of religious consciousness are contained in Christianity, became parts of it».

³ Cfr Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 330 / S. 43–44.

⁴ Cfr Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 383–386 / S. 111–112.

Anzi, è un modo di rispettare la specificità umana e di non trasformare Dio in un Dio molto 'lontano' pur rimanendo molto 'somigliante' all'individuo umano. Cristo –invece– non viene a "rifare tutto da capo", ricuperando ogni cosa "per Dio". Tutto è già stato offerto dalla iniziativa divina. Cristo non viene "ripartendo da zero", ma si presenta come il "liberatore della via" per rendere possibile ciò che era stato escluso prima ¹. Cristo non è il "punto finale" oltre il quale non esiste più niente. Se ciò fosse, Egli sarebbe quello che ha "insegnato" cioè la sua dottrina, cioè la teoria nella quale racchiuderebbe un sistema mentale ². L'inganno è proprio che vi sia –nel cammino di questa era transitoria– un punto fermo nel quale tutto può essere rifatto, nel senso che quello che ne risulta sarà definitivo. La falsificazione non è "l'errore" di fare di Cristo l'ultimo stadio oltre il quale non c'è più niente, ma di "utilizzare" la liberazione cristica per affermare come definitiva una ri-impostazione –magari molto apprezzabile– del pellegrinaggio umano verso il compimento di "ogni giustizia"... Se Cristo non è "definitivo" come "sistema", qual'è la sua consistenza? Dove c'entra e come c'entra? Per il 'grjaduščij čelovek', l'uomo del futuro o superuomo, Cristo non poteva che essere una "preparazione" che porta al "capolavoro" dell'individuo perfetto ³! Ma allora, come può Cristo essere né "preparazione", né "sistema definitivo"? Egli è una "via": via per "de-spaccatizzare" ogni pezzo dell'organismo pan-vitale nella multi-frammentazione in cui ci

¹ Cfr. Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовныя основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 313–314 / S. 23.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 112–113 / pp. 152–153: «If we consider the whole theoretical and the whole moral teaching of Christ, which we find in the Gospel, then the only new doctrine specifically different from all other religions is the teaching of Christ about Himself, the reference to Himself as to the living, incarnate truth 'I am the way, the Truth and the life: he who believeth on Me shall have life eternal'. Thus, if one is to find the characteristic content of Christianity in the teachings of Christ, even here one must admit that this content means Christ Himself. What, then, ought we to think [about Him], what is presented to our mind under the name of Christ as the Life and the Truth? The eternal God eternally realizes Himself by realizing His content, i.e., by realizing all. This 'all', in opposition to the living God as the unconditionally-one, is a plurality; but a plurality as the content of the unconditionally-one, as overcome by the one, as reduced to unity. Plurality, reduced to unity, is the whole. The real whole is a living organism. God as the extant One, which has realized its content, as one which contains in itself all plurality, is a living organism. We have already seen that 'all', as the content of the unconditional beginning cannot be a mere sum of separate indifferent beings, that each of these beings represents its particular idea expressed in a harmonious relationship towards all else, and that, consequently, each is a necessary organ of the whole. It is on this basis that we may say that 'all' as the content of the unconditional, or that God as [He who has] realized His content, is an organism. There is no reason for limiting the conception of an organism solely to material organisms – we may speak of the spiritual organism as we speak of the national organism, of the organism of mankind, and, therefore, we may speak of the divine organism. The concept of an organism does not by itself exclude such an expansion [of it] since we call an organism anything that is composed of a multitude of elements which are not indifferent to the whole or towards one another, but are definitely necessary for the whole as well as for one another, in so far as each represents its definite content, and, consequently, has its own special significance in relationship to all others. The elements of the divine organism of themselves exhaust the fullness of being; in this sense it is the universal organism. But not only does that not prevent this universal organism from being at the same time perfectly individual, but on the contrary, with logical necessity demands [of it] such individuality. We call (relatively) universal that which contains in itself a greater quantity of different particular elements than others [do]. It is evident that the more elements there are in an organism, the more particular entities enter into its composition, the greater the number of combinations in which each of these elements finds itself, and the more each of them is conditioned by the others; and as a result of this, the more indissoluble, the stronger is the connection of all these elements [among themselves], the stronger and the more unbreakable is the unity of the whole organism».

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 204 / p. 193: «Vede quei due occhi penetranti e senza darsi conto se i provenga dal suo intimo o dall'esterno ode una strana voce sorda, perfettamente contenuta e nello stesso tempo netta, metallica e priva affatto di anima come quella di un fonografo. E questa voce gli dice: "Mio amato figlio, in te è riposto tutto il mio affetto... Perché non sei ricorso a me? Perché hai onorato l'altro, il cattivo e il padre suo! Io sono dio e padre tuo. Ma quel mendicante, il crocifisso, è estraneo a me e a te. Non ho altri figli all'infuori di te. Tu sei l'unico, il solo generato, uguale a me. Io ti amo e non esigo nulla da te. Così tu sei bello, grande, possente. Compì la tua opera nel tuo nome e non nel mio. Io non provo invidia nei tuoi confronti. Ti amo e non richiedo nulla da parte tua. L'altro, colui che tu consideravi come dio, ha preteso dal suo figlio obbedienza e una obbedienza illimitata fino alla morte di croce e sulla croce lui non lo ha soccorso. Io non esigo nulla da te, ma parimenti ti aiuterò. Per amor tuo, per il tuo merito, per la tua eccellenza e per il mio amore puro e disinteressato verso di te, io ti aiuterò. Ricevi il mio spirito. Come prima il mio spirito ti ha generato nella *bellezza*, così ora ti genera nella *forza*". A queste parole dello sconosciuto, le labbra del superuomo si sono involontariamente socchiuse, due occhi penetranti si sono accostati vicinissimi al suo volto ed ha provato la sensazione come se un getto pungente e ghiacciato penetrasse in lui e riempisse tutto il suo essere. E nel medesimo tempo si è sentito pervaso da una forza inaudita, da un vigore, da una agilità e da un entusiasmo mai provati. In quello stesso istante sono scomparsi a un tratto il fantasma luminoso e i due occhi e qualcosa ha sollevato il superuomo sopra la terra e d'un colpo lo ha deposto nel suo giardino, alla porta di casa».

troviamo –ognuno– ineludibilmente coinvolti ¹. Ci si riferisce a Cristo non perché trovo in lui tutte le risposte pronte, come fosse un sistema matematicamente predisposto per dare ogni "soluzione" a ciascun "problema". L'attualità di Cristo significa per me l'unica possibilità di non segregarmi in me stesso. La falsificazione di Cristo sarà di sottolineare la sua centralità in modo tale da sostituire tutto con Cristo, essendo Lui "tutto in tutti"! Sostituendo Cristo a tutto, visto che Egli non "fa sentire in piazza la sua voce e non spacca la canna incrinata" o meglio, visto che Egli non si opporrà a chi lo violenta, chi fa questa operazione non mira ad altro che a sostituirsi a Cristo, pur ascrivendo tutto a Lui. L'operazione è lampante: si afferma il "principio" assoluto della centralità e la si "riempie" con ciò che fa comodo, o con ciò che corrisponde ai dati assimilabili: il "bene", la "giustizia", ecc... Sostituendo Cristo a tutto, è poi facilissimo sostituirsi a Lui nella gestione di questa "centralità". L'uomo del futuro realizzerà questa strategia grazie alla radicale individualizzazione della centralità, che non potrà –però– nascondere a lungo la dissimulazione che implica: dietro il riferimento a Cristo, preparare un riferimento molto più consistente a se stesso. Essendo Cristo il "Verbo", tutt'un linguaggio nasce, che non si riduce ad un unico ed isolato "nome"... L'Anticristo avrà proprio questa difficoltà di fondo riguardo al "dopo Cristo": non può essere altro che "un altro individuo": lui, il "superuomo"... "Io giungo ultimo alla fine della storia precisamente perché sono il salvatore perfetto, definitivo. Quel Cristo è il mio precursore. La sua missione era di precedere e preparare la mia apparizione" ². Puntualmente, sia nei denunciatori sia nei legittimisti, la ripetitività dell'individualità cristica, o cioè il loro immedesimersi con Lui, in quanto rappresentanti straordinari o legittimi, riappare questa miopia dove tutto ricomincia sempre da capo nella malattia di "riformite" o tutto si ripete successivamente in modo identico a se stesso nella malattia di "legittimate"... Nella "leggenda" sul "grande uomo del XXI secolo", si delinea l'inganno radicale su Cristo, aldilà dell'egocentrismo accecante dell'individuo in questione nel racconto. Il malinteso di partenza è questo: attuare la sostituzione del Cristo precursore col Cristo definitivo, cioè se stesso. L'interrogativo non è tanto "chi possa presentarsi come definitivo" ma "ha un senso condizionare Cristo con ciò che sia definitivo"? Infatti, solo la "perfezione" è "definitiva". Il "grande-imperatore-uomo-del-futuro" è descritto nella "leggenda" come dotato di "talento eccezionale, bellezza, nobiltà, moderazione, disinteresse, attiva beneficenza". Tutte queste qualità vengono considerate "doni divini" grazie a quel corto-circuito mentale del semplicismo che vede in un vantaggio umano la diretta benevolenza di Dio. Se esiste un imbroglio, quale ne sarà la dinamica o quale ne sarà la "strategia operativa"? In genere, la truffa cerca di complicare in tal modo ogni cosa che l'itinerario diventa un labirinto dove lo sventurato –preso nel tracciato del suo percorso– si smarrisce irrimediabilmente... Riguardo a Cristo, invece, l'inganno consiste nel proporre la "via diritta e larga" dello semplicismo: "non c'è niente di peggiore di una semplicità fittizia, artificiosa e falsa. Ci sono delle antiche massime: «la troppa semplicità è facilmente falsa» o anche «una certa semplicità è peggiore di un furto» ³!... La violenza non è che vi siano scelte irrinconciliabili, bensì che si voglia far entrare tutto "per forza" in una spiegazione "che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni" e allo stesso tempo "senza nulla sacrificare della verità in se stessa". La "verità integrale" diventa "sintesi perfetta".

¹ Cfr Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 302 / S. 11.

² Cfr Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 200/201 / p. 190.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 148 / pp. 148-149: «LA DAMA. E qui secondo voi si tratta dell'Anticristo? IL SIGNOR Z. No. Qui abbiamo alcuni indizi esplicativi sul suo essere, ma lui è ancora là da venire. LA DAMA. E allora spiegatemi, nella maniera più semplice possibile, di che si tratta. IL SIGNOR Z. Be', quanto ad esser semplice non posso dare alcuna garanzia. Non si può arrivare alla vera semplicità di primo acchito, ma non c'è niente di peggiore di una semplicità fittizia, artificiosa e falsa. C'è un'antica massima che soleva ripetere un mio amico defunto: la troppa semplicità è facilmente falsa. LA DAMA. Be', anche questo non è affatto semplice. IL GENERALE. Questa massima ha verosimilmente lo stesso significato del proverbio popolare: una certa semplicità è peggiore d'un furto. IL SIGNOR Z. Proprio così. LA DAMA. Ora comincio a capire. IL SIGNOR Z. Peccato che l'Anticristo non si possa spiegare solo coi proverbi».

All'integralismo di chi vede tutto in termini di opposizione fa eco quest'integralismo che utilizza tutte le contraddittorietà per costruire una "sintesi alternativa" che assorbe tutto nella propria logica. Dalla "setta segregativa" al "movimento integrativo", tutti e due rivendicano la loro unicità ed esclusività di "perfezione" compiuta. La violenza consiste nel sostituire Cristo con una risposta immediata alle ansie ed alle incertezze della storia umana. La violenza si trova nella soddisfazione appagante: "ecco qui ciò di cui abbiamo bisogno; ecco un ideale che non è un'utopia, ecco un progetto che non è una chimera" ¹. Cristo esce dal "processo di scommessa" continua e mai assestata: la violenza verso Cristo è di modificarlo in un "Cristo pre-concluso". La violenza peggiore è proprio quella di non lasciare spazio alla incoerenza di percorso della ricerca evangelica continua. Cristo viene utilizzato come lascia-passare per l'edificazione di questa "torre" che congiunge "cieli" ed "inferi". L'impietosa tattica di questa violenza sta nella sua "lucida evidenza": "tutto il passato vi è trattato con perfetta giustizia, tutto il presente è apprezzato con tanta imparzialità, sotto tutti gli aspetti e il futuro migliore è accostato in modo così evidente e palpabile" (ibidem)... La violenza verso Cristo non è tanto di "minimizzarlo" come riferimento di tutto, quanto di "magnificarlo" di "iperbolizzarlo" come sistema perfetto e completo che integra ogni cosa. Il peggio, per la Chiesa, sarà di entrare in un "sistema" di potere vigente della convivenza politica al servizio del quale essa diventa un corpo di funzionari statali... L'astuzia del grjaduščij elovek sarà di far entrare la Chiesa nel suo sistema non per costrizione, ma per auto-convincimento: "Con esclamazioni di gioia - "Gratias agimus! Domine! Salvum fac magnum imperatorem"- quasi tutti i principi della Chiesa cattolica, cardinali e vescovi, la maggior parte dei credenti laici e più della metà dei monaci salirono sul palco... E la maggior parte dei prelati dell'oriente e del nord, la metà dei vecchi credenti e più della metà dei preti, dei monaci e dei laici ortodossi.. Più della metà dei sapienti teologi si mosse verso il palco, sia pure con qualche indugio e qualche esitazione..." ². Anche l'Inquisitore della 'leggenda' di Dostoevskij giocherà su questa 'definitività' di Cristo: "Non hai il diritto di aggiungere una sola parola a quello che hai detto 'allora'" ³. La rivelazione non 'chiusa' e 'consegnata' nelle mani dei potenti rappresentanti ecclesiastici (tradere, trasmettere o tradire...), ma aperta al compimento escatologico ulteriore è l'ambito meno rassicurante della 'libertà' nel percorso ultimo ⁴.

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 206 / p. 194: «Ma con questa sua nuova opera egli riuscì ad attirare a sé perfino alcuni che in precedenza erano stati suoi critici ed avversari. Questo libro, scritto dopo l'avventura dell'abisso, manifesta in lui la potenza di un genio senza precedenti. qualcosa che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni. Vi si uniscono il nobile rispetto per le tradizioni e i simboli antichi con un vasto e audace radicalismo di esigenze e direttive sociali e politiche, una sconfinata libertà di pensiero con la più profonda comprensione di tutto ciò che è mistico, l'assoluto individualismo con un ardente dedizione al bene comune, il più elevato idealismo in fatto di principi direttivi con la precisione completa, la vitalità delle soluzioni pratiche. Tutto questo risultava così unito e legato insieme con tale genialità d'arte che ogni singolo pensatore, ogni uomo d'azione, poteva facilmente scorgere ed accettare l'insieme soltanto sotto l'angolo particolare del proprio personale punto di vista. E questo senza nulla sacrificare della verità in se stessa, senza elevarsi per essa effettivamente al di sopra del proprio io, senza assolutamente rinunciare di fatto al loro esclusivismo, senza nulla correggere circa gli errori di opinione o di tendenza, senza colmare per nulla possibili lacune. Questo libro meraviglioso è subito tradotto nelle lingue di tutte le nazioni progredite e anche in alcune di quelle arretrate. Per un anno intero, in tutte le parti del mondo, migliaia di giornali sono pieni zeppi della pubblicità degli editoriali e dell'entusiasmo dei critici. Edizioni economiche, con rittatto dell'autore, si diffondono a milioni di esemplari e l'intero mondo civile (a quell'epoca cioè quasi tutto il globo terrestre) si riempie della gloria dell'uomo incomparabile, grande, unico! Nessuno osa ribattere a questo libro che appare a ciascuno come la rivelazione della verità integrale. Tutto il passato vi è trattato con così perfetta giustizia, tutto il presente è apprezzato con tanta imparzialità, sotto tutti gli aspetti e il futuro migliore è accostato in modo così evi dente e palpabile, che ciascuno dice: "Ecco qui ciò di cui abbiamo bisogno; ecco un ideale che non è un'utopia, ecco un progetto che non è una chimera"».

² Cfr Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 218-220\4 / pp. 206-207.

³ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309 ss. (V. I) / pp. 332-339 (V. I).

⁴ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, p. 127: «La révélation n'est pas close en ce sens que son noyau est ineffable, eschatologique, et que l'Esprit, jusqu'à la Parousie, suscitera, selon les temps et les moments, la «révélation de la révélation». Par là même cette «nouveau-té», où toutes les cultures humaines sont appelées à rendre gloire, ne peut être rupture mais fidélité. La Tradition est une symphonie inspirée par l'Esprit, et que toutes les générations, toutes les langues (même celle des oiseaux : Messiaen l'a bien compris!) sont appelées à composer. A travers les ébauches et les tragédies de l'histoire, l'Esprit prépare le second Avènement du Seigneur, la pleine fructification du germe christique par la prière des saints, le sang des martyrs, et toutes les créations où s'inscrit «la plus haute vie»».

Per sfuggire alla superiorità di supremazia: farsi linguaggio tra i linguaggi

La totalità è il Verbo ¹. Il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno di tutte le parole, è il divino non assoluto ². La differenza tra Cristo e l'Anticristo è –nel superuomo– il non assoluto che vuol essere divino ultimo. L'imperatore universale vuol essere "l'ultima parola". Cristo –invece– è il Verbo come linguaggio vivo: cioè un continuo "inizio" di attuazione vissuta, organica: una viva rete in prospettiva aperta ³. Nel diventare linguaggio, il Verbo si de-assolutizza. Nel farsi "parola definitiva", l'imperatore universale si assolutizza illusoriamente. Così si attua anche il discernimento sul "male": un permanente ri–visitare le nostre finalità e le nostre legittimità ecclesiali. La "parola" non è un "progresso" che "sviluppa" ciò che ancora non c'è, "aggiungendo" il "nuovo". Essa gioca con i stessi "segni comuni", nella illimitata relazionalità comunicativa della "pluri–unità" data in partenza come possibilità di congiungersi, di compenetrarsi, di divinizzarsi ⁴... Il linguaggio è la pienezza data prima che essa abbia potuto esplorare tutti i dati che la compongono. La falsificazione di Cristo consisterà nell'assolutizzare una parola individualizzata e segregata, sostituendola al flusso del linguaggio di Dio, la sua de–possessione tramite l'immersi nei labirinti della comunicazione inter–umana. Prima di Cristo, il "soffio divino" era l'alito dell'inconoscibile: movimento, spinta, impulsione interiore in seno all'umanità ancora ripiegata su se stessa. Nel

¹ Cfr Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355 / S. 74–75.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 368–369 / S. 91: «Was in Jesus Fleisch wird, ist nicht die transzendente Seite der Gottheit; nicht die absolute, in sich geschlossene Fülle des Seins wird in Jesus Fleisch (was unmöglich wäre), sondern Fleisch wird Gott, das Wort, das heißt: das im Äußeren erscheinende, auf der Peripherie des Seins wirkende Prinzip; und dessen persönliche Inkarnation in einem individuellen Menschen ist nur das letzte Glied von einer langen Reihe anderer physischer und historischer Realisierungen, –diese Erscheinung Gottes im menschlichen Fleisch ist nur eine umfassendere, vollkommener Theophanie in einer Reihe anderer unvollkommener, vorbereitender und vorbildhafter Theophanien. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist das Erscheinen des geistlichen Menschen, die Geburt des zweiten Adam, nicht schwerer verständlich als das Erscheinen des natürlichen Menschen auf der Erde, als die Geburt des ersten Adam».

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114–116 / pp. 154–155: «In the divine organism of Christ, the acting, unifying beginning, the beginning which expresses the unity of the unconditionally–extant one, obviously is the Word of Logos. The unity of the second kind, the produced unity, in Christian theosophy bears the name of Sophia. If in the absolute we differentiate in general the absolute as such, i.e., as the unconditionally–extant One, from its content, essence or idea, then we find the direct expression of the first in the Logos, and of the second in Sophia, which is thus the expressed, realized idea. And as the extant One, differing from its own idea is at the same time one with it, so Logos, too, differing from Sophia, is eternally connected with her. Sophia is God's body, the matter of Divinity ¹, permeated with the beginning of divine unity. Christ, who realized that unity in Himself or is the bearer of it. as the integral divine organism–universal and at the same time individual – is both Logos and Sophia. To speak about Sophia as an essential element of Divinity does not mean, from the Christian point of view, to introduce new gods. The thought of Sophia was always present in Christianity; more than that, it existed even before Christianity. There is in the Old Testament a whole Book ascribed to Solomon which bears the title of Sophia. This book is not canonical, but, as is known, even in the canonical book of the 'Proverbs of Solomon' we find the development of this idea of Sophia (under the corresponding Hebrew name of Hohma). 'Wisdom', it is stated here, 'existed before the creation of the world' (i.e., of the natural world); 'God possessed her in the beginning of His ways', i.e., it is the idea which God had before Him in His [work of] creation and which He, consequently, realizes. We find this term in the New Testament as well, now in a direct relation to Christ (in St. Paul). The representation of God as the integral being, as the universal organism, which presupposes a plurality of essential elements comprising this organism, this representation may seem to violate the absoluteness of Divinity, to bring Nature into God. But it is precisely in order that God be unconditionally distinguished from our world, from our Nature, from this visible reality, that it is necessary to acquire knowledge in Him His particular eternal nature. His special eternal world. Otherwise our idea of Divinity will be poorer, more abstract, than our conception of the visible world».

(¹ Such expressions as 'body and 'matter' we use here in the most general sense, as relative categories, not connecting with them those particular conceptions which can have place only in application to our material world but are absolutely unthinkable in relation to Divinity.)

⁴ Cfr lo studio: A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi* (antropologia della comunicazione ed inserimento cristiano, in 5 parti: linguaggi, segni, metodologia comunicativa, informazione, simbolica), I vol., *Capire la sfida comunicativa*, [125 pp.]; II vol., *Alle sorgenti del linguaggio, dalla comunicazione alla fede*, [255 pp.]; III vol., *Avviare la comunicazione: dai segni comuni alla proposta evangelizzativa*, [287 pp.]; IV vol., *Comunicazione–comunione, tra processo 'umanizzante' e scommessa 'divinizzante'*, [288 pp.], Verona (Il Segno); V vol., *Informazione–informatica e il domani dell'avventura ecclesiale*; VI vol., *I simboli, dalla ricapitolazione alla re–'visione' umana e cristiana*, [384 pp.], 1988–1992; (articolo di presentazione in «Pedagogia e vita» a cura di A. Mari, 1993 n° 2).

"Verbo", l'inconoscibile si fa "linguaggio dell'umanità in via di divinizzazione". Essa entra a far parte dell'inconoscibile ¹... L'umanità non scioglie l'inconoscibile, essa stessa diventa inconoscibile. La falsificazione di questa divinizzazione in Cristo sarà di presentare una tale "prossimità" con Dio come la sostituzione dell'inconoscibile mettendo al suo posto l'illimitata estensione del dominio sull'"universalmente conosciuto". Non più l'ispirazione di libertà in ciò che sarà sempre "inafferabile", ma lo scioglimento dell'inconoscibile in ciò che sottometeremo nello "scontatamente conosciuto". Se entriamo nell'inconoscibile, il "dire" del concepibile potrà essere infinitamente diversificato. Dire diversamente non è, allora, necessariamente "cambiare il contenuto" o automaticamente "professare qualcos'altro". Lo confermerà il professor Pauli: "si compia ciò che è" ². Sarà l'inizio del "crollo" del superuomo, la via per il ritorno alla vita di Pëtr e Ioann, la scintilla per il ribaltamento ebraico nel quale si verificherà "l'inizio della fine" dell'Anticristo... Questa fine può sembrare orrenda. Difatti, implica in se qualcosa di apocalittico. Ma quale ne sarà "l'eschaton"? Il Cristo sarà rinnovatamente avvicicabile nel tracollo della "falsificazione" dell'Anticristo...

CAPITOLO III

DAL 'LOGOS' AL MESSIA: IL TRAVISAMENTO DEL MESSIA DAL DI DENTRO DEL SUO PROFILO NELLA TIPOLOGIA DELL'ANTICRISTO

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 180–181 / pp. 206–207: «If the overshadowing that descended upon the human Mother with the active power of God, produced the incarnation of Divinity; then the fertilization of the divine Mother (the Church) by the active human beginning must produce a free deification of humanity. Before Christianity, the natural principle in humanity represented the datum (the fact), Divinity represented the unknown (the ideal), and as the unknown, acted (ideally) on man. In Christ the unknown was given, the ideal became a fact, became an event, the active divine beginning became material. The Word became flesh, and this new flesh is the divine substance of the Church. Before Christianity, the immovable basis of life was human nature (the ancient Adam), while the divine was the principle of change, motion, progress; after Christianity, on the contrary, the divine, as incarnate, becomes the immovable foundation the stratum of the life of humanity, while humanity appears as the un known – [that part of humanity] which would correspond to the divine, i.e., which is capable of uniting with it of itself, [and] assimilating it. As the sought [the ideal], this ideal humanity appears as the active beginning [force] of history, the element of motion, of progress. And, as in the pre-Christian course of history, human nature or the natural element of mankind represented the basis, matter; the divine mind, (in Greek, O logos tu Feu), represented the active and formative principle; and God-man, i.e., God who has adopted human nature, was the result (the offspring): so in the process of Christianity the divine nature or the divine stratum (the Word which became flesh, as well as the body of Christ, the Sophia) appears as the foundation or matter, while human reason appears as the active and formative principle; and the man-God, i.e., man who adopted Divinity, appears as the result. And, since man can receive Divinity only in his absolute totality, i.e., in union with all, the man-God is necessarily collective and universal, i.e., [it is] the all-humanity [the whole of mankind] or the Universal Church [that receives Divinity]; the God-man is individual, the man-God is universal. Thus the radius is one and the same for the whole circumference at any one of its points, and consequently it is itself the beginning of a circle; while the points on the periphery form the circle only in their totality. In the history of Christianity, the immovable divine foundation in humanity is represented by the Eastern Church, while the Western world is the representative of the human element. And here also, before reason could become the fertilizing principle of the Church, it had to move away from it in order that it might be at liberty to develop all its powers; after the human element was completely segregated, and then in that separateness became aware of its helplessness, it will be able to enter into a free union with the divine foundation of Christianity, which has been preserved in the Eastern Church – and, in consequence of that free union, to give birth to the spiritual mankind».

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 225 / p. 211: «"Si compia ciò che è scritto", disse il professor Pauli, e i cristiani che portavano le barelle le cedettero senza una parola ai soldati i quali si allontanarono dalla porta di nord-ovest; dal canto loro i cristiani, uscendo dalla porta di nord-est, si diressero rapidamente dalla città verso Gerico, passando accanto al monte degli Ulivi, per la strada che i gendarmi e due reggimenti di cavalleria avevano in precedenza sgombrato dalla folla del popolo. Essi decisero di aspettare alcuni giorni, sulle colline deserte vicino a Gerico L'indomani mattina giunsero da Gerusalemme dei pellegrini cristiani loro amici e raccontarono ciò che era accaduto a Sion. Dopo il pranzo di corte, tutti i membri del concilio erano stati convocati nell'immensa sala del trono (dove si supponeva sorgesse il trono di Salomone) e l'imperatore, rivolgendosi ai rappresentanti della gerarchia cattolica, aveva dichiarato che il bene della Chiesa esigeva da essi l'immediata elezione di un degno successore dell'apostolo Pietro, ma che nelle presenti circostanze di tempo l'elezione doveva avvenire con procedura sommaria. La presenza di lui, l'imperatore, capo e rappresentante di tutto il mondo cristiano, valeva largamente a compensare l'omissione delle formalità rituali, e che in nome di tutti i cristiani, egli proponeva al Sacro Collegio di eleggere il suo diletto amico e fratello Apollonio, affinché lo stretto legame esistente fra loro rendesse duratura e indissolubile l'unione della Chiesa con lo Stato per il bene comune. Il Sacro Collegio si ritirò in una camera particolare per il conclave e dopo un'ora e mezzo ritornò col nuovo papa Apollonio».



La cristologia sofianica, come per i ribaltamenti della storia a nome di messianismi vari, guarderà anche all'evocazione simbolica dell'Anticristo come inversione della messianità trasparente all'intento di Saggezza. Le varie identificazioni sono più o meno conosciute. L'intuito pietista vede la sagoma dell'Anticristo profilarsi nella rivoluzione francese ¹. L'intento nazionalistico-razziale sorge anche dalle divagazioni polacche, per ri-prospettarsi in senso complessivamente 'slavo' presso i russi ². Apocalitticamente, si pensava, un secolo o due fa, che l'Anticristo fosse nato in Francia ³. La questione escatologica dell'Anticristo è che Cristo e l'Anticristo si intrecciano, problema centrale della visuale escatologica: non un male 'vecchio' ma del tutto 'nuovo' ⁴. La voce ufficiale cattolica di comunione romana suggerisce talvolta un 'anti-Verbo' come 'anti-verità', nemico che ci aggredisce falsificando dal di fuori ⁵. Esso viene poi riprospettato nelle polemiche della fine del secondo millennio cristiano e nel passaggio di secolo sul cammino della Chiesa di comunione romana con la 'pietra d'inciampo' costituita dal concilio Vaticano II, che includerebbe -a parere di certi osservatori assai spregiudicati- una specifica dinamica interna appartenente all'Anticristo ⁶. Un sano confronto sulla figura 'messianista' di Gesù ci è indispensabile

¹ D. Groh, *La Russia e l'autoeoscienza d'Europa*, Torino 1980, pp. 134-135; cfr Bengel, *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Iesu Christi* [Spiegazione della rivelazione di Giovanni, o piuttosto di Gesù Cristo], 1740. Altre opere di Bengel significative per il nostro argomento sono: *Ordo temporum*, Stuttgart 1741; *Cyclus sive de Anno Magno*, Ulm 1741. Quest'ultimo è servito poi di base all'*Apokalypsenkommentar* [Commento all' 'Apocalisse'] di A. F. Rühle von Lilienstern - uscito nel 1828 - nel quale tutti gli avvenimenti accennanti alla fine del mondo sono riferiti ad Alessandro I, e dove anche la Santa Alleanza trova un'interpretazione escatologica. E vi si ritrova anche il motivo del passaggio in Russia (cfr. Ernst Benz, *Die abendlandische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche* [La missione occidentale della chiesa orientale-ortodossa], Mainz 1950, pp. 28 sgg.). Per l'influenza di Bengel e Oetinger su Hegel e Schelling vedi F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [La gnosi cristiana o la filosofia cristiana della religione nel suo sviluppo storico], Tübingen 1835; Dmitrij Tschizewskij, *Hegel in Russland*, in *Hegel bei den Slaven*, Darmstadt 1961, pp. 146 sgg.; R. Schneider, *Schellings und Hegels scbwäbische Geistesahnen* [Gli antenati spirituali di Schelling e Hegel in Svevia], Würzburg 1938; B. Benz, *J. A. Bengel und die Philosophie des deutschen Idealismus* [J. A. Bengel e la filosofia dell'idealismo tedesco], in "Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geistesgeschichte", XXVII (1953), pp 528 sgg..

² Cfr Höene-Wronski, *Indirizzo alle nazioni slave sul destino del mondo*, Parigi 1847, (poi A. Mickiewicz), in Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 13; F. Dostoevskij, *Le journal d'un écrivain*, Paris 1927, vol. III, p. 371; H. Troyat, *Dostoievsky*, Paris 19, pp. 486-487.

³ D. Groh, *La Russia e l'autoeoscienza d'Europa*, Torino 1980, p. 135.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции | Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 244-245 / p. 169.

⁵ Jean Paul II, *Lettre encyclique 'Dominum et vivificantem'*, Cité du Vatican 1986, (etiam in "Internet" 1997, http://www.vatican.va/holy_father/phf_en.htm), n° 37.

⁶ U. Galimberti, *La Chiesa il Papa e il diavolo*, in «La Repubblica», 6-03-2001: «Prima del Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica amava qualificarsi innanzitutto come "una" (una, santa, cattolica, apostolica, romana). Oggi, invece, di chiese cattoliche ce ne sono sostanzialmente due, tra loro opposte e radicalmente diverse, per cui, al di là delle posizioni troppo superficialmente concilianti, vien da chiedersi: cosa pensa oggi davvero la Chiesa? Pensa come Gianni Baget Bozzo che il Concilio Vaticano II sia, nel secolo appena concluso, la manifestazione più vistosa dell'Anticristo, o pensa come il monaco camaldolese Benedetto Calati, spentosi un mese fa, che il Concilio Vaticano II sia la primavera della Chiesa e il suo unico e possibile futuro? Le due posizioni hanno il pregio di essere estremamente chiare: Benedetto Calati dichiarava nella lunga intervista rilasciata a Raffaele Luise (La visione di un monaco. Il futuro della fede e della Chiesa nel colloquio con Benedetto Calati, Cittadella Editore, Assisi, pagg. 96, lire 18.000): "Prima del Concilio, nella Chiesa gerarchica il Vangelo non esisteva". Dal canto suo Gianni Baget Bozzo scrive nel suo libro *L'Anticristo* (Mondadori, pagg. 138, lire 28.000): "Il Concilio ha distrutto l'ordine cattolico e ha prodotto una crisi dottrinale che prima non c'era". Le posizioni, come si vede, sono diametralmente opposte, ma sia Benedetto Calati sia Gianni Baget Bozzo convengono nel segnalare senza mezzi termini "l'ambiguità" di Giovanni Paolo II. Per Benedetto Calati: "Non può aprire un dialogo ecumenico come si propone, se prima non mette in questione l'infallibilità del papa e non riconsidera dalla radice il problema del primato, con una revisione radicale del papato", mentre per Gianni Baget Bozzo: "La potenza politica di Giovanni Paolo II ha saputo tenere insieme cose assai diverse con una geniale e straordinaria ambiguità, che però non unisce che in apparenza posizioni che rimangono diverse sul piano dottrinale". L'ambiguità consiste nel fatto che: "O il cattolicesimo fino a Pio XII è stato una serie di errori che il Concilio Vaticano II ha cancellato dando inizio a un mutamento dottrinale nella Chiesa cattolica, o non è così". Nel primo caso il Concilio Vaticano II è un'eresia, e, in quanto eresia, è l'Anticristo perché, l'Anticristo, che è il principe delle tenebre, non è qualcosa di esterno alla Chiesa che opera contro la Chiesa, ma qualcosa che nasce al suo interno. Come dice Giovanni Evangelista: "Uscirono da noi, ma non erano dei nostri" (1 Giovanni, 2,19). Quindi, scrive Baget Bozzo: "Gli anticristi vengono dalla Chiesa. Sono dei cristiani che mutano la dottrina della Chiesa. Sono le posizioni che sono state definite più tardi come eretiche". Dunque esistono due chiese cattoliche tenute insieme dall'ambiguità del papa. Ma i fedeli che devono fare? E i preti che la domenica si rivolgono a loro spiegano questa divisione o lasciano che ciascuno si senta un buon cattolico, quando magari invece, a sua insaputa, è un

1. L'attesa messianica va continuamente riconsiderata ², da quella ebraica ³, a quella cristiana ⁴, anche quella protestante ⁵. L'Anticristo, inteso come il 'Male' apocalitticamente proiettato, potrebbe avere una sua chiave di convergenza 'inversa' con certi approcci occidentali sul peccato originale: o cioè un 'peccato' non 'all'inizio' ma 'della fine', vale a dire un tipo di apostasia nel momento in cui l'umanità arriva alla piena consapevolezza delle sue potenzialità verso il futuro ⁶. All'inizio del secolo XXI, 'l'età dell'Anticristo' evoca -in qualche romanzo- la stessa fine del mondo ⁷. Le forme dell'Anticristo, che per molti assomigliano alla 'Bestia', potrebbero invece avere le sembianze di un 'astuto utilizzatore' della fede cristiana (ben più Napoleone ⁸ che Robespierre) ⁹. La questione escatologica dell'Anticristo non è che vi sia Cristo e l'Anticristo, ma che nell'intento umano essi si intrecciano, si incontrano, si mescolano l'uno nell'altro (come lo vide Dostoevskij) ¹⁰. Riappare il criterio di 'mescolanza' dalla meditazione di J. Böhme (cfr supra). Perciò, capire la Parusia presuppone la capacità di liberarla dai malintesi che la potrebbero oscurare. La meditazione biblica sembra orientare la focalizzazione sull'Anticristo in un doppio modo: da una opposizione collettiva ad un confronto personalizzato (dalle 'nazioni' ai loro 're') e da una manifestazione diffusa ad una 'localizzazione' specifica (farsi adorare a Gerusalemme) ¹¹. O cioè, si propone simbolicamente la chiave escatologica dello smascheramento dell'Anticristo e del chiarimento sugli intenti divini ultimi.

seguace dell'Anticristo? L'ambiguità del papa non consente di risolvere il problema, ed è merito di Benedetto Calati da un lato e di Gianni Baget Bozzo dall'altro averlo chiaramente denunciato e descritto senza ambiguità e senza mezzi termini».

¹ L. Sestieri, *Gli ebrei di fronte a Gesù*, in «Vita monastica», 1984 n° 39, pp. 40-63; P. C. Bori, *La polemica antiggiudaica nel N. T.*, in «Vita monastica», 1984 n° 39, pp. 64-73.

² Cfr COLLOQUIO DI CAMALDOLI, *L'attesa messianica oggi*, in «Vita monastica», 1987 n° 46.

³ S. J. Sierra, *L'attesa messianica nell'ebraismo oggi*, in «Vita monastica», 1987 n° 46, pp. 39-59.

⁴ C. Molari, *L'attesa messianica oggi nel cristianesimo*, in «Vita monastica», 1987 n° 46, pp. 60-90.

⁵ G. Scuderi, *Le attese messianiche nella tradizione protestante*, in «Vita monastica», 1987 n° 46, pp. 91-129.

⁶ P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, Paris 1969, p. 69: «La faute par excellence n'est pas à chercher en arrière, commise par une Humanité bégayante: ne serait-elle pas plutôt à prévoir en avant, au jour où l'Humanité, enfin pleinement consciente de ses forces, se divisera en deux camps, pour ou contre Dieu !?».

⁷ Faut-il rappeler ici la convergence du point de vue du Père Teilhard avec ce que saint Paul nous dit sur la croissance eschatologique du mal dans le monde et sur la révélation de l'honneur d'iniquité lors de la venue du Christ (II Thes. 11. 3-11). Ce texte permet de dire, comme l'a très bien noté Teilhard, que le grand péché du monde est en avant, et que c'est un péché d'apostasie.)

⁸ J. Cash, *The Age of the Antichrist*, in «Internet» 2001, <http://www.theageoftheantichrist.com/author.html>: «The author has spent nearly seven years preparing The Age of the Antichrist. You will see the Bible, in particular the book of Revelation, in an entire new light. World events that fill the nightly newscasts can often be traced to biblical prophecy. This is a novel, not a documentary. "I call it fiction," says Mr. Cash. It's a fictional drama about the end of the world, yet it is solely based on the prophecies in the Bible. This book is for everybody! You don't have to be religious to enjoy this book, just alive and breathing».

⁹ Cfr P. Marvenko Smith, *Napoleon and the Antichrist*, in «Internet» 2001, <http://www.google.com/search?q=ANTICHRIST&hl=en&start=100&sa=N>.

¹⁰ A. Askoldov / S. A. Askol'Dov, *Религиозный смысл русской революции* / Il significato religioso della rivoluzione russa, in AA. VV. *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. / p. 29.

¹¹ H. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции* / *Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 95 / p. 81.

¹² Th. Maertens, *Fichier biblique*, Bruges 1965, fiche ANTECHRIST: «MOTIF GENERAL. On ne peut séparer cette analyse de celle qui a été faite à l'opposition des nations au Royaume (cf. C 69). Plus ceue opposition se précise et entre dans la sphère eschatologique et plua le combat se personnalise ce ne sont plus tellement les nations qui s'opposent à Israël, que des rois, comme Gog et Magog, qui s'opposent au Messie. Finalement, au terme de l'A.T., lorsque l'opposition à Israël se situe vraiment sur le plan religieux, Antiochus Epiphane fournit les traits principaux de l'Antéchrist. C'est effectivement sa prétention à se faire adorer à Jérusalem qui perdurera, dans le style apocalyptique chrétien, pour définir le «comble» atteint par l'action de l'Antéchrist avant son anéantissement. Ez. XXVIII, 2-9. (Le roi de Tyr, personnification de l'opposition à Israël), Is. XIV, 13-14. (Le rol de Babylone...), Ez. XXXVII-XXXIX. (Gog et Magog), Ps. CXXXVI, 20 XXXV, 11 (Ce dernier oracle sur Gog et Magog est essentiellement composé de rappel d'anciens oracles disparus (XXXVIII, 7), cette composition s'adresse au rond A la personification du chef anonyme des forces qui s'opposent à Israël. Gog est attiré en Palestine non pour vaincre Israël, ou pour se convertir, mais pour y être anéanti). Dn. VII X XI cf. I M. I, 43-64 II, 1-11 (Daniel sera cependant le premier à designer un verifiable antéchrist dans la personne d'Antiochus). Mt. XXIV, 15 Lc. XXI, 20 (Daniel inspire très nettemefli l'apocalypse synoptique. Encore que l'Antéchrist n'y soit pas spécialement nommé, il est manifeste que «l'abomination de la désolation» qui sera un signe pour les fidèles est l'oeuvre d'un agent personnel). / Th. II, 1-12 ; Cf. i Co. VI, 14-17 / Co. XV, 20-26 (L'antéchrist est l'homme du péché, le fils de la perdition (parce qu'il la porte à son comble). Il est au surplus l'Impie (qui pousse la perversité jusqu'à s'opposer aux volontés rédemptrices de Dieu), qui veut occuper la place de Dieu et prend possession du Temple à la manière de l'abomination. Il a sa propre parousie pleine de séductions et de miracles il provoque l'apostasie. Il est certainement une personne concrète). Ap. XI, XX, 1-10 (Pour saint Jean, l'Antéclirist est le Dragon (Satan). Sa lutte se porte non plus sur Jérusalem, mais sur la Femme (communauté des croyants). il a Gog et Magog à son service (Cf. les nombreuses réminiscences de Daniel)). Ap.

Berdjaev afferma che la simbolica dell'Anticristo è un problema centrale della visuale escatologica della storia: esso non è un male 'vecchio' ma del tutto 'nuovo' ¹. Si tratterebbe del confronto terminale tra il Dio-Uomo e l'Uomo-Dio (Dio che viene verso l'umanità o l'umanità che pretende essere divina) ². Ma questo confronto avrà -chissà- il tenore simbolico della lotta tra l'Uomo-Dio e il Dio-Bestia ³? F. Dostoevskij, nel suo romanzo *I fratelli Karamazov*, inquadra il suo racconto intorno alla falsificazione di Cristo nella sua 'leggenda del Grande Inquisitore' ⁴. La chiave di questa 'leggenda' si trova nel 'racconto dell'Anticristo' ⁵ che ne costituisce come un canovaggio di lettura. Il Cristo-silenzioso-pellegrino-in-visita -sulla-terra, di fronte al Grande Inquisitore di Seviglia, esplicita ciò che Solov'ëv prospetta come 'falsificazione' del Cristo nell'uomo-del-futuro, diventato poi 'imperatore universale'. Il messianismo ebraico ci ha dato il senso della storia ⁶. La storia si proietta verso la sua 'fine' ed 'il suo' fine. Il rischio è quello di fraintendere l'intento e le finalità di Cristo, facendone un Messia secondo i propri parametri. Essa è "guardare in avanti con impegno" (aspettare il Messia, impegnarsi come eletti nel Messia che viene). La messianità può essere intesa come "momento prestabilito" nel compimento escatologico, ma può anche essere funzione della 'teshuvà', della conversione dell'umanità: sia che la conversione introduce ai tempi messianici, sia che il Messia porti alla conversione ⁷. Il messianismo ebraico si presenta come emblematico: esso -dice Berdjaev- esprime la "drammaticità" dell'attesa (il senso 'storico' sarà -chissà- la dimensione tragica che vi si svela [vedere supra]?) ⁸. La drammaticità dell'attesa viene

XI, *i-15* XIII, XVI-XVII (C'est encore la Bête de l'Abîme contre les deux témoins ou la seconde Bête qui affirme ses prétentions à la divinité et s'unit à Babylone (Rome). Cet appareil semble bien désigner les événements contemporains de Jean qui les voit seulement dans une perspective escatologique). AP. XI, 1-13, XIII-XVI, II, 7; XIII, 2; V, 6; XIII, 1, XIV, 1-5 XIII, 8 (En comparant de près le Christ et les Bêtes, on s'aperçoit de leur stricte opposition de traits. Les Bêtes représentent une puissance satanique et humaine, symboles des pouvoirs humains anti-chrétiens, dominés et conduits par Satan). !Jn. II, 18-22, IV, 1-3, 2Jn. 7 (les seuls textes où l'Antéchrist est appelé par son nom. Ce sont ici les hérétiques séducteurs, chrétiens qui se séparent de la foi. Jean applique donc à un cas particulier le thème de l'opposition au Christ). Jn. XII, 31-32; XIV, 30 XVI, 11, cf. Ep. II, 2; VI, 12, I Co. IV, 4 Ao. XXVI, 18 (au même titre que sa manifestation escatologique et parce que celle-ci est déjà commencée dans sa première manifestation, le Christ rencontre l'Antéchrist le «Prince de ce monde»). En conclusion ce sont chaque fois des circonstances actuelles précises qui servent aux auteurs du N.T. comme de l'A.T. à décrire le rôle de l'Antéchrist à la fin des temps. Derrière l'Antéchrist, c'est Satan lui-même qui oeuvre, au point qu'il est inutile de savoir si l'Antéchrist est individuel ou collectif il est le séducteur qui conduit le monde à Satan».

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 244-245 / p. 169.

² D. Merejkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 7-8.

³ D. Merejkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 129-130.

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309 ss. (V. I) / pp. 332-339 (V. I).

⁵ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 193-233 / pp. 184-217.

⁶ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 101 / pp. 32-33.

⁷ A. Luzzato, *Giustizia ed età messianica*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, pp. 292-293: «Il Talmud babilonese se ne occupa esplicitamente, nell'ultimo capitolo (capitolo 'cheleq') del Trattato *Sanhedrin*. In questa sede, come molto spesso, si confrontano due tesi che potremmo definire rispettivamente la tesi 'deterministica' e quella 'attiva'; la prima, viene attribuita alla Scuola di un tale Maestro Eliyahu, secondo il quale la durata naturale, prestabilita, del mondo sarebbe di 6.000 anni; i primi 2.000 sono caratterizzati dal tobu (che potremmo tradurre 'il caos'), i secondi dal governo della Torà, gli ultimi 2.000 rappresenterebbero infine l'età messianica (97a). Se questa tesi è corretta, ne deriva che tutto è già predeterminato, che l'uomo non può avere alcuna influenza sugli eventi e che pertanto il massimo che egli può fare è di prevedere i termini, le scadenze, sia attraverso calcoli che possono essere derivati} dalla interpretazione della Scrittura, o grazie a ispirazioni misti che o altro ancora (in ebraico: *le-chashev et ha-qetz*, 'calcolare il termine'). Invece, secondo la tesi di Rav (Rabba Arikha, il primo amo raita, il fondatore delle prime accademie talmudiche babilonesi) sono stati ormai passati tutti i termini che erano stati calcolati, senza che si sia verificato l'avvento messianico; dunque 'la cosa' cioè l'avvento messianico stesso non sarebbe predeterminato ma dipenderebbe solo dalla *teshuvà* e dalle buone azioni, in definitiva dall'uomo. Per inciso, definiamo la teshuvà: essa significa il pentimento, associato concretamente con il ritorno a quello che i dovrebbe essere, per un Ebreo, la sua condizione 'normale', ovvero l'osservanza della Torà dalla quale, chi più chi meno, tutti si allontanano, per errore o di proposito, nel corso della loro vita (97b). Se questa tesi è giusta, l'azione umana (e specificamente a quella di ciascun ebreo) è in grado di influire sull'avvento messianico, sulla sua accelerazione o sul suo ritardo. Se formuliamo in un altro modo questo problema, vedremo subito tutta la sua importanza. Il dilemma si presenta in questo modo: è il sentimento, con la conseguente purificazione dai peccati, quello che genera l'avvento messianico o è l'inverso: è proprio l'avvento del Messia che può, per grazia di Dio, portare alla purificazione stessa? In questa formulazione è contenuto, a ben vedere, gran parte del contrasto fra l'antico mondo giudeo-cristiano e quello rabbinico».

⁸ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 147-148 / pp. 78-79.

ampliata dal senso di una 'distanza trascendentale' tra Dio e il suo stesso popolo ¹. Di fronte a questa trascendenza, persino l'immortalità umana sembrava una prerogativa eccessiva. Ecco perché la messianità implica una sua bipolarità: Messia di trascendenza o Messia 'terrestre' ². Nell'intento riformato d'occidente, la chiave messianica si focalizza sulla 'giustificazione' e sfocia sulla tematica della 'giustizia' e del 'giudizio'. Nell'oriente slavo, la messianità si collega alla via incarnazionale della 'kenosis' o 'uničizenie' con tutta la sua carica cristologica fondamentale, sciogliendo subito il sospetto che il 'Messia' possa entrare in un gioco mitologico di 'lotta per la vittoria contro le «potenze»' (tenendo conto della non resistenza originaria dell'intuito cristiano russo). Viene così chiarita l'incertezza sul collegamento tra sofferenza e lotta liberativa ripreso da alcuni ³. La messianità è radice dell'intuito profetico come nervo vitale della 'storia' (vedere infra) ⁴.

L'Anticristo: dal 'tradimento' del Messia alla 'falsificazione' di Cristo in una 'maschera sostitutiva', persino 'facendo il bene'

N. Berdjaev indica la via dell'Anticristo –dopo l'avvento di Cristo– come via di realizzazione di una storia esaurientemente beata e giusta sulla terra ⁵. Per capire "chi è Cristo" bisogna sapere "come lo si può falsificare"!! La controversia sul confronto tra Cristo e Maometto è ben conosciuta, con la persistente sottolineatura di una specie di appropriazione illegittima o indebita da parte dell'Islam riguardo alle prerogative uniche del 'Messia', tanto da far apparire Maometto come l'antagonista per eccellenza di Cristo ⁶. Si metteranno in auge le dirette contraddizioni tra le

¹ N. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 159 / p. 80.

² N. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 160-161 / pp. 81-82.

³ E. Stretti, "L'umanità di Gesù, impronta e rivelazione" *La confessione di fede di Giovanni Miegge*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia?*, Roma 1992, pp. 126-127: «LA CROCE. Se in Gesù sono presenti le due nature umana-divina, come spiegare lo scandalo e la pazzia della croce? Il dato biblico, affiancato dalla ricerca esegetica conducono Miegge ad una interessante spiegazione: "È generalmente ammesso che si celebrava nel Tempio di Gerusalemme una festa coincidente con il rinnovamento dell'anno, e dedicata a celebrare la sovranità di Dio, creatore del mondo". Essa era contemporaneamente una sagra del Re teocratico, rappresentante di Jahvè sulla terra. Noi abbiamo le tracce della liturgia di quella festa in un certo numero di Salmi, di accento ora trionfale, ora patetico, come il Salmo 47, il 93 e quelli dal 95 al 100. Gli studiosi a cui facciamo riferimento-rileva il Miegge- credono di poter ravvisare qualche rapporto tra le idee di quella liturgia e l'antica mitologia babilonese, nella quale la creazione era concepita come l'esito vittorioso di una dura lotta, combattuta da una divinità luminosa contro le mostruose potenze del caos; una lotta, a cui si connetteva l'idea di una sofferenza della divinità, in favore del mondo ordinato ed umano che intendeva creare: queste risonanze politeistiche sono naturalmente scomparse dal racconto biblico della creazione, ma non tanto da cancellare completamente l'idea di una vittoria di Dio sulle potenze del caos. Ora, anche il re teocratico, che è l'analogo umano di Dio e il suo rappresentante sulla terra, ottiene, con l'aiuto di Dio, la vittoria sui suoi nemici, che sono nemici di Dio e del suo popolo; soffre nella lotta, soffre come Dio non soffre, perché Dio è Dio, ma soffre in qualità di suo rappresentante, di suo sostituto, e soffre come rappresentante e personificazione del popolo, soffre per esso e lo libera al prezzo delle sue sofferenze ("Per una fede", p. 105). Accanto a questa figura regale, proposta dagli esegeti scandinavi e che potrebbe incarnare l'idea di sofferenza vicaria (cf. Is 53) Miegge affianca la figura di Mosè, che chiede al Signore di pagare per il suo popolo colpevole (Es 32,32). La spiegazione della croce in riferimento ai testi biblici che collegano l'apparizione del Messia alla sua sofferenza, appare a Miegge più convincente che non la spiegazione di sant'Anselmo e quella proposta dall'ortodossia protestante; entrambe sono inficiate da formulazioni giuridiche vigenti al loro tempo, ma estranee alla problematica biblica».

⁴ N. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 225.

⁵ N. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. / pp 89-90.

⁶ J. A. Pearson, *The Koran: Testimony of Antichrist*, in «Internet» 2001, <http://members.aol.com/AllahIslam/part3.html>: «3. THE DIFFERENCE BETWEEN JESUS AND MOHAMMED. Jesus' birth as the Messiah was prophesied in Scripture. Mohammed's birth as the so-called Seal of the Prophets was not. Through many witnesses, the Holy Spirit established the lineage of the Christ from Abraham through Isaac and Jacob to the tribe of Judah and out of the house of David (Genesis 12:3, 18:18, 21:12, 22:18, 26:4, 28:14, 49:10; 2 Samuel 7:12-16; Psalms 18:50, 89:3-4, 89:20, 132:11; Isaiah 9:6-7, 11:1, 11:10; Jeremiah 23:5-6, 33:14-15). Moreover, it was prophesied through Isaiah that the Messiah would be conceived by a virgin (Isaiah 7:14). It was prophesied through Micah that he would be born in Bethlehem (Micah 5:2). And, it was prophesied through the typology in the third and sixth chapters of Zechariah that his name would be 'Joshua' (of which 'Jesus' is the Hellenized form). Who prophesied the birth of Mohammed as a true prophet of God? No one. No one except Mohammed. Mohammed wrote: "Jesus son of Mary said, 'Children of Israel, I am indeed the Messenger of God to you, confirming the Torah that is before me, and giving good tidings of a Messenger who shall come after me, whose name shall be Ahmed.'" *Surah LXI (17)* There is no record that the Lord Jesus said any such thing! Throughout the Koran, Mohammed refutes that Jesus was the Son of God: "The Messiah, Jesus son of Mary was only the Messenger of God, and His Word that He committed to Mary, and a spirit from Him." *Surah IV (18)* "The Messiah, son of Mary, was only a Messenger; Messengers before him passed away; his mother was a just woman; they both ate food. Behold, how We make clear signs to them; then behold, how they perverted are!" *Surah V (19)* "The Creator of the heavens and the earth --- how should He have a Son, seeing that He has no consort, and He created all

affermazioni islamiche e la testimonianza evangelica e scritturistica su Cristo Gesù come Messia ¹. Si sottolineerà il rifiuto del Messia da parte musulmana ². Particolarmente nell'oriente cristiano,

things, and He has knowledge of everything?" *Surah VI (20)* "The Jews say, 'Ezra is the Son of God;' the Christians say, 'The Messiah is the Son of God.' That is the utterance of their mouths, confirming with the unbelievers before them." *Surah IX (21)* "They [the Christians] say, 'God has taken to Him a son.' Glory be to Him! He is All-sufficient; to Him belongs all that is in the heavens and in the earth; you have no authority for this. what, so you say concerning God that you know not? Say: 'Those who forge against God falsehood shall not prosper. Some enjoyment in this world; then unto Us they shall return; then We shall let them taste the terrible chastisement, for that they were unbelievers [in Mohammed and the Koran].'" *Surah X (22)* "Praise belongs to God, who has not taken to Him a son." *Surah XVII (23)* "And they say, 'The All-merciful has taken unto Himself a son' You have indeed advanced something hideous! The heavens are well-nigh rent of it and the earth split asunder, and the mountains well-nigh fall down crashing for they have attributed to the All-merciful a son; and it behooves not the All-merciful to take a son." *Surah XIX (24)* "God has not taken to Himself any son." *Surah XXXIII (25)* "He has not taken to Him a son." *Surah XXV (26)* "Is it not of their own calumny that they say, 'God has begotten?' They are truly liars." *Surah XXXVII (27)* "And when the son of Mary is cited as an example, behold, thy people turn away from it and say, 'What are our gods better, or he?' They [the Christians] cite him not to thee, save to dispute; nay, but they are a people contentious. He is only a servant We blessed, and We made him to be an example to the Children of Israel." *Surah VXLIII (28)* "It was Mohammed's self-proclaimed mission . . . to warn those who say, 'God has taken to Himself a son.'" (29)».

¹ J. A. Pearson, *The Koran: Testimony of Antichrist*, in «Internet» 2001, <http://members.aol.com/AllahIslam/part3.html>: «Yet, many have testified of the Messiah's Sonship. It was prophesied by the Holy Spirit through King David: "I will be his father, and he shall be my son" (2 Samuel 7:14). Through Isaiah: "Unto us a child is born, unto us a son is given" (Isaiah 9:6). Through Gabriel to Mary: "He shall be great, and shall be called the Son of the Highest" (Luke 1:32) and "The Holy Ghost shall come upon thee: therefore also that holy thing which shall be born of thee shall be called the Son of God" (Luke 1:35). John the Baptist bore record that Jesus was the Son of God (John 1:32-34). God Himself testified twice of Jesus: "THIS IS MY BELOVED SON, IN WHOM I AM WELL PLEASED" (Matthew 3:17, 17:5; Mark 1:11, 9:7; and, Luke 3:22, 9:35). Saint Mark testified in his gospel: "Jesus Christ, the Son of God" (Mark 1:1). Even the unclean spirits recognized that Jesus was the Son of God: "And, behold, they cried out, saying, 'What have we to do with thee, Jesus, thou Son of God? art thou come hither to torment us before the time?'" Matthew 8:29 (30) To casual observers and lifeless Christians, that Mohammed claimed God had no Son in Jesus does not seem to be so very damaging: after all, they think, he did acknowledge that Jesus was a prophet, --- "a Messenger of God." These fail to see that for Mohammed to have stated that Jesus was not a prophet would have kept many from his own teachings; it would have precluded their even listening to his message. Further, these fail to see that Mohammed had to include Jesus within his teachings if he was to be more convincing concerning his own authority. It is easier to deceive if you pretend to build on an already-established foundation. It is easier to destroy if you claim a heritage in Truth: "Surely We sent down the Torah, wherein is guidance and light, thereby the Prophets who had surrendered themselves gave judgment for those of Jewry, as did the masters and the rabbis, following such portion of God's Book as they were given to keep and were witness to. . . . And We sent, following in their footsteps, Jesus son of Mary, confirming the Torah before him; and We gave to him the Gospel, wherein is guidance and light, and confirming the Torah before it, as a guidance and an admonition unto the godfearing." *Surah V (31)* Mohammed tries to persuade us that the Koran is just as scriptural as the Torah and the Gospels. He tries to make it seem as if the Torah and the Gospels and the Koran are equal parts in a threefold plan of divine revelation to humankind. Why? The most effective way to win individuals over to your way of thinking is to, first, tell them what they already believe is true (so you don't alienate them) and, second, slowly persuade them that what they don't yet know or understand can be provided for, or answered by, your doctrines: the wolf-in-shepherd's-clothing approach, so to speak. Both Moses and Jesus proved their words with works and signs following. The miracles performed through them punctuated the truths they spoke and the lives they lived. Christ Jesus said: ". . . for the works which the Father hath given me to finish, the same works that I do, bear witness of me, that the Father hath sent me." *John 5:36* And: "Say ye of him, whom the Father hath sanctified, and sent into the world, 'Thou blasphemest;' because I said, 'I am the Son of God'? If I do not the works of my Father, believe me not. But if I do, though ye believe not me, believe the works: that you may know, and believe, that the Father is in me, and I in Him." *John 10:36-38*».

² J. A. Pearson, *The Koran: Testimony of Antichrist*, in «Internet» 2001, <http://members.aol.com/AllahIslam/part3.html>: «Mohammed did not prove his words with works. Oh, he frequently proclaims that the Surahs (the main divisions or chapters) of the Koran are themselves "signs, clear signs." But there are no accounts of miracles wrought through him, save those unreliable that are attributed to him through the imagination and fancy of his followers. Mohammed tries to explain away the absence of such proofs this way: "They say, 'Why have signs not been sent down upon him from his Lord?' Say: 'The signs are only with God, and I am only a plain warner.' What, is it not sufficient for them that We have sent down upon thee the Book that is recited to them [meaning the Koran]? Surely, in that is a mercy, and a reminder to a people who believe." *Surah XXIX (32)* "It is He who has sent His Messenger [Mohammed] with the guidance and the religion of truth, that He may uplift it above every religion. God suffices as a witness." *Surah XLVIII (33)* Mohammed claimed that it was only for him to deliver "the Message Manifest," --- the final word from God. (34) He tried to delude the people into thinking that he was the Christ returned to earth. In doing so, the Devil sought to establish his authority for overturning the principles of peace, love, and forgiveness taught by the real Savior. Jesus instructed us to love our enemies, to revile not when reviled, to forgive those who despitefully use us, and to refrain from judgment (the condemnation of our peers). Hear what Mohammed had to say on those topics: "O believers, prescribed for you is retaliation, touching the slain; freeman for freeman, slave for slave, female for female . . . In retaliation there is life for you, men possessed of minds; haply you will be godfearing." *Surah II (35)* "And fight in the way of God with those who fight with you. . . . And slay them wherever you come upon them, and expel them from where they expelled you; [your own] persecution is more grievous than slaying [others]." *Surah II (36)* "Whoso commits aggression against you, do you commit aggression against him like as he has committed against you . . ." *Surah II (37)* "Prescribed for you is fighting, though it be hateful to you." *Surah II (38)* ". . . take not to yourselves friends of them [the disbelievers] until they emigrate in the way of God; then, if they turn their backs, take them, and slay them wherever you find them . . ." *Surah IV (39)* "This is the recompense of those who fight against God and His Messenger, and hasten about the earth, to do corruption there: they shall be slaughtered, or crucified, or their hands and feet shall alternately be struck off, or they shall be banished from the land." *Surah V (40)* "Fight them [the unbelievers], till there is no persecution and the religion is God's entirely." *Surah VIII (41)* "It is not for any Prophet to have prisoners until he make wide slaughter in the land." *Surah III (42)* "Slay the idolaters wherever you find them, and take them, and confine them, and lie in wait for them at every place of ambush." *Surah IX (43)* "Fight those who believe not in God and the Last Day." *Surah IX (44)* "And fight the unbelievers totally even as they fight

pesantemente soggiogato da secoli di dominio islamico, la comprensione della sventura vissuta dalla pressione religiosa fa cogliere l'affermarsi di questa via religiosa nel senso spesso apocalittico. In oriente, si interpretava l'Islam come una 'eresia' estrema della fede cristiana, nel senso della radicalizzazione del nestorianesimo e della impossibilità di concepire una effettiva unione del divino con l'umano ¹. Le iniziative belliche occidentali cristiane hanno aggravato la situazione dei

you totally; and know that God is with the godfearing." *Surah IX (45)* "O believers, fight the unbelievers who are near to you, and let them find in you a harshness; and know that God is with the Godfearing." *Surah IX (46)* "The recompense of evil is evil the like of it . . ." *Surah XLII (47)* "When you meet the unbelievers, smite their necks, then, when you have made wide slaughter among them, tie fast the bonds; then set them free, either by grace or ransom, till the war lays down its loads." *Surah XLVII (48)* "Mohammed is the Messenger of God, and those who are with him are hard against the unbelievers, merciful one to another." *Surah XLVIII (49)* "Thou shalt not find any people who believe in God and the Last Day who are loving to anyone who opposes God and His Messenger." *Surah LVIII (50)* "O Prophet, struggle with the unbelievers and the hypocrites, and be thou harsh with them." *Surah LXVI (51)* It should be clear that the literature of Mohammed is hateful, encouraging people to live both in fear and by the sword in judgment of one another. Compare the preceding quotations with the following instructions given by the Christ: "But I say unto you which hear, Love your enemies, do good to them which hate you, Bless them that curse you, and pray for them which despitefully use you. And unto him that smiteth thee on the one cheek offer also the other; and him that taketh away thy cloke forbid not to take thy coat also. Give to every man that asketh of thee; and of him that taketh away thy goods ask them not again. And as ye would that men should do to you, do ye also to them likewise. For if ye love them which love you, what thank have ye: for sinners also love those that love them. And if ye do good to them which do good to you, what thank have ye? for sinners also do the same. And if ye lend to them of whom ye hope to receive, what thank have ye? for sinners also lend to sinners, to receive as much again. But love ye your enemies, and do good, and lend, hoping for nothing again; and your reward shall be great, and ye shall be the children of the Highest: for he is kind unto the unthankful and to the evil. Be ye therefore merciful, as your Father also is merciful. Judge not, and ye shall not be judged, condemn not, and ye shall not be condemned: forgive, and ye shall be forgiven: Give, and it shall be given unto you; good measure, pressed down, and shaken together, and running over, shall men give into your bosom. For with the same measure that ye mete, withal it shall be measured to you again." *Luke 6:27-38* Having compared the previous passage with those immediately preceding it, which one of the two --- Jesus or Mohammed --- do you think is the true witness of the loving Father? Considering what is written in the Koran, there should be little wonder why Bibles are not allowed into countries over which the banner of Islam flies. The people of those nations might be able to read: "Thus saith the Lord: SUCH AS ARE FOR DEATH, TO DEATH: AND SUCH AS ARE FOR THE SWORD, TO THE SWORD: AND SUCH AS ARE FOR THE FAMINE, TO THE FAMINE: AND SUCH AS ARE FOR THE CAPTIVITY, TO THE CAPTIVITY." *Jeremiah 15:2* "Put up again thy sword into its place: for all they that take the sword shall perish with the sword." *Matthew 26:52* "He that leadeth into captivity shall go into captivity: he that killeth with the sword must be killed with the sword." *Revelation 13:10* "Dearly beloved, avenge not yourselves, but rather, give place unto wrath: for it is written, VENGEANCE IS MINE; I WILL REPAY, saith the Lord. Therefore if thine enemy hunger, feed him; if he thirst, give him drink; for in so doing thou shalt heap coals of fire on his head. Be not overcome with evil, but overcome evil with good." *Romans 12:19-21* In short, they would find out that the God of Abraham, the God of Isaac, and the God of Jacob, --- the one of whom Christ Jesus came to testify, is a god of peace and love and not a god of war and hate. Moreover, they would learn of the Levitical high priest and his role as intercessor for the children of Israel, offering sacrifice once a year for their sins, and how Christ Jesus was sent to sacrifice himself "once for all" (Hebrews 10:10). They would learn how the Old Testament events, rules, and regulations were but a figure, or typology, of things to come. They would learn to understand the role of the Lamb as Intercessor for all nations under the sun. And, finally, concerning their relationship to Christ Jesus, they would learn that "there is none other name under heaven given among men, whereby we must be saved" (Acts 4:12). Throughout the Koran, Mohammed attempts to undercut the role of Christ Jesus as Savior. He tries to negate that the Lamb "bare the sin of many, and made intercession for the transgressors" (Isaiah 53:12) and that "he ever liveth to make intercession for them" (Hebrews 7:25): "Intercessor there is none, save after His leave." *Surah X (52)*. . . no intercessors shall they have amongst their associates, and they shall disbelieve in their associates." *Surah XXX (53)* "Intercession will not avail with Him save for him to whom He gives leave." *Surah XXXIV (54)* "To God belongs intercession altogether." *Surah XXXIV (55)*. . . the evildoers [those who do not believe in Mohammed and the Koran] have not one loyal friend, no intercessor to be heeded." *Surah XL (56)*. . . no soul laden bears the load of another." *Surah LIII (57)* "Come, now, and God's Messenger [meaning Mohammed] will ask forgiveness for you." *Surah LXIII (58)* It is plain that Mohammed tried to set himself up in Jesus' stead. What of the crucifixion? In his own form of gnostic Docetism, Mohammed accounts it cruci-fiction: ". . . they did not slay him, neither crucified him, only a likeness of that was shown to them." *Surah IV (59)* Guilty of the ultimate crime against God are those who say that Jesus is not the Christ and that He did not die for our sins. For that reason alone, Mohammed condemns himself and his followers (so long as they remain his followers). The Lord Jesus said: "For God so loved the world that He gave His only begotten Son, that whosoever believeth in him should not perish, but have everlasting life. For God sent not His Son into the world to condemn the world; but that the world through him might be saved. He that believeth on him is not condemned: but he that believeth not is condemned already, because he hath not believed in the name of the only begotten Son of God." *John 3:16-18* "I am come in my Father's name, and ye receive me not: if another shall come in his own name, him ye shall receive." *John 5:43* "If I had not come and spoken unto them, they had not had sin: but now they have no cloke for their sin. He that hateth me hateth my Father also. If I had not done among them the works which none other man did, they had not had sin: but now have they both seen and hated both me and my Father." *John 15:22-24*. Simply stated, without Christ Jesus we have no advocate with the Father. If we reject the one God sent, we reject the mercy He tends to us through that one».

¹ Вл. Соловьев / Vl. Solov'ev, *Великий споръ и хрисіанская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьева*, Томъ четвертый / *La grande controverse de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, стр. 21 / pp. 74-75: «Tout ce mouvement hérétique est pénétré par une seule idée négative (par rapport au christianisme), par la négation d'un théandrisme réel et complet ce qui fait que toutes les hérésies orientales se réduisent à l'ancien principe oriental d'un dieu inhumain. Or, l'affirmation d'un dieu inhumain forme aussi l'essence de la religion musulmane, qui ne fait que renouveler cet ancien principe sous une forme plus ferme et plus claire; c'est pourquoi il n'y a pas lieu de nous arrêter aux réactions mutuelles et de caractère extérieur de la religion musulmane et des hérésies

cristiani orientali sotto dominio religioso intransigente, con il fatto delle crociate e la risposta della guerra santa, che si ritrova oggi nella tradizione della 'jihad' ¹. Le disfatte viste come punizione divina di un campo o dell'altro viene considerato come una ingenuità interpretativa sia da parte dei cristiani, sia da parte dei musulmani. Per lungo tempo –poi– la civiltà islamica si percepiva come più raffinata di quella occidentale. Ma, dal XIX secolo, nasce il movimento Nahda o riformista che si interessa all'occidente e costata dei pregi scientifici e sociali innegabili che si confrontano con una promozione della donna del tutto rifiutata dai musulmani in genere ². La figura centrale di Cristo rimane un riferimento di confronto ambivalente tra la tradizione cristiana ed islamica: d'una parte in senso positivo come Gesù profeta dei profeti e d'altra parte negativamente come oscuramento della radicale unicità divina trascendentale ³.

chrétiennes, ni sur l'échange mutuel de leur conceptions et des traits de leur culte. La présence de Mahoinet dans les couvents nemoriens de la Syrie méridionale, où il vécut, les connaissances sur la religion nouvelle acquises par les empereurs monothélites et iconoclastes, leur désir d'un rapprochement avec cette religion – ces faits n'ont d'intérêt et d'importance qu'à cause de l'affinité essentielle de l'Islamisme et de tout le mouvement hérétique, affinité qui subsisterait, même si ces faits ne nous étaient aucunement connus».

¹ Hadia Dajani-Shakeel, *War: A Muslim Perspective*, in «Internet» 2001, <http://ChristianHistory.net/http://ChristianityTodayStore.com/>, (to respond to this newsletter, e-mail History@ChristianityToday.com), etiam in <http://ChristianityToday.com/newsletter/>, etiam in http://ChristianityToday.com/magsubs/index.taf?&_function=start&cc=h_nl_ch: «Muslim response to the Crusades showed jihad in action, and while the grievances have changed, the rhetoric still echoes. [On September 29, the Chicago Union Tribune ran a letter, discovered by the FBI, that had been written to the September 11 hijackers, emboldening them with promises of paradise in exchange for their suicide attack. Muslims have argued against associating the attacks with Islam, suggesting that the attackers represent a radical fringe divorced from true Islam. Politicians seem to agree. In his speech to a joint session of Congress (and the nation) on September 20, President George W. Bush described the teachings of Islam as "good and peaceful" and said that "those who commit evil in the name of Allah blaspheme the name of Allah." But jihad has a long history in Islam, and Muslims have fought under its banner for centuries. If Christians have put forward the concept of just war as justification for war, jihad, or holy war has underpinned Muslim determination to fight. What exactly is jihad, and how has it been waged in the past? In the fall of 1993, Christian History asked Islamic historian Dr. Hadia Dajani-Shakeel to describe how Muslims viewed the Crusaders and why they responded as they did. Excerpts from her response appear below. Dajani-Shakeel is co-editor of *The Jihad and Its Times* (Michigan, 1991).] In 1095, Pope Urban II staged a massive military invasion of the Muslim East. That invasion and occupation caused the forced expulsion, conversion, or enslavement of the Muslim majority. Only a few cities in Syria remained in Muslim hands, and these became centers for Islamic resistance. Muslims viewed the Christian settlements as alien and illegitimate, established at the expense of the native population, which had been displaced or massacred. The early Christians were portrayed as ruthless, bloodthirsty, and barbaric. Furthermore, Muslims considered the loss of Jerusalem, with its Islamic sacred shrines--the Aqsa mosque and the Dome of the Rock --as the greatest loss in their history. To profane Muslim shrines was to abuse Islam itself. The bitterness of the Muslims against defilement of their religious places, a bitterness that had been fed throughout the century, erupted in destruction of Christian images and objects when these sacred shrines were recaptured. Some Muslim scholars interpreted the success of the First Crusade as a divine punishment against Muslims for neglecting their religious duties, and for failing to prosecute a jihad (holy war) in defense of territories God had entrusted to them. Thus, the only way to satisfy God was to fight at two fronts: spiritual (against materialism, oppression, and evil) and political (to liberate Muslim territory from the enemy). Hence when the counter crusade, or jihad, was begun, it was seen as a defensive war. Sacred shrines, and indeed Jerusalem itself, became the rallying focus for the jihad throughout the 1100s. When Jerusalem was finally recovered by Saladin in 1187, Muslim reaction was vividly described by a witness: "At the top of the cupola of the Dome of the Rock was a great golden cross. When the Muslims entered the city on Friday, some of them climbed to the top of the cupola to take the cross down. As they reached the top, a great cry went up from the city, and from outside the walls the Muslims cried, 'God is greatest!' in their joy, and the Franks groaned in consternation and grief. So loud and piercing was the cry that the earth almost shook." Although the Muslims saw the Crusades as a religious war against Islam, they considered Christians more a political than religious enemy. Thus, when Saladin recovered the Holy Land from Christians, he gave them the choice of living in the area and paying a poll tax, or moving to Christian-held territories. Many Christians migrated to Tyre, Tripoli, Antioch, and Europe. The descendants of Christians who remained in the East eventually melted into the population of the area. Today signs of the Christian presence remain in the names of some families, in the folk dress of some areas such as Bethlehem, and in stories and proverbs from the area. Along with archaeological remains, they are the only visible witnesses to the massive military invasion».

² Y. Lacoste, in C. Bouan, *L'Islam et le monde, quelle stratégie?*, in «Famille chrétienne», 2001 n° 1239, p. 9: «*Le fondamentalisme musulman a pris un relief nouveau au XXe siècle. Pourquoi?* Cela s'explique par le phénomène de la modernisation. Le monde musulman est resté longtemps persuadé que sa civilisation était supérieure à toutes les autres, et en particulier à celle des chrétiens, du fait que l'islam était né après le christianisme. Au XIX° siècle toutefois, des penseurs musulmans ont commencé à s'intéresser à l'Europe. Ils se sont rendu compte de l'intérêt des avancées scientifiques et sociales qui s'y faisaient, et ils ont commencé à envisager de faire des réformes dans le monde musulman. C'était le mouvement de la *Nahda* («réforme»). Mais en même temps, ces mêmes musulmans ont pris conscience de certains aspects de l'influence occidentale qui leur déplaisaient profondément, tels que l'émancipation des femmes. Pour les fondamentalistes musulmans, l'Occident donne aux femmes un rôle beaucoup trop important, et ses hommes sont des «moins que rien», parce qu'ils se laissent manipuler par elles».

³ F. Khaled Allam, *Le religioni in dialogo sulla figura di Gesù. Testimonianza islamica*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia?*, Roma 1992, p. 151: «C'è questa ambivalenza di fondo: da una parte Gesù rappresenta un pò il profeta dei profeti e c'è una Sura sulla nascita di Gesù, sulla funzione di Gesù, sui miracoli di Gesù: per il Corano Gesù è colui che ha ridato la vista ad un cieco, Gesù nacque da un soffio divino dentro l'orecchio di Maria, ecc. Dunque c'è tutto quest'aspetto tematico per cui Gesù è in qualche modo il paradigma della profezia in generale, ma nello stesso

Per noi, in genere, l'Anticristo è colui che "fa del male alla Chiesa" (o, magari, "che si oppone al Papa")! Certi Padri occidentali vedono l'Anticristo come figlio di Satana ¹. I profili dell'Anticristo sono stati molteplici ². Si ritrova questa intransigenza della 'purezza cattolica' letterale e formale (o

momento questo paradigma diventa anche negativo. Il flusso religioso si trasforma infatti in una specie di dialettica negativa, perché in un certo momento il monoteismo ipertrascendentale dell'Islamismo vede l'immagine di Gesù nella sua forma trinitaria come qualcosa che erode, che disidrata il monoteismo puro, unico e trascendente. E in tutto il Corano c'è questa oscillazione continua, che passa da un momento positivo ad un momento molto negativo. Perché questo? È una specificità della tradizione islamica, dell'immaginario religioso dell'Islam? È difficile rispondere, però alcune categorie della dogmatica islamica ci permettono comunque di capire un po' meglio questo passaggio tra una positività ed una negatività. Quali sono i momenti e i dogmi che permettono di capire meglio questo fatto? Non si può ovviamente capire la nozione stessa di profezia –che è quella di Mohamed, ma anche quella di Gesù– senza avere l'idea stessa di fenomeno coranico. Per fenomeno coranico non si intende soltanto l'avvenimento di una religione che ha trasformato la sorte di un popolo particolare, ma si intende anche un fenomeno linguistico e un fenomeno liturgico nel quale si focalizza proprio l'idea stessa di monoteismo nella tradizione islamica. Gesù non poteva essere assente nella complessità di questa parola divina, perché è considerato nella religione islamica come il profeta dei profeti, come il santo dei santi; ma c'è anche questo aspetto che fa passare la positività in negatività, perché la parola divina nel Corano e la tradizione islamica, hanno tutta un'altra sensibilità religiosa, equivalente direttamente all'immagine di Dio stesso. Ecco allora che ovviamente nella tradizione islamica la figura di Cristo viene vista come un momento negativo che irrompe in questo ciclo; perciò in questa luce devono essere capite le numerose dialettiche negative di tutti i versetti coranici che affermano: «Non dovete mai dire tre o due, ma dovete dire uno». Perché il punto focale, il punto fondamentale sul quale si costruisce questo zoccolo che è l'Islamismo, è l'azione di un principio; fondamentale che è quello dell'univocità divina. E l'unicità divina ha delle conseguenze logiche estremamente importanti: una unicità divina che supera i meccanismi del nostro intendimento, e i criteri stessi della nostra razionalità, i criteri stessi del nostro linguaggio, i criteri stessi del nostro modo di vedere l'altro. Nello stesso momento ciò non significa che la visione di Gesù sia soltanto di un profeta e non anche di Figlio di Dio –e su questo punto numerosi sono i versetti che affermano che Dio non lo ha generato allo stesso modo degli uomini– non significa ovviamente che non vi sia stato in tutta la tradizione islamica una specie di slancio, di dinamicità religiosa che ha permesso di tener viva, sulla figura di Gesù Cristo, una problematicità, un punto di tensione quale l'escatologia crea ad una coscienza religiosa. Partendo anche dalla testualità coranica, dalla parola divina–numerosi sono i versetti che condannano la Trinità–numerosissimi sono i versetti che glorificano la diversità delle religioni monoteistiche. Se poi noi andiamo a prendere per esempio tutta la corrente della mistica, una corrente problematica, ma anche molto vissuta nella tradizione islamica, in alcuni gruppi ed in alcuni testi la figura di Gesù è emblematica, è anche un modello da seguire. Esistono nella tradizione islamica queste ambivalenze, tra la ricerca della "vicinanza" e la volontà di mantenere un monoteismo abbastanza rigido, un monoteismo di tipo, per così dire, matematico metafisico; e c'è anche il bisogno di mediazione antropologica, che attraversa tutta la mistica. In questo senso potrei dire che la figura di Gesù riempie un vuoto dell'unica testualità coranica. In un certo senso, potrei dire che troviamo nelle forme antropologiche, nelle forme culturali che hanno dato alla luce la civiltà islamica, una complementarità tra valori e fatti, spesso anche in contrapposizione con l'ortodossia delle epoche nelle quali si è costruita la civiltà stessa».

¹ Hippolytus, *Treatise on Christ and Antichrist*, in «Internet» 2001, <http://www.newadvent.org/fathers/0516.htm>: «57. By the unrighteous judge, who fears not God, neither regards man, he means without doubt Antichrist, as he is a son of the devil and a vessel of Satan. For when he has the power, he will begin to exalt himself against God, neither in truth fearing God, nor regarding the Son of God, who is the Judge of all. And in saying that there was a widow in the city, he refers to Jerusalem itself, which is a widow indeed, forsaken of her perfect, heavenly spouse, God. She calls Him her adversary, and not her Saviour; for she does not understand that which was said by the prophet Jeremiah: "Because they obeyed not the truth, a spirit of error shall speak then to this people and to Jerusalem." And Isaiah also to the like effect: "Forasmuch as the people refuseth to drink the water of Siloam that goeth softly, but chooseth to have Rasin and Romeliah's son as king over you: therefore, lo, the Lord bringeth up upon you the water of the river, strong and full, even the king of Assyria." By the king he means metaphorically Antichrist, as also another prophet saith: "And this man shall be the peace from me, when the Assyrian shall come up into your land, and when he shall tread in your mountains"».

² A. J. Maas, *Antichrist*, in K. Knight (ed.), *The Catholic Encyclopedia, Volume I*, New York, etiam in «Internet» 2001, **Errore.**

Riferimento a collegamento ipertestuale non valido. «II. ANTICHRIST IN ECCLESIASTICAL LANGUAGE. Bousset believes that there was among the Jews a fully developed legend of Antichrist, which was accepted and amplified by Christians; and that this legend diverges from and contradicts in important points the conceptions found in the Apocalypse. We do not believe that Bousset has fully proved his opinion; his view as to the Christian development of the concept of Antichrist does not exceed the merits of an ingenious theory. We need not here enter upon an investigation of Gunkel's work, in which he traces back the idea of Antichrist to the primeval dragon of Æthe deep; this view deserves no more attention than the rest of the author's mythological fancies. What then is the true ecclesiastical concept of Antichrist? Suarez maintains that it is of faith that Antichrist is an individual person, a signal enemy of Christ. This excludes the contention of those who explain Antichrist either as the whole collection of those who oppose Jesus Christ, or as the Papacy. The Waldensian and Albigensian heretics, as well as Wyclif and Hus, called the Pope by the name of Antichrist; but the expression was only a metaphor in their case. It was only after the time of the Reformation that the name was applied to the Pope in its proper sense. It then passed practically into the creed of the Lutherans, and has been seriously defended by them as late as 1861 in the "Zeitschrift für lutherische Theologie". The change from the true Church into the reign of Antichrist is said to have taken place between 19 February and 10 November, A.D. 607, when Pope Boniface III obtained from the Greek emperor Newton, the title "Head of All the Churches" for the Roman Church. An appeal was made to Apocalypse 13:8, in confirmation of this date, and it was calculated from Apocalypse 11:3, that the end of the world might be expected in A.D. 1866. Cardinal Bellarmine refuted this error both from an exegetical and historical point of view in "De Rom. Pont.", III. The individual person of Antichrist will not be a demon, as some of the ancient writers believed; nor will he be the person of the devil incarnated in the human nature of Antichrist. He will be a human person, perhaps of Jewish extraction, if the explanation of Genesis 49:17, together with that of Dan's omission in the catalogue of the tribes, as found in the Apocalypse, be correct. It must be kept in mind that extra-Scriptural tradition furnishes us no revealed supplement to the

‘del cattolicesimo’) nella indicazione recente dell’Anticristo nel tradimento compiuto come ‘umanizzazione’ della Chiesa ¹. Per Solov’ëv e Dostoevskij, l’Anticristo è ‘chi si sostituisce a l’intento

Biblical data concerning Antichrist. While these latter are sufficient to make the believer recognize the "man of sin" at the time of his coming, the lack of any additional reliable revelation should put us on our guard against the daydreams of the Irvingites, the Mormons, and other recent proclaimers of new revelations. It may not be out of place to draw the reader's attention to two dissertations by the late Cardinal Newman on the subject of Antichrist. The one is entitled "The Patristic Idea of Antichrist"; it considers successively his time, religion, city, and persecution. It formed the eighty-third number of the "Tracts for the Times." The other dissertation bears the title "The Protestant Idea of Antichrist." In order to understand the significance of the Cardinal's essays on the question of the Antichrist, it must be kept in mind that a variety of opinions sprang up in course of time concerning the nature of this opponent of Christianity. Koppe, Nietzsche, Storr, and Pelt contended that the Antichrist is an evil principle, not embodied either in a person or a polity; this opinion is in opposition to both St. Paul and St. John. Both Apostles describe the adversary as being distinctly concrete in form. A second view admits that the Antichrist is a person, but it maintains that he is a person of the past; Nero, Diocletian, Julian, Caligula, Titus, Simon Magus, Simon the son of Giora, the High Priest Ananias, Vitellius, the Jews, the Pharisees, and the Jewish zealots have been variously identified with the Antichrist. But there is little traditional authority for this opinion; besides, it does not appear to satisfy fully the prophetic predictions, and, in the case of some of its adherents, it is based on the supposition that the inspired writers could not transcend the limits of their experiences. A third opinion admitted that the Antichrist must indeed appear in a concrete form, but it identified this concrete form with the system of the Papacy. Luther, Calvin, Zwingli, Melancthon, Bucer, Beza, Calixtus, Bengel, Michaelis, and almost all the Protestant writers of the Continent are cited as upholding this view; the same may be said of the English theologians Cranmer, Latimer, Ridley, Hooper, Hutchinson, Tyndale, Sandys, Philpot, Jewell, Rogers, Fulke, Bradford, King James, and Andrewes. Bramhall introduced qualifications into the theory, and after this its ascendancy began to wane among English writers. Nor must it be supposed that the Papal-Antichrist theory was upheld by all Protestants in the same form; the False Prophet or second Apocalyptic Beast is identified with Antichrist and the Papacy by Aretius, Foxe, Napier Mede, Jurieu, Cunninghame, Faber, Woodhouse, and Habershon; the first Apocalyptic Beast holds this position in the opinion of Marlorat, King James, Daubuz, and Galloway; both Beasts are thus identified by Brightman, Pareus, Vtringa, Gill, Bachmair, Fraser, Croly, Fysh, and Elliott. After this general survey of the Protestant views concerning the Antichrist, we shall be able to appreciate some of Cardinal Newman's critical remarks on the question. If any part of the Church be proved to be antichristian, all of the Church is so, the Protestant branch inclusive. The Papal-Antichrist theory was gradually developed by three historical bodies: the Albigenses, the Waldenses, and the Fraticelli, between the eleventh and the sixteenth centuries: are these the expositors from whom the Church of Christ is to receive the true interpretation of the prophecies? The defenders of the Papal-Antichrist theory have made several signal blunders in their arguments; they cite St. Bernard as identifying the Beast of the Apocalypse with the Pope, though St. Bernard speaks in the passage of the Antipope; they appeal to the Abbot Joachim as believing that Antichrist will be elevated to the Apostolic See, while the Abbot really believes that Antichrist will overthrow the Pope and usurp his See; finally, they appeal to Pope Gregory the Great as asserting that whoever claims to be Universal Bishop is Antichrist, whereas the great Doctor really speaks of the Forerunner of Antichrist who was, in the language of his day, nothing but a token of an impending great evil. Protestants were driven to the Papal-Antichrist theory by the necessity of opposing a popular answer to the popular and cogent arguments advanced by the Church of Rome for her Divine authority. Warburton, Newton, and Hurd, the advocates of the Papal-Antichrist theory, cannot be matched against the saints of the Church of Rome. If the Pope be Antichrist, those who receive and follow him cannot be men like St. Charles Borromeo, or Fénelon, or St. Bernard, or St. Francis de Sales. If the Church must suffer like Christ, and if Christ was called Beelzebub, the true Church must expect a similar reproach; thus, the Papal-Antichrist theory becomes an argument in favor of the Roman Church. The gibe, "If the Pope is not Antichrist, he has bad luck to be so like him", is really another argument in favour of the claims of the Pope; since Antichrist simulates Christ, and the Pope is an image of Christ, Antichrist must have some similarity to the Pope, if the latter be the true Vicar of Christ».

¹ U. Galimberti, *La Chiesa il Papa e il diavolo*, in «La Repubblica», 6-03-2001: «Vediamone la differenza. Esiste un cattolicesimo che per comodità chiameremo "sacrale" e un cattolicesimo che, per intenderci, chiameremo "umanistico". Quest'ultimo, a parere di Baget Bozzo si è concesso al mondo perdendo le tracce del sacro. "Sacro" infatti significa "separato" e il cattolicesimo sacrale, scrive Baget Bozzo: "Tiene ferma la distinzione tra la dimensione di Dio e la dimensione umana". Questa distinzione è stata sfumata se non addirittura cancellata dal Concilio Vaticano II, che ha fatto tacere Dio e la sua trascendenza per annunciare il cristianesimo a partire da Gesù. Questo, scrive Baget Bozzo: "È peggio di un errore pedagogico, è iniziare un cristiano all'ateismo, perché per capire che cosa vuol dire che Gesù è Dio occorre prima capire chi è Dio. Se non vi è prima la nozione di Dio, la figura di Gesù viene compresa solo in termini umani". Oggi, prosegue Baget Bozzo: "Solo l'Islam annuncia al mondo la verità del Dio trascendente che deve essere adorato. Il Dio cristiano non richiede più adorazione, perché non è più un Dio trascendente, ma un Dio compassione, pensato in funzione dell'uomo, mentre dell'uomo Dio è il senso, la giustificazione, l'origine. Prima di essere Padre, Dio è Dio. Il Nuovo Testamento non abolisce l'Antico. Se il cattolicesimo non ritorna nella Chiesa cattolica e non riafferma la trascendenza di Dio, l'Occidente, che è nato dal cattolicesimo, non ha nessuna possibilità di difendersi dall'Islam che sta alla porta e sa che oggi le porte dell'Europa sono aperte: e non con le armi". Chi crede nella trascendenza di Dio può infatti morire per la sua fede, ma per la sua fede non può morire il cattolico che dopo il Concilio si definisce "sul piano sociale come critico del reale, e non come testimone della fede". I segni di questa trasformazione sono evidenti, e Gianni Baget Bozzo si incarica di elencarli ad uno ad uno con lucida consequenzialità nei capitoli del suo libro. Prima del Concilio il tema fondamentale della spiritualità della Chiesa era: "La salvezza delle anime come sua suprema legge". Oggi questo tema è sfumato, e ciò significa che il cattolico non è più proiettato sull'eterno, ma sulle opere mondane di assistenza e compassione. Nel frattempo la psicoanalisi ha riassorbito l'anima nella psiche e le neuroscienze nel cervello. A questo punto "la sociobiologia ha le porte aperte a tutte le avventure" senza che il cattolico possa dirle alcunché.. Con la perdita della nozione di anima stagliata sulla prospettiva dell'eterno, il cattolicesimo ha perso anche il concetto di "persona", per cui: "Il prete non è più il sacerdote, ma il presbitero della comunità, il presidente dell'assemblea. Qui è avvenuta la grande regressione: dalla persona alla comunità" per cui la comunità, quindi il sociale, supera il personale. Ciò risulta evidente anche sul piano liturgico con "la sostituzione dell'altare con la mensa" dove centrale non è più il sacrificio di Cristo sulla croce, ma il banchetto dei partecipanti al dono di Dio. "La religione dell'anima, della persona e della divinità viene sostituita dalla religione dell'amore fraterno, della non violenza e dell'assistenza". Qualcosa di compatibile con il mondo nella dimenticanza della trascendenza di Dio. "La dissacrazione della messa ha comportato la dissacrazione del prete. Non più alter Christus chiamato a esprimere la differenza tra Cristo e il popolo (che è poi l'essenza del sacro), per vivere il mistero della divinità, ma il sacerdozio dei fedeli che ha distrutto

di Cristo', magari facendo del 'bene'. L'Anticristo è 'l'inganno' supremo, da qualsiasi parte venga. L'Anticristo è 'nel vero', o anzi –dirà Dostoevskij¹– "corregge Cristo". Anche 'chi non sbaglia per niente' può sempre 'falsificare'. Non l'errore ma la 'falsificazione' è il sommo 'peccato', o la somma 'fallibilità'. Perciò, la conversione viene sempre anticipata in una 'de-falsificazione' della nostra esperienza. La scommessa della Chiesa non è tanto di 'non fare nessun errore' ma soprattutto di 'non falsificare' il messaggio cristico: promessa di non fallire falsificando... Merežkovskij vede nel profilo dell'Anticristo una sete sconsiderata della 'incarnazionalità spinta fino al suo estremo realismo'². Si tratta di 'incarnare definitivamente'... Se Cristo –infatti– non è 'definitivo' come 'sistema', qual'è la sua consistenza? Egli è una 'via': via per "de-spaccare" la multi-frammentazione in cui ci troviamo³. Non è Cristo il 'centro', ma l'umanità 'spirituale' o meglio l'umanità nello Spirito⁴. L'individualizzazione monolitica di tutto in Cristo porta al 'cristomonismo'. L'Anticristo non è un 'oppositore' di Cristo, ma 'Cristo miopicamente proiettato'! Occorre cogliere in lui l'inizio della "Divino-umanità": centralità non come concentrazione di tutto nella sua 'individualità', ma come partecipatività iniziata in Lui di tutti a tutto. L'insiemità non si limita alla sola ecclesialità esplicita, ma tutta la 'Santa Madre Terra' viene coinvolta. L'Anticristo avrà proprio questa difficoltà di fondo riguardo al 'dopo Cristo': non può essere altro che 'un altro individuo': lui, il "superuomo"⁵.

Giuda Iskariota, icona dell'Anticristo nel 'tradimento' in senso assoluto?

L'Agnello dell'Apocalisse, che 'è stato ucciso', rinvia implicitamente ad un 'traditore' dal quale la sciagura a potuto essere messa in moto. Si dirà: non c'è Cristo senza Giuda (anche se appare del tutto approssimativo di identificare 'il vero Dostoevskij' con questo primo passo compiuto dal romanziere nei suoi ulteriori romanzi 'teologici' –cfr infra)⁶... Questa 'falsità' nell'opporsi a Cristo sarà l'aspetto più sconvolgente nel farsi nemico del Signore. Da questa angolatura, l'Anticristo viene talvolta evocato come la 'reincarnazione di Giuda Iskariota'⁷. Ma l'oriente cristiano non si ferma a

la dimensione sacrale che è l'introduzione al Mistero". In questo modo – prosegue Baget Bozzo – la Chiesa cattolica si è alleata al "pensiero rivoluzionario moderno che ha messo il Noi al posto dell'Io", quindi al comunismo che è "un'eresia cristiana", e "Giovanni Paolo II avrebbe dovuto chiedere perdono a tutti coloro che si sono sentiti offesi dalla riforma avviata da Giovanni XXIII e proseguita da Paolo VI". È infatti per questa riforma, che ha secolarizzato il cattolicesimo "precipitandolo nel suo inverno che molti hanno confuso con la sua primavera, che la riforma liturgica è alla deriva, che le parrocchie e i seminari si sono svuotati, che i vescovi si sono trovati senza autorità, e che la teologia ha perso la nozione di sacro. Satana, l'Anticristo, il principe delle tenebre opera nella storia da piccole fessure come "l'aggiornamento", che trasforma nell'omologia il linguaggio ecclesiale e il linguaggio moderno". E siccome il linguaggio moderno parla di emancipazione femminile, anche nella Chiesa si comincia a parlare di donne-sacerdote, mentre "sacerdote si declina al maschile in tutte le religioni della trascendenza, perché è maschile l'umanità di Gesù, del maschio Gesù che ha sopportato la croce". Questo spiega perché la Chiesa cattolica (diventa Chiesa della comunità, Chiesa sociale e non più Chiesa di Dio) oggi parli soprattutto di etica, perché, perso Dio "sono cadute le opere religiose e sono rimaste le opere civili. Il peccato fuoriesce dallo scenario religioso e diventa un fatto etico e politico».

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309 ss. / pp. 332-339.

² D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 169-170.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни* / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 302 / S. 11.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни* / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 403-404 / S. 136.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора* / *I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 200-201 / p. 190.

⁶ F. Huster in A. Faure, *Crime et châtement selon Robert Hossein*, in «La vie», 2001 n° 2928, p. 58: «Avec Hamlet, Lorenzaccio et Don Juan, c'est un peu le quatrième prince noir Il symbolise ces hommes qui se donnent le droit de tuer pour assouvir leur destinée. Et il finit par comprendre qu'il n'a pas ce droit et se tourne donc vers Dieu; il commence son chemin de croix. C'est un scénario extraordinaire, un texte d'une force et d'une pureté hallucinantes! On en sort forcément grandi. Tout le monde devrait pouvoir voir cette pièce, surtout en ce moment. Et c'est tellement important pour Robert de proposer une pièce chrétienne au plus grand nombre et de donner du sens à ce qui restera malgré tout un grand spectacle. Parce que le vrai Dostoievski, l'écrivain mystique, on le trouve dans Crime et Châtiment, bien plus que dans les Frères Karamazov. Il y a ce «et» dans le titre qui lie les deux mots pour n'en faire qu'un. Or, il ne peut y avoir Jésus sans Judas. C'est aussi cela, à mon humble avis, le sens profond de Crime et Châtiment».

⁷ A. W. Pink, *The Antichrist Will Be Judas Reincarnated*, (This article first published in *Studies in the Scriptures*– a monthly magazine edited by A. W. Pink. In 1923, a book appeared composed of various similar essays from the above mentioned magazine. This book was entitled, "The Antichrist" by Mr. Pink. The book is currently published by Kregel Publications, Grand Rapids, Michigan 49501), in «Internet» 2001,

quest'approccio per lo meno fondamentalista ¹. S. Bulgakov ci propone una interpretazione diversa: cioè, un esempio apostolico emblematico sul 'malinteso messianista' su Cristo, riassuntivamente

<http://www.biblebelievers.com/awpink001.html>: «1. In Psalm 55 much is said of the Antichrist in his relation to Israel. Among other things we read there, "The words of his mouth were smoother than butter, but war was in his heart: his words were softer than oil, yet were they drawn swords" (v. 21). The occasion for this sad plaint is given in the previous verse- "He hath put forth his hands against such as be at peace with him: he hath broken his covenant". The reference is to Antichrist breaking his seven-year Covenant with the Jews (see Dan. 9:27; 11:21-24). Now if the entire Psalm be read through with these things in mind, it will be seen that it sets forth the sorrows of Israel and the sighings of the godly remnant during the End-time. But the remarkable thing is that when we come to vv. 11-14 we find that which has a double application and fulfillment- "wickedness is in the midst thereof: deceit and guile depart not from her street. For it was not an enemy that reproached me; then I could have borne it: neither was it he that hated me that did magnify himself against me; then I would have hid myself from him: But it was thou, a man mine equal, my guide, and mine acquaintance. We took sweet counsel together, and walked unto the house of God in company". These verses describe not only the base treachery of Judas toward Christ, but they also announce how he shall yet, when reincarnated in the Antichrist, betray and desert Israel. The relation of Antichrist to Israel will be precisely the same as that of Judas to Christ of old. He will pose as the friend of the Jews, but later he will come out in his true character. In the Tribulation period, the Nation of Israel shall taste the bitterness of betrayal and desertion by one who masqueraded as a 'familiar friend'. Hence, we have here the first hint that the Antichrist will be Judas reincarnated».

¹ Tra tanti articoli e siti: cfr G. Stearman, *Judas, A Type of False Prophet*, http://www.godoffortresses.org/Chapter_2/2-2.htm: «Judas Iscariot was the only other person to be called the "Son of Perdition" (John 17:12). As such, he also posed as a follower of Christ and even betrayed him with a kiss, and is the prime example in type, of the one to come! One of the best articles I have ever read on the "profile" of the coming "Man of Sin," is written by Gary Stearman of "Prophecy In the News," in the March, 1997 issue. He brings compelling insight of the type, personality, philosophy and theology of Judas Iscariot, as presented in the five books authored by the Apostle John. Those insights being found in the gospel of John, the epistles of John I, II and III, and the book of Revelation. They all paint a flesh-and-blood picture of Christ's opposite. The following are a composite of a few excerpts of Mr. Stearman's article, meshed together with some personal thoughts of my own, but with all credit given to Mr. Stearman. *The unfolding life of Judas in the New Testament progressively reveals the driving ambition of a reprobate who has every chance to hear the Gospel, but totally rejects it. In him, we literally glimpse the character, personality and philosophy of the Antichrist false prophet* (emphasis mine). *There is no doubt that he is a conqueror who will move in the same pattern as the historical figures who have preceded him. Their ostensible reason was to create a paradise on earth. In actuality, however, they were moved by the need to satisfy their own greed for unbridled power. The antichrist will be the same kind of man. On the surface he will be an idealist, promising to cure the troubles of world society. But, he will also be a cold realistic power politician, with many ties to shadowy sources of economic strength.... Like Judas, he fancies himself a spiritual man, and keeps a high spiritual profile. But, one thing is certain, he follows the social gospel that believes Jesus' real teaching was to bring wealth to the poor and food to the starving; the gospel of physical bread. Jesus contrasts Himself with mere physical bread, saying, "I Am the bread of life." (John 6:48). Unfortunately, Judas saw this bread as physical not spiritual nourishment.* (The same ideology can be found in the abominable practice of the sacrifice of the Mass, where the elements (bread and wine) are seen as physically the body and blood of Christ. Focusing primarily on the physical rather than the spiritual message of the gospel). {PRIVATE} *It was with a kiss that Judas identified Jesus to the arresting authorities. To the end, he was a hypocrite who tried to maintain the appearance of a faithful disciple. The depth of his perfidy gives us a clue as to just how diabolical the ultimate man of sin will actually be.... The ultimate antichrist will pretend to believe in Jesus, but will walk away at the crucial time. Judas Iscariot apostatized but he kept it to himself, until it suited his purpose.... Theologically, the antichrist may pretend to pay respect to Jesus. But he will devoutly deny (blaspheme) that He is the Son of God. John's epistles reveal antichrist first as a spiritual apostate. That is, he appears to be a true believer, then drifts away. Second he is a liar, who pretends to believe that Jesus is the Son of God, even while denying it. Third, he denies that Jesus is deity, incarnated in flesh and blood form. Finally, he is a deceiver; a pretender who feigns love, but is really filled with hate....* "As, he will make loud and clear half way through the tribulation, when he proclaims to be Christ himself (anti- in place of). *"Like Judas before him, he appears to acknowledge the truth of Christ. But he is really only the embodiment of a demon spirit. He will appear to be a charismatic "man of the world." But like those who walked with Judas so long ago, they will fail to see that he is inhabited by a devil. Furthermore, they will fall with him.*" The word "perdition" means destruction. It is more a statement of destiny than a claim to any regal power, no matter how evil. In short, both Judas and Antichrist (false prophet) are destined to utter destruction, just as has been the case with tyrants before him. His efforts result only in war, poverty, famine and death, the four horsemen, of which he is the first! Another article by Gary Stearman, from the December 1997 issue of "Prophecy In The News," would add more insight to the above. A few excerpts are as follows; {PRIVATE} *Balaam will forever stand as a model, not only of the futility of the black arts, and as a false prophet, but also as the archetype for all false teachers. He is mentioned three times in the New Testament, where he is used as a specific exhibit for three types of "erroneous" spiritual leadership. The first such exhibit is seen in the second epistle of Peter, where there is a lengthy description of apostate teachers, who appear to be genuine followers of the lord, but who in reality are in it for the money; "Which have forsaken the right way, and are gone astray, following the way of Balaam the son of Bosor, who loved the wages of unrighteousness; but was rebuked for his iniquity: the dumb ass speaking with man's voice forbade the madness of the prophet"*(emphasis mine) *(II Peter 2:15, 16). Here, we see the "way of Balaam," it is the way of the false teacher, who sees in the stagecraft and flashy presentation of a powerful statement, an unending influx of money. His method is to acquire the language of special knowledge and authority, and the appearance of spiritual power. In Jude 11, we see the second specific illustration of Balaam's mistaken spiritual life. Again, in an extended criticism of false teachers and their methods, Balaam is used as an illustration of how a deluded spiritual leader can appear to have validity, when in fact, he is operating on a foundation of inaccurate assumptions. Finally, the New Testament refers to the "doctrine of Balaam," in Revelation 2:14: 'But I have a few things against thee, because thou hast there them that hold the doctrine of Balaam, who taught Balak to cast a stumblingblock before the children of Israel, to eat things sacrificed unto idols, and to commit fornication.' Significantly, this reference to the ancient soothsayer occurs in the letter to the church of Pergamos, meaning "married." It refers to the church in the period of Constantine, whose "Edict of Toleration," had ended all persecution, and made the church a protectorate of the state. The church, in accepting this protection, had in effect, committed adultery by turning to someone besides the Lord for blessing and providence. The church had married the state, in the process, committing spiritual adultery.*" Notice too, in Revelation 2:13, in addressing the church of Pergamos, which is a type

personificato in uno specifico 'primato' ecclesiale: quello di Giuda Iskariota ¹. Come tutti i primati (petrino, paolino, giovanneo...), esso esemplifica una ricapitolazione di priorità nella via ecclesiale, con –per ognuno– le proprie vulnerabilità perché maggiormente esposti a malintesi o a 'miopie' ecclesiastiche. I primati (l'essere i 'primi'), escatologicamente o cioè per quello che compiranno nel senso del disegno ultimo di compassione divina, hanno una particolare responsabilità e non si limitano al solo ruolo strutturale che rappresentano. Anzi, i primati sono quasi maggiormente un campanello d'allarme nelle Chiese che la conferma di una qualsivoglia 'privilegio' clericale. Come tutti i 'primati' evangelici, anche questo include un 'messaggio d'avvertimento' perpetuo per le Chiese senza dover essere demonizzazione per questo tipo di primato e una esaltazione per altri (petrino o altro che sia). Dall'avvertimento si raccoglierà anche il correttivo per non travisare il 'Messia', la Sua opera e le sue ultime iniziative. Così appare il primato dell'apostolo Giuda: razzialmente il più prossimo di Gesù, l'ultimo chiamato, più intelligente e più colto, la sua intelligenza lo indurisce nel suo messianismo ristretto secondo le sue categorie. Meno comunicativo di Giovanni, il suo senso del denaro indica l'interesse che lo anima per il benessere materiale che offrirà il Messia... Il malinteso nasce nella stessa vicinanza di Gesù, tra i suoi apostoli. Vi sarà una tentazione incessante di materializzare, o meglio di 'falsificare' il messaggio cristico nella sua gratuità. Egli interpreta Gesù secondo le sue categorie dalle quali non può uscire. Meno comunicativo di Giovanni, il suo senso del denaro indica l'interesse che lo anima per il benessere materiale che offrirà il Messia. Il suo 'tradimento' non è altro che un modo per forzare Gesù a manifestarsi senza ambiguità come Messia. Egli accetta l'umiliazione di 'tradire' per amore di Cristo così come lo comprende e non come atto di cupidigia (tante volte presentato in questo modo dalle tradizioni cristiane). Fino alla fine, le parole del Signore sembrano incoraggiarlo nella via che ha segretamente scelto. Presente al processo, egli apre gli occhi e decide di seguire il suo Maestro nella morte ²... Il 'primato' ricapitolativo di Giuda troverà le sue travagliate attuazioni nel cammino storico della Chiesa. Una esemplificazione si verificherà nella tragedia della Santa Russia: materializzando il messianismo all'estremo, vicina alla tradizione giovannea, ultima chiamata nella compagine della prima conversione dei popoli. Non a caso, nel racconto sull'Anticristo, Solov'ëv lega l'accentramento

of Roman Catholicism, Christ makes comment to the fact that it is "where Satan's seat is" and "where Satan dwells." He will have mercy on those who are ignorantly caught in its web and a spiritual call from heaven shall be heard to "Come out of her my people that ye be not partakers of her sins." Many have already left the Catholic Church in great number, soon there will be a mass exodus out of her as many heed the call. Praise God!».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Иуда Искариота, Апостол предатель*, in «Путь», 1931, I, n° 26, II, n° 27, стр. I, 3–42, II, 8–24.

² A. Joos, *L'Eglise: (ré)conciliation et conciliarité*, (aspects de l'ecclésiologie de 'sobornost' dans les écrits de S. Boulgakov), in «Nicolaus», 1976 n° 1, pp. 43–44: «Dans ce réseau complexe de relations internes, comprises comme participation à «l'être premier» de Pierre, Jean et Paul, il y a encore une quatrième primauté: préfiguration de la tentation continue de matérialiser le message chrétien. En effet, Judas, est l'apôtre naturellement et racialement plus proche de Jésus, il est le plus intelligent et le plus cultivé. Son interprétation complètement messianique, dans le sens hébreu, le porte cependant à interpréter le rôle du Christ de manière opposée au message chrétien et à adopter une attitude contradictoire vis-à-vis de la perspective du Christ en «trahissant» le Christ, il veut obliger celui-ci à se manifester comme roi universel en affirmant définitivement sa puissance divine sur le monde par la force. Son jugement erroné le porte à des conséquences les plus graves, soit pour le ministère public du Christ, soit pour l'insertion de l'Eglise dans la vie de l'humanité ¹».

((1) S. Bulgakov, *Judas Iskarioth, Der Verräter-Apostel*, in «Orient und Occident», 1936 N° 11, S. 8–24: «résumé de l'article, Judas, le dernier appelé, choisi par le Seigneur dans sa propre tribu, plus intelligent et plus instruit que les «pêcheurs galiléens» est plus endurci aussi dans son matérialisme messianique. Il voit le Christ selon ses propres catégories dont il ne peut se défaire. Bien qu'ami de Jean, il s'oppose à lui par son caractère plus sombre et moins communicatif. Son sens de l'argent indique sa préoccupation pour le bien – être terrestre qu'apportera le Messie (il ne s'agit en aucun cas de pure avarice). Sa trahison –,–eut forcé le Christ à instaurer le règne messianique tel qu'il se l'imagine (acculer Jésus à une réaction décisive au moment de l'arrestation). Face à l'annonce de la Passion il croit devoir être l'instrument de la manifestation du Messie et accepte de poser l'acte de trahison humiliante par amour du Christ tel qu'il le comprend. Sa trahison doit être comprise comme erreur de jugement et non comme acte de cupidité (jusqu'au bout, les remarques du Seigneur lui semblent être une approbation secrète de son initiative par le Maître). Présent au procès, il ouvre les yeux et décide de suivre son Christ dans la mort. Pour le père Bulgakov, Judas préfigure la Sainte Russie, dernière appelée, héritant la foi du Christ comme amie de l'Eglise «Johannique». Son tempérament plus lourd, mêlé 'un amour mal éclairé pour le Seigneur, et sa conception trop matérielle du christianisme la portèrent à l'attente exclusive du bien-être et de la puissance terrestre. La trahison qui en découle se rapproche de la tentation actuelle du peuple russe. Pourtant, la situation n'est pas sans issue, car là où Saul se voulait persécuteur, il devint sous le nom de Paul un des plus grands apôtres.»)

dell'Imperatore universale al suo particolare aggancio con la 'razza' israelita (anche se professarsi israelita è stato un 'inganno' da parte sua).

L'anticristo: non un 'errore' su Cristo o 'della Chiesa', ma su se stessi

La 'leggenda dell'Anticristo' è una vera 'leggenda', cioè una 'favola', dalla quale si delinea un discernimento sui fantasmi ingannatori riguardo a Cristo. Essa ne fa una ricapitolazione, ma non nel senso di una 'sintesi' razionalmente bilanciata e storicamente rintracciabile... La 'leggenda' smonta i malintesi per poter ripartire 'diversamente'... senza negare né denigrare niente di quello che siamo come esperienza umana. La nostra leggenda è una storia ambientata nel futuro, anche se richiama istinti antichi. Essa descrive il successo di un uomo geniale: "l'uomo del futuro" o del "XXI secolo". Quasi, quasi,... si riprende l'accento al "novus Dux" o al capo messianico profetizzato da Gioacchino da Fiore nell'ambito della 'terza età' o quella dello Spirito ¹. Egli è dotato di tutte le qualità e di tutte le virtù, egli riesce a 'fare il bene' istaurando una sintesi universale nella sua mente, e istituendo un regno mondiale per pacificare l'intero pianeta. Scelto come "imperatore universale", egli vuole operare l'unione definitiva dei cristiani dopo aver coordinato ogni cosa nella convivenza civile. Aprendo un 'concilio imperiale', sorge il confronto con i capi delle principali tradizioni cristiane: Pëtr II, Papa di Roma, lo starets Ioann, rappresentante delle Chiese d'oriente, il pr. Pauli, portavoce dei cristiani riformati. Il diverbio con i responsabili ecclesiali fa apparire qual'è il suo modo di valutare Cristo. Questo suo atteggiamento, malgrado il consenso di maggioranza che ottiene, lo porterà a una incontrollabilità verso se stesso e verso gli altri, dalla quale sfocia la sua auto-distruzione. L'Anticristo che Solov'ëv ci prospetta non è 'qualcuno' in particolare. Potrebbe essere chiunque. Anzi, in ognuno di noi può nascere quel corto-circuito nella fede che ci porta a strani malintesi e che diventano una 'falsificazione' –più che un 'errore'– nella misura in cui non ci rendiamo disponibili al continuo superamento o alla continua 'de-possessione' grazie ai quali diventiamo permeabili alla luce ed allo slancio ulteriore di divinizzazione da compiersi in noi... L'interrogativo che si muove dietro il riassunto della 'leggenda' sembra proprio essere questo: "com'è possibile che si insinui una falsificazione di Cristo in noi, quali ne sono le molle ed i perni?"... Vi sono alcuni 'nodi' nei quali l'attorcigliarsi della 'corda' annodatasi rischia di far perdere di vista l'itinerario al quale essa si piega e che essa segue nel 'nodo'! Sono questi 'nodi' che il nostro autore 'snoda' un tantino per farci 'vedere' come la corda continua ad essere se stessa, pur sembrando perdersi in diverse circonvoluzioni. Questi sono i 'nodi cristici'... La 'leggenda dell'Anticristo' non è –dunque– una descrizione aneddotica di ciò che si verifica nella storia, ma una 'scommessa' di discernimento dentro di noi sulla "de-falsificazione" dei nostri riferimenti a Cristo. Sono dei 'criteri' per non prendere Cristo per quello che non è, e per non prendere ciò che ci si presenta come occasioni "buone" come indizi cristici. Nel 'racconto' si descrive "la sostituzione del Cristo precursore col Cristo definitivo" ²: spiegazione "che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni" e allo stesso tempo «senza nulla sacrificare della verità in se stessa» ³. La 'verità integrale' diventa 'sintesi perfetta': dall'integralismo messianista della opposizione a tutto all'integralismo che utilizza ogni contraddittorietà in una 'sintesi alternativa'. La violenza si trova nella soddisfazione appagante: «ecco un progetto che non è una chimera» ⁴. La violenza verso Cristo lo modifica in un "Cristo pre-concluso": «tutto il passato vi è trattato con perfetta giustizia, tutto il presente è apprezzato

¹ V. Vinay, *Il "Regno viene" in alcuni momenti significativi della storia della Chiesa*, in AA. VV., *Il Regno di Dio che viene*, Torino 1977, p. 53.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 200–201 / p. 190.

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 206 / p. 194.

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 206 / p. 194.

con tanta imparzialità, sotto tutti gli aspetti e il futuro migliore è accostato in modo così evidente e palpabile»¹!... La violenza verso Cristo non è tanto di 'minimizzarlo', ma di 'magnificarlo' o di 'iperbolizzarlo' come sistema perfetto e completo che integralizza ogni cosa. Il peggio, per la Chiesa, sarà di entrare in un 'sistema' di potere totale o totalitario...². L'astuzia dell'imperatore universale sarà di far 'integrare' la Chiesa nel suo sistema non per costrizione, ma per auto-convincimento³. La svista del genio del XXI secolo sembra essere di non poter più interpretare se stesso partendo da un 'altro' (magari "l'Altro")... Nella misura in cui egli è 'perfetto' (nell'estetismo più radicalmente esteso a tutta l'ontologia), nessuna 'extrapolazione' appare possibile o ipotizzabile. L'estetismo assolutizzato indurisce ulteriormente la sua auto-esaltazione, non per eccesso di 'godimento' (come fosse una ricerca del piacere del 'bello' in chiave 'afroditica') ma per 'pre-conclusione' prima del tempo del compimento del 'Tutto'... Anche Cristo ha dovuto scegliere: o la clemenza nel potere o la compassione nella de-possessione⁴. La falsificazione sarà di pretendere che combacino clemenza e compassione. Ma ciò sarà anche l'inizio della disperazione del superuomo... Ecco la consistenza escatologica della disperazione: dover poggiare solo su se stesso (essendo il superuomo la risposta definitiva a tutte le attese). La disperazione apocalittica è quella di aver 'definitivizzato' il processo storico in un qualunque modo (sia intorno ad un individuo sia attorno a qualche concetto assolutizzato). Il 'male' diventa, allora, di non poter più offrire vie di uscita. In fin dei conti, di fronte alla disperazione escatologico-apocalittica si staglia l'intuito della 'pienezza ultima' per la quale non è possibile ipotizzare una 'felicità di sazietà': la Sofia di Saggezza divino-umana. La de-possessione non è altro che il lasciare spazio al compimento ultimo del 'Tutto'. Quallsivoglia 'possesso' -in questa luce- appare come un pre-compimento: qualcosa che sia 'mio', punto e basta, senza ulteriore processo da prendere in considerazione. Questa 'vittoria accelerata' crea la compiuta 'bellezza' interiore ed esterna del 'genio del XXI secolo'. Il superuomo realizza la bellezza tramite la verità nel bene... Ecco una inversione dei termini che svela la 'falsificazione' dell'intento. L'esito anticipato non può che essere una auto-adorazione della 'perfezione' raggiunta: illimitato amore di se stessi, ovvero "lo sconfinato amor proprio che nutriva per se il grande spiritualista, l'asceta, il filantropo"⁵.

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 206 / p. 194.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 18 / S. 56.

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 218-220 / pp. 206-207.

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 202-203 / pp. 192: «E a questo punto, al posto dell'antico ragionevole e freddo rispetto per Dio e per il Cristo, germoglia e si sviluppa nel suo cuore dapprima una specie di timore e poi l'*invidia* ardente che opprime e contrae tutto il suo essere; infine l'odio furioso si impadronisce della sua anima. "Sono io, io, non Lui! Lui non è tra i viventi e non lo sarà mai. Non è risorto, non è risorto, non è risorto! È marcito, è marcito nel sepolcro, è marcito come l'ultima...". Con la schiuma alla bocca, a balzi convulsi, si lancia fuori dalla sua casa e dal suo giardino e fugge nella notte fonda e buia per un sentiero roccioso... Si placa il suo furore e ad esso succede una disperazione arida e pesante come quelle rocce, oscura come quella notte. S'arresta sull'orlo di un precipizio che cade a picco e ode di lontano il confuso fragore di un torrente che scorre in basso fra le rocce. Un'an goscia intollerabile gli opprime il cuore. A un tratto qualcosa si agita dentro di lui. "Lo chiamerò per chiedergli ciò che debbo fare?". E nell'oscurità gli appare un volto dolce e triste. "Egli ha compassione di me... No, mai! Non è risorto, non è risorto!". E si getta nell'abisso. Ma qualche cosa di elastico come una colonna d'acqua, lo trattiene sospeso nell'aria, egli si sente sconvolto come da una scossa elettrica e una forza arcana lo ributta indietro. Per un istante perde conoscenza e si risveglia in ginocchio a qualche passo dal precipizio. Davanti a lui si stagliava una figura avvolta in un nebuloso nimbo fosforescente e due occhi gli trapassavano l'anima con un sottile insopportabile bagliore».

⁵ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 200 / pp. 190: «A parte il suo talento eccezionale, la sua bellezza e la sua nobiltà, anche le altissime dimostrazioni di moderazione, di disinteresse e di attiva beneficenza, parevano giustificare a sufficienza lo sconfinato amor proprio che nutriva per sé il grande spiritualista, l'asceta, il filantropo. Se gli si rinfacciava di essere così in abbondanza fornito di doni divini, egli vi scorgeva i segni particolari di una eccezionale benevolenza dall'alto verso di lui e si considerava come secondo dopo Dio, il figlio di Dio, unico nel suo genere. In una parola egli riconosceva in sé quelle che erano le caratteristiche del Cristo. Ma la coscienza della sua alta dignità all'atto pratico non prendeva in lui l'aspetto di un obbligo morale verso Dio e il mondo, ma piuttosto l'aspetto di un diritto e di una superiorità in rapporto agli altri e soprattutto in rapporto al Cristo. Ma non aveva per Cristo una ostilità di principio. Gli riconosceva l'importanza e la dignità di Messia; però con tutta sincerità vedeva in lui sol tanto il suo augusto precursore. Per quella mente ottenebrata dall'amor proprio erano inconcepibili l'azione morale del Cristo e la Sua assoluta unicità. Egli ragionava così: "Cristo è venuto prima di me; io mi manifesto per secondo; ma ciò che viene dopo in ordine di tempo, in natura è primo. Io giungo ultimo alla fine della storia precisamente perché sono il salvatore perfetto, definitivo. Quel Cristo è il mio precursore. La sua missione era di precedere e

La bellezza dà già adesso il canone della verità per definire il profilo obbligato del bene. Tutto è davvero definitivo e compiuto. Non c'è niente da aggiungere. Ma, si sa, la scommessa divina è quella di realizzare il 'bene tramite la verità nella bellezza' ¹. Oggi la bellezza rimane enigmatica, non si è rivelata in pieno. Anzi rimane il terreno di vulnerabilità estrema per i malintesi sul 'bene' e sul 'vero'... La verità prospetta il cammino sofferto di incerta ricerca della pienezza ancora indelineabile. Il bene impegna ognuno nell'intenerimento dello spirito e nell'annientamento interiore al fine di fare spazio per questo pellegrinaggio. Il superuomo non si lascerà andare a monopolizzare la verità nelle proprie mani come possesso esclusivo. Egli mantiene la verità nel 'mezzo', ma inverte i scopi e le finalità. La verità serve come mezzo per realizzare il 'bene nella bellezza' e non 'la bellezza nel bene' ². Il monopolio diventa la bellezza come perfezione 'vera'. Con la scusa del 'bene' si arriva al 'perfetto'. il monopolio è quello della 'perfezione'. Avendo il monopolio sulla verità come perfezione già finalizzata, essa perde la sua caratteristica di 'pienezza' in via o, cioè, di 'istina' più che 'pravda'... La chiave di ambiguità è la 'Bellezza', sia bellezza 'esterna' che bellezza 'interiore'. La 'sovrumana giovanile bellezza, forza, eloquenza', potenza di pace, sono capaci di suscitare il consenso più ampio e di sedurre qualsiasi assemblea, ma lasciano l'interrogativo aperto sulle scelte di fondo. Chissà se la bellezza è questa esagerata 'perfezione' individualizzata ed individualizzabile, che attira verso di se piuttosto che relazionarsi verso la totalità della quale fa parte? Si capisce subito quali possano essere le implicazioni antropologiche ed ascetiche di queste considerazioni... La bellezza interiore potrebbe riuscire a far passare il male per bene. Anzi, potrebbe presentarsi come un 'valore supremo' in funzione del quale tutto deve essere valutato! Ecco dove viene messo evangelicamente in questione la prospettiva dell'"anima bella"!... Infatti, solo la 'perfezione' è 'definitiva'. Il «grande-imperatore-uomo- del-futuro» viene descritto nella 'leggenda' come dotato di «talento eccezionale, bellezza, nobiltà, moderazione, disinteresse, attiva beneficenza» ³. Tutte queste qualità vengono considerate 'doni divini' grazie a quel corto-circuito mentale del semplicismo che vede in un vantaggio umano la diretta benevolenza di Dio. Se esiste un imbroglio, quale ne sarà la dinamica o quale ne sarà la 'strategia operativa'? In genere, la truffa cerca di complicare in tal modo ogni cosa che l'itinerario diventa un labirinto dove lo sventurato -preso nel tracciato del suo percorso- si smarrisce irrimediabilmente... Riguardo a Cristo, invece, l'inganno consiste nel proporre la 'via diritta e larga' dello semplicismo: non c'è niente di peggiore di una semplicità fittizia, artificiosa e falsa. Ci sono delle antiche massime: «la troppa semplicità è facilmente falsa» o anche «una certa semplicità è peggiore di un furto» ⁴!... La violenza non è che vi siano scelte irconciliabili, bensì che si voglia

preparare la mia apparizione». E in base a quest'idea, il grande uomo del secolo XXI applicava a se stesso tutto ciò che è detto nel Vangelo circa il secondo avvento, spiegando que sto avvento non come il ritorno di Cristo stesso, ma come la sostituzione del Cristo precursore col Cristo definitivo, cioè se stesso».

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 202-203 / pp. 192; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 110-111 / p. 15.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 111-112 / p. 151.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 200 / p. 190.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 148 / pp. 148-149: «IL GENERALE. Già. Nei tempi antichi il cristianesimo riusciva incomprendibile 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. Ah Dio mio! LA DAMA. E qui secondo voi si tratta dell'Anticristo? IL SIGNOR Z. No. Qui abbiamo alcuni indizi esplicativi sul suo essere, ma lui è ancora là da venire. LA DAMA. E allora spiegatemi, nella maniera più semplice possibile, di che si tratta. IL SIGNOR Z. Be', quanto ad esser semplice non posso dare alcuna garanzia. Non si può arrivare alla vera semplicità di primo acchito, ma non c'è niente di peggiore di una semplicità fittizia, artificiosa e falsa. C'è un'antica massima che soleva ripetere un mio amico defunto: *la troppa semplicità è facilmente falsa*. LA DAMA. Be', anche questo non è affatto semplice. IL GENERALE. Questa massima ha verosimilmente lo stesso significato del proverbio popolare: *una certa semplicità è peggiore d'un furto*. IL SIGNOR Z. Proprio così. LA DAMA. Ora comincio a capire. IL SIGNOR Z. Peccato che l'Anticristo non si possa spiegare solo coi proverbi. LA DAMA. Be', spiegatele come sapete. IL SIGNOR Z. Prima di tutto ditemi un po': riconosce l'esistenza e la potenza del male nel mondo? LA DAMA. Non vorrei, ma lo devo riconoscere per forza. Consideriamo soltanto la morte: è questo un male a

far entrare tutto 'per forza' in una spiegazione «che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni» e allo stesso tempo «senza nulla sacrificare della verità in se stessa»¹. La 'verità integrale' diventa 'sintesi perfetta'. All'integralismo di chi vede tutto in termini di opposizione fa eco quest'integralismo che utilizza tutte le contraddittorietà per costruire una 'sintesi alternativa' che assorbe tutto nella propria logica. Dalla 'setta segregativa' al 'movimento integrativo', tutti e due rivendicano la loro unicità ed esclusività di "perfezione" compiuta.

Nella stessa linea, Dostoevskij accennerà a questa 'svista' su se stessi, al di dentro dell'itinerario di santificazione interiore. I più grandi asceti-eroi sono esposti a questo malinteso. L'eroismo miracoloso è così intimamente legato alla specificità umana chiusa su se stessa, che non si dimostra adatto per un riferimento a Dio. Zossima, lo starets dei *Fratelli Karamazov*, racconterà come un asceta eroico, avendo addirittura affrontato il martirio per la fede, nel momento del funerale fu scaraventato fuori dal santuario nel momento del canto 'catecumeni uscite': egli aveva disubbidito per orgoglio al suo padre spirituale, intraprendendo le sue magnifiche gesta². L'importante non è morire 'per' la fede, ma morire 'con' la fede, vivendola fino in fondo.... Voler essere un 'campione capace di resistere a tutto', in nome della verità, non porta ad altro –nel caso del mancato effetto vittorioso– che al dilemma: o la mia fede non è abbastanza 'potente' o Dio non interviene con abbastanza 'forza'³. Potenza, eroismo, vittoria: ecco alcune categorie irrimediabilmente legate alla auto-esaltazione dell'uomo. Ciò può verificarsi anche a livello di un popolo, e precisamente nell'appropriarsi della qualifica di 'eletto' o 'popolo messianico' come il 'popolo del Cristo russo', tale auto-innalzamento causa una patologia che inverte l'intento messianico stesso: si diventa 'credente' non di Dio ma nell'ateismo –nuova fede per una sete mal indirizzata⁴. La svista messianista fa diventare atei, non è l'ateismo che personifica l'Anticristo. Si arriva alla situazione disperata della letteralità messianista di Giuda...

L'anticristismo del "Grande Inquisitore" dostoevskijano: 'utilizzare' la verità a vantaggio di una Chiesa-potere

cui nessuno sfugge. Credo che "la morte sia l'ultimo nemico da distruggere", però fino a che questo nemico non sarà di strutto è chiaro che il male sarà non solo forte, ma sarà più forte del bene».

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 205–206 / p. 194 (citato supra).

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 50–51 (V. I), / p. 38 (V. I): «Si racconta, per dare un esempio, che una volta, nei primi tempi ad cristianesimo, uno di questi novizi, senz'aver adempiuto a non so quale obbedienza impostagli dal suo starets, s'allontanasse da lui e dal monastero, e mutasse paese, di Siria in Egitto. Quaggiù, dopo lunghe e magnanime prove, fu giudicato degno, alla fine, di patir la tortura e d'affrontare il martirio per la fede. Ma quando la comunità dei fedeli lo seppellì, già in fama di santità, ecco che mentre il diacono intonava: «Catecumeni uscite», la bara in cui era adagiato il corpo del martire fu strappata via, e venne lanciata fuori del tempio: e così per tre volte di seguito. E finalmente si seppe che quel santo martire aveva infranto l'obbedienza e s'era allontanato dal suo starets, e perciò, senza l'assoluzione dello starets, non avrebbe potuto esser perdonato, nonostante tutte le sue magnifiche gesta. Ma quando lo starets, accorso, lo ebbe assolto dall'obbedienza, allora si che il seppellimento poté effettuarsi».

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 167–168 (V. I) / pp. 172–173 (V. I).

⁴ A. Polledro, *Prefazione del traduttore*, in D. Merežkovskij, *Toltoj e Dostojevskij*, Bari 1947, pp. XII: «Per quanta concerne un recente passato e il presente, l'immagine della Russia che se ne sprigiona, fra lingue di fuoco e torrenti di sangue, non è certamente quella del popolo eletto, «portatore di Dio», che l'evangelico Idiota troppo prematuramente evocava: «Mostrate al russo, nell'avvenire, il rinnovamento e la resurrezione di tutta l'umanità ad opera, forse, del solo pensiero russo, del Dio e del Cristo russo, e vedrete qual gigante possente e giusto, saggio e mite, si drizzerà davanti al mondo stupefatto, stupefatto e atterrito, perché esso da noi altro non si aspetta che la spada, la spada e la violenza, perché non ci sa immaginare, giudicando da se stesso, esenti da barbarie». Parole, quelle da me sottolineate, che stridono oggi con l'aspra irrisione di uno sghignazzo non meno sacrilego di quello che i foizati, nelle ultime pagine di «Resurrezione», hanno dinanzi alle parole di suprema bontà del Vangelo e che così sinistramente impressionò Merežkovskij. È vero però che al popolo russo è stato additato non il cammino del Dio e del Cristo russo, come Dostojevskij voleva, ma quello dell'ateismo, e «a un russo – che dice lo stesso Idiota – è tanto facile diventare ateo, più facile che a chiunque altro al mondo! E i nostri non solo diventano atei, ma infallibilmente credono nell'ateismo come in una nuova fede. Tanta è la nostra sete!».

Dostoevskij prospetta a modo suo la problematica dell'Anticristo, e precisamente nella "leggenda del Grande Inquisitore" ¹. Cristo-povero-pellegrino appare a Seviglia e risuscita una bambina: «Thalita Kum» mentre si fa avanti il 'Grande Inquisitore' della rinomata città ². Rapidamente arrestato e rinchiuso, Cristo si trova davanti al Suo accusatore. L'accusa si svilupperà con una doppia ritmica di confronto. Il primo confronto tra l'Inquisitore ed il povero pellegrino si fermerà al rifiuto di Cristo di 'cambiare le pietre in pani': utilità affinché la gente venga a lui per essere sfamata ³. Così Gesù, secondo il Grande Inquisitore, avrà mancato l'occasione presentatasi

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309 (V. I) / pp. 332-339 (V. I); cfr H. De Lubac, *Témoignages autobiographiques*, Paris 1974, pp. 335, 404; cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 313 (V. I) / p. 334 (V. I): «La giornata volge alla fine, sopravviene la cupa, calda, «sivigliana notte senza respiro». L'aria «di lauro e di limone odora». Nel profondo tenebroso s'apre d'improvviso la porta di ferro della prigione, e in persona il vecchio grande inquisitore, con una lampada nella mano, lentamente entra nel carcere. È solo: la porta, dietro a lui, si richiude subito. Si ferma presso la soglia e a lungo, per un minuto o due, fissa lo sguardo nel viso di Lui. Alla fine, adagio, s'appressa, posa la lampada sul tavolo e Gli dice: «Sei Tu? sei Tu?» Ma, non nicevendo risposta, s'affretta a soggiungere: «Non rispondere, taci. E che cosa mai potresti Tu dire? So fin troppo bene, che cosa diresti. Ma Tu non hai neppure il diritto di aggiunger qualcosa a quello che già è stato detto da Te in precedenza. Perché dunque sei venuto a darci impaccio? Giacché Tu sei venuto a darci impaccio, e sei il primo a saperlo. Ma sai, di', che cosa avverrà domani? Io non so chi Tu sia, e non voglio sapere se sei Tu o soltanto un simulacro di Lui: ma domani stesso, io ti condannerò e ti brucerò sub rogo come il peggiore degli eretici, e quello stesso popolo che oggi baciava i Tuoi piedi, domani, a un mio semplice cenno, si precipiterà ad accostare le braci al rogo Tuo: sai Tu questo? Già: Tu, forse, lo sai», soggiunge il vecchio in una intensa riflessione, senza staccare un istante lo sguardo dal suo Prigioniero».

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 307-309 (V. I) / pp. 332-334 (V. I): «Grazie alla Sua pietà infinita, Egli passa ancora ma volta fra gli uomini in quella stessa forma umana, in cui s'era aggirato fra loro per trentatre anni quindici secoli prima. Egli scende alle «piazze infocate» della città del Sud, nella quale al più tardi il giorno prima, in un «grandioso autodafé»; a cui assistevano il re, la corte, cavalieri, cardinali e seducentissime dame del seguito, ed era presente, in una folla innumerevole, l'intera Siviglia, era stato arso in blocco dal cardinale «grande inquisitore» un buon centinaio d'eretici *ad majorem gloriam Dei*. Egli appare in sordina, inavvertitamente, ed ecco che tutti (cosa strana!) Lo riconoscono. Questo potrebb'essere mo dei luoghi migliori del poema: dove si vedesse, cioè, in che modo propriamente Lo riconoscano. Spinto da una forza irresistibile, il popolo si protende a Lui, Lo circonda, Gli s'addensa intorno, Lo segue. In silenzio, Egli passa tra mezzo con in lieve sorriso d'infinita pietà. Un sole d'amore arde nel Suo cuore, e raggi di Luce, di Sapienza e di Potenza fluiscono dai Suoi occhi, e riversandosi sugli uomini, fanno fremere d'amore, di rimando, i loro cuori. Egli tende a loro le braccia, hi benedice, e dal contatto di Lui, foss'anche appena dei Suoi vestimenti, emana ma forza risanatrice. Dalla folla ecco gridare un vecchio, cieco fin dall'infanzia: «Signore, guariscimi, così anch'io Ti vedrò»; ed ecco che una specie di squama scivola giù dai suoi occhi, e il cieco Lo vede. La gente piange e bacia la terra su cui Egli cammina. I bambini Gli gettano innanzi dei fiori, cantano e inneggiano a Lui: Osanna! «è Lui, è proprio Lui», ripetono tutti, «dev'essere Lui, non può essere altri che Lui». Egli si ferma all'ingresso della cattedrale di Siviglia nel preciso momento in cui recano al tempio, fra i pianti, una bianca, aperta cassetta di bimbo: c'è dentro una bambinetta di sett'anni, unica figlia d'un maggiorenne della città. Il cadaverino è tutto nicoperto di fiori. «Egli resusciterà la tua creatura», gridano di tra ha folla alla madre piangente. Uscito incontro ah morto, il titolare della cattedrale guarda attonito e aggrotta le ciglia. Ma ecco prorompere il pianto della madre della morticina. Essa s'è gettata ai piedi di Lui: «Se sei Tu, resuscita la mia creatura!» grida, tendendo a Lui le braccia. La processione si ferma, ha piccola cassa vien deposta sulla scalinata ai Suoi piedi. Egli la guarda con pietà, e le Sue labbra, piano, pronunciano ancora una volta: *Talitha kumi*, fanciullina svegliati. La bambinetta si solleva nella cassa, si mette a sedere e si guarda intorno, sorridendo stupita cogli occhietti spalancati giro giro. Fra he mani ha il mazzo di rose bianche, con cui stava adagiata nella cassa. La folla tumultua: gridi, singhiozzi; quand'ecco, proprio in quell'istante, passar d'improvviso presso ha cattedrale, per la piazza, il cardinale in persona, il grande inquisitore. È un vecchio di quasi novant'anni, alto e diritto, col viso scarno e gli occhi incavati, dai quali tuttavia brilla ancora, come ma favilla, lo sfolgorio dello sgiardo. Oh, non ha indosso i sontuosi paramenti cardinalizi in cui si pavoneggiava ieri dinanzi al popolo, mentre bruciavano i nemici della fede di Roma: no, in questo momento ha soltanto la sua vecchia, rozza tonaca di frate. Dietro, a una certa distanza, ho seguono i foschi coadiutori e servi suoi, e la «sacra» guardia. Egli si ferma di fronte alla folla, e osserva a distanza. Ha tutto veduto: ha veduto come han deposto la cassa ai piedi di Lui, ha veduto com'è resuscitata la fanciullina, e ih viso gli s'è rabbuiato. Aggrotta le canute, folte sopracciglia, e il suo sguardo s'accende d'un fuoco pieno di rancore. Fa cenno col dito, e ordina alle guardie che lo prendano...».

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 312 (V. I) / pp. 335-336 (V. I): «Il terribile e ingegnoso spirito, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere, - continua il vecchio, - il grande splrito parlò con Te nel deserto, e ci è stato tramandato nelle scritture che egli Ti avrebbe «tentato». Fu proprio così? Ed era forse possibile dir qualche cosa di più veritiero di ciò che egli Ti annunciò nelle tre domende, e che Tu rifiutasti, e che nelle scritture passe col nome di «tentazioni»? E pensare che se mai è avvenuto su questa terra un autentico, formidabile miracolo, fu proprio quel giorno, il giorno delle tre tentazioni! Appunto nel fatto che potessero aver luogo quelle tre domande, si realizzò un miracolo. Se ci si potesse immaginare, semplicemente per ipotesi e a mo' d'esempio, che queste tre domande del terribile spirito fossero scancellete senza tracce di sui testi, e che bisognasse stabilirle di nuovo, di nuovo escogitarle e formularle, in modo da inserirle ancora una volta nelle scritture, e all'uopo si radunassero tutti i sapienti della terra, reggitori di stati, sommi sacerdoti, eruditi, filosofi, poeti, e si dicesse loro: escogitate, formulate tre domande, ma tali che non solo corrispondano alla grandezza dell'evento, ma esprimeno per giunte, in tre parole, in tre sole frasi umane, tutta la storia avvenire del mondo e dell'umanità: die cosa pensi Tu, che tutta la sapienza della terra, riunita insieme, riuscirebbe a escogitere qualcosa di paragonabile, per forza e per profondità, a queue tre domende che realmente furon proposte a Te, quel giorno, del possente e penetrante spirito nel deserto? Già a queste stesse domande, già al miracolo stesso del loro manifestarsi, si può intendere che ci si trove di fronte, non già ad una labile intelligenza umana, me a un'intelligenza eterna e assoluta. Giacché, in queste tre domande, è come riassunta in blocco e predette tutta la futura storia umana, e son rivelate le tre forme tipiche in cui verranno a calarsi tutte le irriducibili contraddizioni storiche della nature umana sulle terra

tramite il "potente Spirito di verità"! Già avevamo visto come la 'verità soltanto' appariva 'ingiusta'. Ora, la verità inanzitutto viene attribuita al 'Potente Spirito': una verità 'utilmente costrittiva' ha qualcosa di 'satanico'... L'utilità fa parte della 'potenza' e del 'potere'. Il malinteso riaffiorerà se si vuol fare di questa spirale una 'via reggia' verso Dio. Il secondo confronto si incentrerà sulla condanna da parte dell'Inquisitore di non aver incalzato sugli obblighi da far pesare sulla gente del popolo, per paura che scompaia il 'senso del peccato', invece di offrire questa "questa Tua libertà"¹. Il peccato entra a far parte di quella 'utilità' istituzionale nelle mani di chi desidera tenere a tutti i costi le 'redini' della sventura umana. A Dio, il peccato non 'serve'... Ecco la ragione per la quale il peccato non è parte organica della umiliazione divina: sarebbe un annientamento 'per' qualcosa, una tattica con lo scopo di sfruttare una data situazione. L'umiliazione di Cristo è di prendere su di sé né il peccato né le sue conseguenze. La kenosis –invece– attua il mistero di Dio aldilà delle 'strategie di peccato'. Si ricapitola così l'intuito dei Padri orientali sul peccato iniziale come 'letargia d'ignoranza' dello spirito, e, potremmo dire, delle sue conseguenze come malinteso nell'illusorietà. L'interrogativo sull'annientamento supremo si delinea nell'acuto intuito di Dostoevskij: quale sarà 'l'utilità' di Cristo se non si argomenta più sulla riconciliazione con Dio, partendo dalla stretta del peccato? L'Inquisitore ha capito bene la rilevanza insostituibile di questa stretta per mantenere il suo ruolo centrale in seno all'umanità. E, infatti, 'l'utilità' è un concetto talmente 'umano' nella auto-edificazione della persona sociale, che c'è da chiedersi fino a che punto sia applicabile alla compassione divina... Nella irrilevanza del mite pellegrino cristico (che appare a Sevilla risuscitando con 'talita kum' una ragazzina morta, subito arrestato dal cardinale Inquisitore) –della "leggenda"– egli opererà ciò che appare più inatteso: farà capovolgere l'intenzione dell'Inquisitore di giudicarlo e condannarlo l'indomani stesso in una decisione di non-procedimento². Anzi, pare proprio che –

intera. Allora questo non poteva peranche riuscire così evidente, giacché l'avvenire era ignoto; ma ora, che quindici secoli sono passati, noi vediamo che tutto, in queste tre domande, è a tal segno indovinato e predetto, e a tal segno s'è avverato, che aggiungerci o toglierli alcunché non è più possibile... Rammenta la prima domanda: seppure non proprio alla lettera, il suo significato è questo: «Tu vuoi andare nel mondo, e ci vai con le mani vuote, con non so quale promessa di libertà, che quelli, nella loro semplicità e nella loro ingenua sregolatezza, non possono neppure concepire, e ne hanno timore e spavento – giacché nulla mai fu per l'uomo e per la società umana più insopportabile della libertà! Ma vedi codeste pietre, per questo nudo e rovente deserto? Convertiti in pani, e dietro a Te l'umanità correrà come un branco di pecore, dignitosa e obbediente, se anche in continua trepidazione che Tu ritragga la mano Tua e vengano sospesi loro i Tuoi pani». Ma Tu non hai voluto privar l'uomo della libertà, e hai rifiutato la proposta: giacché, dove sarebbe la Libertà (hai ragionato Tu), se il consenso fosse comperato col pane? Tu hai ribattuto che non di solo pane vive l'uomo: ma sai che in nome appunto di questo pane terreno insorgerà contro Te lo spirito della terra, e verrà a guerra con Te, e Ti vincerà, e tutti lo seguiranno, gridando: «Chi può paragonarsi a questa fiera: essa ci ha dato il fuoco rapito al cielo! Sai Tu che passeranno i secoli e l'umanità proclamerà, per bocca della sua sapienza e della sua scienza, che le male azioni non esistono, e quindi non esiste peccato, ma ci sono affamati e basta? «Prima sfamateli, e poi chiedete loro la virtù»: ecco che starà scritto sulla bandiera che brandiranno contro di Te, e alla cui ombra sarà distrutto il tempio Tuo».

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / I fratelli Karamazov, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 314 (V. I) / pp. 337–338 (V. I): «È stato il vecchio stesso a rinfacciargli che Egli non ha diritto d'aggiunger nulla a ciò che già a suo tempo fu detto. Se tu badi bene, è proprio qui la caratteristica del cattolicesimo romano, almeno per quanto sembra a me: «Tutto (come a dire) è stato trasmesso da Te al papa, e tutto quindi si trova ora nelle mani del papa: Tu dunque, adesso, puoi anche far a meno di venire, o d'impacciarti finché non è tempo, se non altro». In tal senso non solo essi parlano, ma anche scrivono, almeno i gesuiti. Ho letto io col miei occhi di questa roba nei loro libri di teologia. «Hai Tu forse il diritto di annunziarci foss'anche uno solo dei misteri di quel mondo, dal quale Tu sei tornato?» gli domanda il mio vecchione, e lui stesso risponde per Lui: «No, non ne hai il diritto, affinché nulla si aggiunga a ciò che già a suo tempo è stato detto, e non venga tolta agli uomini quella libertà, sulla quale Tu hai tanto insistito, quand'eri su questa terra, Qualsiasi cosa Tu annunciasse di nuovo, inciderebbe sulla libertà di fede degli uomini, giacché prenderebbe l'aspetto d'un miracolo, mentre la libertà della loro fede era cara a Te sopra ogni altra cosa fin d'allora, un miglialo e mezzo d'anni or sono. Non en Tu che tanto spesso, allora, dicevi: voglio rendervi liberi? Ma ecco, Tu hai veduto ora, codesti uomini liberi!» commenta bruscamente il vecchio con pensosa ironia. – Già, questa è stata una cosa che ci è costata assai, – continua, e guarda a Lui con severità, – ma l'abbiamo condotta in porto, finalmente, nel nome Tuo. Per quindici secoli ci siamo tormentati con questa libertà, ma ora la è finita, e finita da fondo. Tu non ci credi, che sia finita da fondo? Tu mi guardi con dolcezza, e non mi degni neppure del Tuo risentimento?».

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / I fratelli Karamazov, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 325 (V. I) / p. 350 (V. I): «– Io volevo finirlo in questo modo: quando l'inquisitore ha terminato, rimane per un tratto di tempo in attesa che il Prigioniero gli risponda. Il silenzio di Lui gli riesce gravoso. Ha osservato come finora l'Incatenato sia restato in ascolto, col penetrante e pacato sguardo fisso negli occhi suoi, senza desiderare evidentemente di ribattergli nulla. Al vecchio piacerebbe che quello gli dicesse qualche cosa, foss'anche qualche cosa di amaro, di tremendo. Ma Egli, di colpo, in silenzio, si appressa al vecchio e lievemente lo bacia sulle esangui labbra di novantenne. Ecco tutta la risposta. Il vecchio sussulta. Un fremito contrae gli angoli delle sue labbra: si dirige alla porta, l'apre e Gli dice: «Va', e non venire più... non

pur rimproverandogli ogni cosa– sia infatti l'Inquisitore a giustificarsi davanti al silenzioso Cristo–forestiero, fino a rimetterlo in libertà con la speranza che non torni mai più! Egli 'sa' della inconsistenza di un secondo martoriamento distruttivo. Si scioglie –pertanto– la legittimità del 'giudizio!' Sapendo che Cristo–pellegrino è irrilevante (non metterà in pericolo i suoi poteri di Inquisitore sommo), egli rinuncia a processarlo di nuovo. Ma con questo perde la sua garanzia di superiorità sul popolo indifeso. Spariscono vittima e boia. Rimane l'Inquisitore con le sue finalità ripiegate su se stesse... Con un 'giudizio' non si risolverà niente! La Chiesa 'serve' dunque a questo: non 'utilizzare' il peccato ma percorrere l'irrelevanza cristica tramite questa Sua 'libertà', la libertà nello spirito. Con la Chiesa–libertà svanisce la necessità del 'giudizio'. Tale libertà è possibile solo nell'annientamento più profondo, quello dell'identità e delle finalità dell'individuo –a immagine e somiglianza con Dio... L'annientamento impedisce di vedere la perfezione come superiore completezza. La perfezione richiama l'idea di 'completezza'. La figura cristica dostoevskjana più tipica –il principe Myškin– è una persona menomata. La completezza si situa al di sopra degli 'incompleti', esseri inferiori. La perfezione di completezza è un traguardo illusorio: quello del Superuomo. Il cristiano–persona–completa non può che portare a questo atteggiamento segregazionista verso i 'non completi': auto–glorificazione aggressiva che trova il suo 'principio ispirativo' nella 'bellezza', estetica della perfezione 'eroica'. La bellezza, invece, è un enigma: compenetrazione del 'bene' e del 'male', auto–contemplazione che dall'estremo orgoglio porta alla malattia della pazzia. La bellezza di perfezione costringe nella sua vana estetica di completezza. La bellezza del bene pretende avere già spianato il terreno: essa è effimera nella sua illusorietà. La bellezza dovrà essere 'iconicamente' rovesciata. La bellezza 'superiore' o 'eroica' ha bisogno dell'offesa per manifestare la sua 'nobiltà' spettacolare. Salvare, in tal senso, significa costruire l'offesa per compiere il 'sacrificio'. Così la bellezza diventa un sistema perfetto nel quale tutto viene integrato nel più schietto integralismo. Di fronte a questa visuale si delinea la figura cristificante del 'sacrificio inutile': purificazione radicale della 'bellezza', l'immagine del 'povero cavaliere' nel suo annientamento totale. La bellezza è questa rottura interiore nell'evento che sfugge ad ogni strumentalità: gratuità inmanipolabile, squarcio di suprema vulnerabilità. La bellezza non mostra la 'realtà vera' ma ri–inventa iconicamente tutto dal di dentro 'con Dio'. In tal senso essa è 'Saggezza'. La perfezione dell'intelligenza non è auto–contemplazione ma messa in questione 'sleale' verso se stessi. L'estetismo è auto–compiacimento nel darsi importanza, magari come 'vittima' nella voluttuosa mostruosità di 'sacrificarsi': esso porta dritto alla massima aggressività interiore ed interpersonale. L'aggressività ha un suo fascino profondo: tutti sono 'vittime' nell'esperienza umana. Vi è qualcosa di primitivo nell'auto–idolatria dell'eroismo distruttivo. Vedere in Cristo la 'Vittima' suprema non è altro che contemplare una proiezione di se, con un velato disprezzo per la 'vita' da percorrere e non da 'venerare' come una divinità intoccabile. L'illusione della vittimizzazione sorge dallo sradicamento fuori dal proprio contesto concreto, fuggire con 'audacia' è meno coraggioso che rimanere nelle strettoie 'con la paura'. La croce è un momento di ricapitolazione aldilà del vittimismo. La morte fisica non sancisce il dono totale ma l'annientamento dello spirito. La non resistenza è fonte di 'autorità' nello Spirito. La sofferenza disarmata nella sua innocenza supera l'ambiguità di un martirio dove deve trionfare una 'forza'. Invece, sarà nella vulnerabilità che si apre il sipario della trascendenza, senza linearità tra pienezza divina e 'perfezione di magnificenza' umana. Il 'vecchio libro' della Parola sarà la chiave di raccolta dell'annientamento divinizzante aldilà di ogni limite individuale.

venire più a nessun costo... mai, mai più!» E lo fa scivolare verso gli «oscuri meandri della città». Il Prigioniero dilegua. – E il vecchio? – Quel bacio gli brucia in cuore, ma il vecchio rimane fisso nell'idea di prima».

CAPITOLO IV

LA VITTIMIZZAZIONE SACRIFICALE DEL MESSIA CON LA SUA 'UTILISSIMA' CROCE ESPIATIVA: STRATEGIA PER LA SUA ANTICRISTIFICAZIONE



Tra il passaggio redentivo e la Mediazione ultima, l'Apocalisse tratteggia le tappe ricapitolative del percorso terminale della misericordia divina in mezzo ai sconvolgimenti dell'universo umano. L'Agnello che sembra sgozzato viene riconosciuto degno di aprire i sigilli del libro (Ap. 4-5). L'immagine sacrificale ci viene subito alla mente in questa evocazione delle simboliche apocalittiche. Tutto viene rimesso nelle mani dell'Agnello, ma questo 'tutto' si riassume nell'aprire i sigilli del 'libro', permettendo così che si realizzino le 'rivelazioni' non ancora manifestate. I sei primi sigilli si aprono per giungere all'evocazione della schiera innumerevole di coloro che sono vestiti delle tuniche bianche (Ap. 7). La salvezza viene portata a termine. Ma l'Apocalisse non si ferma a questa fase di esplicita salvaguardia degli eletti. Essa chiarisce l'intento di coloro che hanno espresso la loro fedeltà e perseveranza verso la scommessa divina. Nelle 'rivelazioni' si sciolgono le parole-chiavi dei "grandi racconti": il primo sigillo con la 'vittoria', il secondo con la 'conflittualità', il terzo con la 'giustizia', il quarto con la 'morte', il quinto con il 'castigo', il sesto con la 'catastrofe' conclusiva (Ap. 6). La sospensione del processo ultimo avviene con l'apparire della schiera dei salvati (Ap. 7). Lo scioglimento dei simboli maggiori che abitano la nostra mente ci fa passare dall'affresco imponente all'interrogativo più profondo, interiore, e, in questo senso, ultimo. Dal riscatto dei santi non si conclude la sventura ultima. Da ciò a cui Cristo non ha voluto rispondere, nelle varie 'tentazioni' che dovette affrontare, sorge ulteriormente l'interrogativo su 'quale salvezza' non decisiva ed ultimativa. Anzi, i sigilli aperti del libro evocano rapidamente i grandi sconvolgimenti apocalittici, senza risolvere l'esito terminale. Capire l'avvento di Cristo vorrà dire capire ciò che ha compiuto, al di là dello scioglimento dei 'grandi racconti'.

Cristo, non una celebre vittima di espiatione ma una guida al di là di ogni tragedia interiore

Il tema del sacrificio lega e mette insieme diversi elementi: soddisfazione per i peccati, ubbidienza perfetta e sacerdotalità di Cristo ¹. Chi mette la sacerdotalità in priorità prospetterà il sacrificio di soddisfazione ². La riflessione si approfondirà riguardo al giuridismo di tale visuale ³ (senza dover fare del 'sacrificio' il punto sul quale sta o cade la rilevanza di Cristo ⁴). Si parlerà di indirizzo cristologico 'giuridico' o 'morale', in quanto alla sacrificialità ⁵. Nel sacrificio «do del mio per ricevere

¹ Cfr Ф. Прокопюч / F. Prokopovici, in N. Landomerszky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la rédemption*, Paris 1937, p. 26.

² Cfr П. Терновский / P. Ternovskij, *Богословие догматическое или пространное изложение учения веры православных кафедральная восточная Церкви*, Москва 1844, стр. 158; cfr М. Булгаков / M. Bulgakov, *Православное догматическое Богословие / Théologie dogmatique orthodoxe*, Г. 2, С-Петербург 1862 / Paris 1860, стр. 103-126 / pp. 152-190; Филарет / Filaret (Gumilevskij), *Православное догматическое Богословие*, Т. 2, С-Петербург 1882, стр. 119-152; Е. П. Аквилонов / E. P. Akvilonov, *О Спасителе и о спасении*, С-Петербург 1906, стр. 83-106.

³ Cfr A. S. Chomjakov, *L'Eglise latine et le protestantisme*, Lausanne et Vevey 1872, p. 131; Н. Арсеньев / N. Arsen'ev, *О жизни преизбыточествующей*, Брюссель 1966, стр. 80-98.

⁴ Cfr B. Schultze, *La nuova soteriologia russa*, in «Orientalia christiana periodica» 1943, pp. 422-427; idem, *Vertiefte Khomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik*, in «Orientalia christiana periodica» 1968, S. 382-383.

⁵ R. □у)ек, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1982, p. 77: «Петров risponde: sono state formulate due teorie, e ambedue lasciano

del suo»: in Cristo –però– Dio ci dice che non vuole sacrifici del nostro ma fa della 'Sua' misericordia un dono 'nostro' ¹. Cristo non viene a 'rifare tutto da capo'; tutto è già stato offerto dalla iniziativa divina, Cristo si presenta come il 'liberatore della via' ². Cristo non è neppure il 'punto finale' oltre il quale non esiste più niente ³. Ci viene a liberare dalla paura del Dio–forza ⁴ che ispirava i sacrifici antichi ⁵. La 'libertà etica' dalla quale nasce l'"amore" ⁶ (non come 'dovere' ⁷) procede dalla illimitata

intatto il dogma. In quanto ambedue trovano fondamento nella Scrittura e nella dottrina della Chiesa, e si trovano in conformità con essa, hanno diritto uguale. Sono le teorie "giuridica" e "morale". La teoria giuridica: l'ira divina deve essere placata con la croce. Come più elementare e semplice; questa teoria a avuto una maggiore diffusione. La teoria morale: l'opera di Cristo e la sua croce vengono spiegate come mezzo necessario per vincere il peccato e le sue conseguenze, per rigenerare la natura umana, non per soddisfare la giustizia divina. Tutto lo sforzo di Petrov sta poi nel dimostrare che la teoria morale è meglio fondata e corrisponde di più alla S. Scrittura e alla dottrina della Chiesa. In questo suo sforzo lui dà una tale preferenza alla teoria morale, che in pratica non si vede più come possa ancora sostenere l'uguaglianza di diritto delle due" (cfr N. Petrov / N. Petrov, *О юридической и нравственной теориях искупления*, in «Православный Собеседник», 1915 Н.–Д., стр. 419–430)".

¹ Cfr Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 338–339 / S. 54.

² Cfr Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 313–314 / S. 23.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 112–113 / p. 152: «At the present time in the Christian world, especially in the Protestant world, one meets people who call themselves Christians but maintain that the substance of Christianity is not in the person of Christ, but rather in His teaching. They say: We are Christians because we accept the teaching of Christ. But in what does the teaching of Christ consist? If we take the moral teaching (and this is precisely what they have in mind in this case) developed in the Gospel and all reduced to the rule, 'love thy neighbour as thyself', then it is necessary to admit that this moral rule does not represent the peculiarity of Christianity. Much earlier than Christianity, the Hindu religious teaching – love and compassion, and not only towards men, but towards everything living – was preached in Brahmanism and Buddhism. In the same way it is impossible to assume as the characteristic content of Christianity the teaching of Christ about God as the Father, concerning God as a being pre-eminently loving and gracious; for neither is this doctrine specifically Christian (not to mention the fact that the name 'father' was always applied to the supreme deities of all religions—in one of them, namely, the Persian, we find the conception of the supreme God not only as a father, but even as a father full of graciousness and loving to all). If we consider the whole theoretical and the whole moral teaching of Christ, which we find in the Gospel, then the only new doctrine specifically different from all other religions is the teaching of Christ about Himself, the reference to Himself as to the living, incarnate truth 'I am the way, the Truth and the life: he who believeth on Me shall have life eternal'».

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 334 / S. 48.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 337 / S. 52: «Das erste religiöse Gefühl ist die *Furcht*. Die Furcht, die nicht Götter erzeugt, aber von Göttern erzeugt wird. Die erste Vorstellung von der Gottheit ist die eines unsichtbaren verborgenen *Feuers*, einer alles verzehrenden *Kraft*, die das All ins Chaos zu verwandeln vermag, der erste Kult ist *das blutige Opfer*. Darin liegt nichts Lügenhaftes oder Willkürliches. So muß es sein, solange der Mensch außerhalb Gottes lebt, solange die bösen und dunklen Leidenschaften über ihn herrschen. Und bis heute ist für den Menschen, der sich seiner Unvollkommenheit bewußt ist, die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit [Spr Sal 1, 7], und sogar Menschen, die mit dem besseren Teil ihrer Seele mit Gott vereint sind, müssen deren schlechteren Teil zum Opfer darbringen».

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 338 / S. 53: «Das tiefste Wesen des Menschen ist seine sittliche Freiheit oder der Wille, und sein wesenhaft mit Gott vereinigen bedeutet für den Menschen, Ihm seinen Willen frei hingeben. Dieses geschieht im wahren Gebet, das seine Mitte findet in dem Entschluß: *Dein Wille geschehe*. Hier offenbart sich uns auch die Gottheit ill ihrer eigentliiden Eigenschaft, als unendlich *gütigcr*, vollkommener *Wille*, als Geist alldurchdringender und allbeleben der Liebe, flammend und licht zugleich. Auf dieser dritten Stufe geht das religiöse Gefühl aus Furcht und Andacht über in *Liebe*, die Kraft Gottes offenbart sich im Geiste der Güte und Liebe, und der Kult besteht im geistlichen Opfer und in der freien Verbindung des menschlichen Willens mit dem gottlichen Willen im reinen Gebet».

⁷ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 341 / S. 57: «So fordert also die Gerechtigkeit, daß ich, da ich mich liebe, auch die anderen liebe wie mich selbst; mich selbst aber liebe ich in jedem Falle und wie ich auch immer sei, folglich muß ich auch die ändern in jedem Falle lieben, und wie sie auch immer seien, folglich muß ich auch meine Feinde lieben. Aber die Liebe als *Gefühl* kann nicht Pflicht sein: es ist unmöglich, zu fordern oder vorzuschreiben, ich solle Liebe fühlen, wenn ich sie nicht fühle. Die innere Vollendung der Liebe ist ein Werk der Gnade; ob sie in uns wächst, das hängt nicht direkt von unserem guten Willen ab. Das sittliche Gesetz verpflichtet uns nicht zum *Gefühl* der Liebe, sondern zu den *Werken* der Liebe. Um der Gerechtigkeit willen bin ich unmittelbar verpflichtet, anderen Gutes zu tun, insofern ich für mich selbst Gutes will. Für mich selbst aber will ich (und tue ich auch nach Möglichkeit) alles Gute ohne Ende. Also muß ich auch jedem Nächsten alles Gute tun, muß ich jedem alles, was ich kann, und alles, was er braucht, geben. Auf diese Weise führt uns die Idee der Gerechtigkeit zum Gebot der Barmherzigkeit, die hinausgeht über die gewöhnliche Gerechtigkeit. Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will [Mt 5,42]».

compassione come "elemosina" ¹ o 'libera unità' ². Sacrificarsi in pura perdita ³, il 'sacrificio' cristico non serve a qualcosa (per ottenere un 'bene' maggiore): è il sintomo della gratuità totale. Il 'Cristo morto' del sacrificio sanguinario ⁴, nel vittimismo della "forza cieca, oscura, insolente" del distruttivismo radical fa "perdere la fede" ⁵. Il sacrificio cruento nella martoriante morte sanguinaria non può che ispirare il senso della onnipotente distruttività: tale sarà la diagnosi dostoevskijana sul dipinto di Holbein nel suo dettagliato realismo epidermico. L'eroe è diventato vittima grazie alla sacrificialità violenta. La irrilevanza di Cristo nell'annientamento appare –poi– come una 'indifferenza

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 342 / S. 58: «Gleichzeitig mit dieser religiösen Bedeutung des Almosens, stellt es, wie wir sahen, das höchste Prinzip des sozialen Lebens dar. Die Gesellschaft, die als Reich der Macht begonnen hat und durch das Reich des Gesetzes hindurchgeht, muß zum Reich des Almosens oder des Wohltuns hingelangen. Im Reich der Macht werden die Schwachen ganz den Starken zum Opfer gebracht, die Starke leben auf Kosten der Schwachen, nähren sich durch deren Arbeit; das Reich des Gesetzes will weder Starke noch Schwache kennen: es überläßt jedem einzelnen, innerhalb gewisser Grenzen für sich einzustehen, und kümmert sich nicht darum, was dieser hinter jenen Grenzen macht. So ist im praktischen Ergebnis das Reich des Gesetzes gleichfalls ein Reich der Macht, nur ist diese begrenzt und ins Gleichgewicht gebracht. (Übrigens versteht sich von selbst, daß es weder ein reines Reich der bloßen Macht, noch ein reines Reich des bloßen Gesetzes geben kann, und wir sprechen nur von dem herrschenden, vorwaltenden Prinzip auf der einen oder anderen Stufe der sozialen Entwicklung.) Im Reiche des Wohltuns bringen sich die Starken und Reichen freiwillig den Schwachen und Armen zum Opfer; diese letzteren leben auf Kosten der ersteren und werden von ihnen ernährt. Die einen geben um Gottes willen, die andern bitten und nehmen um Gottes willen, und so wahren beide ihre *sittliche* Würde und bekunden sie auf vollkommene Weise, indem sie sich sowohl über die Willkür der rohen Macht, wie über die Gleichgültigkeit des Gesetzes gleichmäßig erheben».

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Русская Идея / L'idée russe*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 29 / S. 80–81: «La vrai avenir de l'humanité, auquel nous devons travailler c'est *la fraternité universelle procédant de la paternité universelle par une filiation morale et sociale permanente*. Cet avenir qui, pour réaliser un idéal complet, doit accorder les intérêts de la vie actuelle avec les droits du passé, a été de tous temps représenté dans l'église de Dieu par les vrais prophètes. La société de Dieu avec les hommes ou l'Eglise universelle (dans le sens large du mot), ayant dans le sacerdoce l'organe de son unité religieuse fondamentale et dans le pouvoir temporel l'organe de sa pluralité nationale actuelle, doit manifester aussi sa *totalité* absolue, son unité libre et parfaite par l'organe des prophètes spontanément suscités par l'esprit de Dieu pour éclairer les peuples et leurs chefs en maintenant devant eux l'idéal complet de la société humaine».

³ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 343–344 / pp. 383–384: «– Non per il tuo disonore e il tuo peccato ho detto questo di te, bensì per le tue grandi sofferenze. Ma che tu sia una peccatrice, è proprio vero, – soggiunse quasi ispirato, – e per questo soprattutto sei peccatrice, che *inutilmente* hai ucciso e venduto te stessa. Vorrei vedere che questo non fosse un orrore! Che non fosse un orrore il vivere, come fai, in questo fango per cui senti tant'odio e nello stesso tempo sapendo anche tu (basta solo aprir gli occhi) che con questo non aiuti nessuno e non salvi nessuno da niente! Ma dimmi dunque una buona volta – disse, quasi con esaltazione, – come mai una simile vergogna e tanta bassezza possono trovar posto in te accanto ad altri opposti e sacri sentimenti? Sarebbe più giusto, vedi, mille volte più giusto e più ragionevole gettarsi a capofitto nell'acqua e finirla di colpo! – E di loro che sarebbe? – domandò debolmente Sonja, dopo avergli dato uno sguardo pieno di sofferenza ma nello stesso tempo come se non si meravigliasse per nulla del suo consiglio. Raskòl'nikov la guardò stranamente. Egli lesse tutto in quel solo suo sguardo. Ella stessa dunque aveva già avuto quel pensiero. Forse molte volte seriamente aveva pensato, nella sua disperazione come finirla di colpo, tanto seriamente che ora quasi non si era sorpresa del suo consiglio. Anche la crudeltà delle sue parole ella non l'aveva notata (come pure, naturalmente non aveva notato, e questo per lui era evidente, il senso dei suoi rimproveri e soprattutto del suo modo di considerare il disonore di lei). Ma egli capì pienamente fino a qual punto di inumano dolore l'avesse straziata e già da tempo, il pensiero del disonorante e vergognoso suo stato. Che cosa, che cosa aveva potuto fino a quel giorno arrestare la sua decisione di farla finita di colpo? E allora soltanto comprese pienamente che cosa significassero per lei quei poveri, piccoli orfanelli e quella pietosa semipazza Katerina Ivànovna con la sua tisi e il suo picchiar la testa nel muro».

⁴ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 104–106 (Т. II) / pp. 403–404; p. 404: «Da quel quadro pareva esprimersi, e comunicarsi involontariamente a te, questo concetto appunto di una forza oscura, insolente ed assurdamente eterna, a cui tutto è soggetto. Gli uomini che circondavano il morto, dei quali non uno figurava nel quadro, dovettero sentire in quella sera, che aveva annientato di colpo tutte le loro speranze e forse anche la loro fede, un'angoscia e una costernazione terribile. Dovettero separarsi pieni di un immenso terrore, pur recando ciascuno in se un'idea formidabile, che mai più sarebbe stato possibile strappar loro. E lo stesso Maestro, se alla vigilia del supplizio, avesse potuto vedere la propria immagine, sarebbe Egli salito sulla croce e sarebbe morto come morì? Anche questa domanda ti si affaccia involontariamente, se guardi quel quadro».

⁵ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 261–262 (Т. II) / pp. 217–218: «Rogo)in aveva improvvisamente lasciato il quadro ed avevan proseguito il cammino. Certo, la sua distrazione e la speciale, bizzarra irritabilità che così repentinamente si era manifestata in lui avrebbero potuto spiegare quella brusca sua mossa; nondimeno al principe parve strano che la conversazione iniziata non da lui si fosse interrotta così all'improvviso e che Rogo)in non gli avesse nemmeno risposto. – Sai, Lev Nikolàevi da un pezzo te lo volevo domandare credi in Dio, sí o no? – riprese a dire Rogo)in, fatti alcuni passi. – Che strano modo di far domande e di guardarmi! – osservo involontariamente il principe. – Mi piace guardare quel quadro, – mormorò, dopo un po' di silenzio, Rogo)in, come se avesse già dimenticato la sua domanda. – Quel quadro! – esclamò il principe, colpito da un pensiero subitaneo: – quel quadro! Ma quel quadro a più d'uno potrebbe far perdere la fede! – Si perde anche quella, – confermò in modo inaspettato Rogo)in. Erano intanto arrivati alla porta di uscita».

della storia'¹. Per l'orientamento cristiano, escatologicamente, l'iniziativa di Cristo è meno una 'opera di salvezza' che una 'economia'². Questa 'economia' è una 'filantropia': ovvero l'andare incontro allo specifico della persona umana, la sua libertà³. Lo specifico umano non viene 'sottomesso' al divino in Cristo, ma in lui si inizia la 'compenetrazione' dell'umano dal divino: compenetrazione 'libera' ed avvio della penetrazione cosmica⁴. Di fronte a questa libertà Cristo si annienta nella rinuncia alla propria libertà mentale, nodo nevralgico della de-possessione cristiana⁵. Se si vuol riassumere la maturazione più recente di questa prospettiva, troviamo delle evocazioni di questa 'filantropia divina verso l'umanità', che viene spinta fino all'estremo: per esempio nella dimensione cristiana che Dostoevskij dà alla figura del principe Myškin nel romanzo "L'idiota": egli, infatti 'si converte a tutti' molto più che ognuno 'si converta a lui'⁶. Si supera, così, il 'vittimismo' quasi pre-cristiano nella evocazione del ruolo riconciliativo tra Dio e l'umanità di Gesù. Il suo non sarà l'auto-sacrificio sull'altare della 'omnipotenza di Dio offesa dall'uomo', per espiare e riscattare. Egli, invece, si 'annienterà' per rendere possibile la credibilità della 'verità disarmata'⁷. La 'kenosis' coinvolge Cristo

¹ Cfr A. C. Хомяков / A. S. Chomjakov, *Записки о всемирной истории*, in idem, *Полное собрание сочинение А. С. Хомякова*, Москва 1900, стр. 410.

² Cfr Giovanni Damasceno, *Contro i Giacobbiti*, in P. G., V. 94, col. 1464.

³ Cfr Dionisio l'Aeropagita, *Sui nomi divini* (II, 3), in P. G., V. 3, col. 640.

⁴ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 38-39: «Le principe de cette déification, c'est encore, évidemment, l'incarnation du Verbe de Dieu, ou plus précisément la divinisation du racheté du Christ est la conséquence de l'incarnation du Logos divin. Par l'union hypostatique des deux natures, la divine et l'humaine, en Jésus-Christ, le Dieu-homme, sa nature humaine fut divinisée, déifiée. Or, par sa nature humaine, le Verbe devenu chair est organiquement uni à l'humanité entière; donc, notre nature humaine est elle aussi divinisée. Puisque l'effet de la grâce déifiante dépend du degré de l'union entre l'individu humain et le Christ, pour la plupart des hommes la déification n'est pas encore un fait réel mais, comme possibilité réelle in potentia, elle leur est donnée à tous. Dans les textes liturgiques de l'Église orthodoxe, cette doctrine s'est clairement exprimée. On y répète, entre autres, la formule patristique: "Dieu est devenu homme pour que l'homme devienne Dieu." "Le mystère éternel est aujourd'hui révélé et le Fils de Dieu devient Fils de l'homme Dieu se fait homme afin de faire Adam Dieu" (Office de l'annonciation à Marie). A plusieurs reprises, la déification par l'incarnation est mise en rapport avec la tentation du premier couple humain dans le paradis par le serpent. Exemple: "Le serpent qui rampait en s'avançant de l'Eden m'a séduit par l'aspiration à être déifié, et il m'a entraîné vers la terre; mais le Dieu miséricordieux et compatissant de nature me déifie, rempli de pitié, résidant dans ton sein (ô mère de Dieu!)" (Dimanche, office du matin, 7). C'est pour le même motif qu'à la fête de Noël l'Église s'écrie: "Louange et honneur à celui qui naquit sur la terre et qui défia l'être né de la terre". Les pères de l'Église ont également insisté sur la portée morale de l'incarnation du Logos divin. Le Fils de Dieu apparut en chair, pour donner aux hommes un exemple de la vie vertueuse, car faute d'une conduite agréable à Dieu le salut de l'homme est une impossibilité. "Le vaste océan de l'amour de Dieu pour l'homme, écrit saint Jean de Damas, s'est révélé en ce que le Verbe de Dieu devint homme, car il fallait montrer et enseigner à l'homme la voie qui l'écarte de la perdition et le conduit à la vie éternelle" (Exposé précis de la foi orthodoxe, III, I)».

⁵ Cfr Massimo Confessore, *Opere teologiche e polemiche minori* (a Marino), in P. G., v. 91, col. 48-49.

⁶ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984; cfr A. Joos, *Il Cristo di Dostoevskij*, in «Rassegna di teologia», 1988 n° 6, pp. 539-557.

⁷ Б. Пастернак / V. Pasternak, *Доктор Живаго / Docteur Jivago*, Milano 1957 / Paris 1958, стр. 42 / p. 61: «Jusqu'à un certain point de vue, je suis avec vous. Mais Tolstoï dit que, plus l'homme se donne à la beauté, plus il s'éloigne du bien. –Et vous pensez le contraire? La beauté va sauver le monde, les mystères du Moyen Age, etc. Rozanov et Dostoïevski? –Attendez, je suis capable de dire moi-même ce que je pense. Je pense que si l'on pouvait arrêter la bête qui sommeille dans l'homme par la menace, celle du violon ou celle du châtement éternel, peu importe, l'emblème le plus haut de l'humanité serait le dompteur de cirque avec son fouet, et non le prédicateur et son sacrifice. Mais justement, ce qui au cours des siècles a élevé l'homme au-dessus de la bête et l'a porté si haut, ce n'est pas le bâton, c'est la musique: la force irréfutable de la vérité désarmée, l'attraction de son exemple. Jusqu'ici on a considéré que ce qui importait le plus dans l'Evangile, c'étaient les maximes morales et les règles contenues dans les commandements; pour moi, l'essentiel est ce que le Christ a exprimé en paraboles tirées de la vie courante, éclairant la vérité par la lumière du quotidien. Au fond de tout ceci, il y a l'idée que les liens qui unissent les mortels sont immortels et que la vie est symbolique, parce qu'elle a un sens. –Je n'ai rien compris. Vous devriez faire un livre là-dessus».

nella sua divinità ¹. La sua 'regalità' –invece– si riassume nella sua elevazione sulla croce ². La Trasfigurazione fa a meno dei segni della 'potenza' e della 'vittoria', la croce include la dignità crocifissa. Così, l'annientamento e anch'esso una rivelazione sul mistero di Dio. La compenetrazione divino–umana non dovrà prendere la forma di una 'vittoria' che schiaccia ciò che si oppone ad essa. Seguire Cristo significa 'rivestire' Cristo. Questo non evoca una conformità 'letterale' ma indica una convergenza tra il nostro 'di dentro' e la trasparente interiorità di Cristo alla quale si partecipa ³. Tramite Cristo noi diventiamo 'dei', non perché ci 'eleviamo' ma perché Dio ha follemente voluto diventare 'umano' ⁴... Cristo non sembra assumere un ruolo di centralità o di prevalenza. La sua 'kenosis' non viene superata come una 'rivincita' nella sua 'gloria'. Si ridimensiona l'iperbolica maestà e dominio del 'Pantocrator' ⁵. Invece, nell'icona della Trinità (di Rublèv) Cristo che sembra per alcuni

¹ Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 144: «L'abaissement divin, la kénose pour saint Maxime n'était pas un appauvrissement de la divinité, mais une descente ineffable du Fils qui s'est réduit à la "figure d'un esclave" sans avoir cessé pour cela d'être pleinement Dieu. C'est en vertu de cet abaissement que le Christ, nouvel Adam, incorruptible et immortel selon sa nature humaine – nature qui était en outre déifiée par l'union hypostatique – s'est soumis volontairement à toutes les conséquences du péché, devint "l'homme des douleurs" d'Isaïe (LIII, 3). Il introduisit ainsi dans sa personne divine toute la déchéance de la nature humaine ravagée par le péché, en s'assimilant à la réalité historique dans laquelle l'incarnation a dû avoir lieu. C'est pourquoi la vie terrestre du Christ fut un abaissement continu: sa volonté humaine renonçait sans cesse à ce qui Lui était propre par nature et acceptait ce qui était contraire à l'humanité incorruptible et déifiée: la faim, la soif, la fatigue, la douleur, les souffrances et, finalement, la mort sur la croix. Ainsi, on peut dire que la personne du Christ, avant la fin de l'œuvre rédemptrice, avant la Résurrection, avait dans son humanité comme deux poles différents – l'incorruptibilité et l'impassibilité naturelles propres à une nature parfaite et déifiée et, en même temps, la corruptibilité et la passibilité volontairement assumées, conditions auxquelles sa personne kénotique a soumis et soumettait sans cesse son humanité libre du péché».

(¹ De ambiguus, P. G., t 91, coll.1044, BC, 1048 C.)

² Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, pp. 145–146: «Cet aspect royal du Christ – "l'Un de la Sainte Trinité" – venu dans le monde pour vaincre la mort et libérer les captifs, est propre à la spiritualité orthodoxe de toutes les époques et de tous les pays. Même la passion, même la mort sur la croix et la mise au tombeau revêtiront un caractère triomphal où la majesté divine du Christ accomplissant le mystère de notre salut transparaîtra dans les images de la déchéance et d'abandon. "Ils m'arrachèrent mes vêtements et M'habillèrent de pourpre, ils posèrent sur Ma tête une couronne d'épines et Me mirent dans la main un jonc, afin que Je les détruise comme des vases d'argile." Le Christ revêtu de l'habit de dérision apparaît soudain, vers la fin de cette hymne, comme le Roi venant pour juger le monde, le Christ eschatologique, Celui du Jugement dernier. «Celui qui se pare de lumière comme d'un manteau se tint nu devant les juges et reçut des coups sur la face de la main qu'Il avait créée. Des hommes sans loi clouèrent à la croix le Seigneur de Gloire. En ce temps –là le voile du temple se déchira, le soleil s'assombrit ne pouvant supporter de voir Dieu tourmenté, Celui devant qui tremble toute créature". Ici le Christ sur la croix apparaît comme le Créateur du cosmos au milieu de la création saisie d'effroi devant le mystère de sa mort».

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon La tradition orientale*, Lyon 1967, p. 20: «Ainsi "revêtir le Christ" signifie l'intérioriser e actualisant la présence totale de Dieu dans son Fils. Ce n'es pas le bénéfice des méites de l'Incarnation, mais le prolongement, l'extension de l'Incarnation dans l'homme, perpétuée par le mystère eucharistique. C'est toute la tradition mystique de la "prière de Jésus" conçue comme eucharistie intérieure de la présence de Dieu. Nommer, c'est rendre présent. Par l'invocation incessante du Nom de Jésus, "le cœur absorbe le Seigneur, et le Seigneur absorbe le cœur". "Revêtir le Christ c'est aussi parachever avec lui la "liturgie cosmique" interrompue par la faute; c'est, dans le synergisme de l'agir divin et de l'agir humain, transfigurer le temps et l'espace et introduire le monde dans la lumière du Huitième Jour où "Dieu sera tout en tous", et où l'état de saint Paul: "ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi", deviendrait comme une seconde nature».

⁴ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon La tradition orientale*, Lyon 1967, p. 28: «La Vérité ne peut être qu'un appel, une invitation à son festin, invitation qui implique la virtualité d'un refus possible. La foi est ce oui profond et secret que l'homme prononce à la source de son être; et alors "l'homme est justifié par la foi" (Rm 3, 28). C'est par son amour que l'homme se place librement et totalement dans l'objet de sa foi. Mais dès qu'on quitte les cîmes du Mystère, la raison jette le filet déformant de sa "lumière naturelle". Déjà le préfixe –pré dans la pré–science et pré–destination emprisonne la Sagesse de Dieu dans les catégories du temps et réduit l'Incarnation à la seule sotériologie, à un moyen de sauvetage. Or la raison profonde de l'Incarnation ne vient pas de l'homme, mais de Dieu, de son désir de devenir Homme et de faire de son Humanité consubstantielle à tous une Theophanie, sa demeure trinitaire: "Nous viendrons et nous y ferons notre demeure" (Jn 14, 23). Selon Méthode d'Olympe: "Le Verbe est descendu en Adam avant les siècles". Les grandes synthèses de Maxime le Confesseur prolongent la lignée amorcée par Irénée et Athanase: " Dieu a créé le monde pour y devenir homme et pour que l'homme y devienne dieu par la grâce, et participe aux conditions de l'existence divine... Dans son Conseil, Dieu décide de s'unir à l'être humain pour le défier ", ce qui est sans mesure commune avec le pardon et le salut seulement. Au–dessus de la courbe possible de la chute, Dieu sculptait le visage humain en regardant dans sa Sagesse l'humanité éternelle du Christ (Col 1, 15; 1 Co 15, 47; Jn 3, 11)».

⁵ M. Lot–Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 89: «Face à l'écrasante majesté du Pantocrator, les Byzantins, éminemment faits pour la révérence, pour le sens du sacré, ont maintenu, quand même, une certaine autonomie de la créature humaine, autonomie qu'ils trouvaient à la fois dans l'Ancien Testament où l'homme conserve toujours la liberté première de l'option, et dans toute la prédication évangélique, qui n'est qu'appel vibrant aux âmes d'accepter librement le doux fardeau du Maître. L'apôtre des Gentils lui–même, bien qu'il inaugure une ère nouvelle avec sa doctrine de la rédemption par la grâce du Crucifié, n'a fait en réalité que mettre à nu le pathétique conflit des deux vouloirs; car il affirme que l'on peut désirer le bien, tout en faisant le mal, ce qui implique la faiblesse de notre vouloir, non sa carence».

'al centro', si tiene piuttosto 'nel sottofondo' inchinandosi sommestamente verso il Padre ¹. Non vengono neanche rappresentati gli 'attributi vittimistici' della passione di Gesù nell'icona, superando il protagonismo violento della tipologia del 'Cristo-vittima' per meglio cogliere il messaggio del suo annientamento interiore ².

L'unico sacrificio ipotizzabile: quello "inutile" della "irrilevanza" totale nella libertà vulnerabilmente offerta a tutti senza restrizioni

Un riesame della tematica sacrificale ci viene offerta, nella libera meditazione cristiana russa, da un certo tipo del tutto particolare di 'sacrificio', proprio nei profili emblematici che Dostoevskij propone in riferimento Cristo. Nell'intento escatologico dostoevskijano, Dio si rende accessibile nella sua vulnerabilità, Cristo è la vulnerabilità di Dio fatta persona umana: sacrificio desacrificializzato. Dio si rende accessibile nella sua vulnerabilità, Cristo è la vulnerabilità di Dio fatta persona umana. Il 'sacrificio inutile' attua la sua vulnerabilità interiore. Tutta l'esistenza del principe Lev è avvolta da questa inutilità. La sua non è 'bellezza'. La sua incidenza negli avvenimenti interiori ed esteriori sorge dalla sua malattia o dalla sua irrilevanza mentale "da idiota" ³. La trasparenza della trasfigurazione divinizzante richiede questo 'svuotamento' affinché la gratuità non scivoli verso la derivazione dell'auto-contemplazione o dell'inter-contemplazione. Si tratta di un annientamento non 'distruttivo' ma 'trasfigurativo': non una demolizione ma una propulsione oltre ciò che soddisfa nell'immediato. Il profilo cristico dell'"Idiota" ha come particolarità di non averne, di non 'difendere niente', di non mettere la propria vita in gioco per una 'causa'. "Perché avete snaturato tutto in voi, perché non avete orgoglio?" ⁴. Tale sarà il rimprovero maggiore verso l'atteggiamento di mite

¹ Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, p. 6: «Les différents cercles concentriques, enfin, donnent à l'ensemble cette étonnante note de perfection sereine. Mais ces cercles ne sont pas statiques. Les Anges ne sont pas immobiles. Ne vois-tu pas se dessiner deux mouvements circulaires qui les emporte irrésistiblement l'un vers l'autre? Le premier mouvement se devine déjà dans l'inclinaison de plus en plus marquée deux sceptres vers la droite. Il part du sein du Père et de sa main droite ouverte, passe par la droite du Fils pour venir s'achever dans la droite de l'Esprit, tranquillement posée sur la table. Ce second mouvement part du pied gauche de l'Ange de droite. – Un pas de danse? – Il se poursuit avec l'inclinaison des deux têtes et se résorbe dans la ligne verticale de l'Ange de gauche. Il est d'une telle force que l'arbre et la montagne, à l'arrière-fond sont comme emportés par cette tornade. Les Anges sont enserrés au-dedans d'un unique cercle parfait qui apporte à l'ensemble cette irremplaçable note d'accomplissement et de plénitude».

² Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, p. 208: «La croix n'est pas localisée. La traversant de part en part, elle se dessine en filigrane: invisible armature du cercle des Trois, tout est charpenté par elle. Axe centrale: sa verticale relie l'axe, la tête du Fils, la coupe, le rectangle des martyrs, pour venir s'enfoncer dans le sol ferme. L'horizontale repose sur les épaules des Anges latéraux, l'intersection se noue au cœur de la poitrine de l'Ange central. Cette fissure béante se situe dans l'axe même qui, entre l'arbre et la coupe, traverse de part en part la poitrine de l'ange du centre. C'est par elle que l'Ange de droite paraît s'élançer, lui dont l'aube d'un vert lumineux fait penser à une cascade d'eau claire»; p. 242; T. Spidlik, *La spiritualità russa*, op. cit., p. 29.

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 341 / p. 602: «Il principe balzo da sedere, preso da nuovo sgomento. Quando Rogo)in si fu calmato (e si calmo di colpo), il principe si chinò piano verso di lui, gli sedette accanto e, col cuore che batteva forte, respirando affannosamente, si mise a osservarlo. Rogo)in non voltava il capo dalla sua parte e pareva essersi dimenticato addirittura di lui. Il principe guardava ed aspettava; il tempo scorreva, cominciò ad albeggiare. Rogo)in tratto tratto si metteva improvvisamente, bruscamente a borbottar forte delle parole sconnesse; si metteva a gridare, a ridere: allora il principe tendeva verso di lui la sua mano tremante e gli toccava dolcemente la testa, i capelli, glieli carezzava, gli carezzava le guance... più di questo non poteva fare! Egli stesso ricominciò a tremare e di nuovo si sentì mancar le gambe di colpo. Una sensazione affatto nuova gli tormentava il cuore con un'angoscia infinita. Intanto si era fatto giorno. Alla fine egli si abbandonò sul cuscino, come se non avesse più forze, disperato, e premette il viso contro il pallido viso immobile di Rogo)in: le lacrime scorrevano dai suoi occhi sulle guance di Rogo)in, ma forse allora egli non sentiva più quelle sue lacrime e non ne aveva più alcuna coscienza... Comunque, quando, dopo molte ore, si aprì la porta ed entrò gente, l'assassino fu trovato privo di sensi e in preda alla febbre. Il principe, immobile, gli era seduto accanto sul giaciglio e, a ogni grido o accesso di delirio del malato, si affrettava a passargli dolce mente la mano tremante sui capelli e sulle guance, come per carezzarlo e calmarlo. Ma non capiva più nulla di quanto gli si domandava e non riconosceva le persone che erano entrate e gli stavano intorno. E se lo stesso Schneider fosse arrivato ora dalla Svizzera per visitare il suo antico discepolo e paziente, anch'egli ricordandosi dello stato in cui si trovava qualche volta il principe nel primo anno di cura, in Svizzera, avrebbe fatto con la mano un gesto di scoraggiamento e avrebbe detto, come allora: "Idiota!"».

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 26 (V. II) / pp. 338–339: «Ma questa uscita diede motivo a un bizzarro episodio. – Perché questo lo dite qui? – esclamò a un tratto Aglaja: – perché lo dite a loro? a loro! a loro! Sembrava al colmo dello sdegno: gli occhi le scintillavano. Il principe le stava davanti muto, inerte, e improvvisamente impallidì. – Non c'è uno solo qui che meriti di queste parole! – continuò Aglaja, esplodendo. – Tutti, tutti qui non valgono il vostro dito mignolo, e tanto meno il vostro ingegno e il vostro

irrilevanza del principe Myškin. Ma, possibile rendere Dio presente nella irrilevanza? Quale sarà il segreto 'divino' dell'inserimento cristico nelle sventure umane? Lo discernerà Raskol'nikov nell'impegno senza speranza di Sonja: "ti sei sacrificata in pura perdita" ¹. La gratuità direttamente divina sarà di agire in pura perdita, senza pretendere niente dall'umanità, Sonja non si difende, non 'resiste'. Così lo ha rivelato Cristo, da questa 'non resistenza' nasce quella particolare autorità (vedere supra, parte II, cap. II, n° 2) interiore che emana dalla persona cristica ². La credibilità massima di Dio si esprime nella sua estrema vulnerabilità. Di fronte al male, il principe Myškin è come paralizzato: di fronte ai scopi crudeli di Aglaja egli ammutolisce e non è più capace di dire una sola parola ³. Questo annientamento –che potrebbe sembrare debolezza palese– appare invece come condizione di trasparenza divino-umana. Il 'sacrificio inutile' attua la sua vulnerabilità interiore. Tutta l'esistenza del principe Lev –nel profilo cristico che suggerisce– è avvolta da questa inutilità. La trasparenza della bellezza divinizzante richiede questo 'svuotamento' affinché la gratuità non scivoli verso la derivazione dell'auto-contemplazione o dell'inter-contemplazione. Si tratta di un annientamento non 'distruttivo' ma 'trasfigurativo': non una demolizione ma una propulsione oltre ciò che soddisfa nell'immediato. Lo svuotamento umano più esplicito non è la 'morte' corporale, ma l'inutilità di essere mentalmente irrilevante. L'ago della bilancia, in Cristo, sarà questa esemplificazione dell'"uničizenie" o annientamento della propria compattezza personale o individuale (vedere infra). Addirittura, volendo quasi sottolineare la trascurabilità della morte fisiologica, la malattia di Lev Myškin, la sua epilessia, lo 'salverà dalla morte' quando Rogo)in tenterà di ucciderlo ⁴. L'autentica morte in Cristo non è quella biologicamente individuale, ma è 'la morte per irrilevanza' (sapore di morte ben più radicale che si percepisce attraverso il racconto di Dostoevskij ⁵). Fin dove si spingerà la vulnerabile inutilità di Cristo, nella sua irrilevanza kenotica? Fino alla stessa inutilità davanti al 'peccato'? Dostoevskij non esiterà a prospettarla in questi termini, e precisamente nella "leggenda del Grande Inquisitore" ⁶. Lo farà con una doppia ritmica di

cuore! Voi siete più onesto di tutti, più nobile di tutti, migliore di tutti, più buono di tutti, più intelligente di tutti! Ci sono qui delle persone indegne di chinarsi a raccattare il fazzoletto che ora avete lasciato cadere... Perché dunque vi avviliti e vi mettete al disotto di tutti? Perché avete snaturato tutto in voi? perché non avete orgoglio?»..

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 343-344 / pp. 383-384.

² R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoevskijs Werk*, Wien 1951, S. 71, 85.

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 286 (V. II) / p. 556.

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 282 (Т. I) / p. 234: «Era stato colto da un attacco di epilessia, il male che già da lungo tempo lo aveva lasciato. Si sa che gli attacchi epilettici, il vero mal caduco, sopravvengono fulminei. In quell'istante il viso, e specialmente lo sguardo, si stravolge addirittura. Convulsioni e spasimi corrono per tutto il corpo e per ogni tratto del viso. Un grido spaventoso; indescrivibile, che non somiglia a nessun altro, erompe dal petto: in quel grido sembra scomparire a un tratto tutto. Ciò che la persona ha di umano, e per l'osservatore è impossibile, o almeno difficilissimo, concepire e ammettere che sia l'epilettico stesso a mandare quel grido. Pare piuttosto che gridi qualcun altro dentro di lui. Molti, almeno, hanno enunciato così la loro impressione, e in molti la vista dell'uomo colto da mal caduco genera un vero e irresistibile terrore, che ha in sé perfino del mistico. È da supporre che questa impressione di subitaneo terrore, associata a tutte le altre tragiche impressioni del momento, avesse impietrito Rogo)in dov'era e salvato così il principe dal coltello che fatalmente già cadeva su lui. Poi, prima di aver potuto pensare che si trattasse di un accesso e avendo veduto che il principe si ritraeva da lui barcollando e cadeva rovescio giù per la scala, battendo con violenza la nuca sui gradini, Rogo)in scese a precipizio, girò intorno al caduto e, quasi fuori di sé, fuggì dall'albergo. Il corpo dell'epilettico, per effetto delle convulsioni, dei colpi e dei sussulti, rotolò sui gradini, che non erano più di quindici, sino in fondo alla scala. Ben presto, non più di dieci minuti dopo, si accorsero di quell'uomo steso al suolo e si radunò una vera folla. Unà pozza di sangue intorno al capo faceva nascere un dubbio: si era ferito da sé o "c'era sotto qualche malanno?" In breve alcuni capirono che si trattava di mal caduco; uno dei camerieri riconobbe nel principe un viaggiatore arrivato poco tempo prima. Finalmente l'agitazione si calmò, grazie a una fortunata circostanza».

⁵ Cfr R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoevskijs Werk*, Wien 1951, S. 368, 401; S. 401: «Durch das ganze Buch geht ein dunkler Klang von Tod. Gleich zu Anfang, im Wartezimmer des Generals, spricht Myschkin von der Hinrichtung eines Menschen und davon, wie die letzten Augenblicke vor dem unausweichlichen nahenden Ende erlebt werden. Nachher, im Gespräch mit der Generalin und ihren Töchtern, redet er wieder davon. Man hat gesagt, die Geschichte sei äußerlich eingehaftet; Dostojewskij habe eben von dem sprechen wollen, was er selbst in den furchtbaren Augenblicken vor der erwarteten Erschießung durchgemacht hatte. Aber so ist es Filden sie ihm nicht; vielmehr sollte, sobald sich die Gestalt des Fürsten zu entfalten begann, sofort das Bild des Todes neben ihm stehen. Myschkin steht am Rande, nach dem Tode hin, und es wird noch deutlich werden, was dieser Tod bedeutet».

⁶ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309 (Т. I) / pp. 332-339 (V. I); cfr H. De Lubac, *Témoignages autobiographiques*, Paris 1974, pp. 335, 404.

confronto. Il primo confronto si fermerà al rifiuto di Cristo di 'cambiare le pietre in pani': utilità affinché la gente venga a lui per essere sfamata (vedere supra, le tentazioni di Gesù nel deserto) ¹. Così Gesù, secondo il Grande Inquisitore, avrà mancato l'occasione presentatasi tramite il "potente Spirito di verità"! Già avevamo visto come la 'verità soltanto' appariva 'ingiusta'. Ora, la verità inanzitutto viene attribuita al 'Potente Spirito': una verità 'utilmente costrittiva' ha qualcosa di 'satanico'... L'utilità fa parte della 'potenza' e del 'potere'. Il malinteso riaffiorerà se si vuol fare di questa spirale una 'via reggia' verso Dio. Il secondo confronto si incentrerà sulla condanna da parte dell'Inquisitore di non aver incalzato sugli obblighi da far pesare sulla gente del popolo, per paura che scompaia il 'senso del peccato', invece di offrire questa "questa Tua libertà" ². Il peccato entra a far parte di quella 'utilità' istituzionale nelle mani di chi desidera tenere a tutti i costi le 'redini' della sventura umana. A Dio, il peccato non 'serve'... Ecco la ragione per la quale il peccato non è parte organica della umiliazione divina: sarebbe un annientamento 'per' qualcosa, una tattica con lo scopo di sfruttare una data situazione. L'umiliazione di Cristo non è di prendere su di sé né il peccato né le sue conseguenze. La kenosis attua il mistero di Dio aldilà delle 'strategie di peccato'. Si ricapitola così l'intuito dei Padri orientali sul peccato iniziale come 'letargia d'ignoranza' dello spirito, e, potremmo dire, delle sue conseguenze come malinteso nell'illusorietà. L'interrogativo sull'annientamento supremo si delinea nell'acuto intuito di Dostoevskij: quale sarà l'utilità di Cristo se non si argomenta più sulla riconciliazione con Dio, partendo dalla stretta del peccato? L'Inquisitore ha capito bene la rilevanza insostituibile di questa stretta per mantenere il suo ruolo centrale in seno all'umanità. E, infatti, l'utilità è un concetto talmente 'umano' nella auto-edificazione della persona sociale, che c'è da chiedersi fino a che punto sia applicabile alla compassione divina... Eppure, questa irrilevanza del mite pellegrino cristico –nella "leggenda"– opererà ciò che appare più inatteso: farà capovolgere l'intenzione dell'Inquisitore di giudicarlo e condannarlo l'indomani stesso in una decisione di non-procedimento ³. Anzi, pare proprio che –pur rimproverandogli ogni cosa– sia infatti l'Inquisitore a giustificarsi davanti al silenzioso Cristo-forestiero, fino a rimetterlo in libertà con la speranza che non torni mai più! Egli 'sa' della inconsistenza di un secondo martoriamento distruttivo. Si scioglie –pertanto– la legittimità del 'giudizio! Sapendo che Cristo-pellegrino è irrilevante (non metterà in pericolo i suoi poteri di Inquisitore sommo), egli rinuncia a processarlo di nuovo. Ma con questo perde la sua garanzia di superiorità sul popolo indifeso. Spariscono vittima e boia. Rimane l'Inquisitore con le sue finalità ripiegate su se stesse... Con un 'giudizio' non si risolverà niente! La Chiesa 'serve' dunque a questo: non 'utilizzare' il peccato ma percorrere l'irrilevanza critica tramite questa Sua 'libertà', la libertà

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 312 (Т. I) / pp. 335–336 (V. I) (citato sopra).

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 314 (Т. I) / pp. 337–338 (V. I): «Giudica dunque Tu stesso chi fosse nel giusto: Tu, o colui che allora Ti interrogò. Rammenta la prima domanda: seppure non proprio alla lettera, il suo significato è questo: "Tu vuoi andare nel mondo, e ci vai con le mani vuote, con non so quale promessa di libertà, che quelli, nella loro semplicità e nella loro ingenita sregolatezza, non possono neppur concepire, e ne hanno timore e spavento – giacché nulla mai fu per l'uomo e per la società umana più insopportabile della libertà! Ma vedi codeste pietre, per questo nudo e rovente deserto? Convertile in pani, e dietro a Te l'umanità correrà come un branco di pecore, dignitosa e obbediente, se anche in continua trepidazione che Tu ritragga la mano Tua e vengano sospesi loro i Tuoi pani". Ma Tu non hai voluto privar l'uomo della libertà, e hai rifiutato la proposta: giacché dove sarebbe la libertà (hai ragionato Tu), se il consenso fosse comperato col pane? Tu hai ribattuto che non di solo pane vive l'uomo: ma sai che in nome appunto di questo pane terreno insorgerà contro Te lo spirito della terra, e verrà a guerra con Te, e Ti vincerà, e tutti lo seguiranno, gridando: "Chi può paragonarsi a questa fiera: essa ci ha dato il fuoco rapito al cielo! " Sai Tu che passeranno i secoli e l'umanità proclamerà, per bocca della sua sapienza e della sua scienza, che le male azioni non esistono, e quindi non esiste peccato, ma ci sono affamati e basta? "Prima sfamateli, e poi chiedete loro la virtù": ecco che starà scritto sulla bandiera che brandiranno contro Te, e alla cui ombra sarà distrutto il tempio Tuo. Al posto del tempio Tuo sarà innalzato un nuovo edificio, sarà innalzata di nuovo una tremenda torre di Babele, e sebbene anche questa non verrà condotta a termine, come quella d'allora, ma purtuttavia Tu avresti potuto evitare questa nuova torre, e abbreviar di mill'anni le sofferenze degli uomini: giacché a noi per l'appunto torneranno costoro, quando si saranno tormentati per mill'anni intorno alla loro torre».

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 325 (Т. I) / p. 350 (V. I) (citato sopra).

nello spirito. Con la Chiesa-libertà svanisce la necessità del 'giudizio'. Tale libertà è possibile solo nell'annientamento più profondo, quello dell'identità e delle finalità dell'individuo –a immagine e somiglianza con Dio... L'annientamento impedisce di vedere la perfezione come superiore completezza. La perfezione richiama l'idea di 'completezza'. La figura cristica dostoevskjana più tipica –il principe Myškin– è una persona menomata. La completezza si situa al di sopra degli 'incompleti', esseri inferiori. La perfezione di completezza è un traguardo illusorio: quello del Superuomo. Il cristiano–persona–completa non può che portare a questo atteggiamento segregazionista verso i 'non completi': auto–glorificazione aggressiva che trova il suo 'principio ispirativo' nella 'bellezza', estetica della perfezione 'eroica'. La bellezza, invece, è un enigma: compenetrazione del 'bene' e del 'male', auto–contemplazione che dall'estremo orgoglio porta alla malattia della pazzia. La bellezza di perfezione costringe nella sua vana estetica di completezza. La bellezza del bene pretende avere già spianato il terreno: essa è effimera nella sua illusorietà. La bellezza dovrà essere 'iconicamente' rovesciata. La bellezza 'superiore' o 'eroica' ha bisogno dell'offesa per manifestare la sua 'nobiltà' spettacolare. Salvare, in tal senso, significa costruire l'offesa per compiere il 'sacrificio'. Così la bellezza diventa un sistema perfetto nel quale tutto viene integrato nel più schietto integralismo. Di fronte a questa visuale si delinea la figura cristificante del 'sacrificio inutile': purificazione radicale della 'bellezza', l'immagine del 'povero cavaliere' nel suo annientamento totale. La bellezza è questa rottura interiore nell'evento che sfugge ad ogni strumentalità: gratuità inmanipolabile, squarcio di suprema vulnerabilità. La bellezza non mostra la 'realtà vera' ma ri–inventa iconicamente tutto dal di dentro 'con Dio'. In tal senso essa è 'Saggezza'. La perfezione dell'intelligenza non è auto–contemplazione ma messa in questione 'sleale' verso se stessi. L'estetismo è auto–compiacimento nel darsi importanza, magari come 'vittima' nella voluttuosa mostruosità di 'sacrificarsi': esso porta dritto alla massima aggressività interiore ed interpersonale. L'aggressività ha un suo fascino profondo: tutti sono 'vittime' nell'esperienza umana. Vi è qualcosa di primitivo nell'auto–idolatria dell'eroismo distruttivo. Vedere in Cristo la 'Vittima' suprema non è altro che contemplare una proiezione di se, con un velato disprezzo per la 'vita' da percorrere e non da 'venerare' come una divinità intoccabile. L'illusione della vittimizzazione sorge dallo sradicamento fuori dal proprio contesto concreto, fuggire con 'audacia' è meno coraggioso che rimanere nelle strettoie 'con la paura'. La croce è un momento di ricapitolazione al di là del vittimismo. La morte fisica non sancisce il dono totale ma l'annientamento dello spirito. La non resistenza è fonte di 'autorità' nello Spirito. La sofferenza disarmata nella sua innocenza supera l'ambiguità di un martirio dove deve trionfare una 'forza'. Invece, sarà nella vulnerabilità che si apre il sipario della trascendenza, senza linearità tra pienezza divina e 'perfezione di magnificenza' umana. Il 'vecchio libro' della Parola sarà la chiave di raccolta dell'annientamento divinizzante al di là di ogni limite individuale. La 'prodezza cristica' è un confronto senza armi ¹, anzi, la tipologia militare sparisce dalla simbolica dostoevskjana nell'evocare le vie dell'impegno evangelico ². Vi sarà soltanto un canto dimesso al "povero cavaliere", il quale, travolto dalla sua visione di indicibile bellezza, finisce i suoi giorni nella totale irrilevanza della sua dimenticata torre ³. La 'perfetta bellezza', nella sua

¹ Cfr L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 160–161.

² Cfr L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 174.

³ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 300–303 (Т. I), pp. 245–251; pp. 245–246: «In quei versi non è detto in che cosa precisamente consistesse l'ideale del "cavaliere povero", ma si vede che era un'immagine luminosa, un'immagine di pura bellezza», anzi il cavaliere innamorato, invece di una sciarpa, si era messo al collo una corona di rosario. C'è ancora, è vero, un motto oscuro, incompiuto, cioè le lettere A, N, B, da lui disegnate sul suo scudo – A, N, B, – corresse Kolja. – E io dico A, N, B, e così voglio dire, – lo rimbeccò Aglaja stizzita. – Comunque sia, è chiaro che a quel "cavaliere povero", era ormai del tutto indifferente chi fosse e che cosa facesse la sua dama. Gli bastava averla scelta e aver creduto alla sua "pura bellezza" per adorarla in eterno; il merito era appunto questo: che, se fosse poi diventata anche una ladra, egli doveva continuare ad aver fede in lei ed a spezzar lance per la sua pura bellezza. Il poeta "sembra aver voluto incarnare in una figura eccezionale tutta l'immensa idea dell'amor platonico e cavalleresco medievale di un puro e nobile cavaliere: tutto

trasparenza divinizzante, nasce proprio da questa 'totale irrilevanza' del povero cavaliere preso tutto dalla sua 'visione' (ovviamente in riferimento alla Sofia, per la quale tutto viene guardato in un altro modo). L'altra 'bellezza' –quella che ci colpisce come attrazione umana– rivela tante volte una chiusura di auto–contemplazione su se stessi (o di 'inter–contemplazione parallela'), spinta fino all'estremo, fino alla pazzia dello smisurato orgoglio (bellezza di Raskol'nikov, di Nastas'ja Filippovna, di Aglaja...) ¹. La bellezza salvifica si svela prioritariamente nell'inutilità della irrilevanza... Si tratta di una premessa per cogliere la gratuità radicale dell'offerta divina. Pure Solov'ëv riprenderà il tema della "utile efficacia" come sostituzione falsificante del prospetto cristico. Il 'benefattore' universale (il superuomo della parabola sull'Anticristo) trasforma il 'bene' in opera sua, lo condiziona e lo rende 'efficace'... Il travisamento supremo del superuomo sarà di tradurre tutto in somma 'utilità' per tutti e per ognuno. L'"uomo del XXI secolo" sarà l'"esemplificazione di questa sostituzione nella convinzione della propria indispensabilità per il "bene" di tutti... Non solo bisognerà riconoscere che non ci sono "due campi": il male "fuori" ed il bene "dentro" della compagine cristico–ecclesiale, ma ci sarà da riconoscere che tutto si gioca "dentro" della presa di coscienza svelata da Cristo. Ed anzi, dentro questa consapevolezza, vi potrà essere un "bene buono" ed un "bene cattivo" ². Voler far entrare tutti in un solo "campo" oggi (quello dei "buoni") non potrà essere fatto che "dal di fuori", "come compromesso", lasciando insoluto il problema della contraddittorietà interiore che ci anima. Il "racconto sul superuomo" ci illustra, infine, che anche "dopo" Cristo vi possono essere di quelli che vogliono già "pre–dividere" il mondo in due campi definitivi, e che vogliono appropriarsi per conto proprio di quella che fu l'iniziativa in–anticipabile di Dio (non è soltanto una questione dell'"Antico Testamento")... La violenza non è che vi siano scelte irconciliabili, bensì che si voglia far entrare tutto "per forza" in una spiegazione "che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni" e allo stesso tempo "senza nulla sacrificare della verità in se stessa" ³. La "verità

ciò, s'intende, è un ideale. Nel "cavaliere povero" poi, questo sentimento si eleva al suo più alto grado, fino all'ascetismo; bisogna convenire che la capacità di provare un sentimento simile ha un gran significato e che questi sentimenti, anche a tacere di Don Chisciotte, lasciano dietro di sé un'impronta profonda e, per un certo verso, altamente pregevole. Il "cavaliere povero" è Don Chisciotte, ma un Don Chisciotte serio, e non comico. Sulle prime io non capivo e ne ridevo, ora invece amo il "cavaliere povero" e, soprattutto, ammiro le sue gesta". "Ella recitò: C'era al mondo un cavaliere: Era povero e alla mano. Nell'aspetto cupo e smunto, Silenzioso, arido, e umano. Ineffabile visione. Ai suoi occhi apparve un dí, E profondo quel ricordo. Nel suo cuore si scolpì. Da quel tempo, ardendo dentro, Più le donne ei non scorgeva, Né più volle con alcuna, Riparlar mentre viveva. La corona intorno al collo, Come sciarpa si legò, E dal volto la celata, Mai per niuno sollevò. Tutto amor, tutto purezza, Di quel dolce sogno drudo, A. M. D. ' con il suo sangue, Disegnava sullo scudo. Mentre in piena Terra Santa, Per le rocce galoppando, Combatteano i paladini, Le lor dame nominando, Lumen coeli, sancta Rosa! Ripetea fiero e sereno, Minaccioso come il tuono, Al nemico saraceno. Ritornato al suo castello, Vi restò come in clausura; Sempre muto, sempre triste, Morí folle in quelle mura...». Ricordando poi questi momenti, il principe si tormentò a lungo, in preda a straordinario turbamento, ponendosi un problema per lui insolubile: come era possibile unire un sentimento così schietto e nobile a una ironia così palese e maligna? Che l'ironia ci fosse, non ne dubitava; l'aveva capito chiaramente e ne aveva le sue buone ragioni: recitando, Aglaja si era permessa di sostituire le lettere A. N. D.¹ con le lettere N. F. B.²».

(¹ Ave, Mater Dei. / ² Nastas'ja Filippovna Baràskova.)

¹ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 8 / p. 6; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 97, 94 (Т. I) / pp. 81–82, 79.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 150 / p. 150: «L SIGNOR Z. Allora vogliate osservare che si può metterli d'accordo soltanto effettuando la divisione tra la pace buona o vera e la pace cattiva o falsa. Questa divisione è indicata direttamente da Colui che ha portato la vera pace e la buona inimicizia: "Vi lascio la mia pace, vi do la mia pace: non come ve la dà il mondo lo ve la do". C'è dunque la pace buona, la pace cristiana, basata su quella divisione che Cristo è venuto a portare sulla terra, precisamente con la separazione tra il bene e il male, tra la verità e la menzogna; e c'è la pace cattiva, la pace del mondo, fondata sulla mescolanza o unione esteriore di ciò che interiormente è in guerra con se stesso».

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 205–206 / p. 194: «Ma con questa sua nuova opera egli riuscì ad attirare a sé perfino alcuni che in precedenza erano stati suoi critici ed avversari. Questo libro, scritto dopo l'avventura dell'abisso, manifesta in lui la potenza di un genio senza pre cedenti. t qualcosa che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni. Vi si uniscono il nobile rispetto per le tradizioni e i simboli antichi con un vasto e audace radicalismo di esigenze e direttive sociali e politiche, una sconfinata libertà di pensiero con la più profonda comprensione di tutto ciò che è mistico e l'assoluto individualismo con una ardente dedizione al bene comune, il più elevato idealismo in fatto di principi direttivi con la precisione completa e la vitalità delle soluzioni pratiche. Tutto questo risultava così unito e legato insieme con tale genialità d'arte che ogni singolo pensatore, ogni uomo d'azione, poteva facilmente scorgere ed accettare l'insieme soltanto sotto l'angolo particolare del proprio personale punto di vista. E questo senza nulla sacrificare della verità in se stessa, senza elevarsi per essa effettivamente al di sopra del proprio io, senza assolutamente rinunciare di fatto al loro esclusivismo, senza nulla correggere circa gli errori di opinione o di tendenza, senza colmare per nulla possibili lacune. Questo libro meraviglioso è subito

integrale" diventa "sintesi perfetta". All'integralismo di chi vede tutto in termini di opposizione fa eco quest'integralismo che utilizza tutte le contraddittorietà per costruire una "sintesi integrativa" che assorbe tutto nella propria logica. Dalla "setta segregativa" al "movimento integrativo", tutti e due rivendicano la loro unicità ed esclusività di "perfezione" compiuta, nel senso della "massima utilità" per tutti. La violenza consiste nel sostituire Cristo con una risposta immediata alle ansie ed alle incertezze della storia umana. La violenza si trova nella soddisfazione appagante: "ecco qui ciò di cui abbiamo bisogno; ecco un ideale che non è un'utopia, ecco un progetto che non è una chimera" (*ibidem*). La violenza peggiore è proprio quella di non lasciare spazio alla incoerenza di percorso della ricerca evangelica continua. Cristo viene utilizzato come lascia-passare per l'edificazione di questa "torre" che congiunge "cieli" ed "inferi". L'impietosa tattica di questa violenza sta nella sua "lucida evidenza": "tutto il passato vi è trattato con perfetta giustizia, tutto il presente è apprezzato con tanta imparzialità, sotto tutti gli aspetti e il futuro migliore è accostato in modo così evidente e palpabile" (*ibidem*)!... La violenza verso Cristo non è tanto di "minimizzarlo" come riferimento di tutto, quanto di "magnificarlo" di "iperbolizzarlo" come sistema perfetto e completo che integra ogni cosa. Si "sacrifica" tutto alla suprema 'utilità' di una impostazione diventata ormai indispensabile. Di fronte a questa impalcatura l'unica testimonianza sarà quella della somma irrilevanza, lasciando che l'edificio ormai sovraccarico crolli da se!!

Quale significato della morte di Cristo in croce? soddisfazione sacrificale per l'offesa o via rivelatoria del divino sofianico nella sofferenza?

Se si lascia da parte la sacrificialità, potrebbe darsi che si perde anche il valore della Croce di Cristo, dell'Agnello che sembra ucciso? Da una 'Croce apocalittica' occidentale l'oriente cristiano ci evoca una 'Croce escatologica'... Qual è la differenza? Si sa che l'oriente non ignora l'impostazione 'soddisfattoria' della sofferenza e morte di Cristo ¹. Vi sono talvolta delle critiche –da parte

tradotto nelle lingue di tutte le nazioni progredite e anche in alcune di quelle arretrate. Per un anno intero, in tutte le parti del mondo, migliaia di giornali sono pieni zeppi della pubblicità degli editori e dell'entusiasmo dei critici. Edizioni economiche, con ritratto dell'autore, Sti diffondono a milioni di esemplari e l'intero mondo civile (a quell'epoca cioè quasi tutto il globo terrestre) si riempie della gloria dell'uomo incomparabile, grande, unico! Nessuno osa ribattere a questo libro che appare a ciascuno come la rivelazione della verità integrale. Tutto il passato vi è trattato con così perfetta giustizia, tutto il presente è apprezzato con tanta imparzialità, sotto tutti gli aspetti e il futuro migliore è accostato in modo così evidente e palpabile, che ciascuno dice: "Ecco qui ciò di cui abbiamo bisogno; ecco un ideale che non è un'utopia, ecco un progetto che non è una chimera"».

¹ Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, pp. 75–76: «Come si sa, in occidente con la grande scolastica e poi con il concilio di Trento si è imposto lo schema "giuridico" del sacramento della penitenza. Ciò significa che tale sacramento veniva considerato non solo come gioioso annuncio del perdono divino, ma come un atto giudiziale nel quale il sacerdote giudice, esercitando la sua "potestas jurisdictionis", giudicava i peccati del penitente. La penitenza imposta, più che un atto "medicinale" (per promuovere la conversione perfetta), diventava un atto "vendicativo" e "soddisfattorio", per soddisfare appunto le esigenze della giustizia per cui il delitto deve essere seguito da una pena che in qualche modo serva a restaurare l'ordine turbato. Questo modo di pensare nel campo etico-sacramentale del derivava dalla teoria della "soddisfazione", che dopo sant'Anselmo di Canterbury era diventata credenza comune. Il peccato dell'uomo arreca un'offesa infinita alla giustizia di Dio e quindi ci vorrebbe un'infinita soddisfazione per poter riavere l'equilibrio infranto. Solo un uomo-Dio poteva soddisfare l'infinita offesa che il peccato dell'uomo aveva arrecato alla giustizia divina. Cristo muore per soddisfare la giustizia divina. ¹ La teoria della "soddisfazione", specialmente nella sotereologia, non è ignota in oriente. ² Non la ignora neppure l'Agiorita. Egli parla del peccato come di una trasgressione della legge che prodHce un'"offesa infinita a Dio" ³ e rende il peccatore "odioso a Dio". ⁴ Il peccatore per comprendere l'immensità dell'offesa che il peccato produce a Dio deve pensare all'"infinita isoddisfazione" che per essa ha dovuto pagare il Figlio di Dio. Nessun uomo, nessun angelo, nessun santo può soddisfare quest'offesa infinita. "La sola soddisfazione possibile di questo debito infinito è stato il preziosissimo sangue di un Dio. Solo la croce e la passione potevano controbilanciare il peso del peccato". ⁵ Egli non ignora neppure lo schema "giudiziale", anzi esso "compare per la prima volta in modo così accentuato in un'opera ortodossa". ⁶ Tuttavia questo schema è accidentale in tutta l'economia dell'opera, sembra un corpo estraneo, sopraggiunto alla logica interna che ispira l'opera, poiché "la comprensione unitaria dogmatica-pastorale della penitenza è recepita e mediata soprattutto dallo schema terapeutico". ⁶».

(¹ Cf. Anselmo di Canterbury, *Cur Deus Homo* (Sch 91), Paris 1963, 262ss. / ² Cf. B.I. Kalliakmanis, Η διδασκαλία περιῆ κανονποιήσεως τῆς θείας δικαιοσύνης στ← νεοελληνικ← θεολογία, (L'insegnamento riguardante la soddisfazione della giustizia divina nella teologia greco-moderna), in "Γρηγόριος Παλαμῆς" 71(19X8), 529–537. / ³ N. {Αγιορειτης, Εξομολογητάριον, 17. / ⁴ N. {Αγιορειτης, Εξομολογητάριον, 229. / ⁵ N. {Αγιορειτης, Εξομολογητάριον, 224. / ⁶ Amato, *Il Sacramento della Penitenza*, 288. L'Agiorita dice dei padri spirituali: Ai padri spirituali fu dato in verità di essere giudici, per giudicare il popolo cristiano del Signore; a essi fu dato di indagare con molta

orientale– alla prospettiva della ‘soddisfazione’ ma non nel senso di una radicale esclusione ¹. La ‘pontificalità sacrificale’ viene ribadita a nome dei Padri della Chiesa ². La cristologia catechetica kieviana si iscrive pure in questa linea espressiva ³. La libera meditazione cristiana russa più recente

cura per trosare la serità e la giustizia, che sono nascosti in tali giudizi, sì che non avvenga che, per parzialità, per ignoranza e per qualche altra passione, emetta un giudizio ingiusto”. Amato, *Il Sacramento della Penitenza*, 230s. / ⁷ Amato, *Il Sacramento della Penitenza*, 289.)

¹ P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, Chevetogne 1967, vol. II, p. 204: «Anselme part des relations entre le créancier et le débiteur ici-bas et exagère unilatéralement l'aspect judiciaire et l'angle de la culpabilité de l'homme envers Dieu. Il démontre certes comment Dieu se pactise avec le pécheur sans nuire à son honneur et en sauvegardant pleinement les droits et les rigueurs de sa justice. Il néglige pourtant la nécessité de l'union spirituelle des croyants avec le Christ et leur incorporation en lui par la foi. Ainsi le Christ semble n'être venu dans le monde que pour souffrir sur la croix et mourir pour satisfaire la justice divine. Son autre obéissance durant toute sa vie est passée sous silence et c'est pourtant à cause d'elle que fut divinisée la prémice prise parmi nous, comme il néglige notre réunion mystique avec lui, si importante pour la Rédemption. L'homme pardonné ne semble donc pas participer intérieurement et communier aux mérites du sacrifice de Seigneur, mais s'en emparer comme du dehors. b) La théorie de Nicolas de Méthone, formulée dans un extrait inédit ¹, concorde avec celle d'Anselme sur le point que le Rédempteur devait être Dieu-homme, comme tous les Pères l'ont affirmé ; elle en diffère pourtant, parce qu'elle pose comme base de la théorie les droits de Satan sur le pécheur accentués par certains Pères (personne ne se trouve libéré de son emprisonnement), afin que le genre humain soit racheté et délivré de l'esclavage. Ce sera "l'exploit de quelqu'un qui n'est pas pécheur", d'où nécessité pour Dieu "d'assumer une nature capable de souffrir et de mourir, consubstantielle à la nôtre" et de vaincre par elle l'adversaire».

(¹ Voir Androutsos, *Dogmatique*, p. 199.)

² P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, Chevetogne 1967, vol. II, p. 177: «Ainsi la mort du Seigneur fut un sacrifice expiatoire et représentatif, où le Sauveur donna "son âme en rançon" pour tous ceux qui croiraient en lui. L'écriture et les Pères proclament que la mort du Seigneur fut un sacrifice semblable. Cette rançon que, sans péché le Sauveur offrit pour le monde entier ne fut pas versée à Satan, comme le pensèrent certains Pères. Elle fut offerte simplement dans un amour ineffable pour la sanctification de l'homme et le terme rançon fut employé plutôt pour exalter d'une manière plus vivante la satisfaction de la justice divine par le sang du Christ. Quoi qu'il en soit, puisque le sacrifice du grand Pontife fut celui d'un homme absolument saint et parfait, et aussi le sacrifice du Dieu-homme, hypostatiquement uni avec le Fils de Dieu, il a suffi avec surabondance, non seulement pour réconcilier le monde entier avec Dieu, dans la mesure où il croirait, mais pour répandre abondamment les dons et les grâces divines, qui font de l'homme un enfant de Dieu et un cohéritier de son Fils unique. Saint Anselme de Cantorbéry formula la doctrine de la satisfaction de la justice divine par le sang infiniment précieux du Christ au moyen d'une théorie qui lui est personnelle. Si l'outrage de la Majesté divine y est bien souligné et aussi sa satisfaction, pourtant il n'y est pas fait une place convenable à l'amour divin. Enfin, le Seigneur continue dans le ciel l'oeuvre sacerdotale accomplie sur la terre, intercédant près du Père pour chacun d'entre nous et pour tout son peuple, répandant de son autel céleste les grâces et les dons qui dérivent de son sacrifice. L'intercession et la médiation du Pontife suprême dans les cieux ne doivent pourtant pas être considérées comme un complément de son action sacerdotale ici-bas, qui pourrait ainsi paraître incomplète, mais comme son couronnement et sa consécration. L'une et l'autre des aruves du Pontife, sur la terre et au ciel, sont liées indissolublement, telle une seule et unique action sacerdotale, indispensable à la vie et à la consommation en sainteté, tant de chacun des croyants que de toute l'Eglise».

³ R. □u)ek, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1982, pp. 70–71: «Tra i teologi russi la "Confessione Ortodossa" (Co) di P. Moghila gode di grande stima. La sua esposizione dell'articolo 4 del simbolo di fede "si mantiene sul terreno biblico positivo, senza fare intervenire considerazione scolastica alcuna sul valore dell'espiazione da parte di Cristo o l'analisi del merito" ¹. Su questo, dunque, offre in sostanza quanto offrono i testi scritturistici che adduce, e che possiamo riassumere come segue: ribadisce la fede nel sacrificio redentivo di Cristo, per noi e per i nostri peccati, la volontarietà della sua morte secondo l'umanità, rimanendo la sua divinità sempre unita sia all'anima che al corpo, anche nel momento stesso della morte; la sua morte era diversa dalla nostra a causa del peso dei nostri peccati che Lui portò (Is. 53,4.5; Ger. 1,12), e perché sulla croce Lui adempì l'ufficio di Sacerdote, "offrendo se stesso al Padre e Dio, come vittima per la redenzione del genere umano"; inoltre, perché sulla croce Lui agì da mediatore tra Dio e gli uomini ². Anche la "Lettera dei Patriarchi Orientali", che è la Confessione di Dositeo, parla nello stesso tono scritturistico. Si riferisce alla redenzione con questo testo: "Crediamo che Nostro Signore Gesù Cristo e nostro unico mediatore, che si è offerto per la redenzione di tutti per mezzo del proprio sangue. Lui si è fatto riconciliatore dell'uomo con Dio e permane come il difensore vigilante di coloro che lo seguono e il propiziatore per i nostri peccati" ³. Nel catechismo di Filarete Drozdov, in uso anche oggi, questi limiti vengono decisamente superati. Oltre ai testi biblici vi troviamo la spiegazione teologica tradizionale della redenzione, con i concetti di merito e soddisfazione, il che lo fa più preciso nei concetti. Lo trattiamo però più avanti ⁴. Ha senz'altro un gran valore rappresentativo per quanto riguarda l'insegnamento cristiano in Russia. Nell'insegnamento corrente dei trattati dogmatici troviamo un consenso ⁵ quanto alla soddisfazione della giustizia divina per i nostri peccati ad opera del sacrificio di Cristo, in altre parole, quanto al carattere espiatorio e propiziatorio di questo sacrificio, e ai suoi meriti per noi. Per esempio, secondo Feofan Prokopovi□ (1681 – 1736), creatore della scuola di Kiev, che tratta per esteso della redenzione, "essa consiste essenzialmente nel fatto che Cristo ha testimoniato l'ubbidienza perfetta alla legge divina e si è offerto in sacrificio per i peccati di tutti" ⁶. Spiegando questo, lui a dopera anche i termini di soddisfazione e merito. La sua esposizione ha influito sull'avvenire ⁷. Le stesse idee troviamo in Feofilakt Gorskij (m. 1788), il quale, parlando delle "cause e dei principi della nostra salvezza" ⁸, così si esprime: "Cum in superioribus demonstravimus, quod Deus ab aeterno Filium suum unigenitum, redemptorem hominum, dare voluerit, et re ipsa dederit, qui humanam naturam adsumeret, et in eadem agendo patiendoque, satisfactionem, justitiae divinae debitam, pro genere humano praestaret" ⁹... "Non tantum Christus passione et morte sua nostra peccata expiavit; sed totam vitam suam, legem divinam pro nobis adcuratissime emplevit; et ita pro nobis satisfacit, dum non tantum sacrificio infiniti valoris iratum Deum placavit, sed et ea omnia adcurate praestitit, quae justitia divina, hominum peccatis infinitum in modum laesa, exigere poterat, adeo, ut omnis obligatio ad poenam cesset, prorsusque sit sublata: Deus vero, utpote hac ratione reconciliatus omnia peccata, quae admiserunt, modo vera fide meritum Christi adprehendant, illis remittere et condonare, eos quoque in numerum filiorum recipere paratus sit" ¹⁰».

(¹ Vedi N. Ladomerszky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la redemption. Etude sur l'exposé du russe I. Orfanitsky*, Paris 1937, 20 ss. / ² W. Gass, secondo N. Ladomerszky, *ibid.*, 20. / ³ Vedi le domande 44, 45, 46 e 47 della CO. / ⁴ Secondo N. Ladomerszky, op. cit., 22. / ⁵ Vedi pp.

amplia la prospettiva e sembra riprendere il filone della non conflittualità tra Dio e l'umanità. Il nodo della conflittualità tra l'umanità e Dio –così chiaramente sottolineata in occidente– sarà senz'altro "l'offesa" fatta a Dio dal genere umano. Alcuni ripartiranno dal riferimento al 'giudizio': Cristo scioglie il giudizio 'condannando se stesso' ¹! Nella filiazione del Creatore, Cristo è 'colpevole' che ci sia l'universo ². Più schiettamente, nella 'leggenda dostoevskijana', l'Inquisitore che voleva giudicare e condannare Gesù–pellegrino conclude con un non–procedimento, anche se la sua accusa maggiore contro Cristo è di non aver sfruttato il peso del 'peccato' fino in fondo: il contesto di 'allora' è irripetibile ³. Invece di offrire questa "questa Tua libertà" ⁴ del tutto superflua, per l'Inquisitore è il peccato che entra a far parte di quella 'utilità' istituzionale in funzione della quale 'regge' il progetto ecclesiastico. A Dio, il peccato come leva di pressione non 'serve'... Ecco il senso dell'annientamento. Fin dove si spingerà la vulnerabile inutilità di Cristo, nella sua irrilevanza kenotica? Fino alla stessa inutilità davanti al 'peccato' ⁵. Di fronte ad essa si muove la 'soddisfazione' efficace ⁶. L'offesa è così tipicamente 'umana' da non entrare in considerazione riguardo a Dio (che non si sente mai 'offeso', e non pretende di far 'espiare' niente a nessuno), al punto di non incidere nei suoi rapporti con le persone umane. I profili che simboleggiano Cristo, negli ultimi romanzi del nostro autore, suggeriscono che è l'intento cristico a sentirsi 'colpevole' di non liberare tutte le scommesse possibili in seno all'umanità. Questa sarà anche la continua angoscia di Alëša (nei "fratelli Karamazov") ⁷: mancare le occasioni affrettando i tempi.... Ciò verrà percepito come un vero 'torto' nella iniziativa divina, con grande sdegno di chi vede nell'auto–accusa di questo 'sbaglio', come da parte del principe–idiota, la prova della sua pazzia ⁸. Sentirsi sfidato, offeso ed insultato non fa parte dell'esperienza evangelica: è solo un trucco per meglio far vedere la propria individuale superiorità sugli altri. Dall'insulto al duello, ecco che si chiude la tattica extra–cristiana (o fuori–fede) di questo modo di prevalere. Gli 'eroi' fanno a duello con tutto e con tutti... Dio, nella sua compassione, prende su di se ogni peccato. Invece di perdonare, chiede lui stesso perdono all'umanità, in Cristo. Il perdono più difficile è proprio questo: il perdono che si accoglie anche se non si è colpevoli ⁹. Così lo ricorderà Lev Myškin al principe Evgenij Pavlovi, il quale osserverà che

42–43. / ⁶ N. Ladomerszky, op. cit., 26, pensa che un consenso generale "tende a stabilirsi". / ⁷ Cito secondo N. Ladomerszky, op. cit., *ibid.* /

⁸ Nella sua opera *Orthodoxae Orientalis Ecclesiae Dogmata, seu doctrina christiana de credendis, usibus eorum qui studio theologico sese consecrarunt addixeruntque adornata et accomodata*, Mosca 1833 (la prefazione porta la data 1783), 145–178. Il libro non reca nome di autore. / ⁹ *Ibid.*, 154. / ¹⁰ *Ibid.*, 171–172.)

¹ В. И. Несмелов / V. I. Nesmelov, *Метафизика жизни и христианское откровение*, Казан 1907, стр. 331.

² Cfr R. Южек, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1982, pp. 70–71.

³ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 325 (Т. I) / p. 350 (V. I).

⁴ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 314 (Г. I) / pp. 337–338 (V. I).

⁵ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309 (Г. I) / pp. 332–339 (V. I); cfr H. De Lubac, *Témoignages autobiographiques*, Paris 1974, pp. 335, 404.

⁶ Cfr R. Южек, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1982, p. 77 (cfr H. Петров / N. Petrov, *О юридической и нравственной теориях искупления*, in «Православный Собеседник», 1915 Н.–Д., стр. 419–430).

⁷ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 246–247 (Т. I) / p. 28 (V. I).

⁸ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот* / *L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 333–334 (Т. I) / p. 273: «Il principe sedette e riuscì di nuovo a far sedere i compagni del signor Burdovskij, che erano balzati in piedi. Negli ultimi dieci o venti minuti si era accalorato e aveva parlato forte, con impazienza e foga precipitosa, cercando di dominare, di soverchiare tutti gli altri, e certo si dovette poi pentire amaramente di alcune parole e supposizioni sfuggitegli. Se non lo avessero fatto riscaldare e uscire dai gangheri, non si sarebbe permesso di enunciare ad alta voce, così affrettatamente e crudamente, certe sue congetture, certe opinioni troppo sincere. Ma appena si fu seduto, un cocente rimorso gli penetrò il cuore: oltre ad avere "offeso" Burdovskij, tribuendogli pubblicamente lo stesso male di cui egli si era curato in Svizzera, oltre a ciò, l'offerta di dare a lui, invece che ad una scuola, i diecimila rubli era stata, a parer suo, grossolana e incauta, come l'offerta di un'elemosina, e questo perché l'aveva fatta ad alta voce e davanti a tutti. "Avrei dovuto aspettare ed offrirglieli domani a quattr'occhi, – pensò subito il principe, – adesso forse non c'è più rimedio. Sí, sono un idiota, un vero idiota!" concluse tra se in un accesso di vergogna e di profonda amarezza».

⁹ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот* / *L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 24 (Т. II) / p. 337: «–Oh, per conto mio gli perdono tutto: glielo potete dire. – Non bisogna prender la cosa in questo senso, – rispose il principe piano e quasi con ripugnanza, continuando a

questo sarebbe "far assegnamento sul paradiso in terra". Anzi, il principe-idiota spingerà questo 'paradiso divino' così avanti da affermare ad Aglaja, che li chiede perdono, di non avere in ogni caso niente da perdonare o, cioè, di essere indegno di sentirsi chiedere perdono¹. La compassione prende su di sé le colpe di tutti nell'avvertire che tutto ciò che succede coinvolge tutti da sempre... La 'dignità' come 'l'offesa' sono attributi esclusivamente e restrittivamente umani, l'uno e l'altro, e sarebbe annesso ascriverli a Dio, in Cristo... Anche Alëša saprà vivere in se stesso questa capacità di 'non sentirsi mai offeso'². Dalla compassione di Dio alla compassione verso ognuno come unico accesso alla conversione: questo appare il succo del capovolgimento evangelico nell'"umilenie". Sonja, in "delitto e castigo", darà testimonianza davanti a Raskol'nikov di questa "insaziabile compassione" per la sua matrigna³. Il principe Myškin confida disperatamente che "la compassione avrebbe illuminato ed ammaestrato anche Rogo'in"⁴. Sonja vivrà addirittura la compassione verso Raskol'nikov, intuendo quanta sofferenza si possa nascondere in lui come risultato e come causa del suo crimine⁵. L'eroe appartiene all'epopea: sensazionale proiezione di un affresco puramente esteriore della 'realtà'. L'eroe è 'superiore' e 'l'offesa' è una indebita messa in questione della 'superiorità'. L'eroe si sente 'insultato' da tutti coloro che non si sottomettono alla sua superiore dignità: solo l'adulazione è un rapporto a lui accettabile. Ma, allora, qual'è il significato della croce? Essa è 'liberazione interiore' per chi si è già aperto al senso della omni-colpevolezza. La croce non è uno 'strumento' di salvezza, ma l'espressione riassuntiva dell'annientamento interiore di Cristo. La croce non è uno 'strumento' di salvezza, ma l'espressione riassuntiva dell'annientamento interiore di Cristo, per 'essere scambiata' tra coloro che sono coinvolti in una scommessa di conversione o di rigenerazione che si tenta di portare a termine⁶. La croce è una conferma di rivelazione liberante, non l'altare di un sacrificio espiativo. Sonja e Lev assumeranno in sé il peso della violenza che scuote l'animo di Raskolnikov e Rogo'in, smitizzandola tramite la loro 'non resistenza'. I due che accettano lo scambio di croce saranno presi in una scommessa sempre

guardare un punto del pavimento e senza alzar lo sguardo, – ma nel senso che anche voi dovete consentire ad accettare il suo perdono. – E che c'entro io? In che sono colpevole verso di lui? – Se non lo capite, in tal caso... ma voi lo capite: allora egli voleva... benedirvi tutti e ricevere la vostra benedizione, ecco tutto... – Caro principe, – soggiunse in fretta, quasi timoroso, il principe Šč, dopo aver scambiato un'occhiata con alcuni dežži presenti, – non è facile trovare il paradiso in terra, e voi ci fate proprio un pò di assegnamento: il paradiso è una cosa difficile, principe, molto più difficile che non paia al vostro ottimo cuore. Piuttosto, lasciamola lì, se non nasce di nuovo qualche sconcerto, e allora...».

¹ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 230–231 (Т. II) / p. 510–511: «Aglaja, avvicinandosi al principe, non solo non era scoppiata a ridere, come temeva, ma gli aveva detto quasi timidamente: – Perdonate ad una ragazza sciocca, cattiva, viziata, – intanto gli prendeva la mano, – e siate sicuro che tutti noi vi stimiamo infinitamente. E se ho osato burlarmi della vostra bella... buona semplicità, perdonatemi questa monelleria come si perdona ai bambini; perdonatemi di aver insistito sopra una sciocchezza che, certo, non può avere la minima conseguenza... Aglaja pronunciò le ultime parole sottolineandole in modo particolare. Il padre, la madre e le sorelle si erano affrettati a tornare in salotto per vedere ed ascoltare, e tutti furono colpiti dalla frase: «una sciocchezza che non può avere la minima conseguenza», e anche più dalla serietà di Aglaja nel parlare di questa «sciocchezza». Tutti si scambiarono uno sguardo interrogativo, ma il principe pareva non aver capito quelle parole ed era al colmo della felicità. – Perché dite così? – mormorava, – perché... domandate... perdono? Voleva anzi soggiungere che era indegno di sentirsi chiedere perdono. Chi sa, aveva forse rilevato il senso delle parole «una sciocchezza che non può avere la minima conseguenza», ma, da quell'uomo strano che era, poteva perfino averne gioito».

² Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 14 (Т. I) / p. 28 (V. I).

³ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 338–339 / pp. 389–390.

⁴ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 276 (Т. I) / p. 299.

⁵ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 438–439 / p. 489–490.

⁶ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 450 / pp. 501–502; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 265 (Т. I) / pp. 220–221: «Egli si voltò e scese giù per le scale. – Lev Nikolàevič! – gridò Parfën dall'alto, quando già il principe era arrivato a piè della scala. – La croce che comprasti dal soldato ce l'hai addosso? – Sì, ce l'ho addosso. E il principe si fermò. – Fammela vedere. Un'altra stranezza! Egli ci pensò su, risalì e gli mostrò la croce, senza togliersela dal collo. – Dammela, – disse Rogo'in. – Perché? Forse tu... Il principe non si sarebbe voluto separare da quella croce. – La porterò e a te darò la mia, portala tu. – Vuoi che scambiamo le croci? E sia, Parfën; s'è così, ne sono lieto: facciamo un patto di fratellanza. Il principe si tolse la sua croce di stagno, Parfën la sua d'oro, e se le scambiarono. Parfën taceva. Con dolorosa meraviglia, il principe notò che la diffidenza e l'amaro, quasi beffardo sorriso di prima non lasciavano ancora il volto del suo fratello di elezione, o almeno vi balenavano a tratti».

incerta ma decisiva. La croce si accetta, non viene imposta "la metterai quando comincerai a riscattarti" ¹. La croce è una scelta nella libertà dello spirito, non una accettazione di violenza nel confronto 'per' qualche scopo o finalità. Fin dove si spingerà la vulnerabile inutilità di Cristo, nella sua irrilevanza kenotica? Fino alla stessa inutilità davanti al 'peccato'? Dostoevskij non esiterà a prospettarla in questi termini, e precisamente nella "leggenda del Grande Inquisitore" ². Lo farà con una doppia ritmica di confronto. Il primo confronto si fermerà al rifiuto di Cristo di 'cambiare le pietre in pani': utilità affinché la gente venga a lui per essere sfamata ³. Così Gesù, secondo il Grande Inquisitore, avrà mancato l'occasione presentatasi tramite il "potente Spirito di verità"! Già avevamo visto come la 'verità soltanto' appariva 'ingiusta'. Ora, la verità inanzitutto viene attribuita al 'Potente Spirito': una verità 'utilmente costringiva' ha qualcosa di 'satanico'... L'utilità fa parte della 'potenza' e del 'potere'. Il malinteso riaffiorerà se si vuol fare di questa spirale una 'via reggia' verso Dio. Il secondo confronto si incentrerà sulla condanna da parte dell'Inquisitore di non aver incalzato sugli obblighi da far pesare sulla gente del popolo, per paura che scompaia il 'senso del peccato', invece di offrire questa "questa Tua libertà" ⁴. Il peccato entra a far parte di quella 'utilità' istituzionale nelle mani di chi desidera tenere a tutti i costi le 'redini' della sventura umana. A Dio, il peccato non 'serve'... Ecco la ragione per la quale il peccato non è parte organica della umiliazione divina: sarebbe un annientamento 'per' qualcosa, una tattica con lo scopo di sfruttare una data situazione. L'umiliazione di Cristo non è di prendere su di sé né il peccato né le sue conseguenze. La kenosis attua il mistero di Dio al di là delle 'strategie di peccato'. Si ricapitola così l'intuito dei Padri orientali sul peccato iniziale come 'letargia d'ignoranza' dello spirito, e, potremmo dire, delle sue conseguenze come malinteso nell'illusorietà. L'interrogativo sull'annientamento supremo si delinea nell'acuto intuito di Dostoevskij: quale sarà l' 'utilità' di Cristo se non si argomenta più sulla riconciliazione con Dio, partendo dalla stretta del peccato? L'Inquisitore ha capito bene la rilevanza insostituibile di questa stretta per mantenere il suo ruolo centrale in seno all'umanità. E, infatti, l' 'utilità' è un concetto talmente 'umano' nella auto-edificazione dell'uomo, che c'è da chiedersi fino a che punto sia applicabile alla compassione divina.... Riassumiamo qualche altro orientamento di meditazione dostoevskijana ⁵. L'estetica va in cerca di 'modelli superiori'. Ma cosa si muove dietro a

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Присупление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 450 / p. 502.

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309 (V. I) / pp. 332-339 (V. I); cfr H. De Lubac, *Témoignages autobiographiques*, Paris 1974, pp. 335, 404.

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 312 (V. I) / pp. 335-336 (V. I): «Non fa anzi (l'Inquisitore) che ascrivere a merito proprio e dei suoi d'esser riusciti, una buona volta, a soggiogare la libertà e di aver agito così al fine di render gli uomini felici. «Giacché ora soltanto (e qui, beninteso, egli si riferisce all'Inquisizione) è divenuto possibile provvedere per la prima volta alla felicità umana. L'uomo è, costituzionalmente, un ribelle: e forse i ribelli possono mai esser felici? Tu fosti preavvisato», a Lui dice il vecchio, «Tu non hai avuto davvero difetto di preavvisi e di ammonimenti, ma Tu non hai dato ascolto ai preavvisi, Tu hai ricusato l'unica via per cui era possibile ordinare gli uomini alla felicità: senonché, per buona ventura, quando sei ripartito, hai affidato ogni cosa a noi. Tu ci hai promesso, Tu ci hai sanzionato colla tua parola, Tu ci hai concesso il diritto di legare e di sciogliere, e, certamente, non puoi neppur pensare di venire a toglierci questo diritto ora. Perché dunque sei venuto a darci impaccio?»»..

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 314 (V. I) / pp. 337-338 (V. I).

⁵ A. Joos, *Il Cristo di Dostoevskij nell'esperienza cristiana russa*, in «Rassegna di teologia», 1988 n° 6, pp. 540-541: «Introduzione. Dostoevskij è o no un personaggio rappresentativo dell'intuito russo cristiano su Cristo? Dostoevskij è stato o no capace di ricapitolare i tratti più caratteristici ed originali del pensiero russo su Cristo? I giudizi sono vari e talvolta discordi, senza entrare nel merito delle diverse analisi, da R. Guardini ¹ a L. Šestov ², da N. Berdjaev ³ a G. Steiner ⁴, da D. Merežkovskij ⁵ a H. Troyat ⁶, da L. A. Zander ⁷ a V. Solov'ëv ⁸. Come capire e valorizzare il contributo dostoevskijano? È stato più letterato che teologo o più teologo che romanziere? È stato un Agostino orientale rimasto laico, o è stato un laico dell'impero secolarizzato diventato Crisostomo nella sua prigionia? È stato un precursore letterario della rivoluzione o è stato la voce cristiana anticipata nella rivoluzione che ormai covava? È stato un "uomo-ponte" tra Oriente ed Occidente o è stato uno slavofilo attaccato alla nostalgia del passato russo? Si possono, senz'altro, continuare questi interrogativi senza mai toccare un punto fermo di discernimento. F. Dostoevskij rimane una specie di enigma (forse, tanto per se stesso quanto lo sarà per chi lo avvicina). In questo, chissà, si trova la sua radicale capacità di ricapitolazione: egli 'sente' senza spiegarsi ed egli 'sa' senza rendersi conto! I suoi intuizioni sono come impulsi che sorgono da lontano (insieme 'memoria' e 'anticipazione'). La sua genialità e di non averli mai offuscati o condizionati. La sua è una 'trasparenza' personale che può insegnare qualcosa a qualsiasi *glasnost!* Questa trasparenza lo porterà a 'rivedere' le situazioni acquisite ed a riprospettarle, ristrutturando il sogno di convivenza come lo potrebbe fare la migliore *perestrojka*. Si sa già che, nell'ambito letterario,

questi 'profili ammirabili ed ammirevoli'? La bellezza 'superiore' o 'eroica' ha bisogno dell'offesa per manifestare la sua 'nobiltà' spettacolare. Salvare, in tal senso, significa costruire l'offesa per compiere il 'sacrificio'. Così la bellezza diventa un sistema perfetto nel quale tutto viene integrato nel più schietto integralismo. Di fronte a questa visuale si delinea la figura cristificante del 'sacrificio inutile': purificazione radicale della 'bellezza', l'immagine del 'povero cavaliere' nel suo annientamento totale. La bellezza è questa rottura interiore nell'evento che sfugge ad ogni strumentalità: gratuità inmanipolabile, squarcio di suprema vulnerabilità. La bellezza non mostra la 'realtà vera' nella sua 'perfezione'. Occorre che si ri-inventi iconicamente tutto dal di dentro 'con Dio'. In tal senso la pienezza è 'Saggezza' aldilà del 'bello'. L'estetismo è auto-compiacimento nel darsi importanza, magari come 'vittima' nella voluttuosa mostruosità di 'sacrificarsi': esso porta dritto alla massima aggressività interiore ed interpersonale. L'aggressività ha un suo fascino profondo: tutti sono 'vittime' nell'esperienza umana. Vi è qualcosa di primitivo nell'auto-idolatria dell'eroismo distruttivo. Vedere in Cristo la 'Vittima' suprema non è altro che contemplare una proiezione di se, con un velato disprezzo per la 'vita' da percorrere e non da 'venerare' come una divinità intoccabile. L'illusione della vittimizzazione sorge dallo sradicamento fuori dal proprio contesto concreto, fuggire con 'audacia' è meno coraggioso che rimanere nelle strettoie 'con la paura'. La croce è un momento di ricapitolazione aldilà del vittimismo. La morte fisica non sancisce il dono totale ma l'annientamento dello spirito. La non resistenza è fonte di 'autorità' nello Spirito. La sofferenza disarmata nella sua innocenza supera l'ambiguità di un martirio dove deve trionfare una 'forza'. Invece, sarà nella vulnerabilità che si apre il sipario della trascendenza, senza linearità tra pienezza divina e 'perfezione di magnificenza' umana. Il 'vecchio libro' della Parola sarà la chiave di raccolta dell'annientamento divinizzante aldilà di ogni limite individuale. Se la bellezza è gratuità e non 'sommo canone di perfezione' ('inescappabilmente' obbligatorio e costrittivo), essa non 'garantisce' niente... Ciò che si conferma di più 'tremendo' è la vulnerabilità della bellezza. La bellezza salvifica si svela prioritariamente nell'inutilità della irrilevanza... Si tratta di una premessa per cogliere la gratuità radicale dell'offerta divina. Autori orientali attuali sottolineano che la prima crisi di approfondimento su Cristo, l'arianesimo, sorgeva -difatti- dal problema sul tipo di

Dostoevskij viene presentato come il Sofocle-Socrate della cultura russa --nella sua dimensione 'dionisiaca', quando invece Tolstoj è l'Omero della letteratura slava-- nella sua dimensione 'apollinica' ⁹. A livello cristiano, Tolstoj adatterà Cristo alla conformazione slava e Dostoevskij adatterà la coscienza slava alla scommessa cristiana ¹⁰. In questa radicalità di meditazione su Cristo, Dostoevskij non si inquadra nella configurazione ecclesiastica ortodossa russa e non si scosta da essa. Egli è soprattutto se stesso sia nella società civile, sia nella comunità ecclesiale. Il suo dono è particolare: saper parlare dal di dentro della fede a chi si ferma fuori di essa, e saper parlare dal di fuori della fede a chi si stabilisce dentro di essa. Lo farà in modo speciale quando tocca la tematica centrale del messaggio cristiano: quale Cristo? Non sarà, forse, questo l'interrogativo fondamentale delle teologie del XX secolo e dell'umanità stessa, talvolta perplessa sul modo in cui gli esponenti ecclesiali hanno evocato il personaggio cristico ¹¹? La prima cosa da sapere, quando si cerca di capire 'chi è Cristo' in Dostoevskij, è che non ci si deve fermare ad una figura individuale (per es. l'*Idiota*, il principe Lev Myškin) che riassumerebbe o ritradurrebbe punto per punto le caratteristiche cristiche. Dostoevskij sparge le sue scintille intuitive senza individualizzarle o articularle razionalmente. Dando uno sguardo complessivo, si nota, però, che l'approccio dostoevskijano ha assimilato con acume e straordinario spirito di sintesi gli aspetti più specifici della meditazione slava orientale su Cristo, ricapitolando la storia cristiana di un millennio di esperienza evangelica. Quale potrebbe essere il ritratto originale che l'autore ci propone? Si vorrebbe tratteggiarlo in questo modo: Cristo: non un eroe; Cristo: non una vittima; Cristo: non un capo; Cristo: non un vincitore... Fermandosi a questi quattro aspetti, c'è chi penserebbe che Dostoevskij propone una minimizzazione della unicità di Cristo (come lo pensava Guardini). Ma, accostando queste "quattro chiavi" ai quattro momenti fondamentali della meditazione russa ortodossa sulla vita cristiana, le cose appaiono in una luce assai di versa. Anche qui, vi sono quattro formule che illustrano l'itinerario evangelico vissuto dall'esperienza russa cristiana: la conversione nell'*umilenie* (o l'intenerimento evangelico); la via attraverso l'*unicijenie* (o l'annientamento interiore); la maturazione nella *pustinolubje* (o la libertà nello spirito tramite l'amore della solitudine peregrinante); la trasfigurazione nella *dobrotolubje* (o l'amore di riconciliazione aldilà di ogni limite umano)».

(¹ R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werke*, München 1951. / ² L. Šestov, *La filosofia della tragedia*, Napoli 1950. / ³ N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Milano 1977. / ⁴ G. Steiner, *Tolstoj or Dostoevskij*, London 1960. / ⁵ S. D. Merejkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij*, Bari 1947. / ⁶ H. Troyat, *Dostoevsky*, Paris 1940. / ⁷ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946. / ⁸ VI. Solov'ëv, *Dostoevskij*, Milano 1981. / ⁹ G. Steiner, Tolstoj or Dostoevskij, op. cit., p. 9.; B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 427-429; N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, op. cit., p. 30; D. Merejkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij*, op. cit., pp. 5-7. / ¹⁰ N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, op. cit., pp. 23-26. / ¹¹ Cfr A. Joos, *Teologie a confronto*, Vicenza 1982.)

relazionalità tra Dio ed il mondo ¹. La difficoltà nasceva dal processo stesso di legittimazione culturale e religiosa: l'incontro-confronto con l'antica filosofia greco-classica nella quale primeggiava l'itinerario sulla 'razionalità'. La perplessità 'arianica' era quella riguardo alla impossibile armonizzazione dei sistemi razionali con il 'mistero', o come dice Florenskij con la ricerca del 'supremo'. Si dirà –poi, ulteriormente– che la filiazione divina diventerà l'affermazione di unicità cristiana di fronte alle altre religioni dell'umanità ². Per garantire questa unicità, si nota –nel terrore dei portavoci della conformità dottrinale odierna– un abbinamento ed una sostituzione interessante: da Chi è Cristo a 'che cosa ha fatto Cristo' ³. Gesù 'è' unico perché 'ha compiuto' la salvezza unica. Ritroviamo la spessa denunciata confusione tra 'l'essere' ed il 'fare' o 'l'avere'... Tutto, ovviamente, si situa nel contesto della strenua rivendicazione della non parità tra religioni dell'umanità e fede cristiana ⁴. Mai come prima l'occidente tira fuori i suoi argomenti classici, particolarmente di fronte all'affermarsi delle religioni d'oriente, senza guardare a ciò che avesse proposto l'oriente cristiano nella sua lunghissima esperienza di presenza e di scambio con queste religioni. Chiaramente appare 'l'asse' del confronto: non la razionalizzazione del mistero ma il 'pericolo misterico' dell'intuito religioso più profondo. L'oriente non seguirà questo tipo di tattica. Esso punterà a modo suo su ciò che possa rendere specifico l'intento cristiano ed avrà maggiore circospezione di fronte alla razionalizzazione. Il 'polmone occidentale' sembra –invece– anzimare paurosamente di fronte al fenomeno religioso venuto dal profondo oriente arcaico. La meditazione orientale discerne un'altro

¹ J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 2° ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. I, Città del Vaticano 1983, pp. 30–31: «Arianism did not appear as a storm out of the blue. It was connected with an issue that became crucial once the Church tried to relate the Gospel to the educated and philosophically inclined Greeks of late antiquity. This issue can be summed up in the question of the relationship between God and the world. To what extent is this relationship a dialectical one? For the ancient Greeks the world and God were related to each other with some kind of ontological affinity (syggeneia). This affinity was expressed either through the mind (Nous), which is common between God -- the "Nous" par excellence -- and man, or through the Reason (Logos) which came to be understood, especially by Stoicism, as the link, at once cosmic and divine, that unites God and the world. Attempts, like that of Justin, to identify Christ, the Logos of the Fourth Gospel, with this Logos of the Greeks concealed a problem which remained unnoticed as long as the issue of the relation between God and world was not raised in the form of a dialectical relationship. For many generations after Justin the Logos (Christ) could be thought of a projection (provot'e) of God always somehow connected with the existence of the world».

² W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, S. 191: «Das Bekenntnis zur Gottesherrschaft Jesu gilt seither als das unterscheidend Christliche. Zwar sprechen auch andere Religionen von Göttersöhnen und Inkarnationen. Das Christentum kann die Heilsfrage, die darin steckt, aufgreifen. Aber es verbindet mit seinem Bekenntnis zur Gottesherrschaft Jesu einen eschatologischen Anspruch, der besagt, daß Gott sich in Jesus von Nazareth ein für alle Mal, einzigartig, unvertauschbar, endgültig und unüberbietbar ge offenbart und mitgeteilt hat. Deshalb ist das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes eine Kurzformel, die das Wesentliche und das Spezifische des gesamten christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt. Mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes steht und fällt der christliche Glaube».

³ EDITORIALE, *Gesù Cristo, unico e universale Salvatore degli uomini*, in «La civiltà cattolica», 1995 n° 3473, p. 429: «Gesù Cristo, secondo la fede cristiana, non soltanto è il salvatore degli uomini; è anche il salvatore "unico e universale". Che cosa significano questi due aggettivi? "Unico" può essere inteso in senso debole, e allora significa che una persona è talmente originale e straordinaria da potersi dire "unica", oppure che si distingue per i suoi caratteri da tutte le altre, al punto da essere l'"unica". Diciamo così che Omero, Dante, Shakespeare sono poeti "unici"; che i fondatori di religioni sono "unici", perché le religioni da essi fondate si distinguono dalle altre per i loro caratteri specifici e originali. Ma l'aggettivo "unico" può essere inteso in senso forte, assoluto, e allora significa che in un dato campo una persona è "unica", vale a dire che non ce ne sono altre in maniera assoluta. E questo senso che parliamo dell'"unicità" di Gesù di Nazaret. Dicendo cioè che Gesù è "l'unico" salvatore degli uomini, vogliamo dire che, nel campo della salvezza –e solo in tale campo– Gesù è "unico" e, dunque, non ci sono accanto a Gesù altri salvatori, sia pure inferiori o uguali a lui».

⁴ EDITORIALE, *Gesù Cristo, unico e universale Salvatore degli uomini*, in «La civiltà cattolica», 1995 n° 3473, p. 426: «In questo, Gesù Cristo si distingue radicalmente da tutte le altre "apparizioni" o "manifestazioni" di Dio e del Divino di cui la storia umana abbonda. Tutte le religioni ne parlano. Alcune affermano che Dio si è "manifestato" a certe persone: così l'ebraismo sostiene che Dio si è manifestato a Mosè e ai Profeti e questa è una verità anche per la fede cristiana; secondo l'islam, Allah si è manifestato al profeta Muh-ammad facendo "scendere" su di lui il Corano. Altre parlano di "manifestazioni" di Dio in alcune persone. Così nell'induismo troviamo gli arat-~ra (termine che significa "discesa", ma viene tradotto con "incarnazione"), cioè le "incarnazioni" del dio Vishnu in un corpo umano o subumano: questi sono innumerevoli, ma i più importanti sono dieci e sono avvenuti nelle quattro epoche storiche (yuga) in cui è diviso il ciclo cosmico, "ogni volta che declinano il diritto e la legge (dharma) e che si alza l'empietà (adharma)", come è detto nella Bhagaradg*~ (Canto del Beato) (4,7). L'avat-~ra più noto del dio Vishnu è Krishna, "incarnato" nel terzo yuga, le cui gesta sono narrate in vari libri, tra i quali il Mah-~bh-~rata (di cui fa parte la Bhagaradg*~). Ma l'avat-~ra di Vishnu in Krishna-di cui è detto: "Per la protezione dei buoni, per la distruzione dei malvagi e per dare stabile fondamento al dharma, io creo me stesso, vengo nell'esistere di età in età" (Bhagaradg*~-, 4,7-8)–è radicalmente differente dall'"incarnazione" del Figlio di Dio in Gesù di Nazaret».

‘varco’ per la impostazione cristiana: non il rischio di ‘equiparazione tra dei salvatori’ ma la differenza fondamentale tra una fede che coglie la non conflittualità tra Dio e l’umanità e l’esperienza dell’abisso che vi sia tra il mistero di Dio e l’intento umano razionalmente articolato. O, cioè, da una parte, si avverte la indissociabilità tra Dio e l’umanità in Cristo ¹. D’altra parte, il mistero divino si presenta come un abisso impercorribile ed insuperabile ². Non viene messa avanti la unicità individualizzante di ‘Gesù’-Cristo, ma si cerca la specificità propria della fede cristiana in Cristo. Questa specificità si esprime come antinomia tra indissociabilità e inaccessibilità umanità-Dio. Senza questa chiave si arriverà o alla conflittualità umanità-Dio o alla scomparsa di uno dei due ‘estremi’: umanità o Dio. Dalla ‘filiazione’ alla ‘umiliazione’ (nel secondo millennio, in occidente), si passerebbe al succo della esperienza umana di Cristo. La ‘estraneità da Dio’ della Riforma d’occidente sottolineerebbe maggiormente questo aspetto dal lato del ‘deterioramento umano’ al quale Cristo parteciperebbe. Bisogna –però– ricordare che la Riforma d’occidente sorge come presa di coscienza su ‘Chi è Cristo’, proprio dalla esperienza della ‘estraneità’ umana. L’“amore compassionevole” come mistero del mistero di Dio –nella riscoperta della tradizione slava orientale– ci riporta inoltre inevitabilmente a ‘Chi è Cristo’ nel suo mistero divino. Tutto ciò congiunge il ‘Chi è Cristo’ nel mistero di Dio e ‘Chi è Cristo’ nell’evento umano. Dai primi passi della cristologia in oriente fino alla cristologia sofianica, si tratterà il percorso di approfondimento riguardo al mistero di Cristo. La cristologia orientale (almeno quella della ricerca teologica, lasciando da parte le formulazioni catechetiche delle gerarchie ecclesiastiche) sembra ribadire –oggi– una premessa fondamentale dalla quale viene prospettato l’interrogativo vitale della fede cristiana “Chi è Cristo?": particolarmente nel pieno riconoscimento su chi Egli sia nel mistero divino e in seno all’umanità. L’interrogativo iniziale potrebbe essere quello sulla possibilità di una totale appartenenza divina e di una totale appartenenza umana nella persona di Gesù Cristo: e cioè se vi sia o no una

¹ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 177: «Durch die in den Evangelien dargestellte Person Jesu Christi empfängt die Mystik die klassische und ihr eigene Form. Gott und Mensch zeigen sich als untrennbar vereint. Die wirkliche Natur des Menschen, frei von Sünde und Leidenschaft, umfängt ihren Schöpfer. Der menschliche Wille folgt dem des göttlichen Logos und ordnet sich ihm ohne Zwang unter. In ihrer wahren Vereinigung mit Gott leuchtet die Natur des Menschen, gewinnt an Ansehen und erlangt die Vergottung. Der Mensch wird aus Gnaden Gott, ohne daß seine Natur verdrängt oder im göttlichen Wesen aufgelöst wird. Dies Leben in der Vereinigung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreichlich im Leben des Herrn in seiner gottmenschlichen Person. Als das schuldlose Lamm Gottes wurde er von seinem Vater in die Welt gesandt, auf daß er die Sünde der Welt trage (Joh. 1, 29). Seine Speise ist, daß er den Willen des Vaters tue, der ihn gesandt hat, daß er sein Werk vollende (Joh. 4, 34). Er lebt, weil der Vater lebt (Joh. 6, 57), er ist eins mit dem Vater (Joh. 10,30), er ist im Vater (Joh. 10, 29; 14, 11) . Da in Christus der Vater bleibt, tut er seine Werke (Joh. 14, 10). Die Herrlichkeit des Sohnes ist gleichzeitig die Herrlichkeit des Vaters (Joh. 13, 31–32), niemand erkennt den Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14, 7), und wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Das ewige Leben liegt darin begründet, daß man den allein wahren Gott erkennt und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Die direkt innigste Verbindung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreich im irdischen Leben des Gottmenschen».

² A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie ver stehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneumatischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Ab grund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverständlich und unerreichbar ¹. Diese Tatsache ist von größter Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie – ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen un g erreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren ². Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teil haftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleich zeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(¹ Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 35, I r64. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilius d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a. / ² Vgl. Dionysius Pseudo-Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilius d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C–684A.)

contraddittorietà tra Cristo-Figlio-di-Dio ed il suo inserimento nell'universo umano. La questione ci riporta –ovviamente– all'interrogativo su 'quale Dio?'... Per l'oriente cristiano, la scelta si situa tra chi intende fare di Dio una astrazione monistica lontana da integrare tra le categorie mentali e chi si rende disponibile per una via rivelativa nella quale Dio la sua 'vicinanza-diversità' ¹. La conflittualità contro Dio sarà di snaturarne l'originalità, di omettere ciò che Egli sia per quanto ce lo abbia suggerito Egli stesso secondo le Sue stesse vie. Il paradosso della Trinità esprime 'Chi è Dio' nella sua relazione con l'umano senza volerlo ridurre ad una delle categorie umane. Se vogliamo riassumere la prospettiva di questo nostro primo passo cristologico, si potrebbe anticipare che il mistero della filiazione è il mistero della non conflittualità ultima tra Dio e l'umanità. La filiazione divina viene affermata nella misura in cui vi si acclude direttamente l'offerta della divinizzazione dell'umano ². La compenetrazione tra il divino e l'umano, apparentemente impossibile, si attua in Cristo. Questa impossibile possibilità si presenterà alla mente umana come 'antinomia': una impossibilità secondo i parametri della nostra comprensione che a luogo nella esperienza e si rivela nella fede. Il modo di operare della nostra mente sembra, infatti, poggiare sulla tattica delle opposizioni per poter classificare logicamente i dati della conoscenza. Nella antinomia di questo mistero non ci troviamo confrontati ad una opposizione irriducibile di due 'ambiti' che si presentano come antitetici e dalla quale sorge una conflittualità fondamentale.

CAPITOLO V

LA SINGOLARIZZAZIONE MESSIANISTA: MIOPIA ESCATOLOGICA DI 'CUTANIZZAZIONE' SPAZIALIZZANTE, SENZA VIA D'USCITA PER LA PARUSIA



Se la sventura originaria ha molto a che vedere con il 'tempo' e 'l'oblio' nel flusso dei momenti che passano, la questione della falsificazione del Cristo ha –invece– un suo criterio sofiano nella indebita 'spazializzazione individualizzata' del Cristo che viene. Nel capitolo conclusivo dell'Apocalisse, le individualizzazioni più direttamente riferite al culto di Dio svaniscono: la Gerusalemme celeste non avrà un preciso e ben sagomabile 'Tempio' o 'Santuario' (Ap. 21, 22). Dio

¹ N. A. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 34: «The doctrine of the Trinity tries to reveal to us that the Christian God is not hidden, static, unapproachable: whereas the Deus absconditus is a monistic, theistic, speculative abstraction of God. The Trinity is God in relation to man and in His creation, enabling man to transcend the limitations of his intellect and its metaphysical speculations. The denial of the doctrine of the Trinity on the basis of the above-stated objections is the eternal refrain of man striving for mastery over everything, even the source of everything. There is a noble obsession apparent in the whole history of human intellectual enterprise, in every sphere of intellectual life, which seeks to conquer and take possession by understanding completely. But this effort automatically excludes from the scope of human intellectual operations everything which is given to the whole of man as a mystery. It is the essence of the grace of God in His revelation that this grace does not depend on the human intellect: it is given directly by God Himself, through His life acting in three Persons, as an immediate reality without any human limitation. Man cannot know God unless God has known him. The Trinity gives us this paradoxical definition of God, but at the same time reveals His unbounded grace for saving man. Without this presupposition everything in the life and theology of the Christian Church becomes empty, superficial, theoretical and unrealistic».

² P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 26: «As for content, the emphasis given to the incarnation of the Logos, and especially to the divinity of Christ, may be regarded as a fundamental principle of Orthodoxy, to which is correlated the deification (theosis) of man –another important feature of our Church. This correlation has been common in the Orthodox Church since the time of St. Athanasius and owes much to his influence. This explains, I think, why Easter, the pasche of the Lord, 'the feast of feasts and the festival of festivals', through which 'Christ our God has raised us from death to life and from earth to heaven', and 'has clothed our mortal nature with incorruptible dignity through his passion', is the greatest and most brilliant festival of the Orthodox Church».

stesso e l'Agnello sono il santuario della Gerusalemme celeste. La Gerusalemme nuova 'sta' nella loro pienezza e non essi 'stanno' al di sopra della Gerusalemme celeste. La individualità di Dio, nel 'ritorno' non appare come l'istaurazione di un 'potere' ormai invincibile e riconosciuto da tutti. L'avvento finale non è quello di un super-capo indicibilmente onnipotente. Sorge o 'scende' la Gerusalemme trasfigurata dall'autodistruzione consumata sulla 'terra'. Ecco che la tematica della individualizzazione viene presa in considerazione dall'intento orientale più esplorativo. Ci si interesserà agli scogli 'luciferiani' ed all'illusorietà dell'individualismo nelle sue varie dimensioni ¹. Esiste la miopia della individualizzazione. L'individualità appare come una 'spazializzazione' riduttiva o meglio una "cutanizzazione" di tutta l'esperienza. La 'pelle' degli esseri era il livello dove il terrore arcaico fermava ogni suo intervento ². La magia corrisponde proprio a ciò: agire sull'"anima" tramite la 'pelle', limite d'intervento possibile al-dilà del quale regnano le potenze demoniache ³. Uno dei cantori della individualità fu Tolstoj, ma senza senso della persona ⁴. L'affermazione 'eroica' o 'suicida' dell'individualità è una 'fine' e si testimonia in una 'fine' ⁵. L'individualità non è sorgente di l'unità. Volendo prospettare l'unità partendo dalle individualità, si procede in modo analogo a ciò che si fa in pittura a proposito della 'terza dimensione' o 'l'impressione dello spazio' o della 'profondità' o anche del 'rilievo' di prospettiva, che le tecniche occidentali hanno sviluppato in più delle due dimensioni scontate della superficie piana: altezza e larghezza. Questa 'unità' tridimensionale presuppone un 'lo' fisso ed immobile, passivo davanti all'"oggettività" dello scenario evocato con i giochi di linee convergenti ed evocazioni di 'ombre' in contrasto con la 'luce' grazie alle quali lo spettatore diventa osservatore del «reale tale quale realmente 'è'». Eppure questa maggiore fedeltà alla 'realtà' che dà la terza dimensione poggia proprio sul meno 'reale' (suggerire una 'profondità' su una superficie piana per mezzo di artifici convenzionali). Questa 'unità' richiede una posizione fissa ed è solo possibile dal prestabilito 'punto di vista' calcolato dal pittore, con una ipotetica 'luce' che illumina 'dal di fuori' gli oggetti rappresentati ⁶! Ci viene già data una prima spiegazione sulla 'svista' nella quale si radica l'Anticristo: essere incapace di uscire dal 'proprio individuale punto di osservazione', come per la illusione della prospettiva nella pittura 'realistica'. Il 'superuomo' sarà colui che 'ha un solo punto di vista', facendone l'assoluto per tutti. Sorge l'interrogativo: l'individuo è forse parte integrante di uno 'spazio' o lo spazio dipende dall'individuo, o -cioè- è funzione di esso: lo circonda? Per essere individuo occorre un "io voglio" ma questa 'volontà' si nutre di fantasmi ⁷. Già appare il criterio che

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утегитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 274 / p. 325: «L'individualisme luciférien qui ignore le genre, qui s'efforce par son esprit insurrectionnel de se séparer du genre et des ancêtres, et le conservatisme générique, léthargique et noyant toute personnalité, contredisent également par leur exclusivité à l'image de Dieu en l'homme, chez lequel le jour de la conscience personnelle s'unit indéfectiblement à la nuit du sein maternel».

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 277-278 / p. 336.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 275-276 / Milano 1974, pp. 335.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Духи русской революции / Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 95-97 / pp. 81-83.

⁵ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, p. 138.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 177 / pp. 126-127.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 136 / pp. 90-91: «Il pathos dell'uomo nuovo è di sfuggire ad ogni realtà, perché l'"io voglio" detti di nuovo legge attraverso la ricostruzione di una realtà fantasmagorica, anche se imprigionata in uno schema grafico. Invece, il pathos dell'uomo antico, come quello dell'uomo medioevale, è l'accettazione, il generoso riconoscimento, l'affermazione di ogni genere di realtà come un bene, perché l'essere è il bene e il bene è l'essere. Il pathos dell'uomo medioevale è l'affermazione della realtà in sé e fuori di sé, e perciò è l'obiettività. Al soggettivismo dell'uomo nuovo appartiene l'illusionismo: al contrario non c'è niente di tanto lontano dai pensieri e dalle intenzioni dell'uomo medioevale, le cui radici risalgono all'antichità, come la creazione di simulacri, e la vita tra i simulacri. Per quanto riguarda l'uomo nuovo, dalla bocca dei filosofi della Scuola di Marburgo prendiamo la sincera dichiarazione che la realtà esiste soltanto quando, e nella misura in cui, la scienza si degra di autorizzarne l'esistenza, dando questo permesso nella forma di uno schema fittizio, e questo schema deve essere la

deciderà della 'superiorità' individuale o individuabile: le pretese e le illusioni dell'"io voglio"... Ciò che Solov'ëv diagnosticò come 'superuomo', concentrando ogni cosa in se ed esaltandosi nella sua 'superiorità' viene smascherato –qui– a livello antropologico. Il 'volere' individuale presuppone l'esistere tra tantissimi: entrare a far parte dell'organismo multi-umano. La Sofia sarà questa compenetrazione organica dalla sorgente dell'amore ¹. 'Io' in funzione di moltissimi e non moltissimi in funzione di me: così si intraprende l'avventura di vita nell'inserimento tra 'tantissimi altri' ². Affermandomi come personalità individuale, mi singolarizzo dall'insieme in quanto 'innovatore'. Se mi impongo in veste di individualità, posso farmi conoscere come 'creatore'. Il rischio presente – qui– è quello di professare un approccio particolare, individuale, come 'totalità': ecco il malinteso dell'eresia in quanto illusoria pretesa di 'pienezza' da parte di ciò che è soltanto parziale (tenendo in mente che non sarà la limitatezza che porta con se la disgregazione) ³. L'unico rapporto organico tra individuo e totalità è l'insiemizzazione storica o lo 'storico sobornoe' ⁴. Come per lo spazio percepito nell'esperienza, così anche per lo 'spazio mentale' del pensiero, non sarebbe l'isolabilità il problema più spinoso ma la segmentazione assoluta, ovvero la classificazione di un certo tipo imposta come risposta definitiva ed assoluta. Subentra la 'falsificazione' della totalità nelle sembianze di un 'concetto' forse geniale ma pur sempre 'transitorio' nella totalità e funzione di questa totalità. Riaffiora la chiave solov'ëviana di falsificazione quale specificità dell'Anticristo. Da Cristo ristretto alla sua individualità fino all'individualità 'perfetta' del superuomo, ecco che si compie la tattica che scambia una parte per la totalità di pienezza, per l'insiemità senza limiti. La questione della individualità è –forse– una questione di 'spazio'? O anzi, l'equivoco dello 'spazio' pone –chissà– in un certo qual modo la questione della individualità? L'individuo avrebbe un 'suo spazio', ma qual'è questo spazio? Per il nostro autore, lo spazio è una sintesi, e come tutte le sintesi, esso è anche in qualche modo illusorio ⁵. Rispettare l'individuo significherebbe 'rispettare il suo 'spazio'? Ecco che si ripropone la tematica dello spazio nell'esperienza umana. Occorre percepire e registrare lo spazio 'tale quale è', secondo le sue caratteristiche più ovvie: la tridimensionalità. Come percepirle? Come per ogni percezione umanizzata, essa passa attraverso la traduzione dei linguaggi umani. Ma come rendere 'a modo di sintesi' quel livello dell'esperienza che si chiama 'spazio'? Florenskij lo evoca come 'esteriorità dell'esperienza umana' ⁶. La tridimensionalità dello spazio sembra 'naturale' e 'reale'... Ma è tutto qui? Come per il 'tempo', anch'esso sembra tripartitamente ovvio: passato, presente, futuro (vedere infra). Ma sarà anche questa la sola od unica esauriente 'conoscenza' del tempo?

Lo spazio o la 'cutanizzazione' individualizzante dell'esperienza, resa principio irrimediabile: la messianità come centralità 'spaziale' statica

soluzione di un caso giuridico: e cioè perché questo fenomeno sia ammissibile lo si può considerare tutto rientrante nella preparata incasellatura della vita. Il brevetto sulla realtà viene legittimato solo nella cancelleria di H.Cohen ed è nullo senza la sua firma e il suo timbro. Ciò che a Marburgo viene affermato apertamente costituisce l'essenza del pensiero rinascimentale ma tutta la storia della cultura è fondamentalmente impegnata }; in una guerra con la vita, al fine di soffocarla completamente entro un sistema di schemi».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 45 / p. 27.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 137 / p. 91.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 161 / pp. 208–209.

⁴ В. Н. Муравьев / V. N. Murav'ëv, *Рев племени*, in AA. VV., *Из глубины | Il guggito del popolo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 232 / p. 206.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Закон иллюзий*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений | La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 339–352.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 595–596 / p. 654.

Più che nei 'tempi', l'Apocalisse si muove nei 'spazi': spazi non individuabili e non 'situabili' storicamente. Trascendere i spazi (ed i tempi) sarà il proprio del divinizzante operato dei santi misteri, in senso prettamente anticipativo della creazione nuova ¹. L'escatologia sofianica si fermerà –pertanto– sulla tematica degli 'spazi' accanto a quella dei 'tempi'. Ovviamente, questi spazi di confronto e di scioglimento apocalittici rinviano a ben altro. La simbolica spaziale implica –però– una sua pedagogia di discernimento. Lo spazio è soltanto l'abbozzo transitorio e fugacemente palpabile, dietro e oltre al quale –come una pelle– si muovono gli impulsi vitali. La 'pelle' degli esseri era il livello dove il terrore arcaico fermava ogni suo intervento ². Dalla 'pelle' alle 'pelli' di cui si ricoprivano i progenitori dell'umanità dopo la 'colpa', l'oriente riprospetta flessibilmente questa simbolica ³. Florenskij riavvicinerà la 'pelle' alle 'pelli' e mediterà sulla 'cutanizzazione' di tutta l'esperienza umana come una 'copertura' che facilmente porta al malinteso. La pelle o le pelli si frappongono e rendono più travagliato la trasparenza dell'immagine. La illusoria magia corrisponde proprio a ciò: agire sull'"anima" tramite la 'pelle', limite d'intervento possibile al–di là del quale

¹ P. Nellas, *La vie spirituelle en Christ. Etude de l'anthropologie christocentrique de Nicolas Cabasilas*, in idem, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, p. 118: «Dans les mystères, la pleine union du créé avec l'incréé «vainc» puissamment sans les briser les limites de l'espace et du temps, et leur donne de nouvelles dimensions. La création mystérieuse mêlée et réédifiée, qu'on appelle Église, a de nouvelles dimensions, de nouvelles facultés, une nouvelle vie: les dimensions, les facultés et la vie du corps du Christ ressuscité. Par la suite tout peut se mélanger et vivre dans la création sur un mode nouveau, pas seulement humain ni exclusivement divin, mais *divino*–humain. L'espace liturgique et le temps liturgique sont créés. Dans cet espace liturgique, dans ce temps liturgique, se réalise le mélange sans confusion de la vie terrestre et de la vie céleste, de l'histoire et de l'éternité. «Dans le corps du Christ [...], dans le corps des fidèles [...], ni temps ni lieu ne divisent le corps (1).» «Celui qui est venu nous visiter nous a placés avec ses anges, il nous a enrôlés dans leur chœur» (413 A). L'union est si radicale et si totale qu'elle ne renvoie pas simplement la création à la situation d'avant la chute, au «banquet» paradisiaque; elle crée un nouveau banquet et un nouveau paradis, bien plus élevés que les précédents, c'est-à-dire l'Église. Le monde n'est plus seulement la maison de l'homme, mais *la maison du Dieu vivant* (409 B). Dieu qui, avant l'Incarnation, était comme un errant devant la Création, y trouve maintenant un lieu créé de repos et de résidence (TH 144). C'est ainsi que dans la Création se trouve non seulement l'autel sur lequel Dieu est adoré, mais Dieu lui-même, et que l'humanité devient *la famille* de Dieu. Et la transfiguration est encore plus profonde.

(1) Jean Chrysostome, *Homélie sur A ceci vous le reconnaitrez* 6 (PG 56, 277).

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 277–278 / p. 336: «Soltanto l'idea del fato (nemica, in sostanza, degli dèi–demoni), confuso ricordo del monoteismo perduto o lontano presentimento del monoteismo venturo, forse forniva un debole chiarore. L'uomo antico, incatenato dal terrore, volgeva tutte le sue energie alla “pelle” delle cose e a riprodurre la pelle. Il carattere dell'arte antica mostra che l'uomo antico non amava affatto “l'anima” delle cose e che aveva paura di penetrare oltre la “pelle”, perché vi trovava il caos e l'orrore. Essendo privo di difesa egli si rivolge a dèi–demoni e poi per la paura cerca di “avvolgersi fino al capo in una coperta e addormentarsi”. “Meglio non guardare” è il motto della cultura antica che vuol dimenticare se stessa “nell'ottimismo”, un ottimismo simile a quello del fumatore di oppio o di hashish. In questa situazione è possibile una scienza formale come la geometria, e in parte l'astronomia, ma è impossibile la scienza reale, perché come si fa a studiare il caos e chi oserebbe penetrarlo con un occhio scrutatore? L'audacia dell'uomo irrita e turba i demoni, i quali non si fidano della sua curiosità e non amano che egli cerchi di scoprire ciò che hanno celato ai suoi sguardi con l'aureo velo della bellezza».

³ P. Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, pp. 35–36: «*Que sont alors les tuniques de peau?* Nous avons dit que les Pères ont donné sur ce point un enseignement très riche. Mais celui–ci n'a rien de systématique. De même qu'ils utilisent le «à l'image» pour exprimer la vérité de l'homme selon la nature, sans construire pour autant de système autour de cette vérité, de même les Pères ont souvent utilisé le concept des «tuniques de peau» pour décrire et expliquer la situation de l'homme après la chute et ils en ont fait des applications diverses. Tous expliquent que les tuniques de peau expriment la *mortalité* que l'homme a revêtu après la chute comme une seconde nature. «(Dieu) a fabriqué les tuniques de peau comme pour le revêtir de mortalité (l'homme)» (Méthode d'Olympe) (1). Et cependant que dès avant la chute l'homme était «nu du vêtement des tuniques de peau» (2), après «il revêt les peaux mortes» (Grégoire de Nysse) (3). «La mortalité appartient donc à la nature des animaux sans raison, et c'est seulement selon l'économie qu'elle a été imposée à la nature qui avait été créée pour l'immutabilité» (Grégoire de Nysse) (4). Dans ces passages, et en d'autres que nous ne citerons pas (5) il s'agit non de la mort, mais de la mortalité, de la situation nouvelle dans laquelle se trouve l'homme, c'est-à-dire une *vie dans la mort* (6). Le retournement est complet. La vie était auparavant un élément constitutif de l'homme; par nature elle coulait en lui et le faisait exister; à présent il est un être revêtu de mort. C'est la mort qui a pris le pas, *la vie s'est transformée en survie*».

(1) Méthode d'Olympe, *Aglaophon ou De la résurrection*, 1, 38 (BEPES 18, p. 129). / (2) Grégoire de Nysse, *Sur la virginité* (PG 46, 12, 373). / (3) *Ibid.* (PG 46, 12, 376 A). Cf. K. Scouteris, op. cit, p. 61. / (4) Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, 8 (PG 45, 33 CD). / (5) Cf. Athanase le Grand, *Sur la Passion du Seigneur et sur la Croix* (PG 28, 221 A). Sur l'authenticité de cette homélie, Cf. J. Quasten, *Patrology*, t. 111, Utrecht, 1960, p. 50. Grégoire le Théologien, *Discours 38*, 12 (PG 36, 324 CD). NIL, *Lettre à Sosandre*, 1, 241 (PG 79, 172 A). Grégoire Palamas, *Homélie 31* (PG 151, 388 C). / (6) Grégoire de Nysse, *Commentaire du Cantique des cantiques*, 12 (PG 44, 1021 D): «L'état mortel s'est transmis de génération en génération. C'est donc un genre de vie mortel qui nous a accueillis, car, en un sens, c'est notre vie même qui est morte» (trad. J. Daniélou, *La Colombe et la Ténèbre*, Paris, 1967).

regnano le potenze demoniache ¹¹. Dal 'vestito di luce' si passerà al 'vestito di pelli' ². La corrispondenza tra un 'atomo di realtà' e la sua rappresentazione è solamente «cutanea» ³... I 'punti di vista particolari' sono sempre alquanto schematici ed in una certa misura illusori. La complessità non si trova nella moltiplicabilità delle particelle ma nella 'semplicità del tutto' ⁴. Il 'tutto' è anteriore a tutte le singolarizzazioni ed individualizzazioni. Non esiste unità se non in questa capacità creativa che dà ai molteplici spazi una sintesi complessiva nella rappresentazione. Rimane la perplessità sullo statuto dell'unità visto che la segmentazione spaziale sembra insuperabile 'nella realtà'... L'unità è "l'anima" della molteplicità o essa è una "forma" che integra le varie molteplicità? Per Florenskij, essa è una specie di 'anima-forma' o -cioè- uno "stile" ⁵. Così né sarà anche della pratica ascetica: essa crea uno 'stile di vita' che 'dà un orientamento di totalità semplificativa' ⁶ all'esistenza et all'esperienza. L'unità non è 'data' nella natura dello spazio. Essa è coesione vitale di tutti gli elementi sparsi in un tutto organico, ecco la soglia delle potenzialità di questa 'insiemizzazione' allo stesso tempo interiore et esteriore: di questa "sobornost'" materiale e immateriale della prospettiva umana. In tal senso, si la 'creazione' è una 'unità', essa è 'una creazione a creare' come 'stile'... Già si vede come l'unità divino-umana della "Saggezza" non sarà una 'fusione' monolitica mais si apparenterà bensì a uno 'stile' di rigenerazione organicamente 'insiemizzata'! L'individualità non è sorgente di l'unità. Volendo prospettare l'unità partendo dalle individualità, si procede in modo analogo a ciò che si fa in pittura a proposito della 'terza dimensione' o 'l'impressione dello spazio' o della 'profondità' o anche del 'rilievo' di prospettiva, che le tecniche occidentali hanno sviluppato in più delle due dimensioni scontate della superficie piana: altezza e larghezza. Questa 'unità' tridimensionale presuppone un 'lo' fisso ed immobile, passivo davanti all'"oggettività" dello scenario evocato con i giochi di linee convergenti ed evocazioni di 'ombre' in contrasto con la 'luce' grazie alle quali lo spettatore diventa osservatore del 'reale tale quale realmente "è"'. Eppure questa maggiore fedeltà alla 'realtà' che dà la terza dimensione poggia proprio sul meno 'reale' (suggerire una 'profondità' su una superficie piana per mezzo di artifici convenzionali). Questa 'unità' richiede una posizione fissa ed è solo possibile dal prestabilito 'punto di vista' calcolato dal pittore, con una ipotetica 'luce' che illumina 'dal di fuori' gli oggetti rappresentati ⁷! Ci viene già data una prima spiegazione sulla 'svista' nella quale si radica l'Anticristo: essere incapace di uscire dal 'proprio individuale punto di osservazione', come per la illusione della prospettiva nella pittura 'realistica'. Il 'superuomo' sarà colui che 'ha un solo punto di vista', facendone l'assoluto per tutti. Sorge l'interrogativo: l'individuo è forse parte integrante di uno 'spazio' o lo spazio dipende dall'individuo,

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 275–276 / p. 335.

² P. Nellas, *Les cadres anthropologiques et cosmologiques de l'union avec Dieu. Etude de l'Office du Grand Canon*, in idem, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, p. 150: «Après la chute, les fonctions somatiques et psychiques de l'homme sont devenues «tuniques de peau». C'est l'autodétermination de l'homme à l'intérieur du monde créé qui a taillé pour le genre humain ces tuniques de peau à la place de la robe d'impassibilité psychosomatique qui lui avait été tissée par la grâce: Le péché m'a taillé des tuniques de peau, à moi qui jadis ai dépouillé la robe que Dieu m'avait tissée (2e ode). Ce vêtement psychosomatique d'après la chute peut certes redevenir spirituel par l'ascèse et la vie spirituelle, et l'homme peut vivre de la vie divine. Mais il peut se corrompre, être réduit à un état honteusement bariolé et ensanglanté par l'écoulement de la vie passionnelle et de l'amour du plaisir (1)».

(1) L'intellect est blessé, le corps est alanguiné L'esprit est malade, le verbe s'affaiblit, la vie se meurt, la fin est à la porte (9e ode.)

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 175 / pp. 125–126.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettre à Kirill (24.12.36)*, in idem, *Lettres de prison et du camp*, in «Le Messager orthodoxe», 1988 n° 3, pp. 54–55.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Храмовое действо как синтез искусств / Il rito ortodosso come sintesi dell'arte*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 46–47 / pp. 60–61.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 268–269, 264 / pp. 327, 323.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 177 / pp. 126–127.

o –cioè– è funzione di esso: lo circonda? Per essere individuo occorre un "io voglio" ma questa 'volontà' si nutre di fantasmi ¹. Già appare il criterio che deciderà della 'superiorità' individuale o individuabile: le pretese e le illusioni dell'"io voglio"... Ciò che Solov'èv diagnosticò come 'superuomo' concentrando ogni cosa in se ed esaltandosi nella sua 'superiorità' viene smascherato –qui– a livello antropologico. Il 'volere' individuale presuppone l'esistere tra tantissimi: entrare a far parte dell'organismo multi–umano. 'Io' in funzione di moltissimi e non moltissimi in funzione di me: così si intraprende l'avventura di vita nell'inserimento tra 'tantissimi altri'². Bulgakov considererà, anche lui, quell'intento di capire la dinamica della persona, per lui, tesa tra affermazione di se (profezia) e rinuncia personale (conversione). Questa tensione fa la persona, lo sbilanciamento porta l'individuo alla superiorità o al soggiogamento. Affermandomi come personalità individuale, mi singolarizzo dall'insieme in quanto 'innovatore'. Se mi impongo in veste di individualità, posso farmi conoscere come 'creatore'. Il rischio presente –qui– è quello di professare un approccio particolare, individuale, come 'totalità': ecco il malinteso dell'eresia in quanto illusoria pretesa di 'pienezza' da parte di ciò che è soltanto parziale (tenendo in mente che non sarà la limitatezza che porta con se la disgregazione) ³. Come per lo spazio percepito nell'esperienza, così anche per lo 'spazio mentale' del pensiero, non sarebbe l'isolabilità il problema più spinoso ma la segmentazione assoluta, ovvero la classificazione di un certo tipo imposta come risposta ultimativa ed assoluta. Subentra la 'falsificazione' della totalità nelle sembianze di un 'concetto' forse geniale ma pur sempre 'transitorio' nella totalità e funzione di questa totalità. Riaffiora la chiave di falsificazione quale specificità dell'Anticristo. Da Cristo ristretto alla sua individualità fino all'individualità 'perfetta' del superuomo, ecco che si compie la tattica che scambia una parte per la totalità di pienezza, per l'insieme senza limiti. L'"io voglio" e la singolarizzazione intralciano l'intuito illimitato del 'tutto'. Per rendersi disponibile a questa apertura di pienezza, bisogna "de–singolarizzarsi". Dall'"io voglio" e dall'"io possiedo" bisogna passare alla "de–possessione". Tale è la via seguita da Dio nel mistero della creazione: Dio si de–possiede della sua infinità di pienezza ⁴. Tutta la dinamica cristiana sofianica insisterà particolarmente su questa de–possessione come accesso ascetico fondamentale e 'cura' dello spirito. Si capisce, in questa prospettiva, come abbia potuto verificarsi la svista che assimila al 'primo' ogni 'potere' e 'gloria', confondendo unità ed accentramento uniforme nella 'superiorità'. Si può anche capire perché spesso il 'primo' viene presentato in termini 'eroici'! Si tratta, finalmente, di un equivoco sullo 'spazio' o 'sui spazi'!!... La spiritualità extra–cristica potrebbe essere una 'fuga' cieca dai condizionamenti parziali ed isolanti. L'ascetica cristiana viene interpretata talvolta come tattica di superiorità sulla 'realtà' naturale alla quale viene imposta la 'legge sovranaturale'. Sarebbe una specie di 'io voglio' divino imposta all'umano... L'ascetismo di superiorità, o anche 'eroico' si delinea come illusione incentrata sulla segmentazione del proprio 'io' considerato come 'ago della bilancia'. Tanti ascetismi ferrei portano l'eroe ascetico a prendersi per

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 136 / p. 90.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 137 / p. 91.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 251 / pp. 208–209.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 324 / pp. 386–387: «Invece nelle condizioni spirituali di cui parlo, nulla perde la propria individualità, tutto è percepito come qualcosa di interiore, di connesso organicamente al resto, di collegato attraverso il libero eroismo del sacrificio di sé, qualcosa di intimamente uno, intimamente integro, in una parola come un essere *multi–uno*. Tutto è uni–sostanziale e tutto è pluri–ipostatico. Lo fonde insieme non un'unità semplicemente data, spontanea, di fatto, ma un'unità realizzata da un atto eterno, un equilibrio mobile di ipo stasi simile all'equilibrio variabile dell'energia nello scambio costante di energia tra i corpi radioattivi; è un moto immobile e una quiete mobile. L'amore eternamente "svuota" ciascuna monade ed eternamente la "glorifica", fa uscire la monade da se stessa e la riafferma in sé e per sé».

il 'centro nel quale tutto si gioca': scivolamento falsificante della auto-esaltazione ¹. L'eroismo può diventare un 'reale' godimento di se, anche nelle peggiori aggressioni di superiorità che si impone a se stessi ed agli altri ². Invece, essa dovrebbe essere una 'manovra di saggezza' che mira alla gioiosa 'unibilità' del tutto, alla insiemizzazione della totalità divina ed umana, alla divinizzazione dell'umano e all'umanificazione del divino ³... La santità è inanzitutto processo della e dalla totalità, non 'perfezionamento' segmentatamente individuale. Solo prospettandola come divinizzazione della totalità la santità non diventerà disprezzo dell'universo, esclusione sprezzante del transitorio nella durezza di chi si considera già insostituibilmente 'elevato' al di sopra di essa ⁴. L'orizzonte si riapre sulla 'santità della Terra' così intimamente intuita dall'anima slava orientale. La de-possessione sarà ri-immersione in questa totalità della 'Santa Madre Terra' ove si scioglie l'individualità ripiegata nella sua 'elevazione'. Pensando al racconto di Dostoevskij sulla 'torre dell'isolamento' (del 'povero cavaliere' che raffigura la sventura dell'"Idiota"), non si può evitare di cogliere il collegamento tra 'torre di elevazione' e 'torre di pazzia liberante'. Lo spazio è sintesi, la sintesi costruisce un sistema in funzione del 'principio superiore'. L'eroe è l'individuo che ha meglio potuto 'reggere' la sintesi e si è immedesimato nel 'principio' sul quale ha puntato tutto. La pienezza di totalità svanisce in questo edificio 'perfetto'. Ecco che può essere concepito il Grande Inquisitore (alla Dostoevskij) con il suo ineccepibile ragionamento. Ma si capisce anche, come lo evoca Bulgakov, i malintesi possibili sul 'primo' nella Chiesa e come Chiesa: anche qui si tratta di una prevalenza delle 'sintesi' sulla 'pienezza'. La graduatoria non può non smorzare le sorgenti nevralgiche della totalità viva. Tutto ciò ci induce a chiederci se l'approccio ecclesiale così elaborato non poggi su una esagerata 'spazializzazione' della prospettiva evangelica. La strutturazione eccessiva ne sarebbe una derivazione o una implicazione. Svanirebbe il correttivo del 'tempo' per stabilirsi, illusoriamente, aldilà del tempo. Sarà questa la spiegazione per la quale la Chiesa d'occidente di stampo latino ha abbinato una sua 'spazialità' di concetto ad una 'irriformalità' attraverso i tempi? Ma anche per le tradizioni d'oriente vi può essere questa 'uscita dal tempo'. Per Afanas'ev, la comune radice di una 'spazializzazione' potrebbe essere rintracciata nella 'universalizzazione' ecclesiale ed ecclesiastica. Nei due casi sembra trattarsi di un rifiuto del 'tempo' come se esso fosse 'colpevole' di qualcosa e come se la inamovibilità e la incambiabilità fossero di per se l'ideale... Sciogliendo i malintesi, si potrebbe superare tanti intralci ad una unità credibile nella piena multi-unità non ristretta ad una operativa o speculativa 'sintesi'. Lo spazio non è l'omogeneità continua nella somma delle individualità di esseri o di cose. Prendendo come base queste individualità, la somma non offre una 'continuità' omogenea capace di formare un 'tutto'. Incentrarsi su un 'punto' della realtà ed aggiungerlo ad un altro, per formare delle composizioni sempre più ampie non dà l'omogeneità auspicata. Per spiegare ciò, Florenskij riprende la sua chiave iconica. Difatti, per trasferire ogni 'punto' dell'oggetto rappresentato al 'punto' corrispondente dell'immagine, vi è già 'rottura di continuità' e 'distruzione della forma' ⁵. Se il trasferimento della stessa 'realtà' richiede già una rottura di continuità, che ne sarà della giustaposizione di elementi sparsi!... L'illusione non è -forse- questo presupposto di continuità riguardo ad ogni livello o categoria della 'realtà': materiale, umana,

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 341-342 / pp. 403-404.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 450 / pp. 501-504.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 290-291 / pp. 350-351.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 292 / p. 352.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 168 / p. 121.

divina, ripiegate su se stesse? Passando dal 'reale' alla sua 'rappresentazione', si nota subito che vi sono molto più 'dissemianze' che di 'somiglianze' ¹. Il malinteso dell'"Imperatore universale" di Solov'ëv era proprio di poter agglomerare ogni elemento del suo 'regno planetario' in una continuità ininterrotta, oltre ogni 'dissemianza'... La difficoltà dell'unità sorge proprio da questa iniziale impostazione. L'unità visibile appare unità strutturata e sistematica, unità strategica nella quale si 'fa entrare' tutti gli elementi secondo la graduatoria prestabilita. Unità con le sembianze di compromesso, ma unità violenta 'dal di dentro' perché soffoca la pienezza per farla entrare in una 'camicia di forza'. Inevitabilmente, tutto si giocherà sulla 'forza' e tutto si registrerà in un sistema di 'giustizia'... Ecco che la via evangelica si traccia come un superamento di questa 'durezza' di impostazione, nel rendersi sensibile e permeabile alle 'discontinuità' che ci scuotono e ci spostano nelle nostre 'certezze' salde ed articolate. Siamo proprio nel mezzo della 'umilene' dell'intenerimento evangelico dello spirito, nel quale si sciolgono inanzitutto le 'sintesi', dove 'crollano' gli edifici mentali, dove la esclusiva 'spazialità' diventa pellegrinaggio illimitato di scoperta. Ecco il Cristo-povero-pellegrino della Leggenda del Grande Inquisitore di Dostoevskij. La spazialità ci ricorda tanto i 'territori' pre-umani che si difendono come 'l'assoluto' per eccellenza, condizione di ogni sopravvivenza. Ma la sopravvivenza evangelica non vive di questo tipo di garanzia, essa dovrà 'svuotarsi' di alcuni impulsi che abbiamo così efficacemente razionalizzati e resi sorprendentemente 'evoluti'... L'unità organica diventa possibile in senso 'cristiano' grazie a questo 'stile relazionale' tra ogni persona umana e l'universo. L'unità di insiemizzazione non 'inferiorizza' niente ma 'simultaneizza' i tantissimi aspetti dell'esperienza. La piramidalità di 'superiorità' e di 'centralità' appare illusoria in questa dinamica. L'individuo segmentato si 'scioglie' nella simultaneizzazione dei tantissimi attimi raccolti e organicamente ri-inventati. Questo sciogliersi corrisponde alla sorgente più originale ed originaria della inculturazione russa cristiana: l'intenerimento evangelico dell'"umilene" verso tutto ciò che esiste ²! Si tratta, qui, di un 'innamoramento' di tutti e di tutto, come l'amore che rimane incantato di chi è l'altra(o), ma senza lasciarlo(a) e senza rimanere come si era prima ³. L'umilene sarà la 'de-singularizzazione' ad oltranza e la 'de-possessione' del 'proprio segmentato': è l'unico modo per potersi 'insiemizzare' Ecco il mistero dell'"intenerimento" divino nella 'creazione', e la via dell'unità divino-umana nello 'stile' insiemizzante che porta al pieno compimento della scommessa di Saggezza. Nella sua 'de-individualizzazione', Dio sembra quasi svanire, lasciando all'universo persino la possibilità di esaltarsi e di idolatrarsi nella sua totalità, nella sua personalità sofianica. Ecco ciò che l'illusione di 'superiorità', di 'grandezza', di 'potere' e 'potenza' ha potuto innescare...

La messianità snaturata dalla incapacità di pensarla escatologicamente "attraverso i tempi"

La 'pelle' degli esseri era il livello dove il terrore arcaico fermava ogni suo intervento ⁴. La magia corrisponde proprio a ciò: agire sull'"anima" tramite la 'pelle', limite d'intervento possibile al-dilà del quale regnano le potenze demoniache ⁵. L'individualità non è sorgente di l'unità. Volendo

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 170 / p. 122.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 288 / p. 347.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 288, 352 / p. 347, 414.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 277-278 / p. 336.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 275-276 / p. 335.

prospettare l'unità partendo dalle individualità, si procede in modo analogo a ciò che si fa in pittura a proposito della 'terza dimensione' o 'l'impressione dello spazio' o della 'profondità' o anche del 'rilievo' di prospettiva, che le tecniche occidentali hanno sviluppato in più delle due dimensioni scontate della superficie piana: altezza e larghezza. Questa 'unità' tridimensionale presuppone un 'lo' fisso ed immobile, passivo davanti all'"oggettività" dello scenario evocato con i giochi di linee convergenti ed evocazioni di 'ombre' in contrasto con la 'luce' grazie alle quali lo spettatore diventa osservatore del 'reale tale quale realmente è'. Eppure questa maggiore fedeltà alla 'realtà' che dà la terza dimensione poggia proprio sul meno 'reale' (suggerire una 'profondità' su una superficie piana per mezzo di artifici convenzionali). Questa 'unità' richiede una posizione fissa ed è solo possibile dal prestabilito 'punto di vista' calcolato dal pittore, con una ipotetica 'luce' che illumina 'dal di fuori' gli oggetti rappresentati ¹ Ci viene già data una prima spiegazione sulla 'svista' nella quale si radica l'Anticristo: essere incapace di uscire dal 'proprio individuale punto di osservazione', come per la illusione della prospettiva nella pittura 'realistica'. Il 'superuomo' sarà colui che 'ha un solo punto di vista', facendone l'assoluto per tutti. Sorge l'interrogativo: l'individuo è forse parte integrante di uno 'spazio' o lo spazio dipende dall'individuo, o –cioè– è funzione di esso: lo circonda? Per essere individuo occorre un "io voglio" ma questa 'volontà' si nutre di fantasmi ². Già appare il criterio che deciderà della 'superiorità' individuale o individualizzabile: le pretese e le illusioni dell'"io voglio"... Ciò che Solov'ëv diagnosticò come 'superuomo' (vedere cap. 2) concentrando ogni cosa in se ed esaltandosi nella sua 'superiorità' viene smascherato –qui– a livello antropologico. Il 'volere' individuale presuppone l'esistere tra tantissimi: entrare a far parte dell'organismo multi-umano. 'Io' in funzione di moltissimi e non moltissimi in funzione di me: così si intraprende l'avventura di vita nell'inserimento tra 'tantissimi altri' ³. Bulgakov considererà, anche lui, quell'intento di capire la dinamica della persona, per lui, tesa tra affermazione di se (profezia) e rinuncia personale (conversione). Questa tensione fa la persona, lo sbilanciamento porta l'individuo alla superiorità o al soggiogamento. Affermandomi come personalità individuale, mi singolarizzo dall'insieme in quanto 'innovatore'. Se mi impongo in veste di individualità, posso farmi conoscere come 'creatore'. Il rischio presente –qui– è quello di professare un approccio particolare, individuale, come 'totalità': ecco il malinteso dell'eresia in quanto illusoria pretesa di 'pienezza' da parte di ciò che è soltanto parziale (tenendo in mente che non sarà la limitatezza che porta con se la disgregazione) ⁴. Come per lo spazio percepito nell'esperienza, così anche per lo 'spazio mentale' del pensiero, non sarebbe l'isolabilità il problema più spinoso ma la segmentazione assoluta, ovvero la classificazione di un certo tipo imposta come risposta ultimativa ed assoluta. Subentra la 'falsificazione' della totalità nelle sembianze di un 'concetto' forse geniale ma pur sempre 'transitorio' nella totalità e funzione di questa totalità. Riaffiora la chiave di falsificazione quale specificità dell'Anticristo. Da Cristo ristretto alla sua individualità fino all'individualità 'perfetta' del superuomo, ecco che si compie la tattica che scambia una parte per la totalità di pienezza, per l'insieme senza limiti. L'"io voglio" e la singolarizzazione intralciano l'intuito illimitato del 'tutto'. Per rendersi disponibile a questa apertura di pienezza, bisogna "de-singolarizzarsi". Dall'"io voglio" e dall'"io posseggo" bisogna passare alla "de-possessione". Tale è la via seguita da Dio nel mistero della creazione: Dio si de-

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 177 / pp. 126–127.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 136 / p. 90.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 137 / p. 91.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 153 / pp. 208–209.

possiede della sua infinità di pienezza ¹. Tutta la dinamica cristiana orientale insisterà particolarmente su questa de-possessione come accesso ascetico fondamentale e 'cura' dello spirito. Si capisce, in questa prospettiva, come abbia potuto verificarsi la svista che assimila al 'primo' ogni 'potere' e 'gloria', confondendo unità ed accentramento uniforme nella 'superiorità'. Si può anche capire perché spesso il 'primo' viene presentato in termini 'eroici'! Si tratta, finalmente, di un equivoco sullo 'spazio' o 'sui spazi'!!!... L'Apocalisse ci introduce alla 'visione' sconvolgente dell'Alfa e omega, del primo e ultimo, del Dominatore dell'universo, Dio e del primo risuscitato, testimone fedele, capo dei re (Ap. 1, 4-8). Sembra una singolarizzazione esemplare, così come il 'Qualcuno' che siede sul trono (Ap. 4, 2). Dal dialogo singolarizzato tra il 'vedente' e chi lo chiama, si apre l'orizzonte dei tempi e dei luoghi della consumazione ultima. Passando alla Gerusalemme celeste, la singolarizzazione si attutisce nell'assenza del 'Tempio' o del culto individualizzato, per far vedere l'insieme di tutto ricreato in Dio (Ap. 21). Ma vi sono altre singolarizzazioni di confronto: tra il Drago e la Donna, della Bestia e della Prostituta (Ap. 12, 17-18). Dalla singolarizzazione come strettoia senza via d'uscita della esperienza umana, si prenderà in considerazione ciò che essa rappresenta per la prospettiva escatologica. Quale sarà l'insidiosa tentazione che si farà viva 'dal di dentro' nella fede? L'eco dell'Anticristo di Solov'ëv risuona incisivamente: la falsificazione sarà di voler diventare individualmente 'ultimo', ed è infatti questo che l'imperatore universale ha compiuto nel suo scaltro disegno di 'iper-possessivismo' di tutto in nome di Dio (rinnegando la de-possessione di Cristo e dello Spirito Santo). Diventando 'ultimo nell'ultimo', si annoderà -ovviamente- questa perfetta sintesi in un individualità di potente 'superiorità'... Nella 'leggenda' escatologica di Dostoevskij, anche il più ascetico degli Inquisitori non si considererà diversamente: pure lui si presenterà come 'definitivo' e sarà senza pietà per chi volesse mettere in questione 'l'ultimità' dei detti cristici che egli ha 'potere' di interpretare e di gestire, dopo avergli 'fissati' per sempre. Quali sono le chiavi di singolarizzazione più specifiche? Ovviamente, la singolarizzazione per eccellenza è di definire Cristo come 'Capo' individualizzato nella sua unicità dell'essere 'primo' in assoluto. Il primato del "Capo" come 'primo' non può essere 'insiemizzatamente' un punto individuale, e neanche solo un individuo puntuale, divino e umano che sia. Il primo supera la individualità del frammentario inizio nella cronologia storica verso il compimento ultimo. Perciò il 'primo' verso e per e con la Chiesa -in Dio- non sarà solo Gesù: sarà invece il Risorto con la Pentecoste ². Il 'primo' riferisce ad un aldilà della catena formativa ed informativa verso l'evento umano, ma costituisce anche la chiave di illimitato collegamento che nasce da esso: partecipazione non come 'prendere' e 'dover concedere', ma come insiemizzazione nella storia di ciò che rinvia aldilà di essa. Come la Pentecoste, il 'primo' diventa inindividualizzabile, non può essere ridotto ad un momento, ad un luogo, ad un essere fenomenico. Il primo diventa 'invisibile' senza 'potere' e senza 'superiorità'. La simbolica spinge fino in fondo la sua evocabilità comunicativa e para-comunicativa. Si capisce allora quale sia la inconsistenza critica dell'accentramento e perché Cristo non è 'un capo', nel senso dell'accentramento di sintesi del fenomeno umano. Si capisce anche come il 'primo' sarà un richiamo di libertà di fronte all'"ultimo": apertura di potenzialità illimitate anche se non tutte sono state realizzate nell'"ultimo". E si capisce -infine- perché il primo nella libertà sarà una de-possessione delle accumulazioni fatte per arrivare alla sintesi 'ultima'. La via solov'ëviana e dostoevskijana si confermano nella meditazione ecclesiale... Un primato centralizzatore di tutto, 'sintesi' che raggruppa ogni cosa, porta naturalmente all'idea di continuità nella centralità da mantenere in modo efficace e coerente. Una

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 324 / pp. 386-387.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 368-369 / pp. 326-327.

tale idea di primato 'direttivo' o 'dirigistico' confluisce in quella di un primato analogamente 'forte' nell'ambito ecclesiale, quello ascritto al 'Papa'. Ma come far combaciare ciò con la organicità personalizzante della compagine ecclesiale ¹, così si potrebbe evocare la scommessa insiemizzante delle tematiche cristologiche. Ma qual'è il posto della persona umana nell'insieme del creato? Essa è "ultima" nella catena preparativa della personalizzazione ². Eppure, la persona umana da 'ultima' non è altro che l'abbozzo di un 'primato'. La persona implica 'dentro di se' il riassunto di tutto l'universo ³. In esso potrà poi manifestarsi un nuovo punto di partenza, una soglia ulteriore per il cosmo, diventato antropocosmo? Se l'ultimità creata della persona umana raccoglie e gestisce tutto quello che presuppone, la 'primazialità' indicherà una 'prospettiva rovesciata'. Il primato come 'primo' non può essere 'insiemizzatamente' un punto individuale, e neanche solo un individuo puntuale, divino e umano che sia. Il primo supera la individualità del frammentario inizio nella cronologia storica. Perciò il 'primo' verso, e per, e con la Chiesa –in Dio– non sarà solo Gesù: sarà invece il Risorto con la Pentecoste ⁴. Si capisce allora quale sia la inconsistenza critica dell'accentramento e perché Cristo non è 'un capo', nel senso dell'accentramento di sintesi del fenomeno umano. L'Eucaristia sarà –poi– così vulnerabile come 'sintesi' che essa non rischia di essere monoliticamente 'ultimizzata': in essa l'individualità di un 'primo' si scioglie nella irrilevanza di potere o di 'forza'. Un primato centralizzatore di tutto, 'sintesi' che raggruppa ogni cosa, porta naturalmente all'idea di continuità nella centralità da mantenere in modo efficace e coerente. Una tale idea di primato 'direttivo' o 'dirigistico' confluisce in quella di un primato analogamente 'forte' nell'ambito ecclesiale, quello ascritto al 'Papa'. Ma come far combaciare ciò con la organicità personalizzante della compagine ⁵? Ecco che si pone la questione del 'Cristo Capo' di cui avevamo già percepito la ri-meditazione sofianica di Dostoevskij. Cristo meno accentratore che conciliatore ⁶, così si potrebbe evocare la scommessa insiemizzante delle tematiche cristologiche.

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 43: «Das bedeutet, dass, insofern Christus der neue Adam ist der in sich selbst das Ganze der Menschheit enthält, so auch der Papst als solcher den neuen Adam repräsentiert, als Repräsentant der ganzen Menschheit innerhalb der Kirche. Aber es ist schwierig so eine Interpretation mit der Idee des Leibes der Kirche in Einklang zu bringen, der aus verschiedene Gliedern in ihrer Viel-Einheit besteht». Ecco che si pone la questione del 'Cristo Capo' di cui avevamo già percepito la ri-meditazione slava orientale di Dostoevskij (vedere capitolo I). Cristo meno accentratore che conciliatore, cfr С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, la prospettiva generale dell'opera.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Christliche Anthropologie, in Kirche Staat und Mensch*, II, Genf 1937, S. 219.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / p. 113: «Ainsi, en ce qui concerne l'in-hypostatiation du Logos dans l'homme, le postulat de l'Incarnation divine est une certaine identité originelle entre le Moi divin du Logos et le moi de l'homme, identité qui n'abroge point leur distinction essentielle. C'est là justement la relation de l'image avec la Prime-Image, qui joint l'identité qui existe en général entre l'image et la Prime-Image à la distinction donnée entre l'éternité et la temporalité, le Créateur et la création. L'esprit hypostatique humain, qui vit en l'homme qui le distingue principalement du monde animal, tire son origine divine et créée du "souffle de Dieu". Il est une étincelle de la Divinité, que Dieu gratifie d'une figure hypostatique et créée à l'image du Logos et, par Lui, – à l'image de toute la Sainte Trinité, pour autant que la Face trihypostatique peut se refléter dans la conscience de soi de la créature. Par son esprit, l'homme communie avec la substance divine et il est apte à être "divinisé". Étant réuni avec la nature humaine et vivant d'elle, l'homme n'est point seulement homme, il est aussi dieu-homme par prédestination, en puissance, par sa structure formelle. En même temps, dans sa nature, en tant qu'il est l'âme du monde, qu'il est "chair", c'est-à-dire à travers son corps "animé", l'homme résume en soi le monde entier; lequel en ce sens, est son humanité. L'homme est fait d'un esprit divin créé, hypostasié par le moi de créature, et d'une âme et d'un corps créés de l'être psycho-somatique. Cette sienne humanité a, dans son être cosmique l'image de la Sophie de créature; l'homme contient donc lui-même la Sophie de créature qui s'hypostasie en lui; il est par là même, l'hypostase sophianique du monde. Certes, l'état de péché ombre, dans la conscience de l'homme, sa patrie divine et le prive en même temps de la plénitude de l'être sophianique, le laissant asservi aux éléments du monde, qui lui apparaît non comme Sophie, mais seulement comme natura (ayant à devenir elle-même, à s'enfanter elle-même), ou encore comme l'Achamothe élémentaire et chaotique. Mais cet état enténébré de l'homme n'est point son état véritable, ni conforme à son essence. L'homme a besoin d'être régénéré, c'est d'être sauvé du péché. Il veut devenir fils de Dieu et entrer dans la gloire de la création, puisqu'il y est prédestiné. D'homme naturel, il est appelé à devenir dieu-homme, à se dépasser soi-même en le vrai Théanthrope».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 275–276 / pp. 326–327.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 43.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, la prospettiva generale dell'opera.

L'impossibile ritorno di un 'individuo' glorioso

La Parusia del Cristo si muove tra l' 'Agnello' e la 'moltitudine', con delle sembianze di un 'Figlio d'uomo' a rilanciare l'anticipazione. La 'fine' non può essere impostata partendo da una segregabilità individualizzante. Uno dei cantori della individualità sfrenata fu Tolstoj, senza senso della persona ¹. L'affermazione 'eroica' o 'suicida' dell'individualità è una 'fine' e si testimonia in una 'fine' ². o –cioè– l' 'Io' in funzione di moltissimi e non moltissimi in funzione di me. Ciò vale per la persona come per la comunità. La volontà di unire le due parti della convivenza umana alla luce dell'intento 'terminale' ha spinto verso il rifiuto 'ortodosso' di separare Chiesa e Stato, come individualizzazione indebita a nome dell'unico 'Kyrios' ³. Ma, non è –forse– la premessa individualizzante sull'unico 'Kyrios' che fa slittare tutta l'impostazione? La questione non sembra tanto se 'appartiene' o meno al 'Kyrios', ma a 'quale' Kyrios. Dalla risurrezione in poi, la risurrezione è risurrezione di tutti ⁴. La Parusia –sofianicamente– suggerisce quella totalità di risurrezione dove l'individualità viene assunta dal 'corpo' complessivo di tutti ⁵. Ci si muove ancora secondo i parametri della 'organicità' spaziale per evocare l'intuito del superamento della individualizzazione. Mere)kovskij vede nel profilo dell'Anticristo una sete sconsiderata della 'incarnazionalità spinta fino al suo estremo realismo' ⁶. Si tratta di 'incarnare definitivamente'... Ma vi può essere una incarnazionalità materializzante come 'cutaneità del Cristo individuo' ma anche come 'opera incarnazionale comune' che sostituisce il Cristo nella cosiddetta 'escatologia economica' alla Fedorov. Siamo sempre in presenza di una tattica di sostituzione! Il Cristo collettivo sostituisce il Cristo individuale... L'antinomia non si ferma dunque alla contraddittorietà individuale–collettivo ⁷. Se Cristo

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции* / *Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 95–97 / pp. 81–83.

² D. Mere-kovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, p. 138.

³ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, p. 32: «In the first place it affirmed the coming into the world, into time and history, of the one and true Kyrios, Jesus Christ. "Thou alone art the Kyrios," says one of the earliest Christian hymns, and this means infinitely more than a general belief in divine providence or a remote divine government of the world. It means that the Kingdom of God has become the decisive factor of the "here and now," of the world's life and history, and that human history develops from now on under the sign of the *kairos*, the direct divine intervention into time and life. It thus lays the foundation for an ecclesiology, a doctrine of the Church, including into its scope and perspective the whole cosmos and the totality of history».

⁴ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, p. 117: «L'icône véritable de la Résurrection est celle de la descente aux enfers, c'est l'icône de la résurrection *de tous*. Le Christ victorieux, enveloppé d'une mandorle qui désigne sa transcendance, broie sous ses pieds les portes de l'abîme, saisit non pas même par les mains mais par les poignets Adam et Eve, c'est-à-dire chacun de nous, et les fait littéralement voler hors de leurs tombeaux. Depuis, dans l'Eglise et partout dans le monde (mais en réalité, c'est l'Eglise qui porte le monde), cette main ne cesse de déchirer les ténèbres et, parce *queue est trouée*, de nous dispenser la «Lumière de la Vie». Ainsi se précise le sens de Pâques. Dieu s'incarne et « descend » jusque dans la mort et l'enfer pour nous ouvrir, à travers son humanité ressuscitée, la voie de la vie vivante, la voie de l'éveil et de la force bonne, la force même de l'Esprit. «Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu», disent les Pères».

⁵ P. Nellas, *La vie spirituelle en Christ. Etude de l'anthropologie christocentrique de Nicolas Cabasilas*, in idem, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, p. 128: «Nous avons vu que le Verbe a divinisé la nature humaine qu'il avait assumée, et que sa Chair bienheureuse qui fut conçue de l'Esprit Saint et de Marie la Vierge est la source et le lieu du vécu spirituel. Nous avons vu aussi que le pain de l'Eucharistie est vraiment et réellement le Corps du Seigneur, que le monde est greffé sur ce Corps par les saints mystères et qu'il est transfiguré en Eglise. Tout cet enseignement de Cabasilas aboutit à ce que ce Corps unique – c'est-à-dire le Corps du Jésus historique qui est le pain de l'Eucharistie et le Corps de l'Eglise – brillera lors de la seconde Venue comme le grand corps universel du Christ Sauveur».

⁶ D. Mere)kovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 169–170.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний* / *La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 302 / pp. 332: «Dans la théorie de Fedorov, en revanche, le Christ unique et personnel, le Seigneur Jésus, est remplacé par un christ collectif, par l'humanité qui effectue «l'oeuvre commune», dans un esprit de secte socialo-économique. C'est à cette interprétation que correspondent différents éléments du «projet». Ainsi, il prévoit apparemment une ressuscitation successive et graduelle des pères par les fils d'une génération à l'autre. Ses actes doivent être séparés par un certain laps de temps, nécessaire pour que les ressuscités puissent être rééduqués et s'adapter aux nouvelles conditions historiques où ils vont se trouver. Bref, la ressuscitation se produit au cours d'un processus historique ; c'est une évolution, et non pas une catastrophe qui intervient «soudain, en un clin d'oeil», et qui rompt le temps de l'histoire. On ne voit en général pas bien s'il v a place, dans ces conceptions fedoroviennes, pour la *métahistoire*, pour «la vie du siècle à venir», détachée du présent éon par un cataclysme ontologique. Selon Fedorov, l'humanité historique ne doit rien laisser à l'oeuvre du Fils de l'homme, sinon se servir de son bon exemple ; et la révélation chrétienne sur la Sainte Trinité se ramène ici au précepte de la ressuscitation, à la gloire de la génération universelle, dont la vie de la Sainte-Trinité, famille divine, nous fournit le type supérieur».

-infatti- non è 'definitivo' come 'sistema', qual'è la sua consistenza? Egli è una 'via': via per "de-spaccare" la multi-frammentazione in cui ci troviamo ¹. Non è Cristo il 'centro', ma l'umanità 'spirituale' o meglio l'umanità nello Spirito ². L'individualizzazione di tutto in Cristo porta al 'cristomonismo'. L'Anticristo non è un 'oppositore' di Cristo, ma 'Cristo miopicamente proiettato'! Occorre cogliere in lui l'inizio della "Divino-umanità", del *Bogoeloveestvo* (Teantropia): centralità non come concentrazione di tutto nella sua 'individualità', ma come partecipatività iniziata in Lui di tutti a tutto. La violenza verso Cristo lo modifica in un "Cristo pre-concluso": 'tutto il passato vi è trattato con perfetta giustizia, tutto il presente è apprezzato con tanta imparzialità, sotto tutti gli aspetti e il futuro migliore è accostato in modo così evidente e palpabile' ³!... La violenza verso Cristo non è tanto di 'minimizzarlo', ma di 'magnificarlo' o di 'iperbolizzarlo' come sistema perfetto e completo che integralizza ogni cosa. Il peggio, per la Chiesa, sarà di entrare in un 'sistema' di potere totale o totalitario... ⁴. L'astuzia del 'grjaduščij čelovek' sarà di far 'integrare' la Chiesa nel suo sistema non per costrizione, ma per auto-convincimento ⁵. Se Cristo è la Verità, ciò vuol dire che in essa non c'è niente di 'proprio' o di 'estraneo' ⁶. La verità esiste in rapporto all'esperienza genuina e autentica: un riferimento incondizionato ad un altro ambito rivelativo che non è direttamente 'nostro' ⁷. Seguire la Verità vuol dire 'liberarsi del proprio e dell'estraneo' (*ibid.*). Ecco che la figura del Cristo prende una sua dimensione ben diversa di quella che possa apparire come un 'sistema definitivo, perfetto e completo' nel quale tutto è prestabilito. Ci vorrà uno 'svuotamento' più che una 'sintesi' nella quale si fa entrare tutto o si esclude ciò che non ci fa comodo. Si arriva alla Verità non 'grazie alla mia intelligenza' ma 'malgrado la mia intelligenza' ⁸. La Verità nella sua totalità o 'l'insiemità di Verità' (istina sobornaja) non è una copiatura (magari in meglio) della intelligenza umana ⁹. L'annientamento (uničienie) della intelligenza nostra per rendersi penetrabile alla Verità non ha un valore distruttivo, ma liberativo. Anzi, è un modo di rispettare la specificità umana e di non trasformare Dio in un Dio molto 'lontano' pur rimanendo molto 'somigliante' all'individuo umano. L'incarnazione dell'intelligenza umana è stato l'"imperium" ¹⁰. Inevitabilmente, l'incarnazione della 'intelligenza divina' sarà una "de-imperializzazione"... Tutta la scommessa della Verità diventa, allora, di aprirsi alla totalità senza esclusivismo e senza compromessi.

A. JOOS (TESOP2SC) (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 302 / S. 11.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 329-330 / S. 42-43.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 206 / p. 194.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 372 / S. 96 ss; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Русская Идея / L'idée russe*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 18 / S. 56.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 218-220 / pp. 206-207.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 372 / S. 96 ss; cfr anche Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 169-170 / pp. 197-198.

⁷ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 12-14 / p. 74.

⁸ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 330 / S. 43-44.

⁹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 383-386 / S. 111-112.

¹⁰ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 405-407 / S. 140-141.

SEZIONE C

LA METAMORFOSI SOFIANICA DI CRISTO PER NON SNATURARSI NELL'ANTICRISTO: LA SUA KENOSIS DI DEPOSSESSIONE ESCATOLOGICA



CHRIST'S SOPHIANIC METAMORPHOSIS NOT TO BECOME THE ANTICHRIST: HIS ESCATOLOGICAL
KENOSIS OF DIVINE DISPOSSESSION

Il terzo momento cristologico-sofianico della nostra indagine-riflessione si focalizza sul 'come' (dopo il "Chi" e "Quale" della Persona cristica) o cioè sul percorso sofianico di Cristo: la via che Egli ha seguito e che propone come sequela verso una somiglianza piena. "Quale messianità" si rivela: essa ci ha portato al Cristo che si spoglia di ogni velleità anticristica, tante volte dissimulate nella iper-centralizzazione di un 'Super-Cristo' nella Sua auto-esaltazione. La cristologia sofianica si muove così dal Verbo-Parola-Logos dell'autorivelazione di Dio nella Sua propria vita pù intima: espressione del disegno divino sul Mondo divino stesso ed offerta per il percorso del mondo umano creaturale dalla sua sorgente al suo esito finale. Il Messaggio fondamentale di questa Saggezza è l'invenzione di una via non conflittuale dove la diversità del divino possa compenetrarsi con la ricerca di auto-realizzazione umana nella natura viva, fino al compimento di ogni misericordia. L'indirizzo di questo percorso si riassume nella messianità pienamente assunta e portata a termine. Il percorso sofianico di Cristo svelerà come Egli ha aperto questa via nella Sua esperienza di esistenza. Si darà particolare attenzione a come Egli ha voluto proseguire tale percorso senza lasciarsi ripiegare nelle falsificazioni messianiste del compito e della scommessa cristica. La Via 'in Cristo' porterà ad essere autenticamente 'di Cristo' attraverso questo processo nel quale Egli stesso ci guida e ci precede.

LA PRECONDIZIONE DI SAGGEZZA PER COGLIERE IL PERCORSO SOFIANICO DI CRISTO

Le premesse sapienziali per discernere e seguire l'esperienza vissuta da Cristo nella rivelazione della non conflittualità tra Dio e l'umanità -dal Logos alla Sofia- si riassumono in un certo atteggiamento di partenza come preconditione dell'intento umano. Questo presupposto esperienziale apre il cammino non solo alla 'via cristica' -come è stata percorsa da Gesù- ma anche alla sequela di Cristo nella vita personale e comunitaria: lo vedremo nella dinamica di vita sofianica nella fede -la nostra vita spirituale di assunzione nella vita e nel mondo divino nella sua prospettiva escatologica finale (vedere parte V). Tutto si gioca sull'astenersi da una aggressiva affermazione individuale di se. Questa dinamica del non «auto-affermarsi» attraverso il compimento programmato si ritrova in vario modo nella via sapienziale per seguire, conformarsi a, completare ciò che manca alla via di Cristo nella prospettiva di non conflittualità tra il mistero di Dio ed il mondo umano. Il nostro titolo evoca la kenosis come «depossessione» di se stesso in quanto attuazione

sofianica più trasparente lungo le vie della messianità autentica. Gli autori sofianici lo riprendono con diverse formulazioni riguardo alle scelte della persona confrontata con la 'via di Cristo'. Si cerca una via di Saggezza nella quale si possa cogliere il discernimento sul percorso di Cristo da seguire e fare proprio, come J. Böhme lo esprime a modo di "capello" per le sue meditazioni sulla vita 'supersensuale' in Cristo ¹. Immediatamente, l'autore indica il livello della presa di coscienza per entrare nella trasparenza supersensuale riguardo alla via verso Cristo e con Cristo ². Tutto si gioca dentro la persona stessa. La saggezza sarà di sapersi astenere dal 'self-pensare' e dal 'self-volere'. La scommessa consiste nel de-possessarsi di questo doppio modo di auto-affermazione. Sarà necessario un tipo di 'tranquillità' e di 'silenzio' dentro di se. Un altro autore di forte calibratura sofianica, Antonio Rosmini, prospetta la 'via' da recepire e le condizioni per potersi rendere disponibili. La chiave esperienziale si prospetta ulteriormente... "In tutto una gioiosa tranquillità": ecco il palcoscenico del percorso di deificazione sofianica ³. È da notare l'insistenza sul fatto che questa tranquillità ci deve animare pure se vediamo o viviamo una situazione che non favorisca la Chiesa stessa: sempre si concepisce l'ascetica come 'pedagogia per la Chiesa tutta'. La somma tranquillità ci porta nella sapienza alla piena semplicità ⁴, invece di una complicata metodologia di ogni attimo per articolare la nostra 'perfezione'... Questa 'semplicità' è quella -dirà J. Böhme del

¹ J. Böhme, *The fourth book. Two dialogues between a scholar and his master, concerning the supersensual life*, in «Internet» 2009, <http://www.passtheword.org/DIALOGS-FROM-THE-PAST/sprsense.htm>: «(Heading) 1 Cor. II, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15. / *We speak the hidden mystical Wisdom of God, which God ordained before the World unto our Glory: Which none of the Princes of this World knew: For had they known it, they would not have crucified the Lord of Glory. But, as it is written, Eye hath not seen, nor Ear heard, neither hath it entered into the Heart of Man to conceive the Things which God hath prepared for them that love him. But God hath revealed them unto us by his Spirit: For the Spirit searcheth all Things, yea, the deep Things of God. For what Man knoweth the Things of a Man, save the Spirit of a Man which is in him? Even so the Things of God knoweth no Man, but the Spirit of God. Now we have received, not the Spirit of this World, but the Spirit which is of God; that we might know the Things that are freely given us of God. Which Things also we speak, not in the Words which Man's Wisdom teacheth, but which the Holy Ghost teacheth; comparing spiritual Things with spiritual. But the natural Man receiveth not the Things of the Spirit of God: For they are Foolishness unto him; neither can he know them, because they are spiritually discerned. But he that is spiritual judgeth, or discerneth all Things*».

² J. Böhme, *The fourth book. Two dialogues between a scholar and his master, concerning the supersensual life*, in «Internet» 2009, <http://www.passtheword.org/DIALOGS-FROM-THE-PAST/sprsense.htm>: «DIALOGUE I. *Disciple*. The *Disciple said to his Master*: Sir, How may I come to the *Supersensual Life*, so that I may see God, and may hear God speak? *Master*. The *Master answered and said*: Son, when thou canst throw thyself into THAT, where no Creature dwelleth, though it be but for a Moment, then thou hearest what God speaketh. *Disciple*. Is that where no Creature dwelleth near at hand; or is it afar off? *Master*. It is *in thee*. And if thou canst, my Son, for a while but cease from all thy thinking and willing, then thou shalt hear the unspeakable Words of God. *Disciple*. How can hear him speak, when I stand still from thinking and willing? *Master*. When thou standest still from the thinking of Self, and the willing of Self; "When both thy Intellect and Will are quiet and passive to the Impressions of the Eternal Word and Spirit; when thy Soul is winged up, and above that which is temporal, the outward Senses, and the Imagination being locked up by Holy Abstraction," then the Eternal Hearing, Seeing, and Speaking will be revealed in thee; and so God heareth "and seeth through thee," being now the Organ of *his* Spirit; and *so God* speaketh in *thee*, and *whispereth* to thy Spirit, and thy Spirit heareth his Voice. *Blessed art thou* therefore if that *thou canst stand still from Self-thinking and Self-willing, and canst stop the Wheel of thy Imagination and Senses*; forasmuch as hereby thou mayest arrive at *length to see the great Salvation of God, being made capable of all Manner of Divine Sensations and Heavenly Communications*. Since it is nought indeed but thine own Hearing and Willing that do hinder thee, so that thou dost not see and hear God. *Disciple*. But wherewith shall I hear and see God, for as much as he is *above Nature and Creature*? *Master*. Son, when thou art *quiet and silent*, then art thou as God was before Nature and Creature; thou art that which God then was; thou art that whereof he made thy Nature and Creature: Then thou hearest and seest even with that wherewith God himself saw and heard in thee, before ever thine own Willing or thine own Seeing began. *Disciple*. But wherewith shall I hear and see God, for as much as he is *above Nature and Creature*? *Master*. Son, when thou art *quiet and silent*, then art thou as God was before Nature and Creature; thou art that which God then was; thou art that whereof he made thy Nature and Creature: Then thou hearest and seest even with that wherewith God himself saw and heard in thee, before ever thine own Willing or thine own Seeing began».

³ A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 45

⁴ A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, pp. 155-157

bambino ¹. Questa pace ci viene data alla sorgente stessa della vita spirituale ², occorre soltanto 'conservarla' tramite questa 'discesa' in noi stessi. Quanto siamo lontani da quella 'pace costruita dai nostri sforzi'. Quanto siamo lontani dall'illusione che una tale 'pace' possa costituire una 'meta'. Essa è un 'mezzo'. Qualcuno potrebbe essere addirittura tentato di dire che essa fosse una 'corazza' (presi come siamo dalla continua inclinazione ad usare un linguaggio militaresco!). Essa è un 'modo' per muoverci nel percorso ascetico. Essa smentisce la prospettiva del 'bene' e 'male' presentati come due 'eserciti' che si oppongono apocalitticamente, due aggressività di cui una sarà –in ultimo– quella vincente (ragione per la quale si sceglie quella)... Vivendo ai ritmi di questa 'tranquillità', quale sarà il compito nostro? Anche qui la risposta ci viene data: "non porre ostacoli" ³! E' veramente una strana guerra contro il 'male' questa! Scorgiamo nella prospettiva rosminiana quella radice di non resistenza evangelica che la tradizione slava orientale ha così trasparentemente valorizzato... Sofianicamente, la caratteristica 'de-militarizzata' della sensibilità indiana profonda offre un eco anticipativo a questa chiave di auto-coscienza disarmata ⁴. È veramente una strana 'salita' nella quale 'non resistiamo' alla nostra consapevole incapacità di raggiungere le vette! Anzi, sembra che viviamo come se già 'fossimo in Dio' (quiete eterna degli eletti in Dio) ⁵. Questa quiete ci viene dall'essere pienamente 'incorporati' nel Corpo mistico di Cristo ⁶. Ecco che la incorporazione può significare la cura avviata delle 'piaghe': impossibilità 'ascetica' di considerare un 'organo' per conto proprio o 'a nome proprio'. Per poi completare la visuale, ci viene offerto il nodo di collegamento tra i ritmi della 'tranquillità': non scoraggiarsi nelle ricadute ⁷. Esse servono a nutrire l'attesa del compimento complessivo. Non scoraggiarsi significa non perdere l'arrendevolezza della non resistenza evangelica... Ma essa potrebbe –chissà– anche significare 'non arrendersi' e 'continuare a salire', anche se siamo caduti in qualche crepaccio? Questa 'quiete' o 'passività' introduce all'apertura supersensuale –come commenterà J. Böhme ⁸. Ciò che si rimproverava all'oriente cristiano, la sua "passività" come esagerato assorbimento "escatologico" diventa chiave o perno nevralgico nell'intento rosminiano ⁹, non solo "umiltà" o "umiliazione", ma uno "svuotarsi di se stessi" a immagine della kenosis divina di Cristo ¹⁰. Ma sarà soprattutto la ragion d'essere di questa "passività" che colpisce: è quello stesso richiamo che scosse così fondamentalmente Lutero nell'iniziare la sua "Riforma": "i miei pensieri non sono i vostri pensieri..." (Is. 55, 8–9) ¹¹ (Cfr la

¹ J. Böhme, *The fourth book. Two dialogues between a scholar and his master, concerning the supersensual life*, in «Internet» 2009, <http://www.passtheword.org/DIALOGS-FROM-THE-PAST/sprsense.htm>: «Master. With all my Heart. Do but think on the Words of our Lord Jesus Christ, when he said, *Except ye be converted, and become as little Children, ye shall not enter into the Kingdom of Heaven*. There is no shorter Way than this; neither can there be a better Way found. Verily, Jesus saith unto thee, Unless thou turn and become as a Child, hanging upon him for All Things, thou shalt not see the Kingdom of God. This do, and Nothing shall hurt thee; for thou shalt be at Friendship with all the Things that are, as thou dependest on the Author and Fountain of them, and becomest like him, by such Dependence, and by the Union of thy Will with his Will. But mark what I have further to say; and be not thou startled at it, though it may seem hard for thee at first to conceive. If thou wilt be like All Things, thou must forsake All Things; thou must turn thy Desire away from them All, and not desire or hanker after any of them; thou must not extend thy Will to possess that for thy own, or as thine own, which is *Something*, whatsoever that Something be».

² A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, pp. 191–192

³ A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, pp. 133–135

⁴ S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, New Delhi 1982, p. 35: «From the beginning of her history India has adored and idealized not soldiers and statesman, not men of science and leaders of industry, not even poets and philosophers, who influence the world by their deeds or by their words, but those rarer and more chastened spirits, whose greatness lies in what they are and not in what they do, men who have stamped infinity on the thought and life of the country, men who have added to the invisible forces of goodness in the world. To the world given over to the pursuit of power and pleasure, wealth and glory, they declare the reality of the unseen world and the call of the spiritual life... This ideal has dominated the Indian religious landscape for over forty centuries».

⁵ A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 202

⁶ A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 199

⁷ A. Rosmini, *Massime di perfezione cristiana*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 49, Roma 1976, p. 185

⁸ J. Böhme, *THE LIFE WHICH IS ABOVE SENSE*, in idem, *Two DIALOGUES between a Scholar or Disciple and his Master*, in «Internet» 2010, <http://www.passtheword.org/DIALOGS-FROM-THE-PAST/sprsense.htm> (citato supra).

⁹ D. Sartori, *Introduzione*, in A. Rosmini, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 50, Roma 1996, p. 30.

¹⁰ A. Rosmini, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 50, Roma 1996, pp. 130–133.

¹¹ A. Rosmini, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 50, Roma 1996, pp. 370–371.

menzione nelle *Tischreden* ¹. La “piena indifferenza” della volontà riprende ², poi, l’intento complessivo dell’oriente sulla de–possessione deificante: paradosso cristologico della “kenosis”. J. Böhme specifica –da parte sua– la qualità di questa indifferenza dal suo intento inverso, il ‘desiderio’: esso crea in noi una ‘mescolanza’ tra il profondo della persona e la cosa desiderata, un’altra volta troviamo il rinvio alla ‘mescolanza’ che confonde l’uno con l’altro come ambiguità da evitare e che il Maestro indica come via ³. Si cerca dunque meno di ‘descrivere il Cristo storico e di come ha vissuto’ ma piuttosto di cogliere le Sue motivazioni profonde di vita dalle quali si traccia un Suo percorso. Senza questo ‘non desiderio’ non vi sarà neanche possibilità di una autentica ‘libertà’ (cfr infra, la parte III sulla Sofia e lo Spirito Santo). Si ribalta, in qualche modo, il criterio storico nella sua valenza ristretta: guardare alla specificità storica (temporale, terrestre) per poter cogliere l’intento sostanziale del Cristo (indicato –magari– come ‘nascosto’) ⁴. Non si guarda al ‘Tutto’ dal particolarissimo storico, ma dal ‘Tutto’ sapienziale allo particolarissimo specifico nella storia. Si tratta qui di un pre–condizionamento che la persona assume, svuotandosi di ogni auto–desiderio, si apre un ‘kenos’, un vuoto nel quale può risuonare e disegnarsi il percorso cristico.

CAPITOLO I

LA VIA SOFIANICA DEL PERCORSO CRISTICO DAL SUO ESITO: NELLA ‘KENOSIS’ SCIUGLIERE LA CONFLITTUALITÀ ULTIMA DELLA VITTORIA IMPIETOSA



La cristologia sofianica si chiede innanzitutto –riguardo al percorso di Cristo– quale sia stata l’esperienza vissuta, sorgendo dalla fondamentale non conflittualità tra Dio e l’umanità, nella Sua Saggiezza senza limiti e frontiere. Sappiamo che i simboli violenti o conflittuali non mancano nell’evocare il percorso traumatico del Cristo, dalle evocazioni bibliche. Si parte –sofianicamente– dalla ‘fine’ per entrare nel merito e per cogliere il taglio dell’avventura di Gesù nella Sua presenza rivelativa. Il libro dell’Apocalisse ci propone tra l’altro –nel seguito dell’affresco biblico finale– il simbolo del Drago (con la Bestia, il falso profeta...) e dell’Agnello (Ap. 12–14). C’è chi aspetta l’esito finale dalla forza e dalla potenza concentrate nell’individuo vincente. Dal Drago alla Bestia, si slitta verso l’inganno della potenza messa in mostra. Di fronte a questo inganno appare l’Agnello, indifeso e senza ‘potenza’ propria. Il ‘giudizio’ sarà –forse– soprattutto la valutazione della ‘giuria’ sulla falsificazione? È questa la

¹ Cfr l’esperienza di gioventù riportata da Lutero stesso, in *Eisleben con Staupitz*, intorno alle parole «i vostri pensieri non sono i miei pensieri»: in M. Luther, *Tischreden*, München 1959, S. 24.

² A. Rosmini, *Costituzioni dell’Istituto della Carità*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 50, Roma 1996, n° 48–59, pp. 92–99.

³ J. Böhme, *The fourth book. Two dialogues between a scholar and his master, concerning the supersensual life*, in «Internet» 2009, <http://www.passtheword.org/DIALOGS-FROM-THE-PAST/sprsense.htm>: «For as soon as ever thou takest *Something* into thy Desire, and receivest it into thee for thine *own*, or in *Propriety*, then this very *Something* (of what Nature soever it is) is the *same* with thyself; and this worketh with thee in thy Will, and thou art thence bound to protect it, and to take Care of it even as of thy *own Being*. But if thou dost receive *no Thing* into thy Desire, then thou art free from All Things, and rulest over all Things at once, as a Prince of God. For thou hast received Nothing for thine own, and art Nothing to all Things; and all Things are as Nothing to thee. Thou art as a Child, which understands not what a Thing is, and though thou dost perhaps understand it, yet thou understandest it without mixing with it, and without its sensibly affecting or touching thy Perception, even in that Manner wherein God doth rule and see all Things; he comprehending All, and yet Nothing comprehending him».

⁴ G. Gutierrez, *Teología de la Liberación*, Salamanca 1975, pp. 223–224: «El sentido escondido no es el 'espiritual' que desvaloriza y hasta elimina lo temporal y terrestre como un estorbo, sino el de una plenitud que asume y transforma lo histórico. Más, es solo 'en' el acontecimiento histórico, temporal y terrestre donde podemos abrirnos al futuro de la plena realización».

'metamorfosi' di Cristo per sfuggire ad ogni possibile malinteso? Dall'Apocalisse sorge –pertanto– un altro approccio sull'annientamento kenotico di Cristo. Si sa che l'escatologia trova il suo terreno di indagine caratteristico nella meditazione sull'esperienza di vita di Cristo. Si sa anche che la chiave di approccio sul percorso di esistenza di Cristo ha aperto una prospettiva di ampio respiro sull'esperienzialità di Cristo: e cioè la via kenotica che egli segue fino in fondo. Non si tratta –con l'Agnello dell'Apocalisse– di una 'umiliazione' ma di una simbolica metamorfizzata? Ma qual'è il tenore di questa 'kenosis'?

QUALE ANNIAMENTO KENOTICO COME VIA SOFIANICA DEL CRISTO NELLA SUA KENOSIS INTRINSECA

Quale è il tenore del percorso di Cristo nella Sua esperienza terrena? Si tratta solo di 'umiliazione' nella partecipazione alla sventura umana in seguito al 'peccato' originario (alla sofferenza umana)? Certe interpretazioni lo lascierebbero intendere ¹. Questo peccato è prevalentemente una 'offesa' e 'ribellione' contro Dio. Eppure, l'"offesa" sembra del tutto estranea a una sensibilità sofianica –nella non conflittualità da Dio– della fede... Si 'offende' la 'dignità' o lo statuto superiore di qualcuno che si aggredisce. Ma ciò, come abbiamo visto, si addice ben poco alla prospettiva cristologica sofianica cristiana. Una visione di questo genere non può che rendere 'estrinseca' la partecipazione kenotica: scambio esterno tra dignità della filiazione e stato di peccato sacrificialmente preso in prestito ². Tutto viene centrato sulla soteriologia, sull'opera di Cristo, per la quale questo scambio estrinseco offre un prospetto interpretativo rassicurante. Vi sono autori che hanno capito molto meglio la radicalità della dinamica kenotica, e particolarmente di quella russa: essa non si limita ad una soteriologia estrinseca ma fa parte della 'cristologia' stessa, in quanto considera l'esperienza stessa della persona di Cristo nel suo mistero di esistenza. Tale prospettiva sembra 'inaccettabile' a certi teologi odierni della Riforma d'occidente ³. Infatti, per certi autori russi recenti, la 'kenosis' appartiene intrinsecamente al mistero divino dell'incarnazione ⁴. Vi sono autori occidentali che hanno intuito il punto debole di una 'kenosis

¹ G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 55: «Nadejda Gorodetzky, con felice intuito, in un suo studio sulle correnti spirituali della Russia moderna sostiene che la "visione del Cristo umiliato e offeso è l'ideale nazionale del popolo russo"¹. Ci sembra che la formula sia una delle più adeguate a raccogliere in sintesi quello spirito di umiltà fondamentale, fatto di silenzio paziente, di distacco dai beni terrestri e di rassegnazione al dolore, che siamo venuti scoprendo nei tratti caratteristici della pietà del popolo russo».

² N. Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, London 1938.

³ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions christologiques dans la théologie contemporaine*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 229: «IV, 5. A l'époque des Pères, en Orient comme en Occident, l'aspect dominant de la soteriologie est celui de "l'Échange". Par l'Incarnation et par la passion il y a échange entre la nature divine et la nature humaine en général. Plus précisément l'état de péché est échangé pour celui de la filiation divine. Cependant les Pères ont nuancé et limité l'idée d'échange en tenant compte de l'éminente dignité du Christ. Le Christ a assumé les caractères (*pathé*) de la nature pécheresse d'une manière seulement extérieure (*schel'ikô*). Il n'est pas devenu lui-même "péché" (2 Co 5, 21) si ce n'est en ce sens qu'il est devenu une oblation sacrificielle pour le péché».

⁴ D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1956, p. 98: «There are other ways in which Christian theology can use the idea of divine *kenosis*. Russian Orthodox thought has made considerable use of the idea, not only in connection with Incarnation and Atonement, but as indicating something which is involved in Creation itself, and even in the Trinity. ¹ But that is something quite different from the Kenotic Theory as a Christology, and this last is what I find unacceptable».

(¹ See Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1937, pp. 133ff, and Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, chap. V.)

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 246–247 / pp. 145–146: «L'idée directrice ne sera pas la "préhension" par la Divinité de l'humanité, ni Son "installation" dans la chair humaine, ce sera Son abaissement jusqu'à l'homme, l'humiliation volontaire de la Divinité, Sa kénose ¹. "Le Verbe s'est fait chair": l'incarnation est, avant tout, un acte kénotique. Afin que l'essence humaine puisse s'unir à l'essence divine, sans se dissoudre ni s'abolir, la Divinité doit s'abaisser, descendre jusqu'à elle ². L'incarnation de Dieu commence par la descente du Fils de Dieu depuis les cieux, pour s'achever par Son ascension au ciel. Nous devons prendre conscience du principe kénotique avec une acuité et une netteté qui étaient loin d'être propres à l'époque classique des discussions christologiques, singulièrement sur ce point (hors les assertions dispersées de saint Cyrille ou de saint Hilaire). L'admirable mérite de la "théologie kénotique" a été de mettre en avant ce principe (en Allemagne, puis en Angleterre). Elle représente ainsi le plus important courant de pensée christologique depuis les conciles oecuméniques ³».

(¹ L'idée de la kénose du Christ est fort clairement exprimée dans la prière de la préface de la liturgie de saint Basile le Grand: «(Il) n'a pas retenu avidement d'être égal à Toi, Dieu et Père! Mais étant Dieu suréternel, Il apparut sur terre et vécut avec les hommes: et S'incarna de la Vierge sainte,

estrinseca': e cioè un abbandono di onnipotenza e degli attributi 'sopra-umani' (per ricuperargli più impietosamente dopo) ¹. Ecco dove si avverte il passaggio tra 'sventura, soglia di trascendenza' e 'kenosis, rivelazione del paradosso' (cfr supra, antinomia e paradosso). Quest'ultimo potrebbe esprimersi come una apparente 'conflittualità di Dio contro se stesso' di fronte alla 'non conflittualità tra Dio ed il mondo'!... Qualsiasi kenosis estrinseca rischia di assumere questa valenza di aggressività di Dio contro se stesso a causa del suo inserimento incarnazionale nel mondo. Dopo un 'Dio del sadismo' nelle punizioni inferte, si avrebbe un 'Dio masochista' nella gestione dei suoi rapporti con l'umanità. Si dice che queste due derivazioni dell'animo umano non siano del tutto estranee l'una all'altra!... Non si esce dalla difficoltà se non 'dal di dentro' della vita divina. La kenosis diventa evento divino intrinseco. Essa consiste nel 'fatto' che Cristo offre la piena divinizzazione dal primo momento in cui assume la nostra natura umana e allo stesso tempo fugge da tutto quello che esprime una 'auto-deificazione' ². La kenosis non si limita ad una soteriologia estrinseca ma fa parte della 'cristologia' stessa ³, appartenendo intrinsecamente al mistero divino dell'incarnazione ⁴ (lasciando da parte la 'kenosis estrinseca' ⁵): 'kenosis, rivelazione del paradosso'... Si parlerà di una 'ecologia del panenteismo trinitario' del mistero divino che si rende partecipativo dal di dentro in una comunione trina ⁶. La prospettiva dell'annientamento si delinea partendo dalla 'assimetria' tra il divino e l'umano

S'humilia, ayant pris la condition d'esclave, étant conforme au corps de notre humilité, afin de nous rendre conformes à l'image de Sa gloire». / ² Dans le mandement des Patriarches Orientaux, art. VII, nous lisons cette définition de l'incarnation: «nous croyons que le Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, *Se dévaste Lui-même*, c'est-à-dire qu'Il prit sur Lui, dans Sa propre hypostase, la chair de l'homme, conçue dans les entrailles de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, et S'inhumanisa.» Saint Cyrille exprime parfois un principe purement kénotique qui le conduit à l'idée de la théanthropie, bien qu'il s'en écarte par la suite. Voici, par exemple, ce que nous lisons en explication au quatrième anathème: «Étant égal de Dieu, le Verbe qui tire de Lui son origine n'a pas retenu avidement d'être égal de Dieu, comme il est écrit (*Phil.*, II, 6), mais Il s'est soumis à une dévastation volontaire et condescendit par sa volonté jusqu'à notre ressemblance, sans cesser d'être ce qu'Il est, et *restant Dieu et ne méprisant point la mesure de l'humanité*. C'est pourquoi tout est Sien: et le divin et l'humain: car, *où Se serait-Il humilié, s'Il avait eu honte de la mesure humaine* et s'Il s'était écarté de l'humain, qui L'aurait contraint, comme par nécessité et coercition, à être semblable à nous? Ainsi, tous les discours évangéliques, qu'ils désignent l'humain ou le divin, nous les rapportons à une seule personne», etc. (*Act. Conc. OEC.* II, 55). / ³ Il n'entre pas dans notre dessein de faire un exposé historique de théologie dénommée kénotique (on le trouve chez Bruce: *The humiliation of Christ*, 1905, et chez Benson: *Die Lehre von der Kenose*, 1903, ainsi que dans les articles sur la kénose du *Dict. cath. dogm.*, dans le *Dict. cath. apol.*, dans la *R. E.*) Les représentants les plus marquants de la kénotique sont: son fondateur, Thomasius: *Christi Person und Werk* 3 A, 1886 et autres oeuvres; B. F. Hess: *Die Lehre von der Person Christi*, etc., 1856; *Christi Person und Werk*, I-III, 1870-1887 (le point de vue le plus extrême sur l'humiliation du Christ); Th. Liebner: *Die christl. Dogmatik*, etc., 1894; Ebhart: *Die chr. Dogmatik*, 1852; *Die Chr. Glaubenslehre*, 1861 Godet: *Comm. sur l'Évangile de saint Jean*, II, 1877, Bonifas: *Hist. des dogmes*, II, 1886, Grétilat: *Exposé de théologie systématique*, IV; *Dogmatique*, II, 1890; Bovon: *Dogm. Chrét.* Parmi les critiques, Dorner, dans plusieurs ouvrages: *Entw. d. Lehre von der Person I. Chr.*, II, 2; *St. der kirchl. Glaubenslehre*, I-II, etc. Le monde anglo-saxon compte de nombreux représentants de la doctrine kénotique, au XXe siècle (je n'ai pu malheureusement accéder à tous, Mackintosh, Sanday, Gifford, Forsyth, Mason, Powell, Forrest, Ad. Brown, Weston, Moorhouse, Hall, W. Bright, Rashdall et d'autres). Ici, elle perd jusqu'à un certain point la profondeur dogmatique qui lui est propre dans la Théologie allemande et elle prend les traits du rationalisme et du libéralisme, parfaitement étrangers à celle-ci, plutôt orthodoxe; c'est pourquoi on la range d'ordinaire sous la bannière du "modernisme" (voir, par exemple, la brochure polémique de S. H. Scott: *Anglocatholicism and Reunion*, 1923). La théologie kénotique mériterait indubitablement qu'on lui consacrerait une monographie.)

¹ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, pp. 74-75: «The 'kenotic' theory of Christology, based on this conception of self-emptying, is, I am persuaded, the only one that offers much hope of relating at all satisfactorily the divine and the human in Christ.' Yet the fatal weakness of this theory as it is stated in supranaturalist terms is that it represents Christ as stripping himself precisely of those attributes of transcendence which make him the revelation of God. ¹ The underlying assumption is that it is his omnipotence, his omniscience, and all that makes him 'superhuman', that must be shed in order for him to become truly man».

(¹ Cf. in particular its superb elaboration in P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ* (1909) pp. 313-316.)

² Archim. Sophrony, *La félicité de connaître la voie (Видеть Бога как он есть)*, Genève 1988, p. 44: «Dans l'incarnation, la kénose du Christ nous place devant un fait surprenant: d'une part, dès le moment où Il assume notre nature, la déification de cette dernière était déjà accomplie, comme le dit saint Jean Damascène; d'autre part, de nombreux textes de l'Écriture nous montrent que le Christ-Homme évitait tout ce qui présente le caractère d'une «auto-déification».

³ D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1956, p. 98; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1937, pp. 133 ss.; N. Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, London 1938, chap. V.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 246-247 / pp. 145-146.

⁵ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, pp. 74-75; P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, London 1909, pp. 313-316.

⁶ P. Forrest, *Kenosis and Trinitarian Deep Ecology*, in *The Second Australasian Conference on Process Philosophy and Theology. "Process Thought as an Ecological World-view"*, 24th - 26th of September, 1999, Brisbane, Queensland, in «Internet» 2005, <http://processthought.org/conf1999.htm>: «Kenotic theology is based upon the insight that a truly perfect being would not cling to absolute power but would lay down power in order to provide the opportunity for reciprocal love. As such kenotic theology has the advantage of process theology without

¹ (con voci di consenso nella teologia russa) ². L'enigma di questa sproporzionalità si riassume nel paradosso: cioè dalla 'libertà di pienezza' di Dio stesso ³ nella dimensione 'tragica' di auto-deposizione nell'incontro incarnazionale tra il divino e l'umano ⁴. La kenosis divina si attua nella stessa creazione del mondo. Si 'spegne' l'onnipotenza divina ⁵. Essa rappresenta il 'rito sacrificale capovolto'... La credibilità massima di Dio si esprime nella sua estrema vulnerabilità. La 'prodezza critica' è un confronto senza armi ⁶, anzi, la tipologia militare sparisce dalla simbolica evangelica ⁷. Cristo è la vulnerabilità di Dio fatta persona umana. In Cristo, Dio soffre infinitamente o senza limiti con noi e per noi ⁸. Il 'sacrificio inutile' attua la sua vulnerabilità interiore. L'autentica morte in Cristo non è quella biologicamente individuale, ma è 'la morte per irrilevanza' ⁹. L'annientamento gratuito di Cristo scioglie la tipologia 'sacrificale' con i contenuti di espiazione e di riscatto e quella dell'"eroe" o della "vittoria" ¹⁰. La 'prodezza' apparirà essere la 'non vittoria' e come un 'non essere eroi': sparirà la simbolica militare nell'evidenziare la perfezione cristiana ¹¹ (fuori degli schemi di 'umanizzazione' visiva ¹², e del 'fascino' per la morte ¹³). Il tema del sacrificio lega la soddisfazione per i peccati,

the problematic metaphysics of a finite God. For kenotic theology can and should start with the idea of a primal God/dess, the one source of all things. It is then possible to develop kenotic theology in a number of ways. The original development concerned the Incarnation, and kenosis may also be applied to understand better the evil in creation. But in this paper I want to concentrate on three other acts of kenosis. One concerns the Trinity and the idea that in perhaps the greatest act of kenosis the primal God/dess's fission to create a community of divine persons. The next concerns the panentheistic conception of creation according to which the Universe may be thought of as the divine body and, moreover, the consciousness of all sentient beings is the divine consciousness. The third concerns the profoundly kenotic act whereby free creatures, such as ourselves, are created by the separation off, as it were, of portions of divine consciousness. Taken together these three acts of kenosis provide the metaphysical underpinning for a synthesis of humanism and deep ecology. But taken together they also challenge us to provide a genuinely trinitarian panentheism».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 245 / pp. 144–145.

² R. Žužek, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1984, pp. 95–96; G. Florovski, *As the Truth is in Jesus*, in "The Christian Century" 1951, p. 1458; idem, *On the Tree of the Cross*, in «St. Vladimir's Seminary Quarterly», 1953, n. 3/4. p. 17.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, ФНД. 251–252 / p. 149.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 252 / p. 150.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 253 / p. 151.

⁶ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 160–161.

⁷ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 174.

⁸ M. Plekon, *Father Lev Gillet: The Monk in the City, a Pilgrim in many worlds*, in «Internet» 2005, http://www.jacwell.org/spring_summer_2000/father_lev_gillet.htm: «With such a long life and voluminous literary output, Fr. Lev's person and work are difficult to capture succinctly. Olivier Clément chose to examine what he considered the central themes in Fr. Lev's thinking, realities which not only shaped this extraordinary monk-priest but which he lived out: the life in Christ, a universality without relativism and God as One who suffers with us.[2] *In the presence of a suffering God who loves without limits*. Incorporating these, and pressing deeper into them, we shall look first at Fr. Lev's intimate sense of *intimate communion* with a God who not only was "kenotic," the One who suffers with us, the Book of Revelation's (Bukharev and Evdokimov's "Lamb immolated from the beginning of the world," but also "Love without limits," the One whom often Fr. Lev called "Lord Love." [2] While Fr. Lev was trained as a scholar and published much in that vein, for example his studies on the "Jesus Prayer," on the concept of the Messiah and the relationship between Judaism and Christianity, on the liturgical year, its lessons, texts and feasts, many of the books published under his pen-name, "A monk of the Eastern Church," stem from retreats and conferences he gave. Whether focused on the Good Shepherd, the burning bush, the Holy Spirit or a dialogue with Jesus, the presence of God during a typical working day, all are, in a sense, the revelation of what prayer sounds like, a look into communion with God and, conversely, a glimpse of God's attitude towards us. I would say further, that not only do they reach out to actual listeners at a retreat; they also are a view into Fr. Lev's own internal discourse and relationship with God and his pastoral way with people».

((1) See his preface, "Le père Lev Gillet: grand théologien du Dieu souffrant et de l'Amour sans limites," in the anthology of Fr. Lev's writings, *Au cœur de la fournaise*, Maxim Egger, ed., (Paris/Pully: Cerf-le sel de la terre, 1998), pp. 9–23. / (2). See Elisabeth Behr-Sigel, *Alexandre Boukharev: un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne*, (Paris: Beauchesne, 1977), Paul Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe, L'amour fou de Dieu*, (Paris: Seuil, 1973) and my essay, "The God Whose Power is Weakness, Whose Love is Foolish: Divine Philanthropy in the Theology of Paul Evdokimov," *Sourozh*, 60, 1995, pp. 15–26.)

⁹ R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoevskijs Werk*, Wien 1951, S. 368, 401.

¹⁰ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 160–161.

¹¹ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 174.

¹² T. Talbot Rice, *A Concise History of Russian Art*, London 1963, pp. 34–36.

¹³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiote*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 331 (Т. I) / pp. 403–404.

l'ubbidienza perfetta e la sacerdotalità di Cristo ¹. Chi mette la sacerdotalità in priorità prospetterà il sacrificio di soddisfazione ². La riflessione si approfondirà riguardo al giuridismo di tale visuale ³ (senza dover fare del 'sacrificio' il punto sul quale sta o cade la rilevanza di Cristo ⁴). Si parlerà d'indirizzo cristologico 'giuridico' o 'morale', in quanto alla sacrificialità ⁵. Nel "sacrificio" do del mio per ricevere del suo: in Cristo –però– Dio ci dice che non vuole sacrifici del nostro ma fa della 'Sua' misericordia un dono 'nostro' ⁶. Questo paradosso ci svela non il 'modo di operare' di Cristo, ma pone più radicalmente la questione 'Chi è Gesù Cristo?' nel senso esperienzialmente concreto ⁷. Occorrerà chiarire quale sarà stata la dimensione propria della 'umiliazione fino alla morte': una umiliazione strategica di Dio nelle sue sembianze umane o una umiliazione–paradosso su ciò che significa il divino per l'umano. Abbiamo già potuto prendere atto che la 'sofferenza', la 'tragedia', la 'compassione' non sono 'modi di fare' ma una qualità intrinseca del mistero divino. Nella 'kenosis' alcuni vedono solo l'"umiliazione" ⁸: scambio esterno tra dignità della filiazione e stato di peccato sacrificialmente preso in prestito ⁹. Per altri essa non si limita ad una soteriologia estrinseca ma fa parte della 'cristologia' stessa ¹⁰, appartenendo intrinsecamente al mistero divino dell'incarnazione ¹¹ (lasciando da parte, come altri la 'kenosis estrinseca' ¹²): 'kenosis, rivelazione del paradosso'... di Cristo che offre la piena divinizzazione e allo stesso tempo fugge da tutto quello che esprime una 'auto–deificazione' ¹³. Si

¹ Ф. Прокопич / F. Prokopovič, in N. Landomerszky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la rédemption*, Paris 1937, p. 26.

² П. Терновский / P. Ternovskij, *Богословие догматическое или пространное изложение учения веры православных кафедральная восточная Церкви*, Москва 1844, стр. 158; cfr М. Булгаков / M. Bulgakov, *Православное догматическое Богословие / Théologie dogmatique orthodoxe*, . 2, С–Петербург 1862 / Paris 1860, стр. 103–126 / pp. 152–190; Филарет / Filaret (Gumilevskij), *Православное догматическое Богословие*, Т. 2, С–Петербург 1882, стр. 119–152; Е. П. Аквилонов / E. P. Akvilonov, *О Спасителе и о спасении*, С–Петербург 1906, стр. 83–106.

³ A. S. Chomjakov, *L'Eglise latine et le protestantisme*, Lausanne et Vevey 1872, p. 131; Н. Арсеньев / N. Arsen'ev, *О жизни преизбыточествующей*, Брюссель 1966, стр. 80–98.

⁴ Cfr B. Schultze, *La nuova soteriologia russa*, in «Orientalia christiana periodica» 1943, pp. 422–427; idem, *Vertiefte Khomjakov–Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik*, in «Orientalia christiana periodica» 1968, S. 382–383.

⁵ R. Žužek, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1984, p. 77 (cfr Н. Петров / N. Petrov, *О юридической и нравственной теориях искупления*, in «Православный Собеседник», 1915 Н.–Д., стр. 419–430).

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 338–339 / S. 54.

⁷ D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus*, Hamburg 1965, S. 113–114: «Wenn Erniedrigung und Erhöhung ins Auge gefaßt werden, fragen wir nicht nach den Naturen des Göttlichen und Menschlichen, sondern nach der Existenzweise als Mensch. Wir kennen keine Gottheit oder Menschheit je in ihrem Wesen. Es geht um die Existenzweise des Mensch–Gewordenen. Dabei bedeutet Erniedrigung nicht, daß der Menschgewordene darin mehr Mensch und weniger Gott sei, daß es sich also um ein Einschränkungsstadium Gottes handle -- und Erhöhung bedeutet nicht, daß er darin mehr Gott und weniger Mensch sei. In Erniedrigung und Erhöhung bleibt Jesus ganz Mensch und ganz Gott. Die Aussage: dieser ist Gott, muß von dem Erniedrigten in derselben Weise gemacht werden wie von dem Erhöhten. Von dem Erniedrigten sagen wir: dieser ist Gott. Nichts von göttlichen Eigenschaften macht er im Tode sichtbar. Im Gegenteil, zu sehen ist ein an Gott ver zweifelnder, sterbender Mensch. Aber von diesem sagen wir: dieser ist Gott. Wer das nicht kann, weiß nicht, was es heißt, daß Gott Mensch wurde. In der Menschwerdung offenbart sich Gott ohne Verhüllung. In der Existenzweise der Erniedrigung ist nicht der Logos, die Gottheit oder die Menschheit Christi, sondern die ganze Person des Gott–Menschen. Er verhüllt sich in die Verborgenheit dieses Ärgernisses. Das Prinzip der Erniedrigung ist nicht die Menschheit Christi, sondern das $\theta\upsilon\omicron\omega\mu\alpha\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ (Rö 8, 3). Mit der Erhöhung ist es abgetan, aber die Menschheit Christi bleibt ewig. Die Frage ist nicht mehr, wie kann Gott erniedrigter Mensch sein, sondern vielmehr: wer ist der erniedrigte Gott–Mensch? Die Lehre von der Menschwerdung und die Lehre von der Erniedrigung müssen streng voneinander geschieden werden. Die Existenzweise der Erniedrigung ist ein Akt des Menschgewordenen. Das heißt freilich nicht, daß man ihn vom Akt der Menschwerdung zeitlich trennen kann, sondern der GottMensch in der Geschichte ist immer schon der erniedrigte Gott–Mensch von der Krippe bis zum Kreuz. Worin drückt sich die besondere Existenzweise der Erniedrigung aus? Darin, daß Christus das Fleisch der Sünde annimmt. Die Erniedrigung ist bedingt durch die Welt unter dem Fluch. Die Menschwerdung ist bezogen auf die erste Schöpfung, die Erniedrigung auf die gefallene Schöpfung. In der Erniedrigung geht Christus aus freien Stücken in die Welt der Sünde und des Todes ein. Er geht so in sie ein, daß er sich in ihr verbirgt in Schwachheit und nicht als Gott–Mensch kenntlich ist».

⁸ G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 55; N. Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, London 1938.

⁹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions christologiques dans la théologie contemporaine*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 229.

¹⁰ D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1956, p. 98; S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1937, pp. 133 ss.; N. Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, London 1938, chap. V.

¹¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 246–247 / pp. 145–146.

¹² J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, pp. 74–75; P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ*, London 1909, pp. 313–316.

¹³ Archim. Sophrony, *La félicité de connaître la voie (Видеть Бога как он есть)*, Genève 1988, p. 44.

dirà, innanzitutto, che l'annientamento sorge dal più profondo del mistero divino in senso 'premondiale' ¹ e senz'altro non limitatamente allo stato terrestre di Cristo. La prospettiva dell'annientamento si delinea partendo dalla 'assimetria' tra il divino e l'umano ². L'"assimetria cristologica" ha trovato consensi nella teologia russa ³. Essa indica che l'incarnazione si compie non dal di fuori ma 'dal di dentro' ⁴. L'enigma di questa sproporzionalità si riassume nel paradosso: "Dio

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 245 / p. 141: «Sans entrer dans une exégèse détaillée, philologique et littéraire, retirons de ce passage les idées dogmatiques fondamentales. Et, avant tout, il est parlé ici de la «descente des cieux» du Dieu *prémondial*, c'est-à-dire qu'il n'est point seulement parlé de l'Incarnation, mais encore de l'acte qui l'a précédée dans les cieux: la décision, ou la volonté, de l'incarnation. Ne faire rapporter le texte sur l'humiliation qu'à l'état terrestre du Christ, c'est appauvrir, affaiblir sa pensée la plus aiguë, ses antithèses les plus audacieuses entre la grandeur divine et l'anéantissement volontaire, dont la conséquence est l'obéissance jusqu'à la mort».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 245 / pp. 144-145: «Voici la question la plus générale et liminaire de la théologie kénotique: S'abaissant jusqu'à prendre la chair dans Son hypostase et réunissant par celle-ci les natures divine et humaine, qui se distinguent entre elles comme le supérieur et l'inférieur, le créé et l'incréé, le Logos les a toutes deux dans la vie unique d'une personne unique, celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et cette vie a lieu, étant donné non seulement la dualité et la distinction des natures, mais encore leur inégalité; de plus, par rapport à la nature divine, la nature créée est servile ("la condition d'esclave"), et son acceptation même est un "abaissement". L'union de deux natures inégales ne peut se faire que si l'une d'entre elles affirme sa priorité, de telle sorte qu'il s'établisse comme une asymétrie dirigée vers le haut ou vers le bas: de l'humanité vers Dieu, ou de Dieu vers l'humanité, en directions ascendante ou descendante».

³ R. Žužek, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1984, pp. 95-96: «3) Cristologia "asimmetrica". Florovskij insiste spesso sul fatto che in Cristo la natura umana è ipostatizzata dal Verbo. Tale cristologia viene chiamata "asimmetrica" da G. H. Williams ¹. Ciò è un presupposto fondamentale per spiegare l'opera della redenzione, tanto nel suo aspetto oggettivo quanto in quello soggettivo. Infatti., che in Cristo non ci sia un'ipostasi creata significa che in Lui non c'è il principio personale, creato, di individuazione. Non che la Sua natura umana sia astratta o manchi di determinazione numerica, ma questa determinazione personale è data in Lui non da un'ipostasi creata, ma dall'Increata. Si tratta appunto della natura umana assunta dal Verbo. In altre parole, non esiste in Cristo nessun impedimento metafisico che Gli impedisca di fare partecipi gli altri uomini nella sua natura umana divinizzata, consostanziale alla nostra. Nella e tramite la natura umana di Cristo agisce l'"Io" Increato, non un "io" creato. Tale modo di pensare non soltanto è supposto da Florovskij, ma viene da lui esplicitamente insegnato nella sua opera sui Padri bizantini ², e parzialmente richiamato nel suo articolo "Sulla morte in Croce", per mezzo di una citazione di S. Giovanni Damasceno, cui, come ad altri Padri, Florovskij si ispira».

(¹ G. H. Williams, *Georges Vasilievitch Florovskij: His American Career / 1948-1965*, in "The Greek Orthodox Theological Review", 1965 n° 1, pp. 66-69. / ² *Vizantijskie Otcy V-VIII. Iz tenij v Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Parize*, Parigi 1933, 241-243.)

B. Mondin, *Cristologie moderne*, Alba 1976, pp 41-42: «FLOROVSKI, uno dei massimi esponenti della teologia ortodossa contemporanea, è l'autore di una sintesi teologica, da lui chiamata "sintesi neo-patristica", tutta incentrata sulla figura di Cristo. A coloro che gli obiettano che è un storico incentrare la teologia sul Cristo nel nostro secolo in cui prevale ovunque la visuale antropocentrica, il Florovski replica che la questione cristologica non è affatto superata; che anzi rimane tuttora al centro del dibattito teologico. Se con lui la tensione di cui oggi siamo spettatori fra il liberalismo teologico da una parte e la neo-ortodossia dall'altra, non è che "una riviviscenza dell'antica lotta fra nestorianesimo e monofisismo ad un livello esistenziale nuovo ed in una nuova chiave spirituale" ¹. Alla base della sua cristologia Florovski pone il credo calcedonense. Egli insiste ripetutamente che in Cristo "non c'è nessuna ipostasi umana", e mette in evidenza la priorità e l'incommensurabilità della natura divina rispetto a quella umana. Per descrivere questa situazione di ineguaglianza egli ha introdotto la bella espressione "cristologia *asimmetrica*". A suo avviso questa espressione può contribuire a chiarire ulteriormente la formula calcedonense, la quale, sempre secondo il Florovski, difetta ancora di precisione: non dice ancora esplicitamente che il Verbo o la Seconda Persona è l'ipostasi dell'unità umano-divina. Essa lascia ancora aperto il problema del carattere e del valore della *physis* anipostatica, cioè dell'umanità di Cristo. Questa, in seguito, fu chiarita come enipostasi. Sulla base della concezione anipostatica fu possibile alle teologie orientali, come mostra Florovski, e anche a quelle occidentali, come è noto, risolvere il problema dei rapporti della persona divina con le due nature durante i tre giorni della morte e della discesa agli inferi. Cristo morì, come muoiono tutti gli altri uomini, ossia a causa della separazione dell'anima dal corpo; ma dato che la sua ipostasi era unica, l'anima "deificata" di Gesù poté penetrare nel tenebroso regno degli inferi e apportarvi la vita; mentre la stessa ipostasi restava congiunta al corpo, incorrotto, e, in virtù della presenza divina, incorruttibile ². Nonostante la tendenza a sottolineare l'asimmetria fra le due nature, la vera ortodossia, come rileva il Florovski, è riuscita a preservare non soltanto le due nature, ma anche le due volontà, respingendo categoricamente l'eresia del monotelismo. Massimo il Confessore e altri fecero vedere che per la natura umana di Cristo sono essenziali la volontà e la libertà. La dottrina dell'asimmetria trova applicazioni rilevanti anche nella soteriologia. Coll'asimmetria Florovski si apre una via di mezzo tra "il massimalismo e il minimalismo antropologico" Il massimalismo esagera le possibilità dell'uomo di acquistare la salvezza con le sue forze: è la dottrina pelagiana. Invece il minimalismo esagera l'iniziativa divina a scapito dello sforzo umano: è la posizione dell'agostinismo. Florovski, mediante la dottrina della redenzione da una parte e quella dell'appropriazione personale dell'opera di Cristo dall'altra, salvaguarda, asimmetricamente, sia la grazia divina sia la libertà umana».

(¹ G. Florovski, *As the Truth is in Jesus*, in «The Christian Century» 1951, p. 1458. / ² ID, *On the Tree of the Cross*, in «St. Vladimir's Seminary Quarterly», 1953, n. 3/4. p. 17.)

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 260 / p. 158: «C'est là le miracle des miracles de l'amour de Dieu pour l'homme, même quand on le compare à celui de la création du monde. Voici donc ce que signifie l'Incarnation: le Logos n'a point pris la chair comme quelque chose d'extérieur ni d'étranger à Lui, mais Il est *devenu* Lui-même une hypostase humaine; Il a pris dans sa propre vie la temporanéité humaine, Il s'est humanisé non de l'extérieur, mais par l'intérieur de Lui-même ¹, en entrant dans la vie de créature faite de temporanéité et de devenir».

è Dio, non essendo più Dio" ¹...!!... Notiamo che tutto si contestualizza –qui– in termini di 'vita' nella quale il divino incontra l'umano. Detto diversamente, l'annientamento è 'libertà di pienezza' di Dio stesso ². Possiamo già intuire tutta la rilevanza che la 'libertà' avrà in un tale approccio complessivo sul mistero di Dio e della fede. L'annientamento sorge dalla libertà di Dio per diventare apertura di libertà in seno all'umanità, particolarmente come promessa e scommessa ecclesiale. Si discerne la dimensione 'tragica' di questa dinamica di auto-deposizione nell'incontro incarnazionale tra il divino e l'umano ³. L'annientamento si attua nella stessa creazione del mondo. Questo annientamento imposta il significato del 'sacrificio' del Figlio. La sacrificialità prende la forma ed il tenore della 'pazienza nel tempo'. Si capisce quanto la meditazione sull'annientamento come percorso attraverso i tempi possa trovare una conferma nella esperienza divinizzante della 'non resistenza al male', dalla quale la tradizione spirituale russa cristiana trae la sua prima 'originalità' nei 'germi iniziali' della evangelizzazione ed inculturazione... Tra la 'tragedia dell'amore d'intenerimento divino' ed il 'rito sacrificale capovolto', tutto l'intento liturgico slavo orientale prenderà corpo come 'cielo sulla terra' e 'drammaticità capace di suscitare la nostalgia verso Dio'. Questo annientamento imposta il significato del 'sacrificio' del Figlio: 'pazienza nel tempo' o 'rito sacrificale capovolto'... La credibilità massima di Dio si esprime nella sua estrema vulnerabilità. L'asceta eroico nell'orgoglio non sarà riconosciuto santo ⁴. La 'prodezza cristica' è un confronto senza armi ⁵, anzi, la tipologia militare sparisce dalla simbolica evangelica ⁶. Cristo è la vulnerabilità di Dio fatta persona umana. Il 'sacrificio inutile' attua la sua vulnerabilità interiore. L'autentica morte in Cristo non è quella biologicamente individuale, ma è 'la morte per irrilevanza' ⁷. La sofferenza fino alla morte nella non resistenza al male si trasformò in una sventura di annientamento slavo orientale collettivo, quando la 'zona cuscinetto' del territorio kieviano –tra 'estremo oriente ed estremo occidente'– si trovò presa tra l'espansionismo germanico e la pressione tartarica ⁸.

LA METAMORFOSI SOFIANICA: DALL'INCARNAZIONE DIVINO-UMANA ALL'ANNIENTAMENTO DI DEPOSSESSIONE DIVINA

(¹ Il y a chez Luther des paroles sur la théanthropie remarquablement fortes: «Gott ist Mensch, Mensch ist Gott in einer Person, Gottes Kind und Menschen Kind ist eins» (Sermon de Noël, Thomasius, 454.) "Wo Gott ist, da ist auch der Mensch, was Gott thut, das thut auch der Mensch und was der Mensch thut und leidet, das thut und leidet Gott" (455).)

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 249 / p. 147: «En un mot, Dieu éternel Se fait Dieu *en devenir* dans le Dieu-homme, Il se dépouille de Son éternelle Divinité, pour S'abaisser jusqu'à la vie humaine et rendre en elle et à travers elle l'homme capable de recevoir Dieu, pour le faire vivre de la vie divine, -- pour le faire Dieu-homme. *Unité de vie* du Dieu-homme dans Son Moi théanthropique et manifestation des deux natures jointes, mais non combinées: tel est l'axiome dogmatique primordial de la christologie: non seulement *deux* natures, mais aussi une vie unique».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 251–252 / p. 149: «Ainsi, dans Son être *pour Soi*, dans la condition du "vivre" de Sa vie et de la plénitude de celle-ci, Dieu est libre de Se limiter Soi-même. Une telle possibilité ne contredit pas à l'absolu, à l'aséité, ni à la toute-béatitude de Dieu, car cette limitation de Soi n'est point la conséquence d'un état limité et elle n'est point imposée du dehors, mais elle est la définition propre et volontaire de l'Absolu; l'impossibilité de l'accomplir L'eût réellement diminué. Et si Dieu est amour, -- auquel il est propre d'effluer jusque dans l'être extra-divin, -- en devenant Créateur, Il accepte et dans Sa propre vie une limitation sacrificielle, au nom de Son amour pour le créé, tout en conservant la plénitude entière de Son être immanent».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 252 / p. 150: «Ainsi la kénose exprime la relation générale de Dieu au monde. La création du monde est déjà un acte kénotique de la Divinité, qui posa en dehors de Soi et à côté de Soi le devenir de ce monde. Mais cette kénose apparaît d'une façon absolument nouvelle dans l'humiliation du Verbe, qui s'unit Lui-même avec la création et s'inhumanise».

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 50–51 (· I) / p. 38 (V. I).

⁵ L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 160–161.

⁶ L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 174.

⁷ R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, Wien 1951, S. 368, 401.

⁸ A. M. Amman, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, p. 44.

Da "chi è Cristo?" passiamo al secondo momento della nostra cristologia sofianica: "cosa ha vissuto Gesù Cristo?"... Anche riguardo a questo capitolo, ci pare che si esplicita ulteriormente l'originalità cristologica slava orientale. L'esistenza di Cristo esprime quell'incontro tra il mistero divino ed il mondo umano. Dalla persona di Gesù alla sua vita, non si passa dalla sua 'identità' alla sua 'attività'. La sua vita è il passaggio tra il suo mistero e l'opera da lui compiuta. L'intento della priorità soteriologica mette implicitamente sullo stesso piano 'vita' e 'azione'. L'interrogativo kenotico ci pone –invece– di scavare oltre nella 'vita' stessa come evento. Dalla questione "Cristo, chi sei?", si pone il quesito "percorso di Cristo, quale sei?". Sarà –pertanto– intorno a questo nodo nevralgico che verrà prospettata la ricerca a questo livello dell'indagine cristologica. La cristologia trova il suo terreno di indagine caratteristico nella meditazione sull'esperienza di vita di Cristo. Si sa che la chiave di approccio sul percorso di esistenza di Cristo ha aperto una prospettiva di ampio respiro sull'esperienzialità di Cristo: e cioè la via kenotica che egli segue fino in fondo. L'autosacrificio della morte sembra –in quanto posizione del pensiero occidentale romano ufficiale– la formulazione tuttora migliore ¹. Non mancano –però– delle voci per mettere in questione l'angolatura sacrificale dentro l'impostazione cattolica di comunione romana ². Sappiamo anche che l'indirizzo riformato non vede nel compimento sacrificale –con la sua carica simbolica– una espressione credibile della rivelazione sull'unico 'giudizio' di Dio ³. Vi sono tentativi di vedere –da parte di teologi cattolici di stampo romano– nell'abbinamento 'onnipotenza'–'onni-sofferenza' un taglio rivelativo specifico che sorge dalla sventura cristica ⁴. Inutile dire come oggi il tema della

¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions christologiques dans la théologie contemporaine*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 227: «IV 2.2. Si la passion a été pour Jésus un échec, un naufrage, s'il a désespéré de Dieu et de sa propre mission, sa mort – ni alors ni maintenant – ne peut être comprise comme Pacte définitif de l'économie du salut. Une mort subie d'une manière purement passive ne pourrait être un événement de salut "christologique". Cette mort devait être, par contre, la suite voulue d'une obéissance et d'un amour de Jésus qui s'offrait. Elle devait être assumée en un acte complexe d'activité et de passivité (cf. Ga 1, 4, 2, 20). L'idéal moral de vie et d'une façon générale la manière d'agir de Jésus le montrent, celui-ci était orienté vers sa mort et il était prêt à la subir. Il mettait ainsi en acte les exigences qu'il avait lui-même proposées à ses disciples (cf. Lc 14, 27; Mc 8, 34, 35; Mt 10, 28, 29, 31)».

² R. Mancini, *La svolta comunicativa del neoiluminismo e la teologia cristiana*, in «Firma. Quaderni di teologia e pastorale», 1993 n° 2, p. 42: «Nella prospettiva comunicativa c'è una grande valenza antisacrificale. In questa prospettiva nessuno è più tacibile, sacrificabile, né può essere messo da parte. Ciò richiede di fare spazio ad ogni essere umano, di valorizzarlo e quindi di pensare che nulla e nessuno può essere sacrificato. Ne vengono conseguenze per esempio nell'ambito della teologia morale rispetto all'aborto, alla guerra, alla pena di morte. Nessuno, per nessun motivo, può essere sacrificato, perché tutti rientrano in questa comunità, anche il cosiddetto colpevole. La tradizionale giustificazione della guerra "giusta" era: chi ha usato violenza deve scontare, deve essere sacrificato e pagare per la violenza arrecata. Spesso una concezione retributiva, giuridica, sacrificale si è infiltrata anche all'interno del cristianesimo. Ha fatto scuola la teologia di S. Anselmo quando dice: Dio si è fatto uomo perché l'offesa fatta dalla creatura umana era infinita; l'uomo non era capace di ripararla, allora ci voleva, in qualche modo, un riparatore infinito a questa offesa, come se Dio aspettasse di essere soddisfatto dell'affronto subito. Queste sono contaminazioni di una visione sacrificale entrate all'interno del cristianesimo; bisogna liberarsene. Si dice: la croce di Cristo ci redime, ci salva perché lì Cristo ha sofferto, il dolore di Cristo ci salva. Sono prospettive sacrificali. In realtà è l'amore di Dio in Cristo, nella sua donazione senza riserve, a salvarci. Non sono il dolore, la sofferenza, il sacrificio che in quanto tali ci salvano. Solo l'amore salva, solo l'amore è più forte della morte; nell'esperienza umana il dolore e la sofferenza, per lo più, schiacciano l'essere umano, non salvano. I bambini che muoiono di fame in molte parti del mondo non redimono l'umanità o la salvano, in realtà sono schiacciati. Solo l'oblazione senza riserve e la comunicazione di se spinta fino all'accettazione della croce salva l'umanità. Nel cristianesimo non sempre questa prospettiva è emersa con chiarezza. A questo proposito Giuseppe Barbaglio, nel suo libro: "Dio violento?" (Ed. Cittadella) ha ben chiarito la differenza tra un cristianesimo sacrificale e un cristianesimo della gratuità. Quest'ultimo vive della fede in un Dio che costantemente si dona anche là dove l'uomo sarebbe "colpevole" e meriterebbe una reazione speculare, la dannazione, l'inferno; un Dio del perdono, della misericordia, della gratuità che innesca però, proprio per questo, una dinamica di gratuità anche negli esseri umani, come possibile risposta della loro libertà».

³ D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III, München 1965, S. 106: «Wir verwerfen die Irrlehre, daß das Kreuz Jesu Christi ein Symbol für eine allgemeine religiöse oder menschliche Wahrheit sei, etwa für den Satz: Gemeinnutz geht vor Eigennutz (Wienecke). Das Kreuz Jesu Christi ist überhaupt kein Symbol für irgend etwas, sondern die einmalige Offenbarungstat Gottes, in der so für alle die Erfüllung des Gesetzes, des Todes Gericht über alles Fleisch, die Versöhnung der Welt mit Gott vollzogen ist. Es geht darum nicht an, den Kreuzestod Christi mit irgendeinem anderen Opfertod, die Passion Jesu Christi mit der Passion eines anderen Menschen oder eines Volkes zu vergleichen. Christi Passion und Kreuz können allein als Gericht und Gnade Gottes über die ganze Welt verkündigt werden».

⁴ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 198–199: «Die Interpretation christiana des Gottesverständnisses aufgrund von Kreuz und Auferweckung Jesu führt zu einer Krisis, ja Revolution in der Sicht Gottes. Gott offenbart seine Macht in Ohnmacht; seine All-Macht ist zugleich All-Leid; seine zeitüberlegene Ewigkeit ist nicht starre Unveränderlichkeit, sondern Bewegung, Leben, Liebe, die sich selbst mitteilt an das von ihm Verschiedene. Gottes Transzendenz ist deshalb zugleich seine Immanenz; Gottes Gottsein seine Freiheit in der Liebe. Wir begegnen Gott

sofferenza di Cristo ritorna alla ribalta nella prospettiva del dialogo interreligioso, particolarmente nell'interesse che essa suscita dalla sensibilità dell'oriente profondo prospettandosi nella mistica buddista ¹. Il senso shamanista della compassione nella sofferenza subita si esprime nella stessa esperienza artistica coreana, verso una 'cura' e 'terapia' di riconciliazione dopo la spaccatura immane che ha coinvolto il popolo ². Dopo l'ampia piattaforma incarnazionale orientale del primo millennio, l'interesse per la vita di Gesù si è incentrato durante il secondo millennio in occidente sul 'momento supremo' di essa: la sua morte sacrificale sulla croce. Qual'è il tenore di questa 'kenosis'? Vi sono autori che hanno capito molto meglio la radicalità della dinamica kenotica, e particolarmente di quella russa: essa non si limita ad una soteriologia estrinseca ma fa parte della 'cristologia' stessa, in quanto considera l'esperienza stessa della persona di Cristo nel suo mistero di esistenza. L'interrogativo si è posto agli stessi autori occidentali che si sono interessati all'intento slavo orientale su Cristo ³. Tale prospettiva sembra 'inaccettabile' a certi teologi odierni della Riforma d'occidente ⁴. Invece, per certi autori russi recenti, la 'kenosis' appartiene intrinsecamente al mistero divino dell'incarnazione ⁵. Vi sono autori occidentali che hanno intuito il punto debole di una 'kenosis

nicht in der Abstraktion von allem Konkreten und Bestimmten, sondern ganz konkret in Geschichte und Geschick Jesu von Nazareth. Die Schrift hat daraus selbst die Konsequenzen gezogen und Jesus Christus nicht nur als Sohn Gottes, sondern als Gott bezeichnet».

¹ C. Conio, *Gesù Cristo in un'ottica buddista*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, p. 156: «Non meno importante per i buddhisti è il fatto che Gesù è stato anche l'uomo del dolore e la sua croce è divenuta l'emblema, il simbolo dell'uomo che soffre e del giusto perseguitato. Il Buddha, è vero, non ha subito il martirio e non si è sottoposto a dure ascesi, almeno dopo la sua illuminazione. Egli aveva capito che la via da scegliere era il cammino intermedio tra gli opposti eccessi del piacere e dell'ascesi estrema indebolisce il corpo e quindi anche la mente – tuttavia egli sottolineò sempre il fatto che nella vita vi sono più dolori che gioie ed è quindi necessario trovare la serenità e la pace praticando le virtù, liberandosi dai sentimenti di odio, rancore, avversione, e coltivando la pazienza, la fermezza, la vigilanza, la fede (nella dottrina appresa) e il distacco (non attaccamento alle cose e a se stessi). I medesimi insegnamenti li troviamo nelle parole di Gesù il quale, come il Buddha, dette l'esempio, con la sua vita, di amore perfetto».

² Lee Hong Jung, *Resistance and meditation. A kenotic compassion for healing and reconciliation in Christ's way*, in «Internet» 2005, <http://www.cca.org.hk/ccanews/5reflect.htm>: «Korean history must go on, as the stories and memories of people struggling for healing and reconciliation cannot be stopped. In the other side of the Korean division are the faces of the Suffering Queen and the Children of the Compassionate God. They are a wounded and broken people who have a perceptual privilege of history to take an initiative for a kenotic process of healing and reconciliation. Their wounded and broken memories are all shared experiences of the Compassionate God, who blesses and calls those suffering people as Children of Peace. In the web of life, one's suffering story and memory cannot be limited within oneself. It becomes a seed of healing and reconciliation, a rotten seed in the soil, emptying itself to bear hundreds and thousands of leaves and fruits of just peace. Hong Sung Dam, a Korean Minjung artist, tortured by the military regime, had to live out a 'doggy' life in an iron cage, experiencing 'water and food', the very symbols and sources of life, used as weapons of life-denying state violence. But in his kenotic resistance for and meditation on life, the torturing 'water and food' become eucharistic for people who are thirsty for the truth, and hungry for peace. His resistance and meditation, empowered by a 'powerless' power of kenotic compassion both for victims and perpetrators, initiated a life-giving process of healing and reconciliation. Pain-taking meditation on innocent sufferings became a kenotic way of resistance, both against his wounded memories and the memories of the perpetrators, an art of truth and love. Korean 'shamanistic' myths as collective stories, wisdom, and faiths of Korean people empowered his spirit-ridden artistic expression, which overcame a vicious circle of Han. By a kenotic compassion, powerlessness, frustration, anger and enmity were transferred into a source of life and love».

³ L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 154: «L'on peut se demander, en effet, s'il est légitime que l'image du Christ – «rayonnante de beauté, et de vertu plus que tous les hommes»¹ – s'incarne dans un être aussi débile? Se peut-il que pour être un vrai chrétien il faille déborder les limites du normal et devenir un objet d'étude pour le psychiatre? R. Guardini donne à nos appréhensions une réponse étonnante: Selon lui, la défectuosité du prince Mychkine n'est pas autre chose qu'un symbole de la kénôse du Christ. Celui Qui S'est abaissé Lui-même «a pris la forme de serviteur» (Philip. 2: 7), «était défait de visage plus qu'aucun autre (et sans apparence, plus que pas un des enfants des hommes)» (Esaïe 52: 14), «Il n'y a en lui ni forme ni éclat... et il est méprisé et le dernier des hommes» (Esaïe 53: 2 et 3) – Celui-là ne peut pas s'incarner dans une image auréolée de lumière et de gloire; il faut qu'il soit un objet de mépris et de raillerie; il faut qu'on l'offense et l'humilie. Seulement, cela ne doit pas être le résultat d'un hasard ou d'un malentendu, de la bêtise ou de la grossièreté des hommes qui ne comprennent pas la vraie grandeur spirituelle; le problème de l'humiliation du Christ ne doit pas être identifié à celui de l'hostilité opposant le génie – ou le poète – à la plèbe. Dans ce dernier cas, en effet, il n'y a ni humilité ni humiliation vraie; il n'y a que l'orgueil du génie incompris «Vis donc seul, toi qui es un Roi» [Pouchkine] et le mépris réciproque de deux catégories de gens étrangères l'une à l'autre».

(¹ Sépulture de Notre Seigneur, Service du Grand Sabbat, verset 11.)

⁴ D. M. Baillie, *God was in Christ*, London 1956, p. 98: «There are other ways in which Christian theology can use the idea of divine *kenosis*. Russian Orthodox thought has made considerable use of the idea, not only in connection with Incarnation and Atonement, but as indicating something which is involved in Creation itself, and even in the Trinity. ¹ But that is something quite different from the Kenotic Theory as a Christology, and this last is what I find unacceptable».

(¹ See Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1937, pp. 133ff, and Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, chap. V.)

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 246–247 / pp. 145–146 (citato supra).

estrinseca': e cioè un abbandono di onnipotenza e degli attributi 'sopra-umani' (per ricuperargli più impietosamente dopo) ¹. Si fa persino notare che la rinuncia a se stessi non corrisponde ancora –come kenosis– alla piena alterità divina ². Ecco dove si avverte il passaggio tra 'sventura, soglia di trascendenza' e 'kenosis, rivelazione del paradosso'. L'antinomia è di offrire la divinizzazione de-possedendosi di ogni auto-deificazione: Cristo offre la piena divinizzazione dal primo momento in cui assume la nostra natura umana e allo stesso tempo fugge da tutto quello che esprime una 'auto-esaltazione' ³. L'annientamento potrebbe esprimersi come un'apparente 'auto-lesione di Cristo contro se stesso'!... Qualsiasi kenosis estrinseca rischia di assumere questa valenza di aggressività contro se stesso. Una tale visione interpretativa si riscontra nell'approccio radicale sulla kenosis incarnazionale di Cristo: una auto-negazione di Dio per giungere dialetticamente al suo superamento e valorizzare la dinamica profana dell'esperienza umana (senza dover sciogliere il 'profano' nel 'sacro'). Il tutto rimane operativo e –in qualche modo– prioritariamente 'soteriologico' ⁴. Non si esce dalla difficoltà se non 'dal di dentro' della vita divina. La kenosis diventa evento divino intrinseco. Occorrerà chiarire quale sarà stata la dimensione propria della 'umiliazione fino alla morte': una umiliazione strategica di Dio nelle sue sembianze umane o una umiliazione–paradosso su ciò che significa il divino per l'umano. Abbiamo già potuto prendere atto che la 'sofferenza', la 'tragedia', la 'compassione' non sono 'modi di fare' ma una qualità intrinseca del mistero divino. La croce, con la sua sofferenza letale, nel suo aspetto di conflittualità tra Dio e 'le potenze' potrebbe addirittura avere qualcosa a che vedere con delle mitologie dell'oriente antico e pre-biblico ⁵. Ci troviamo, così, di fronte al tema della 'messianità' e

¹ J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, pp. 74–75 (citato supra). /Cf. in particular its superb elaboration in P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ* (1909) pp. 313–316.)

² S. Rostagno, *Intersoggettività e Agape*, in D. Fiorenzoli (ed.), *Oltre il soggetto. Dalla intersoggettività all'agape*, Verona 2004, p. 171: «All'estremo opposto, quando si parla di rinuncia a se stessi (o di kenosi, per usare un termine oggi di moda) non si è ancora nella giusta prospettiva. L'atteggiamento da raccomandare non consiste nell'autonegazione, ma nel semplice riconoscimento di quel che prima dell'incontro è la condizione di ogni mutuo riconoscersi. Non abbiamo a che fare con un gesto quasi sempre ipocrita di svuotamento di sé, ma con un atto positivo e attivo di assenso alla realtà del rapporto. Non si tratta di rinunciare a sé o a una parte di sé, ma si tratta di rinunciare alla pretesa di rappresentare in sé il tutto. Nei termini della psicologia la massima suona: accettarsi così come si è e non pretendete di essere più di quel che si è. Questo è, come abbiamo visto, il consiglio di una sapienza molto antica, che vale, nella maggior parte dei casi, per ogni tempo e per ogni categoria di persone».

³ Archim. Sophrony, *La félicité de connaître la voie (Видеть Бога как он есть)*, Genève 1988, p. 44 (citato supra).

⁴ W. H. Tanguan, Thomas Altizer, 1927, in AA. VV., *The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*, New York 1999, etiam in «Internet» 2005, http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_899_altizer.htm: «The Doctrine the Incarnation and God's Self-negation. Altizer's The Gospel of Christian Atheism tries to move to combine biblical theology and philosophical theology. He tries to build a radical doctrine of the Incarnation on the concept of kenosis. Altizer finds the dialectic of Hegel helpful in reinterpreting the Incarnation. According to Altizer, Hegel's idea of kenosis and the dialectical process of self-negation of being, provides him a way of interpreting the self-emptying of the Incarnation in which he find a poetic visioning as expressed in the work of Blake. In other words, Blake supplies Altizer a poetic vision and Hegel supplies the philosophical agenda to interpret the vision. Altizer uses Phil. 2:7 as a biblical base for a kenotic doctrine of the Incarnation and by using the metaphysics of Hegel's idealism as a philosophical framework (Cobb 33–4, 1970). Altizer's doctrine of the Incarnation is an inversion of the traditional Christian thinking. The traditional thinking conforms to the dissolution of the profane to the sacred. Altizer asserts that only in the self-emptying of God can provide redemption of the profane world. "When the sacred and the profane are understood as a dialectic opposites where mutual negation culminates in a transformation of each into its repetitive "other" then the Christian coincidence of opposites becomes the eschatological realization of the dialectical union of the original sacred and the radical profane (Altizer 155, 1966). Altizer contends that a truly "Christian theology must affirm the union of the sacred into the profane and affirm the profane as profane" (155). The movement of the sacred into the profane is explained through the dialectical movement of the kenotic Incarnation of the Word. Altizer's kenotic Incarnation is a forward movement of God into the human flesh by self-emptying with the form of God (Phil. 2). Understood in this way, the kenotic movement of the Incarnation is a continuing "process of Spirit becoming flesh, the movement of the sacred becoming profane" (Altizer 152, 1966). This is Altizer's doctrine of self-negation of God grounded from his kenotic christology. Altizer's kenotic Incarnation means the self-emptying of God completely from his transcendent form to and become totally incarnate in the world. Kenosis is a "total process in which a pure transcendent God becomes a totally immanent actuality" (Noel 176, 1970)». Cfr J. Jr. B. Cobb (ed.), *The Theology of Altizer: Critique and Response*. Philadelphia 1970; D. C. Noel, Thomas Altizer and the Dialectic of Regression, in J. B. Cobb, *The Theology of Altizer: Critique and Response.*, The Westminster Press 1970; Th. W. Ogletree, *The Death of God Controversy*. Nashville; New York, 1966.

⁵ E. Stretti, "L'umanità di Gesù, impronta e rivelazione" *La confessione di fede di Giovanni Miegge*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia?*, Roma 1992, pp. 126–127: «LA CROCE. Se in Gesù sono presenti le due nature umana–divina, come spiegare lo scandalo e la pazzia della croce? Il dato biblico, affiancato dalla ricerca esegetica conducono Miegge ad una interessante spiegazione: "È generalmente ammesso che si celebrava nel Tempio di Gerusalemme una festa coincidente con il rinnovamento dell'anno, e dedicata a celebrare la sovranità di Dio, creatore del mondo".

delle sue implicazioni di 'lotta' apocalittica e 'vittoria finale', in diretto collegamento con i presupposti apocalittici della simbolica sull'incontro tra Dio e l'universo umano ¹. Ovviamente, la 'kenosis' slava orientale va considerata nel suo prospetto di 'non resistenza' e mette –dunque– fuori questione una 'mitologia della lotta a tutto campo'. Per l'oriente cristiano sarà l'antinomia o la non corrispondenza del mistero divino con la logica umana implica una prospettiva fondamentale di tutta la visuale cristiana: lo svuotarsi –cioè– di se stessi o della propria consistenza saldamente e logicamente coerente. La via apofatica è via della 'kenosis' divina ². Questo svuotarsi è caratteristica intrinseca dell'Amore divino, non riduzionismo del divino alla limitatezza umana. Siamo diametralmente agli antipodi delle polemiche 'occidentali' sulla kenosis, come la troviamo tuttora illustrata negli anni '90 ³. Emblematico appare il riferimento appena menzionato nella nota citata

Essa era contemporaneamente una sagra del Re teocratico, rappresentante di Jahvè sulla terra. Noi abbiamo le tracce della liturgia di quella festa in un certo numero di Salmi, di accento ora trionfale, ora patetico, come il Salmo 47, il 93 e quelli dal 95 al 100. Gli studiosi a cui facciamo riferimento–rileva il Miegge– credono di poter ravvisare qualche rapporto tra le idee di quella liturgia e l'antica mitologia babilonese, nella quale la creazione era concepita come l'esito vittorioso di una dura lotta, combattuta da una divinità luminosa contro le mostruose potenze del caos; una lotta, a cui si connetteva l'idea di una sofferenza della divinità, in favore del mondo ordinato ed umano che intendeva creare: queste risonanze politeistiche sono naturalmente scomparse dal racconto biblico della creazione, ma non tanto da cancellare completamente l'idea di una vittoria di Dio sulle potenze del caos. Ora, anche il re teocratico, che è l'analogo umano di Dio e il suo rappresentante sulla terra, ottiene, con l'aiuto di Dio, la vittoria sui suoi nemici, che sono nemici di Dio e del suo popolo; soffre nella lotta, soffre come Dio non soffre, perché Dio è Dio, ma soffre in qualità di suo rappresentante, di suo sostituto, e soffre come rappresentante e personificazione del popolo, soffre per esso e lo libera al prezzo delle sue sofferenze (*"Per una fede"*, p. 105). Accanto a questa figura regale, proposta dagli esegeti scandinavi e che potrebbe incarnare l'idea di sofferenza vicaria (cf. Is 53) Miegge affianca la figura di Mosè, che chiede al Signore di pagare per il suo popolo colpevole (Es 32,32). La spiegazione della croce in riferimento ai testi biblici che collegano l'apparizione del Messia alla sua sofferenza, appare a Miegge più convincente che non la spiegazione di sant'Anselmo e quella proposta dall'ortodossia protestante; entrambe sono inficiate da formulazioni giuridiche vigenti al loro tempo, ma estranee alla problematica biblica».

¹ Questo riferimento viene sviluppato nello studio *Escatologia russa oggi* (testo pro manuscripto delle dispense per il corso sull'escatologia russa presso l'Istituto orientale), nel cap. 2 sulla messianità e nel cap. 1 sull'apocalittica.

² E. Lampert, *Theological Communication and the Certainties of Belief*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 226: «In truth, the whole burden of the apophatic attitude appears to be not merely that we as fallible men are uncertain of truth, but that truth itself –divine truth– is a unique kind of uncertainty. And even if failure to know is obvious, knowledge is necessarily bound up with that extreme uncertainty: it comes, if it comes, unexpectedly, at some moment of unknowing, exile and abandonment. Knowledge, Gregory Nazianzen said, is 'exodus': we must become journeymen –even and especially as theologians– in a world where there is no abiding city. God, then, is not in sight. He is hidden in his very disclosure to man; and the disclosure is itself a concealment. To quote Lossky again, 'the "supreme theophany", the perfect manifestation of God in the world by the incarnation of the Word, retains for us its apophatic character. "In the humanity of Christ", says Dionysius, "the Super-essential was manifested in human substance without ceasing to be hidden after this manifestation, or, to express myself after a more heavenly fashion, in this manifestation itself" ¹. This is, as it were, the 'kenotic' counterpart of the apophatic position. Kenósis (from kenós – empty, destitute) expresses the self-emptying or self-limitation of God in Christ. He empties himself of divine prerogatives, so far as was involved in really becoming man, growing, feeling, thinking, suffering and dying man. But it also implies that God empties himself of divine prerogatives so far as He is present in the world at all. 'The kingdom of God does not come with observation.' 'An evil and adulterous generation seeketh after a sign, and there shall no sign be given to it, but the sign of the prophet Jonas' (Matthew XII, 398) – that is, the resurrection, which, too, cannot be counted upon in advance, coming as it does as a miracle of love, whose triumph is in the rejection of itself. God offers no guarantees of His presence as of His being or existence. In both respects He fails to act with the stentorian force of omnipotent convincingness. He is neither as large as our capacity for proving His existence nor as ubiquitous as our capacity for exhibiting Him to view. He is present in His absence. It is suggested that belief in God is easy, that, in fact, it is self-evident. We are also assured that He is omnipresent and that providence rules the fate of man. The easiness of belief, however, may be no more than self-delusion: belief is easy for those who already believe, for all belief, once acquired, is easy. But this proves nothing as regards the ease or difficulty of acquiring it. Belief in God, after all, commits us to so many things congruent with and consequent upon itself that it requires an immense risk».

³ Ch. Buntin, *THE EMPTY GOD. A Biblical and Theological Answer to the False Doctrine of Kenosis*, in "Internet" 1996, <http://www.bible.org/docs/theol/kenosis.htm>: «An increasingly prevalent teaching in evangelical circles, particularly in charismatic circles, is the doctrine of Kenosis. This false teaching is drawn from impure wells, it is dangerous because of the other false doctrines it leads to, and it flies in the face of the heart of Christian teaching. What is it? The doctrine teaches that the Messiah, in order to assume the form of a servant and become incarnate (into human flesh), had to give up some, several, or even all the powers and attributes of God and "live as a mere man." The advocates of this heresy, in an effort to assume an orthodox posture, try to say that the Son somehow "remains God," though He has given up all parts of that being. This teaching, which denies so much of the heart of the orthodox faith, comes from the misinterpretation and misconstruction of one Greek word. This word, and the doctrine it describes, refers to the deep, mysterious, but vitally important passage of Philippians 2:5–8, and especially in verse 7, where it says Christ "made himself of no reputation," or "emptied himself." The word in the original is ekenosen, from the root word kenoo, which can mean "to empty." The other references to the word are Romans 4:14, where the meaning is "made void," 1 Corinthians 1:17, where it means "of none effect," 1 Corinthians 9:15, where it means "make void," and 2 Corinthians 9:3, where it means "to be in vain." These references all refer to abstract principles, such as faith, preaching, or boasting--none of them refer to a person, or even to an object. Therefore, the use of the word as it is used in Philippians 2:7 is unique. The question, which shall be repeated later is "of what did Christ empty Himself?" The teachers of Kenosis say that what Christ did was to "empty Himself of all power." I. The Doctrine of Kenosis / A.

del divino come 'armi' nelle mani di Cristo per sconfiggere da 'poliziotto' i disordini umani. Siamo nel pieno della conflittualità tra il divino e l'umano nella impostazione di ponente. Intanto, per certi autori russi recenti, la 'kenosis' appartiene intrinsecamente al mistero dell'incarnazione ¹. Vi sono autori occidentali che hanno intuito il punto debole di una 'kenosis estrinseca': e cioè un abbandono di onnipotenza e degli attributi 'sopra-umani' (per ricuperargli più impietosamente dopo). Ecco dove si avverte il passaggio tra 'sventura, soglia di trascendenza' e 'kenosis, rivelazione del paradosso'. Quest'ultimo potrebbe esprimersi come una apparente 'conflittualità di Dio contro se stesso' di fronte alla 'non conflittualità tra Dio ed il mondo'!... Qualsiasi kenosis estrinseca rischia di assumere questa valenza di aggressività di Dio contro se stesso a causa del suo inserimento incarnazionale nel mondo. Dopo un 'Dio del sadismo' nelle punizioni inferte, si avrebbe un 'Dio masochista' nella gestione dei suoi rapporti con l'umanità. Si dice che queste due derivazioni dell'animo umano non siano del tutto estranee l'una all'altra!... La stessa filosofia, lasciando da parte una visione dell'assoluto 'in se' o prendendo le distanze dal 'pensiero totalizzante' (tutto nella propria autosufficienza) si orienta verso la qualità relazionale di una 'teologia della kenosis' ². Non

Classic Kenotic Teaching. 1."About the middle of the nineteenth century a new form of Christology made its appearance in the Kenotic theories."(2) This is how Berkhof introduces the subject. He then delineates three forms of Kenotic teaching--the first, and least offensive, seems to fit the general view: "Thomasius distinguishes between the absolute and essential attributes of God... and His relative attributes, which are not essential to the Godhead, such as omnipotence, omnipresence, and omniscience; and maintains that the Logos while retaining His divine self-consciousness, laid the latter aside, in order to take unto Himself veritable human nature."(3) 2. "The essence of the original kenotic view is stated clearly by J. M. Creed. 'The Divine Logos by His Incarnation divested Himself of His divine attributes of omniscience and omnipotence, so that in His incarnate life the divine Person is revealed and solely revealed through a human consciousness.'"(4) 3.Charles Hodge classes this view under Modern Forms of the Doctrine [Christology], and includes it under a class of doctrines called Theistical Christology taught by various German theological liberals of that era.(5) One form of the view is as follows. "...that the Eternal Logos, by a process of self-limitation, divested Himself of all his divine attributes. He ceased to be omnipresent, omniscient, and omnipotent. He reduced Himself, so to speak, to the dimensions of a man."(6) III. A Critical Refutation, from Scripture and from Evangelical Scholars, of the things implied and taught by the Kenosis Doctrine.... The theologians who crafted Kenotic doctrine were trying to deal with two problems. The first problem was in how to deal with those texts of scripture (as used by the cults) which seem to indicate that Christ was less than fully God, yet do justice to the obvious Biblical teaching that He was "Very God of Very God." The second problem was posed by their understanding that He lived His life in submission to the will of the Father, and largely as a man with a full indwelling of the Holy Spirit. They could not reconcile that in their minds with His full deity. The problem with these teachers was that they were theological liberals--they did not accept the verbal, plenary, inspiration of the Bible. Because of this, they crafted an erroneous philosophical theological answer, and ignored the fact that the problems were already solved by scripture, and had been fully worked out by the teachers and leaders of the early church during the period from A.D. 250-451. In their effort to improve on the Council of Chalcedon, they created many more problems than those they sought to solve--and did not really solve what they had originally perceived to be problems in the orthodox faith. If we were to make an illustration of Jesus as if He were a policeman going under cover in a bad neighborhood, the Kenosis doctrine has the policeman leaving his weapons at home, along with his badge and other symbols of authority. He can call on headquarters for help, but he himself is helpless and defenseless. The orthodox teaching has the policeman himself as a "lethal weapon," he is a martial arts expert who can kill with a blow--he is skilled on the level that he can reach within a man's chest and pull out his still-beating heart--he can defeat multiple opponents. He can leave His I.D. , badge, uniform, etc., behind just like cop number one, but he cannot cease to be the walking weapon that he is. He looks normal, he appears as helpless as the first policeman, but he has the ability within himself to defend himself. He might choose to call for help; he might even choose to allow himself to be shackled, hurt or killed for the good of the mission--but he has the ability within himself to defeat his enemies. Raise that illustration, and the powers of the second policeman to infinity, and the illustration shows the difference in the two doctrines».

(1. Walter Martin's last published writing was a refutation of apotheosis in the book *The Agony of Deceit* , (Moody Press, 1990). Included in that same book is an article by Dr. Rod Rosenblatt entitled *Who Do TV Preachers Say That I Am?*, which refutes, among other things, the teaching of Kenosis. / 2. L. Berkhof, *Systematic Theology* , (Wm B Eerdmans Publishing Company, 1940) pg 327. / 3. *Ibid.* / 4. Ralph P. Martin, *Kenosis*, *The New Bible Dictionary* (Wm B Eerdmans Publishing Company, 1973), pg 689 / 5. Charles Hodge, *Systematic Theology* vol. II/III, (Reprint by Wm B Eerdmans Publishing Company, 1977) pp 428-440. / 6. Dr. Rod Rosenblatt, *Who Do TV Preachers Say That I Am? The Agony of Deceit* , (Moody Press, 1990) pp 114-115.)

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 246-247 / pp. 145-146 (citato supra).

² G. Feretti, *La teologia di fronte alla svolta ermeneutica*, in «Firmana. Quaderni di teologia e pastorale», 1993 n° 2, pp. 27, 28: «In questa esperienza della assoluta trascendenza noi siamo provocati alla scoperta di un nuovo senso sia della nostra soggettività sia della stessa idea di Dio. La nostra soggettività viene infatti come "ribaltata": essa infatti scopre di avere un senso non più in quanto soggettività totalitaria, che riporta a se ogni alterità e si pone come origine della donazione di senso delle cose, bensì in quanto soggettività che è tale perché "assoggettata" ad altri, originariamente risvegliata alla "responsabilità" per altri, "ostaggio" delle esigenze di vita altrui. Quanto all'idea di Dio, essa emerge non tanto in riferimento ad un tutto di cui partecipiamo, quanto nella traccia della maestà assoluta del volto del prossimo, come il Signore che, secondo il racconto del Giudizio finale di Matteo 25,31-46, dirà: "ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me"; oppure, in modo non meno sconvolgente per la mia soggettività totalitaria, ogni qualvolta mi imbatto in qualcuno che di fronte all'appello del volto altrui dice prontamente "eccomi!", e così si svuota della propria soggettività egoistica

si esce dalla difficoltà se non 'dal di dentro' della vita divina. La kenosis diventa evento divino intrinseco. Abbiamo già potuto prendere atto che la 'sofferenza', la 'tragedia', la 'compassione' non sono 'modi di fare' ma una qualità intrinseca del mistero divino, al di là di ogni ipotesi di conflittualità divino-umana.

CAPITOLO II

LA VIA RIVELATIVA SOFIANICA DELLA SOFFERENZA CHE SVELA QUALE È IL CRISTO-MESSIA NEL SUO PERCORSO DI VITA



Dalla classica affermazione sulla filiazione divina che l'oriente cristiano ha espresso dall'inizio del suo cammino di meditazione teologica e dottrinale, ci troviamo confrontati con un punto di arrivo sofianico² riguardo alle vie rivelative dalle quali si coglie la consistenza della filiazione divina. La sofferenza non è una manifestazione dell'"inimicizia" tra l'umanità (peccatrice) e Dio ('punizione' che scatta dalla ribellione)¹. La sofferenza, o meglio la 'con-sofferenza' (compassione) sarebbe una via rivelativa della trascendenza stessa. Il disagio teologico su questo punto si manifesta persino in ambito ecumenico, oggi². La sofferenza non è unicamente una conseguenza dell'"inimicizia" tra l'umanità (peccatrice) e Dio. Anzi, dalla 'caduta' delle origini, da quella 'malattia' iniziale (e dunque anche 'sofferenza' interiore, ci vorrà una 'cura' o una 'terapia'

(ovvero accetta la propria kénosi in favore dell'altro), dando testimonianza della "gloria" di Dio. Anche solo da questi brevi accenni al pensiero di Lévinas, credo sia possibile intravedere in quale direzione si dovrebbe cercare la via per una "nuova ermeneutica teologica" dopo la crisi della ragione totalitaria... Per altro verso il cristiano potrebbe riscoprire il vero volto di Dio non solo in trasparenza attraverso il volto del povero, dello straniero, dell'emarginato che mi comanda di aiutarlo, ma anche attraverso la testimonianza di chiunque si offre come "vita donata" al prossimo. Il miracolo stupefacente del "divino" non irrompe forse tra noi soprattutto quando avviene che la totalità egocentrica si "svuota" di se aprendosi come dono gratuito al fratello, senza pretendere alcuna reciprocità, a fondo perduto, senza neppure pensare alla eventuale "paga" che si potrà ricevere nell'al-di-là? E più concretamente ancora: noi cristiani non siamo forse coloro che hanno incontrato il vero volto di Dio nella *kénosi* di Gesù Crocifisso, che ha "dato" gratuitamente la sua vita in riscatto per tutti?».

¹ Cfr l'ommissione della citazione del brano di Dostoevskij nel testo russo, probabilmente per evitare l'impressione di un riferimento esageratamente 'espriativo' da parte della meditazione slava orientale sulla 'croce' (per non equiparare l'intento della sofferenza con l'interpretazione data più 'occidentalmente' da Leroy-Beaulieu); И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости | Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 11 / p. 16.

² C. Molari, *Le Chiese cristiane leggono oggi la vicenda di Gesù. Lettura cattolica*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia?*, Roma 1992, pp. 114-115: «Mi riferisco a quei teologi che parlano della sofferenza di Dio non nel senso della comunicazione degli idiomi, ma nel senso proprio o teopaschita (come se in Gesù fosse Dio a soffrire). È comprensibile che i teologi favorevoli al linguaggio della sofferenza di Dio abbiano la tendenza a squalificare Calcedonia perché afferma che l'unione non ha cambiato in nulla la natura umana né la natura divina. Gonnet, ad es., per difendere l'affermazione di Cirillo Alessandrino (Il Verbo di Dio non può prendere la condizione umana senza trasformarla) e applicarla alla sua tesi della sofferenza divina scrive: "I canoni del Concilio di Calcedonia, troppo segnati dalla scuola di Antiochia, non soddisfacevano pienamente il *sensus fidei* e non poté imporsi"¹. Credo che questa sia una via pericolosa, e, dal punto di vista ecumenico, deleteria², Il Concilio di Calcedonia, infatti, resta un pilastro essenziale della tradizione unita. Per questo si parla dei primi concili come delle quattro grandi colonne della tradizione cristiana, come i quattro Vangeli lo sono per la testimonianza della chiesa primitiva».

(¹ D. Gonnet, *Dieu aussi connaît la souffrance*, Cerf, Paris 1990, p. 27. / ² K. Rahner già scriveva di coloro che "vedono nel destino di Gesù un destino vissuto e subito da Dio stesso": "Essi spiegano... il dogma calcedonese partendo dalla teologia di Cirillo di Alessandria: Dio ha sofferto, lo stesso Logos eterno di Dio ha sperimentato il nostro destino e la nostra morte, così il nostro destino e la nostra morte sono stati salvati e redenti; il Logos stesso del Padre ha assunto su di sé il nostro destino con l'ipoteca del peccato e della morte e l'ha così redento", *Gesù Cristo senso della vita, in Scienza e fede cristiana*, Nuovi saggi IX, Roma 1984, p. 295. Egli qualifica questa interpretazione come "Neocalcedonese" suscitando in questo riserve di Kasper W., secondo cui la "dottrina neocalcedonese data da Rahner K. è inesatta sotto il profilo storico", "Uno della Trinità...". Per la rifondazione di una cristologia spirisuale in prospettiva trinitaria, in AA.VV., *Teologia in discussione*, Guida, Napoli 1991, p. 65, n. 18.)

divina: cioè la salvezza come “soteria” o risanamento ¹. La sofferenza, o meglio la ‘con-sofferenza’ (compassione) sarebbe una via rivelativa della trascendenza stessa. L’opposto della superiorità sarà l’umiltà nella donazione, in contrasto con l’auto-esaltazione. La sofferenza non è ‘normale’ né linearmente attuabile dall’intento umano, essa include una certa ‘sofferenza’ nel senso di una non armonica realizzazione della nostra natura ². Basta consultare qualche rappresentante conosciuto della riflessione cristologica russa per capire quanto la questione della sofferenza, partendo da Cristo, sia significativa per l’animo slavo orientale. Di fronte alla prospettiva del mistero di Cristo che identificasse la dimensione divina con la filiazione e quell’umana con la sofferenza di prostrazione fino alla morte, esiste un’altro filone russo che fa sorgere la sofferenza di Cristo dallo stesso mistero trinitario ³. Ovviamente, la sofferenza prospetta subito la sua controparte: la felicità.

¹ V. Guroian, *SALVATION: Divine Therapy*, in «Theology Today», October 2004, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3664/is_200410/ai_n9453167: «Soteria is the Greek New Testament word often translated "save." It is a derivative of the verb *sozo*, which means "to heal." The Latin equivalents are *salvare* (to heal) and *salvus* (made whole or restored to integrity). Thus, the words for salvation in New Testament Greek and in Latin denote therapy and healing. The Gospel writers take advantage of this denotative meaning when they record Jesus' healing miracles. An example is St Mark's story of Bartimaeus the blind beggar (Mark 10:46–52), who enthusiastically chases after Jesus on the road from Jericho, boldly addresses Jesus by the Messianic title "Son of David," and earnestly beseeches Jesus to restore his sight. The New Jerusalem Bible renders Jesus' answer to Bartimaeus as: "Go; your faith has saved you." The Revised English Bible translates this as, "Go; your faith has healed you," while the Revised Standard Version reads, "Go your way; your faith has made you well" All three of these modern translations are "accurate." But none by itself captures the complete meaning of the passage. The healing miracles certainly concern physical cure; but not that only. All four of the Gospels emphasize that Jesus' acts of physical healing are charged with spiritual and eschatological significance as well. The Synoptic Gospels (Matt 9:1–8, Mark 2:1–12, Luke 5:17–26) tell the story of the paralytic whose friends carry him to Jesus on his bed, in the hope that Jesus will cure him physically. Initially, Jesus greets the man and, instead of restoring his sight, announces, "Son, your sins are forgiven" (Mark 2:5). Scribes who are present accuse Jesus of blasphemy, saying, "Who can forgive sin but God alone?" (Mark 2:7). After this, Jesus does cure the man of his physical affliction. But he explains that he has done so in order that people may "know that the Son of Man has authority on earth to forgive sins" (Mark 2:10). Many of the early Christian commentators use this story to introduce the theme of the Great Physician, who redeems us in both body and soul. For example, St Ambrose of Milan (c.339–97) writes: "Alongside of healing the wounds of body and mind, he also forgives the sins of the spirit, removes the weakness of the flesh, and thus he heals the whole person. It is a great thing to forgive people's sins—who can forgive sins, but God alone? For God also forgives through those to whom he has given the power of forgiveness. Yet it is far more divine to give resurrection to bodies, since the Lord himself is the resurrection." (1)».

(1) Ambrose, "Exposition of the Gospel of Luke 5:12–13," cited in *Ancient Christian Commentary*, vol. 3: New Testament–Luke, ed. Arthur A. Just Jr. (Downers Grove, IL: Intervarsity, 2003), 92–3.)

² P. Coman, *Le Chiese cristiane leggono oggi la vicenda di Gesù. Lettura ortodossa*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, p. 92: «Uno staretz, richiesto poco prima della morte se voleva morire, disse: "Non sono ancora umile". Sapeva di non avere lo spirito della inesprimibile umiltà del Cristo. La perfezione dell'umiltà è perfezione sulla via del confronto con la morte: è perfezione nel cammino della deificazione in Cristo. Contrapposta alla deificazione in Cristo è l'egoistica deificazione–dell'uomo fondata sull'autosufficienza e sulla superbia, perseguita con le nostre forze e le capacità naturali: escludendo umiltà, donazione, crescita etica e spirituale. La deificazione, che è definita nei testi areopagiticci come "l'unione e assimilazione a Dio per quanto possibile" ¹, è offerta come dono dal Dio increato all'uomo creato. Come nota S. Massimo il Confessore "non noi realizziamo la deificazione ma la soffriamo, poiché è oltre la natura e secondo grazia; infatti non abbiamo una potenza capace per natura di ricevere la deificazione" ². La deificazione dell'uomo è l'opera di Dio uno e trino. Dio assume l'uomo in Cristo con la grazia dello Spirito Santo e lo gui da alla gloria del Suo Regno».

(¹ Dionigi Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia*, 1, 3: pag. 3, 376A. / ² Massimo Il Confessore, op. cit., pag. 90, 904A.)

³ R. Žužek, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1984, p. 42: «Filarete è conosciuto come grande oratore. Uno dei suoi temi preferiti è il sacrificio della croce. E` nota soprattutto la sua omelia del venerdì santo del 1816 ¹, il cui contenuto può esse re schematicamente così sintetizzato: 1) Il mistero della croce comincia nell'eternità, si compie storicamente sul Golgota e si continua nella vita di ciascun cristiano; 2) in esso appare l'armonia tra giustizia e amore divini, conservando l'amore il primato assoluto ed essendo la giustizia un aspetto dell'amore; 3) nella croce di Cristo appare tutto l'intreccio dei rapporti tra Dio e gli uomini, e dei rapporti tra la giustizia e l'amore in Cristo; 4) la croce di Cristo è opera dell'amore delle tre Persone della Ssma. Trinità. Il suo ampio catechismo cristiano della Chiesa Ortodossa, Cattolica Orientale", ritenuto in genere nella sua redazione definitiva del 1839 come il catechismo russo per antonomasia, Filarete così spiega l'articolo 4- del simbolo di fede ("fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, morì e fu sepolto") ²: D. In quale modo la morte in croce di Gesù Cristo ci libera dal peccato, dalla maledizione e dalla morte? R. Per facilitare la nostra fede in questo mistero, la parola di Dio ce lo spiega, in quanto ci è possibile capirlo, paragonando Gesù Cristo con Adamo. Secondo la natura, Adamo è capo di tutta l'umanità, che con lui costituisce una sola cosa, in virtù della provenienza naturale da lui. Gesù Cristo, nel quale la divinità si a unita con l'umanità, si è fatto il capo nuovo e onnipotente degli uomini secondo la grazia, unendoli a Sé per mezzo della fede. Per questo, come in Adamo siamo caduti sotto il peccato, la maledizione e la morte, così in Gesù Cristo siamo liberati dal peccato, dalla maledizione e dalla morte. Da sua volontaria passione e la sua morte in croce, per noi, essendo di un prezzo e d'una dignità infiniti, in quanto sono la morte di chi è senza peccato e del Dio-uomo, costituiscono da una parte la soddisfazione perfetta della giustizia divina, che per il peccato ci ha condannato alla morte; dall'altra, il merito infinito, che Gli dà il diritto di concedere a noi peccatori, senza mancare alla giustizia, il perdono dei peccati e la grazia della vittoria sul peccato e sulla morte. (Vengono adottati Col. 1,26,27; Rom. 5,17; 8, 1–4). D. E' vero che Gesù Cristo ha sofferto per tutti noi? R. Da parte Sua ha offerto Sé stesso come vittima davvero per tutti, e a tutti acquistò la grazia e la salvezza; ma ne usufruiscono soltanto coloro che a loro volta partecipano volontariamente

Situando la sofferenza come parte integrante dell'esperienza tipicamente umana di Cristo, si potrebbe pensare alla felicità come controparte tipicamente 'divina', magari come 'felicità eterna' (cfr supra, le riflessioni di A. Rosmini). Per capire quale sia la scommessa della sofferenza, occorrerà discernere l'intento della felicità nella riflessione russa recente. La documentazione di questo scorcio di secolo ci orienta senza difficoltà verso la sventura maggiore del popolo russo, avviata proprio a nome della promessa di felicità a tutti: la rivoluzione del 1917. Il malinteso fondamentale di questa impostazione ci permetterà –chissà– di cogliere l'implicita relatività nell'evento della sventura... L'interrogativo su "chi è Cristo?", partendo dalla tragedia dell'esperienza umana ha un suo risvolto assai significativo nelle più recenti vicende della storia e delle scommesse della storia russa: precisamente attraverso la promessa fondamentale della rivoluzione bolscevica, e cioè la promessa della 'pubblica felicità' come scopo e risposta a tutte le attese 'umane' (cfr infra).

LA SOFFERENZA NELLA MALATTIA DEL CORPO E DELL'ANIMA: UNA OCCASIONE DI COMPENETRAZIONE DIVINO-UMANA, NEL PENSIERO CRISTOLOGICO SULLA MESSIANITÀ SAPIENZIALE

Quale potrebbe essere il confronto sul mistero della sofferenza: "Dio sofferente è Dio che si apre divinamente all'umano" e "l'uomo felice è l'umano che si innalza umanamente a farsi Dio"? La sofferenza è il rifiuto più profondo di risolvere il confronto vitale per mezzo di una conflittualità che conquista il sopravvento su ciò che si oppone alla propria affermazione. Ovvero la sofferenza sarebbe, non tanto una umiliazione di condiscendenza da parte di Dio che si immerge nella esperienza umana, ma –invece– il modo per non prospettare il divino come 'superiorità ineccepibile' sulla base di tutte le qualità e di tutti gli attributi possibili? Si dirà che la sofferenza, parte integrante della spiritualità comune cristiana, è l'occasione trasfigurativa del degrado umano più profondo ¹. Si prospetterà questa sofferenza come 'dolor d'amore di Dio' che 'introduce in un altro universo' ². La sofferenza, la malattia, non sono un 'mezzo umano' per manifestare l'inflessibile costanza di attaccamento alla fede, 'conquistandosi' (nei meriti) il riconoscimento di santità. Detto antropologicamente, nella sofferenza vi è un fattore di trascendenza ³. Quale potrebbe essere il confronto sul mistero della sofferenza: "Dio sofferente è Dio che si apre divinamente all'umano" e "l'essere umano felice è l'individuo che si sente euforicamente divino"? La sofferenza sarebbe non tanto una umiliazione di Dio che si immerge nell'esperienza umana, ma –invece– il modo per non

alla Sua passione, diventando conformi alla Sua morte. Fil. 3,10. D. Come possiamo partecipare alle sofferenze e alla morte di Gesù Cristo? R. Noi partecipiamo alle sofferenze e alla morte di Gesù Cristo per mezzo della fede intima e viva, per mezzo dei sacramenti, nei quali si trova nascosta e sigillata la forza delle sofferenze redentrici e della morte di Gesù Cristo, e, infine, per mezzo della crocifissione della nostra carne, nelle sue passioni e concupiscenze. (Vengono addotti Rom. 6,3; 1 Co. 11,26; Gal. 5,24) D. Come si può crocifiggere la propria carne nelle passioni e concupiscenze? R. Per mezzo dell'astinenza circa le passioni e la concupiscenza, e per mezzo di azioni a loro contrarie. Per esempio, se l'ira ci spinge ad insultare il nemico e a fargli del male, ma noi ci opponiamo a tale desiderio, e ricordando come Gesù Cristo pregava sulla croce per i suoi nemici, anche noi preghiamo per il nostro nemico, allora in tale modo noi crocifiggiamo la passione dell'ira.

(¹ Vedi in *Slova i reči sinodal'nago člena Filareta, mitropolita moskovskavo*, parte I, Mosca 1848, 30–34. Versione italiana in "Unitas", luglio–settembre 1980, 163–172. *L'omelia di Filarete Drozdov per il Venerdì Santo 1816*). Cfr. anche P. Gnedic, *Mysli ob iskuplenii v propovednach mitropolita Filareta*, Z12 1954, 4, 31–35. / ² *Prostrannvi Christianskij Katichizis Pravoslavnaia, Kafolieskija, Vostona Cerkvi*, (redazione definitiva del 1839), ed.23, Mosca.)

¹ Cfr T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1981, p. 30.

² Archim. Sophrony, *La félicité de connaître la voie* | (*Видеть Бога как он есть*), Genève 1988, pp. 152–153: «Dans ces pages, je parle beaucoup de "douleur" et j'ai souvent quelque appréhension que certains ne comprennent pas correctement ce terme ascétique. Cette douleur dont je parle, est le leitmotiv de ma vie en Dieu. Je ne peux l'oublier. Elle n'est d'aucune manière semblable à la douleur physique ou psychique, bien qu'elle englobe assez souvent aussi ce plan inférieur. C'est la douleur de l'amour de Dieu qui arrache l'orant à ce monde pour l'introduire dans un autre univers. Plus cette douleur spirituelle est intense, plus notre attirance vers Dieu est forte; plus résolue est notre plongée dans les profondeurs de l'océan des souffrances, plus assurée aussi est l'ascension de notre esprit au ciel. Quand notre esprit est introduit dans la radieuse sphère des cieux, la douleur se change en joie –elle aussi insupportable– de l'amour triomphant. De nouveau, nous avons, en réalité, la même situation: une souffrance extrême s'allie à une joie maximale. C'est précisément cet écartèlement qui caractérise l'homme de repentir. Le Saint-Esprit le transporte vers des frontières imprévues où il reçoit un avant-goût de l'universalité divine.»

³ Cfr. J. Evola, *La métaphysique du sexe*, Paris 1968, pp. 119–120.

prospettare il divino come 'superiorità ineccepibile' sulla base di tutte le qualità e di tutti gli attributi trascendentali possibili? Questo dolore 'svuota l'anima' e permette a Cristo di curare la malattia dello spirito riempiendolo con la vita divina, come suggerisce S. Efrem riguardo alla donna piangente presso il tavolo di Simone il Fariseo (Ma 14, 3–9) ¹. Ma correggendo antinomicamente l'espressione si dirà che la sofferenza è apertura di trascendenza non perché noi ci eleviamo in essa verso Dio, ma perché è Dio che ci ama illimitatamente fino a soffrirne Lui stesso: 'rovetto ardente' prima ancora della Sua sorgente rivelativa ². Ci fermeremo più in là sulle dirette implicazioni del riferimento alla 'croce' ed alla 'morte sacrificale' di Cristo. A questo punto, ci preme innanzitutto considerare le sorgenti della meditazione slava orientale su ciò che la 'croce' include dal di dentro dell'esperienza umana: la sofferenza. Se questo nostro punto di partenza sulla originalità cristologica russa regge, esso ci riallaccia con quello che appare come l'avvio dell'itinerario cristiano del II millennio su Cristo (vedere i schemi introduttivi). Si confermerebbe, allora anche, quella particolare contestualità del pensiero russo cristiano: cioè di essere ponte tra oriente ed occidente. Una prima valutazione –pur quella di Florovskij– tende a vedere in ciò una influenza 'mista' che si manifesta nel pensiero di Filarete Drozdov, metropolita di Mosca ³. Ma vi può essere un altro modo di comprendere l'approccio

¹ H. M. Hunt, *The Tears of the Sinful Woman: a Theology of Redemption in the Homilies of St. Ephraim and His Followers*, in «HUGOYE: JOURNAL OF SYRIAC STUDIES», in «Internet» 2005, <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Hunt.html>: «Healing as Demonstrative of the Incarnation. [31] The desire and the ability of Jesus to heal humanity reveal His divine power. His humanity makes it possible for those in need of healing (spiritual and physical) to approach the Godhead. In the first of the homilies edited by Graffin (1962) this is pointed out by the use of transferred epithets; Jesus is seen as the one who "thirsts," (like the Samaritan woman at the well, who is mentioned there) (1) <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Hunt.html> - FN68#FN68 for sinners to come to him. (2) The human attribute of hunger is applied to him to show how much he longed for the woman to be restored: "Because of her who craved pardon, He wished himself to hunger at the table of Simon the Pharisee; just as under the cover of a table of bread, He had prepared for the sinful woman a table of penitence." (3) [32] The author gives as Jesus' reason for accepting Simon's hospitality that He hungers for the life of Man, that He may recover his lost image. (4) This transference of epithets continues with a overtly kenotic description of the woman "emptying her soul" so that God can fill it, whereas the Pharisee only fills his table for Jesus to empty it. (5) The sinful woman, seeking wholeness, is thus compared to God seeking to express his whole nature through the Incarnation. The broken-hearted sacrifice of herself is mirrored by Christ's self-sacrifice in the sacrament of the Divine Liturgy».

((1) Jn 7:37 is also referred to in Ephraim's *Homily on Our Lord*, in an image of the "healing fountain" offered by Jesus to all sinners (Johnston 1898: 323 (41)). / (2) Graffin 1962: 181 (1:7). The author describes how she had been like stone, but through her penitence, now opens up from her soul "the source of repentance." The language of hunger and thirst for a spiritual condition recalls the beatitudes' "Blessed are those who hunger and thirst for righteousness." Portraying Jesus as one who craves in this way gives him human attributes, which are used to divine end, in that it is his desire to reconcile the sinner which effects the Incarnation, and restores the lost image of God. The language of the beatitudes is overtly use in "Hymn 26 on Virginity," where the sinful woman, the woman with the haemorrhage and others are addressed as "Blessed" (McVey 1989: 378 (4, 6)). / (3) Graffin 1962: 181 (1:5), cf. Sauget 1975/6. This homily shares with Sauget's the image of the woman as an innocent lost sheep, in need of the Shepherd. / (4) Graffin 1962: 81 (1:6f). / (5) Graffin 1962: 185 (1:11). The antithesis between the woman and the Pharisee is a recurring motif in this and the second homily edited by Graffin, in which it is stressed that his love for Jesus is purely human, whereas hers is more sanctified because she recognizes Him for who He is. Graffin 1962: 209 (2:25). Her humility is set in opposition to the pride of the Pharisee, and her recognition of the divinity of Jesus is opposed to the blindness of the Pharisee who questions whether Jesus is truly a prophet.)

² M. Plekon, *Father Lev Gillet: The Monk in the City, a Pilgrim in many worlds*, in «Internet» 2005, http://www.jacwell.org/spring_summer_2000/father_lev_gillet.htm: «Weaving in the Eastern Church's vespers psalm 103 (104), Fr. Lev expands on the eternal, limitless nature of Love who is God, tracing the cosmic and communal linkages implied in creation. From the mountains and the rock badgers to the storms, the oceans, and every man and women, within them all God, limitless Love, lives. And there should be no alarm that the Trinity and Jesus the Christ have not yet been mentioned, for in Moses' time God had not yet revealed himself as Trinity nor become flesh, and yet there still was Lord Love. In the story of the prophet Hosea and his prostitute-wife, Fr. Lev suggests that the "spontaneous reaction, the first response to the discovery of Limitless Love" is hope, a door of hope opened to each of us, no matter who we are and what we may have made of our lives. Limitless Love calls us back as beloved, puts a ring on our finger, opens the door to communion with him, to the marriage feast. In the text Fr. Lev admits that for him it was a major change, to start not with our love for God, our obeying the command to love him, but rather the other way around, that is with the overwhelming Love that God has, that God is, for us. "I have come to show you, for you are greatly loved," is the angel's message to the prophet Daniel. (Dan. 9: 23) The letters of John affirm this. But Fr. Lev pushes even further to the passion, the suffering of God for us and to love us. Divine Love is comparable to the atmospheric pressure surrounding us, which sustains each being and also exerts pressure from all sides. Love lays siege to each being and seeks to discover an opening, a path leading into the heart, by means of which Love can permeate everywhere. The difference between the sinner and the saint is that the sinner closes his heart to Love while the saint opens himself to this same Love. In both cases the Love is the same and the pressure is the same.[12]».

((1) *The Burning Bush*, (Springfield IL: Templegate, 1976), pp. 33–34.)

³ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1988, стр. 177 / pp. 143–144: «La storia intera si rivela davanti a lui come l'unica e grande manifestazione nel mondo creato della gloria e dell'amore divini. Il tema della sua teologia fu sempre il Patto tra Dio e gli uomini in

filaretiano: riconsiderare la sofferenza come una caratteristica esaurientemente umana. Colui che meglio indagò nelle dimensioni della sofferenza e delle malattie è certo Dostoevskij, riassumendo – quasi – una sensibilità di un millennio cristiano slavo orientale. Le malattie psico-somatiche o spirituali-materiali diventano non strumenti di tortura, ma occasioni di 'eternità' o di 'santità'¹. La sofferenza fa sparire la differenza tra il 'cattivo' ed il 'buono', ma fa anche sparire l'opposizione tra

tutta la complessità e la molteplicità dei destini storici. Anche se molte furono le influenze e le "suggestioni" che contribuirono a costituirlo, il sistema di Filaret è, per intima struttura, patristico (cfr. soprattutto l'influsso di Gregorio di Nissa). Filaret tornò spesso su due temi, il mistero della Croce e della Redenzione e la descrizione della vita nella grazia e nello spirito di Dio, che si rivela ai credenti. Per Filaret Cristo è il misterioso Primo Sacerdote, che si offre e concede, è l'Agnello di Dio e il Sommo Sacerdote (cfr. *l'Epistola agli Ebrei*); nel vangelo egli vede soprattutto la Croce sul Golgota, nel Dio uomo la Passione di Cristo: "Il destino del mondo pende dalla Sua Croce, la vita del mondo giace sulla Sua tomba. La Croce illumina con la sua luce la valle di lacrime della vita, il sole della beata immortalità si leva dalla Sua tomba". Il mistero della Croce è quello dell'Amore divino: "Così, nel campo spirituale dei misteri e per tutta la grandezza della Croce di Cristo, la contemplazione si perde nell'infinità dell'amore di Dio". Nel sermone *Così Dio amò il mondo*, scritto per il Venerdì Santo, inviava a cogliere il senso ultimo della Croce: "Cosa c'è là? Null'altro che l'Amore santo e benedetto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo per il genere umano peccatore e disperato. L'amore del Padre che crocifigge, l'Amore del Figlio che si fa crocifiggere, l'Amore dello Spirito Santo che trionfa con la forza della Croce". Filaret era alieno da qualsiasi erronea interpretazione sentimentale o moralistica dell'amore della Croce; sottolineava, al contrario, che la Croce di Cristo aveva origine nell'imperscrutabile benevolenza divina: il suo mistero ha inizio nell'eternità, nel "santuario, inaccessibile al mondo creato, della Divinità tri ipostatica". Per questo nella Scrittura si parla di Cristo come dell'Agnello di Dio, preannunciato o persino crocifisso dal momento della creazione del mondo: "La morte di Gesù è il centro dell'esistenza creata [...] La croce di Gesù, issata dall'animosità dei giudei e dalla violenza dei pagani, è l'immagine e l'ombra terrena della Croce celeste dell'amore". Nei suoi sermoni, in modo particolare in quello che rievoca i giorni di Passione, Filaret si eleva fino a raggiungere un autentico lirismo di preghiera e nelle sue parole si coglie il tremito del cuore. Le sue parole non possono essere parafrasate, ma vanno lette, rilette e ripetute più volte. In Filaret non troveremo un sistema – parlò sempre "in occasione di" – ma qualcosa di più grande, fondato sull'organicità della viva esperienza, sulla profondità della sua concezione intellettuale e sulle "misteriose visite dello Spirito". In ciò sta la spiegazione dell'influenza che esercitò sulla teologia russa: non ebbe discepoli diretti, ma seppe creare un movimento spirituale, che è ben più impor tante di una scuola. Prudente nelle proprie riflessioni teologiche, invitava anche gli altri al senso di responsabilità e alla prudenza, e ciò che colpisce in lui, e che rende la sua figura così severa, è proprio tale senso di avvedutezza in cui si intrecciano motivi pastorali e teologici. Di lui si è detto giustamente che "era vescovo da mattina a sera e da sera a mattina" e ciò spiega, almeno in parte, la sua prudenza. Il suo istintivo bisogno di giustificare ogni conclusione permette invece di spiegare tutte le riserve che opponeva alle tradizioni. "Ogni pensiero teologico deve essere accettato solo nella misura della sua forza". Si oppose sempre a che le opinioni dei singoli venissero trasformate in obblighi, che invece di guidare il pensiero cognitivo e indagante lo avrebbero frenato: per questo fu un censore e un redattore tanto intollerante e rigido. Caratteristico è, a questo proposito, il commento che diede della *Settimana di passione [O Strastnoj Sed'mice]* di Innokentij: "lo avrei desiderato che l'immaginazione vivida e forte fosse accompagnata da un ragionare tranquillo, che avrebbe purificato l'opera". Senza condannare l'immaginazione, Filaret la sottoponeva alla severa verifica della Rivelazione, e non tanto a quella della ragione: "Per quelle materie che non rientrano nella cerchia delle esperienze dell'attuale vita terrena, non si può fare affidamento sulla propria ragione filosofica, ma occorre seguire la Rivelazione Divina e le spiegazioni di coloro che più di noi hanno pregato Dio, si sono elevati fino a Lui, hanno purificato la loro vita interiore ed esteriore, ai quali perciò si è manifestata più spesso la sua immagine e si è rivelata la pura visione; il loro spirito è anche sulla terra più vicino del nostro al paradiso". Non è quindi la questione dell'autorevolezza ad interessare Filaret, quanto quella dell'autenticità interiore. Proprio in relazione a quanto esigeva e alla prudenza che dimostrava, Filaret appariva ad alcuni troppo accomodante, ad altri troppo rigoroso; alcuni lo accusavano di "giacobinismo teologico" per le numerose dimostrazioni che richiedeva e l'esagerata prudenza con cui faceva distinzione tra "opinione" e "definizione". "Il popolo non l'amava e lo chiamava massone" (Herzen); lo si considerava un cupo reazionario e gli si preferiva, per quanto possa sembrare strano, persino il conte Protasov (cfr. non solo in Nikanor Brovkovi, ma anche in Rostislavov). Disorientava altri che egli non solo non dichiarasse la fede latina un'eresia, ma neppure uno scisma, e sostenesse, al contrario, che si trattava soltanto di "un'opinione e non di una definizione ecclesiastica", mettendo in guardia dalle esagerazioni: "Porre il Papato sullo stesso banco dell'arianesimo è crudele e inutile". E non era poi troppo reticente quando spiegava che la Chiesa orientale "non aveva un interprete autocratico della propria dottrina che avrebbe potuto dare l'autorità dei dogmi alle proprie interpretazioni"? Non concedeva forse troppo alla coscienza e alla riflessione individuali, seppure assistita dai Padri della Chiesa e posta sotto la guida della Parola di Dio? Altri, infine, non trovavano neppure le parole che avrebbero potuto descrivere appieno il carattere tirannico ed opprimente di Filaret. Caratteristiche in tal senso sono le ostili "note autobiografiche" dello storico S. M. Solov'ëv; nella sua rappresentazione, Filaret appare una sorta di genio malvagio che uccideva nei propri subalterni ogni germoglio di creatività e autonomia. E questo accadeva – e qui Solov'ëv si fa particolarmente insistente – soprattutto all'Accademia di Mosca. Di questo però si parlerà più avanti, mentre per ora è sufficiente osservare che alle calunnie di Solov'ëv si possono contrapporre non poche testimonianze di tutt'altro tipo».

¹ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 147–148: «C'è una questione maggiormente degna di attenzione: quella della crudeltà di Dostoevskij non verso gli altri, ma verso se stesso, della sua malattia o, almeno morbosità come artista. In realtà, che strano scrittore è questo, che con infaticabile curiosità ((rovista)) solo fra le malattie, solo fra le più terribili e vergognose piaghe dell'anima umana, e le inacerbisce di continuo, come se non potesse o non volesse parlare di altro! E che strani eroi, questi mentecatti, sensuali, ossesse, santoni, indemoniati, idioti, dementi! Forse non è egli tanto un artista quanto un medico delle malattie psichiche, e un medico per giunta al quale si deve dire: medico, cura te stesso? E forse, più che eroi, non sono questi un'accolta di più o meno curiosi "casi clinici"? Ma ecco, noi sappiamo pure che le più infamanti piaghe, prodotte dal più infamante strumento di tortura, son divenute gloriose e terribili di gloria e di santità, si sono mostrate e ancora si mostrano l'unica fonte di eterna salute, l'unica speranza di guarigione per questo mondo piagato, giacchè, in verità, solo «grazie alle piaghe di Lui noi si o risanati». Non dobbiamo noi che abbiamo ricevuto un tale avvertimento d'importanza storica mondiale, noi cristiani sia pur solo di nome, assumere verso tutte, in generale, le piaghe e le malattie dello spirito e della carne, un atteggiamento di meno disinvolta preunzione "clinica", di più delicata circospezione?».

'bruttezza d'apparenza' e 'bellezza superiore' ¹. Nella sofferenza di malattia si demitizza l'idea della 'forza' come 'superiorità' nella ben assestata 'salute', attraverso il percorso ed il processo della 'debolezza' ². La malattia spinge aldilà delle proprie capacità umane ³. B. Pasternak sembra riprendere questo intuito: Cristo appare nel tramonto di un universo –quello romano– nel quale si ammucchiavano divinità e popoli e nel quale si raggiungeva un apice (o una soglia rivelativa) di sofferenza e di morbosità ⁴. Ma la sofferenza e le sventure non sono un 'meccanismo' di accesso al divino. Dostoevskij dirà attraverso uno dei suoi personaggi più enigmatici, Mitja Karamazov, che la via della sofferenza richiama 'l'eterno patto' con la 'Madre Terra' ⁵. E sarà anche la 'sofferenza inutile' di Sonja che porterà il criminale Raskol'nikov al 'crollo' delle sue teorie e strategie illusorie di dominio ⁶. La sofferenza ci ri-immersa nel tessuto totale della 'Terra' e fa nascere la 'Saggezza' (Sofia–Sonja) in un itinerario che ci fa assumere il nostro 'essere umani' e spezzando certe frontiere in esso. Ecco dove si svela una 'bellezza diversa' per la quale si darebbe 'tutta la vita' ⁷. Arriviamo al punto di

¹ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, p.150: «Nei pensieri sulla malattia come fonte di una certa quale esistenza più alta o, almeno, non a tutti accessibile, s'incontra col "furfante" e "depravato" Svidrigailov anche il "santo" principe Myskin: l'"Idiota". Egli arrivò infine a una deduzione oltremodo paradossale: "che vuol dire che questa sia una malattia" finì col concludere, "che importa che sia questa una tensione anormale, se il risultato, se quel minuto di sensazione, ricordato e considerato poi nello sfato di salute, appare fatto in sommo grado di armonia, di bellezza, e dà un senso fin allora inaudito e impensato di pienezza, di misura, di pacificazione e di estatica orante fusione con la più alta sintesi della vita?". Se in quel secondo, cioè nell'ultimissimo momento cosciente prima dell'accesso, gli accadeva di dire chiaramente e consapevolmente a se stesso: "Sì, per questo momento si può dare tutta la vita!", certo quel momento, per se solo, valeva tutta una vita. Del resto, egli non difendeva la parte dialettica della sua illazione: l'ottusità, la tenebra psichica, l'idiozia gli stavano dinanzi come vivida conseguenza di quei sublimi minuti».

² D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 148–149: «È per noi anche troppo evidente, per esempio, il legame tra la salute e la forza, l'esuberanza vitale da un lato, la malattia e la debolezza, il declinar della vita dall'altro. Ma non esiste un meno evidente, ma non meno reale, legame tra la malattia e la forza, tra l'apparente malattia e la forza reale? Se il seme non ammala, non muore, non marcisce, neppure risusciterà e darà frutto. Se l'insetto senz'ali entro la crisalide non ammala, non si farà mai farfalla. E "la donna quando partorisce, è travagliata dal dolore, perchè è venuta l'ora sua ma quando procrea il bambino, più non si ricorda del dolore dalla gioia che è venuto al mondo un uomo". È questa una malattia che non mette capo alla morte, ma alla vita e alla salute, una malattia necessaria, naturale, sana. Ecco intere generazioni, intere civiltà storiche mondiali, interi popoli sembrano morire di doglie; ma anche queste sono le "doglie del parto" e questa malattia mette capo non alla morte, ma alla vita, è una malattia naturale, sana».

³ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, p. 149: «Accade anche l'inverso: una temporanea, apparente esuberanza di vita, un aguzzamento delle capacità naturali dipende da una reale malattia. La corda troppo tesa suona più forte prima di spezzarsi. La fiamma avvampa più luminosa prima di spegnersi. Sì, quanto più profondamente si riflette, tanto più arduo ed enigmatico diventa il problema delle malattie culturali in genere, della malattia "sacra" o non sacra di Dostoevskij in ispecie. Pare chiaro, del resto, a primo sguardo che, piccolo o grande, egli in ogni caso, non rassomiglia a nessuno nella famiglia dei grandi scrittori. Significa questo che la famiglia non è senza un mostro? Ed egli non rassomiglia a nessuno perchè è malato, o è malato perchè non rassomiglia a nessuno? La sua forza proviene dalla malattia, o la malattia dalla forza? E una reale santità –se non dello stesso Dostoevskij, almeno dell'"Idiota" –proviene da un'apparente malattia, o una malattia indubitabile da una dubbia santità? Io non giudico in anticipo: io accenno soltanto che ora forse non è più possibile sbrigliarsi di questo problema con quella leggerezza che è propria di un preteso punto di vista esclusivamente scientifico, clinico».

⁴ Б. Пастернак / V. Pasternak, *Доктор Живаго / Docteur Jivago*, Milano 1957 / Paris 1958, стр. 43–44 / pp. 62–63: «C'est Rome, et le surpeuplement, qui ont sonnè le glas de cet univers. Rome était un marché aux puces de dieux empruntés et de peuples conquis, une bousculade à deux étages, sur la terre et dans le ciel, un cloaque serré d'un triple nœud, comme une occlusion intestinale. Des Daces, des Gétules, des Scythes, des Sarmates, des Hyperboréens, de lourdes roues sans rayons, des yeux bouffis de graisse, la bestialité, les doubles mentons, les poissons qu'on nourrissait de la chair des esclaves cultivés, les empereurs analphabètes. Il y avait plus de gens sur terre que jamais il n'y en eut depuis, ils s'écrasaient dans les couloirs du Colisée et ils souffraient. "Et c'est dans cet engorgement sans goût de marbre et d'or qu'il est venu, léger et vêtu de lumière, homme avec insistance, provincial avec intention, galiléen, et depuis cet instant les peuples et les dieux ont cessé d'exister et l'homme a commencé, l'homme menuisier, l'homme laboureur, l'homme pâtre au milieu de son troupeau de moutons au coucher du soleil, l'homme qui ne sonne pas fier du tout, l'homme diffusé avec reconnaissance par toutes les berceuses des mères et par tous les musées de peinture du monde».

⁵ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 143–144 (Т. I) / p. 142 (V. I): «Amico amico mio, nell'abiezione, nell'abiezione anche adesso! È terribile quante cose l'uomo debba soffrir sulla terra, quante sventure gli tocchino! Non credere ch'io non sia altro che uno sgualterro in divisa da ufficiale, che ingolla cognac e fa disordini. Io, fratello, solo a questo, si può dire, tengo il pensiero, a quest'uomo nell'abiezione, salvo ch'io non sia un mentitore. Voglia Iddio che ora io non menta, e non incensi me stesso. Apposta medito su quest'uomo, perchè sono io stesso un uomo simile. Affinché da sue bassezze l'uomo avesse alfin riscatto con l'antica madre terra egli strinse eterno patto».

⁶ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Crime et châtement*, Париж 1970 / Paris 1950, стр. 343–344 / pp. 383–384.

⁷ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiot*, Париж 1970, Т. I / Torino 1984, стр. 271 (Т. I) / p. 225: «E nondimeno arrivò infine a una deduzione estremamente paradossale: "Che significa che tutto ciò sia malattia? – finì col concludere: – che importa che questa tensione sia anormale, se il suo risultato, la sensazione di un minuto secondo, ricordata poi ed analizzata nello stato sano, si rivela formata in sommo

discernimento tra una 'bellezza di superiorità' –come quella del superuomo di Solov'ëv– e questa 'bellezza tutt'altra': la prima fonte di auto–esaltazione e la seconda fonte di compassione... Attraverso Cristo, la compassione diventa scoperta rivelativa della infinita sofferenza del mondo e non causa od occasione di scandalo individuale (sul 'perché si deve soffrire'). La compassione è la via per aprirci aldilà del nostro piccolo orizzonte di desideri e di pretese. La compassione 'converte' se stessi e gli altri: Raskol'nikov sarà travolto da ciò che scopre in Sonja, la consapevolezza del "immenso dolore umano". Nella compassione scompare il presupposto di essere una 'vittima del male' per scoprire quanto "siamo tutti colpevoli". Appare perciò prettamente emblematica la rilettura delle sofferenze di Cristo, da parte del grande romanziere–teologo sofiano Dostoevskij nel XIX secolo, non presentando più il nocciolo della sofferenza di Gesù nella sua 'morte fisica', ma soprattutto nel suo 'prostrazione dello spirito'. La cosiddetta 'pazzia' del principe idiota' (nel romanzo "L'idiota") evoca questo sommo sacrificio compiuto come totale irrilevanza personale. La gratuità radicale di questo annientamento si trova anzi nel fatto che non serve a un qualsiasi scopo sfruttabile (anche ecclesiasticamente), ma consiste, invece, nella forma più evangelicamente trasparente del 'sacrificio inutile'... Nella compassione scompare il presupposto di essere una 'vittima del male' per scoprire quanto "siamo tutti colpevoli". La gratuità radicale di questo annientamento si trova anzi nel fatto che esso non serve a un qualsiasi scopo sfruttabile (anche ecclesiasticamente), ma consiste, invece, nella forma più evangelicamente trasparente del 'sacrificio inutile'... La esaltazione delle sofferenze fisiche e della resistenza ad esse verrà considerata come assai vicina alla sensibilità classica greco–romana e pre–cristiana espressa nel culto degli 'eroi', capaci di superare qualunque avversità esterna. Questa resistenza è più umana che divina, piuttosto un segno di superiorità di fronte agli altri che di gratuità senza meriti... La esaltazione delle sofferenze fisiche e della resistenza ad esse verrà considerata come assai vicina alla sensibilità classica greco–romana e pre–cristiana espressa nel culto degli 'eroi', capaci di superare qualunque avversità esterna.

IL MALINTESO SUL COMPIMENTO DELL'INTENTO UMANO COME 'FELICITÀ PUBBLICA' CON LA MIOPIA MESSIANISTA SULLA TRASFORMAZIONE DELL'ETICA IN EUDEMONOLOGIA, FALSIFICAZIONE DELLA BEATITUDINE ULTIMA

Di fronte al quesito sulla sofferenza nella malattia con il dolore sconsolante della tristezza senza fine, si prospetta tante volte il suo contrario: cioè la felicità nella piena affermazione vitale dell'individuo. La felicità sarà l'azzeramento di ogni sofferenza... La promessa della felicità è quella più alta come traguardo di tutti l'impegno complessivo dell'umanità. Rosmini riprende il tema della felicità: "*Noi conchiuderemo adunque: Grandi, magnifiche sono le loro promesse: che si può desiderare di più di una compiuta felicità di tutto il mondo?*"¹. Ci sembra che egli badi inanzitutto al progetto ipotizzabile ed espresso nell'utopia della 'pubblica felicità'. Sarà esso un compito che il messianismo secolare della convivenza umana avrà come scopo sommo. La separazione nella parità

grado di armonia e di bellezza, e dà un senso inaudito, mai prima conosciuto, di pienezza, di equilibrio, di pace e di trepidante, estatica fusione con la sintesi suprema della vita?" Queste nebulose espressioni gli parevano facilissime a comprendersi, sebbene ancora troppo deboli. Ma che realmente quella fosse a bellezza ed estasi", che fosse "la sintesi su suprema della vita", non ne poteva dubitare, e nemmeno poteva ammettere dubbi al riguardo. Non aveva infatti in quel momento delle visioni come quelle provocate dall'hascisc, dall'oppio, o dal vino, che degradano la ragione e deprivano l'anima, che sono anormali e irreali. Di ciò poteva giudicare sensatamente non appena terminato lo stato morboso. Quegli istanti appunto altro non erano che uno straordinario intensificarsi dell'autocoscienza, proprio occorreva designarli con un'unica parola, – dell'autocoscienza, e al tempo stesso di un'autoappercizione in sommo grado immediata. Se in quel minuto secondo, cioè nell'estremo attimo cosciente prima dell'accesso, riusciva a dire a se stesso con lucida consapevolezza: "Sí, per questi momenti si può dare tutta la vita!", allora, certo, quel momento doveva valere da solo tutta la vita».

¹ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 105.

del mutuo rispetto tra Stato e Chiesa sembra essere il più serio interrogativo posto alla priorità degli 'Utopisti' sullo stesso rovesciamento dei scopi della storia umana. Rientra l'esame delle mire e delle motivazioni profonde della rivoluzionarietà nella storia umana. La felicità prende la forma della promessa più 'utile' per l'umanità stessa. Si tratta del bene più prezioso da conseguire a tutti i costi. Infatti: *"Un'altra delle questioni più clamorose de' nostri tempi è quella della separazione dello Stato dalla Chiesa... La questione dunque della separazione dello Stato dalla Chiesa si trasforma in un'altra equivalente, ma più generale, della separazione dell'utile dall'onesto"* ¹. In altre parole, se la felicità diventa scopo sommo dell'iniziativa dello Stato: o lo Stato supera l'ambito dell'utile o l'utile esaurisce le promesse della felicità. Questo fenomeno può essere collegato a una tendenza più estesa di quella utopistica: *"e pur tutta l'Etica fu fin qui mescolata e confusa colle scienze accennate, e massimamente coll'Eudemonologia, a tale, che ne' tempi moderni, quando il sensismo traboccò e invase tutte le scuole di Europa, si prese l'Eudemonologia per la Morale, e questa rimase annientata, usurpatole da quella il seggio ed il nome"* ². La 'scienza della felicità' guarda a ciò che è utile in quanto all'umana perfezione o felicità ³: *"v'abbia un'azione utile, e per se stessa lecita, ma per la varietà delle circostanze, ora onesta, ora no. Nel primo sistema dell'utilità dovrò sempre farla: ecco la stabilità dell'eudemonologia, ben diversa da quella della morale"* ⁴. La felicità esula –forse– da quell'"utile" di cui la pubblica gestione si fa promotrice. Per il nostro osservatore delle vicende umane: la *"felicità, che è il supremo e il più perfetto bene dell'uomo"* ⁵, non è certo trascurabile. Essa tocca le scommesse ultime dell'esistenza. Ovverosia: *"La felicità perfetta, o vero la felicità senza aggiungere altro, consiste nell'esaurimento della nostra forza di sentire in un oggetto infinito"* ⁶. Ci si trova nella situazione di *"chi disconosce la religione, ne immagina frettolosamente una fallace da porre in suo luogo, per timore, se non vi s'apprende, di sdrucchiolare nel nulla..."* ⁷. Anzi, *"la felicità completa non è altro finalmente che pur la massima vitale esistenza di un Io, un sentimento ottimo recato al sommo termine di ogni appetito"* ⁸. Il *"sommio termine"* ha una sua dimensione religiosa, una religione della sola felicità potrebbe essere fallace. Il *"... desiderio della felicità, non è più un desiderio vago, ... universale: l'unica loro felicità è la giustizia stessa, è Dio stesso"* ⁹. Nella sua denuncia della deriva eudemonologica dell'etica occidentale, Rosmini ritrova ecumenicamente alcune sorgenti cristiane fondamentali. Nella attuale teologia greco-ortodossa, sarà soprattutto il riferimento alla 'felicità' escatologica che viene trattato ¹⁰: tematica 'umanista' (rifiuto di ogni sofferenza), 'maschera dell'Anticristo' ¹¹, assolutizzazione dello scopo sommo della 'felicità' nella rivoluzione russa e nel pensiero nichilista ¹². Nella "leggenda del Grande Inquisitore", tutto si gioca sulla 'felicità' da assicurare all'umanità Cristo con la "Sua libertà", suprema beffa per i piani del

¹ A. Rosmini, *Le principali questioni politico-religiose della giornata*, in idem, *Opuscoli politici*, vol 37, Roma 1978, pp. 130-131.

² A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, in idem, *Filosofia della morale*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 23, Roma 1990, p. 39.

³ A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, in idem, *Filosofia della morale*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 23, Roma 1990, p. 38.

⁴ A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, in idem, *Filosofia della morale*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 23, Roma 1990, p. 217 (nota 9).

⁵ A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, in idem, *Filosofia della morale*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 23, Roma 1990, p. 90.

⁶ A. Rosmini, *Saggi giovanili inediti*, in idem, *Scienze metafisiche*, vol I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 11, Roma 1986, p. 226.

⁷ A. Rosmini, *Saggi giovanili inediti*, in idem, *Scienze metafisiche*, vol I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 11, Roma 1986, p. 105.

⁸ A. Rosmini, *L'antropologia in servizio della scienza morale*, in idem, *Filosofia della Morale*, vol. II, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 24, Roma 1981, p. 413, n° 740.

⁹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, T. 1, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 39, Roma 1983, p. 331.

¹⁰ Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, pp. 152-153.

¹¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 394-395 / p. 360.

¹² Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Духи русской революции / Gli spiriti della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 85-86 / pp. 71-72.

Grande Inquisitore non ha 'cambiato le pietre in pani': utilità ¹ di Dio nella 'felicità' dell'umanità che dalla cultura ove la religione è 'simbolica', nella civilizzazione la ridusse ad una 'pragmatica' (utile), ma ben presto ci si accorse che l'irreligiosità (ateismo) è ben più 'utile' al godimento, mentre l'Anticristo –dopo l'avvento di Cristo– sarebbe la realizzazione di una storia esaurientemente felice e giusta sulla terra, ritorno alla 'vita' come godimento ² o la "felicità universale nell'uguaglianza di sazieta" Per una felicità–sommò–bene, il superuomo inverte gli scopi e le finalità del percorso: La verità serve come mezzo per realizzare il 'bene nella bellezza' ³. In senso sofiano, si farà una distinzione sostanziale tra la 'felicità' umana (anche proiettata 'nei cieli' o 'nel paradiso') e la beatitudine nella vita nuova (vedere infra, la parte escatologica, VI).

CAPITOLO III

LA QUALITÀ SOFIANICA SPECIFICA DELL'ESPERIENZA KENOTICA NEL CAMMINO CRISTIANO RUSSO: VIVERE UNA SOFFERENZA EVANGELICA SPECIFICA: LA “NON RESISTENZA” AL MALE



La scommessa della cristologia russa si focalizza sull'enigma dell'annientamento o dell'"уничжение – uničizenie" di Cristo. L'esplorazione cristologica si è interessato positivamente al dato cristologico caratteristico della 'kenosis'. Tra esperienzialità storica e ricerca recente, questo riferimento acquista una sua valenza significativa. In quale modo può essere prospettata questa chiave? Come per la non conflittualità tra Dio e l'umanità nella rivelazione del mistero di intenerimento compassionevole dell'Amore divino, anche per la chiave kenotica l'intento teologico sorge da una specifica dimensione del percorso slavo orientale nel approfondire la propria fede di fronte alle vicende della propria storia. Ciò che i russi hanno vissuto come il loro annientamento lungo il percorso storico della loro maturazione culturale e nazionale gira intorno ai due secoli di dominazione tartarica, dopo il periodo di inculturazione non aggressiva iniziale. La 'trovata' russa sulla iniziale santità: una sofferenza di morte nella non resistenza al male, vissuta con fede (i santi Boris e Gleb), si trasformò in una sventura di annientamento collettivo, quando la 'zona cuscinetto' del territorio kieviano –tra 'estremo oriente ed estremo occidente'– si trovò presa tra l'espansionismo germanico e la pressione tartarica. Cominciò qui il dramma della incomprendione tra cristiani occidentali e slavi orientali: infatti, là dove i tartari non esercitarono una particolare pressione religiosa (bensì pesanti tributi e razzie di vario tipo), i germanici ebbero come scopo manifesto la occidentalizzazione della vita ecclesiale russa ⁴. La situazione della struttura ecclesiastica appare

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309 ss. (Т. I) / pp. 332–339 (V. I) / стр. 310–312 ss. (·. I) / pp. 335–338 (V. I); cfr H. De Lubac, *Témoignages autobiographiques*, Paris 1974, pp. 335, 404; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории* / *Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 243–244 / p. 168.

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории* / *Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 101–102, 251–252, 264–265 / pp. 89–90, 182, 175.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 111–112 / p. 151; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора* / *I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 209–210 / pp. 197–198.

⁴ A. M. Amman, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, p. 44: «L'impero germanico, potenza politica e religiosa, che aveva preso il posto di uno Stato puramente ecclesiastico in terra di missione, iniziò una violenta politica di espansione. Livonia (1210), Gerzika (1209) e Dorpat

abbastanza privilegiata (paragonandola con le ristrettezze della vita civile) durante i due secoli di sottomissione tartarica ¹. Sarà proprio questa esperienza storica che permetterà di distinguere l'annientamento del contesto tartarico dalla distruttività del contesto teutonico. C'è –poi– chi vede già apparire a monte di questo periodo le prime avvisaglie di una 'cortina di ferro' ², che andrà rafforzandosi da parte occidentale, nella convinzione della necessità di difendersi dal 'pericolo orientale', di cui i mongoli diventano l'espressione e di cui i slavi orientali verranno considerati parte integrante. L'espansionismo cristiano occidentale diventò molto più pericoloso per la Russia che la pressione mongola: alla imposizione di un giogo di aggressiva supremazia politica si aggiungeva, qui, una intolleranza verso usi ecclesiali orientali, che si volevano radicalmente occidentalizzare. Alexander Nevskij, il santo principe, fu vittorioso contro le incursioni dei teutonici e scandinavi, ma scelse la via di sottomissione e trattative con i tartari ³. Da questa esperienza che segue una inculturazione pacifica della fede sorse una particolare sensibilità verso la consistenza stessa della sofferenza nella sua dimensione specificatamente evangelica: l'annientamento cristico considerato come via 'normale' dell'esperienza della fede. La meditazione sulla santità personale come 'non resistenza evangelica' e la messa alla prova della perseveranza cristiana comunitaria come annientamento civile diventarono uno dei cardini del taglio spirituale dell'intuito russo ortodosso. Il riassunto di questa particolare sensibilità cristiana fu espresso nella parola tipica "uniženie": sottolineatura propria della "kenosis" come via di fedeltà ecclesiale, sia personale sia collettiva. Questa disponibilità verso il messaggio della sofferenza interiore supera ed approfondisce ciò che potrebbe essere presentato come nervo della sofferenza cristiana: quella fisica che troverebbe la massima intensità nella tortura e la più esemplare celebrità nella morte per effusione del proprio sangue. Parlando di evangelizzazione non completamente compiuta nella Russia e delle permanenze di elementi pagani nella sensibilità slava orientale, ci viene da chiederci quale sia stata, nella presentazione della figura di Cristo, il taglio meglio 'purificato' da ogni contributo pre-cristiano: o l'annientamento gratuito di Cristo o la tipologia 'sacrificale' con i contenuti di espiazione e di riscatto di altre tradizioni cristiane? Di fronte alla esaltazione dell'"eroe" e della "vittoria", la tradizione russa cristiana insisterà, nei suoi rappresentanti più originali, sull'approfondimento dell'annientamento in ciò che la persona umana ha di più tipico: la coscienza di se stesso. La 'prodezza' apparirà piuttosto

(1224) caddero in mano ai Tedeschi, che però tentarono invano di togliere Reval ai Danesi, che l'occupavano fin dal 1219. Essi miravano a penetrare oltre la Narova nell'Ingermanland ed al di là di Pskov fino a Novgorod. Contro i Tedeschi mossero i duchi e le città russe, cioè Polotsk e Pskov; dopo varie incertezze, Novgorod nel modo oscillante che le era caratteristico, mentre i suoi duchi agivano con ogni decisione. Jaroslav tentò invano da Novgorod di mantenere la zona di influenza russa ad ovest del lago Peipus. Suo figlio Alessandro dovette difendersi dai Tedeschi già da oriente di questo confine naturale e lottò anche contro gli Svedesi che vinse alla Neva nel 1240. Nel 1242 riuscì a distruggere gli invasori tedeschi sui ghiacci del lago Peipus e, nonostante un nuovo tentativo, li sconfisse definitivamente intorno al 1250: l'inimicizia contro l'Occidente era ormai definitiva: erano latini quelli che combattevano con la croce contro di lui, come crociati latini erano stati quelli che avevano conquistato la città imperiale sul Bosforo nel 1204».

¹ P. Kovalevski, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 55: «L'Église est cependant dans une situation privilégiée. Les Mongols ne sont pas encore musulmans et font preuve d'une grande tolérance envers les chrétiens. Les églises sont exemptes du tribut et les Métropolitains reçoivent des Khans certains privilèges. Le rôle des évêques et surtout des chefs de l'Eglise russe, les Métropolitains de Kiev, sera donc double. Ils seront les protecteurs attirés des populations et les unificateurs du pays. A l'époque de la grande dispersion du pouvoir princier et de la division de la Russie en plusieurs dizaines de petits états indépendants, le pouvoir du Métropolitain conservera une certaine unité à l'Etat, c'est lui qui, au XIV^e siècle, par sa protection de la principauté de Moscou, décidera du sort du pays».

² G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 76: «Ma dal sacco di Kiev (1169), ad opera del le truppe di Andrea Bogoliubskij e dei suoi alleati barbari, sparisce la Russia per dir così europea di San Vladimiro e di Jaroslav il Saggio e sorgono due Russie: quella che cadrà sotto la dominazione polono-lituana e risentirà sempre più decisamente delle influenze occidentali; quella del Nord, che si chiuderà entro un anticipato "sipario di ferro", costruito e dal dominio mongolo e dal dispotismo dei prelati bizantini».

³ P. Pascal, *Histoire de la Russie*, Paris 1949, p. 27: «Alexandre Nevski: Le grand-prince de Vladimir sous qui eut lieu l'invasion fut le frère et successeur de Georges II, Jaroslav: il inaugura la politique de soumission aux occupants qui sera celle des grand-princes après lui. Il mourut en 1246 en Mongolie. Son fils André reçut d'abord l'investiture du grand-khan; mais, ayant conspiré avec Daniel de Galitch, il dut céder le trône à son frère Alexandre Nevski (1252-1263). Le vainqueur des Scandinaves et des Porte-Glaive, par son humilité, évita à la Russie de nouveaux désastres. Il obligea Novgorod à payer le tribut, mais obtint l'érection d'un évêché à Sarai. Il alla supplier le khan Berkai, frère de Baty, mais recut le pardon de Rostov soulevé contre les collecteurs mongols. Il mourut d'épuisement au retour de ce voyage».

come una 'non vittoria' e come un 'non essere eroi': senza armi e senza difesa, solo la sincerità interiore del 'canto di fede' capovolgerà le sorti ormai compromesse del cammino umano ¹. Non a caso la simbolica patristica dell'accostamento tra Orfeo e Cristo servirà di trama per la meditazione poetica. Sparirà la simbolica militare nell'evidenziare le vie della perfezione cristiana ². Inutile sottolineare quanto la 'sposa' che viene ridata ascoltando l'inno "indifeso" possa evocare la "Sofia", 'ridata' al mondo divino dal 'Signore della morte' stesso... Vi sarà, forse, una de-eroicizzazione nella tipologia cristica e nei criteri di discernimento sulla santità? Quale sarà la sostanzialità dell'annientamento cristico e cristiano? Una caratteristica salta immediatamente agli occhi: il comune smantellamento della figura imperializzata del Cristo, nella rappresentazione del 'Cristo pantokrator'. Le icone russe proporranno una inquadratura iconografica senza ricorso agli attributi o allo stile che evidenzia la massima dignità imperiale, convergenza delle responsabilità ecclesiali e civili. Con ciò non si tratta di una 'umanizzazione' della espressività visiva, come si tende talvolta ad affermare ³. Le icone reinseriranno la simbolica trascendentale su un sottofondo di quotidianità, senza 'eroicità' costruita e senza raffigurazione della vendetta nella vittoria. Nell'ambito intra-europeo ritroviamo la stessa volontà di smembrare la montatura di gloria ispirata allo splendore dei regni umani. Ma la via iconografica sembra imboccare un'altra strada: quella del Cristo di Grünewald, cioè la decomposizione mortale dell'annientamento corporale come segno del più radicale 'sacrificio' di Gesù, prendendo su di sé tutte le sventure umanamente percepibili. La matoriazione nella morte corporale diventerà un inno alla morte, anzi l'esame del fascino della morte, per esempio, con Holbein. Questo estremo realismo verrà considerato dai russi cristiani come particolarmente ambiguo e addirittura non cristiano, in quanto esaltazione della 'stupida ed insuperabile distruttività' che viene elevata a livello di divinità. Tale sarà l'osservazione che farà, nel racconto di Dostoevskij, "Il principe-idiota", pur nel suo annientamento, su quell'altro

¹ L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 160-161: «Nous nous heurtons ici au problème de la typologie de l'exploit et pour l'étudier, nous allons être obligés de déborder les limites de la pensée de Dostoievsky qui ne contient pour ainsi dire pas d'indications directes. En revanche, nous trouvons un auxiliaire précieux dans la personne de Vl. Soloviev qui, à divers égards, se rapproche tellement de Dostoievsky que sa conception de l'exploit peut être considérée comme une conséquence logique des idées de l'auteur des *Karamazoff*. Le poème philosophique des *Trois Exploits* va nous aider à résoudre toutes les difficultés dialectiques du problème de l'époux et du sauveur: *Quand le marbre, docile au ciseau, T'apparaîtra dans sa splendeur et que le feu sacré de l'inspiration aura donné corps et vie à ton rêve, Ne franchis par la limite interdite, Ne crois pas l'exploit accompli Et n'espère pas, tel Pygmalion, Etre aimé de ce corps divin. Il faut un nouveau triomphe à ton rêve: Le rocher pend au-dessus de l'abîme, Andromède, en plein désarroi, T'appelle, ó Persée, ó Akide! Le cheval ailé bondit vers le gouffre, Le bouclier de glace se soulève, Se renverse. Le dragon s'y est vu, s'est précipité dans l'abîme. Mais l'invisible ennemi va revivre n'embouche par le cor de la victoire; Le festin de l'amour et du bonheur ne sera bientôt que tristesse. Déjà les cris de joie se taisent, La souffrance et les larmes règnent de nouveau: Ton amour n'a pu sauver Eurydice. Pourtant, debout, âme affigée! Triomphe des coups du destin! Tu n'as point d'armes; sans défense, Va provoquer la mort en un combat mortel. Et, sur le seuil de la tristesse, Au milieu des ombres qui pleurent, Les dieux charmés te reconnaissent, Orphée. Ton hymne triomphant A fait frémir les voûtes infernales. Et ton épouse t'est rendue Par le seigneur lui-même de la mort».*

² L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 174: «De même ne trouve-t-on pas chez Dostoievsky l'"exploit du glaive", de la bravoure guerrière et du courage civique: nous ne rencontrons pas dans toute son oeuvre ni l'idéal du guerrier -défenseur de l'opprimé et effroi de l'oppressur- ni celui du serviteur de la justice sociale, car le "frappe-le de ton glaive, ce glaive est béni" (Ce vers est tiré d'une poésie de Khomiakof adressée à la Russie pendant la guerre de libération des Slaves orthodoxes) de Khomiakof lui est totalement étranger. Il y a, il est vrai, dans les *Démons*, un Mavriki Nicolaiévitch, chevalier-servant de Lise, fidèle et dévoué, mais Dostoievsky n'a pas voulu le caractériser autrement qu'en laissant tomber des lèvres de Stépan Trofimovitch cette remarque un peu méprisante: "Ce Mavriki (en français dans le texte) ou comment s'appelle-t-il?... Mavriki Nicolaiévitch, *brave homme tout de même...*" (I-III-X), et ce n'est pas en vain que dans l'horrible scène du meurtre de Lisa, Mavriki Nicolaiévitch ne peut que "se pencher sur elle, se tordant les mains, affolé, ensanglanté" (III-III-III)».

³ T. Talbot Rice, *A concise History of Russian Art*, London 1963, pp. 34-36: «The icons which were first produced on Russian soil were probably also the works of Greeks, doubtless of the same artists as those employed on the mural decorations of the churches, but although the interiors of at any rate all the more important churches formed veritable picture galleries devoted to themes derived from the Scriptures, the Russians seem to have shown from the start a greater fondness for icons than for mural paintings. This may in part have resulted from psychological causes, for the Russians appear to have sought in their new religion the humanistic elements which were wholly absent from the harsh and cruel creeds of their pagan days. Even the earliest of the mural and manuscript decorations carried out in Russia by Greek or native artists already diffuse a stronger sense of gentleness and understanding than is to be found in contemporary Byzantine work; nevertheless, the air of remoteness which envelopes the personages depicted on the walls, and which is due as much to their elevated positions on them as to the frontal manner in which they are presented, and to the convention whereby all holy personages and even saints were larger in size than ordinary people, tended to stress the differences separating the worshippers from the celestial sphere to which they aspired».

annientamento espresso nel dipinto di Holbein che egli scorge nella casa del suo amico-nemico Rogožin ¹. Rimane, però, un dato comune di esperienza tra le due zone: la particolare sofferenza che il popolo ebbe a subire dalla pressione delle invasioni (barbariche) e del soggiogamento ripetuto. Particolarmente nell'Italia settentrionale, la memoria di tali incursioni potrà lasciare tracce nella mentalità e sensibilità delle comunità culturali. Ma esiste un secondo momento, nella esperienza dell'Europa occidentale, dove il ricordo di tante invasioni spingerà verso una risposta aggressiva: le crociate. Tra scopi di interesse, conquista, vendetta e riscatto, quale sarà la consistenza della iniziativa della 'zona mediana' in queste spedizioni? Saranno i 'blocchi compatti' a far slittare maggiormente l'intento delle crociate: il blocco mitteleuropeo ed il blocco romanico? Possiamo scorgere l'intento di 'flessibilità peregrinante', nell'esperienza di liberazione delle vie verso i luoghi santi? Vi sono testimonianze di atteggiamenti di lealtà intercristiana e di non aggressività ad oltranza nei confronti dell'Islam? Sarà Luigi IX un principe non dissimile da Alexander Nevskij, nella sua saggezza e nella sua capacità di tener a bada i gruppi cristiani oltranzisti (p. es., i templari), mentre agisce misuratamente verso i vari gruppi musulmani ²? E sarà Goffredo di Buglione, un principe degno della 'zona cuscinetto', nella sua progressiva lealtà verso il 'Basileus' cristiano ³? La pressione

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот* / *L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. (Т.) / pp. 403-404: «Il quadro raffigurava un Cristo appena tolto dalla croce. Mi sembra che i pittori abbiano preso l'andazzo di raffigurare il Cristo, siacrocifisso, sia depresso dalla croce, con un volto sempre ancora soffuso di straordinaria bellezza: una bellezza che essi cercano di conservargli anche fra i più orribili strazi. Nel quadro di Rogo-in, invece, di bellezza nemmeno la traccia: era in tutto e per tutto il cadavere di un uomo che ha patito infiniti strazi ancora prima di venir crocifisso: ferite, torture, percosse delle guardie, percosse del popolo mentre portava la croce e quando cadde sotto il suo peso; e infine, per sei ore (secondo il mio calcolo, almeno), il supplizio della crocifissione. E vero che il viso era quello di un uomo appena tolto dalla croce, e cioè conservava in sé molto di vivo, di caldo; nessun tratto aveva avuto il tempo d'irrigidirsi, tanto che sul viso del morto traspariva anche la sofferenza, come se egli la sentisse tuttora (questo era stato colto assai bene dall'artista); quel viso però non era stato risparmiato per nulla: era la natura stessa, e in verità così deve essere il cadavere di un uomo, chiunque egli sia, dopo simili strazi. Da quel quadro pareva esprimersi, e comunicarsi involontariamente a te, questo concetto appunto di una forza oscura, insolente ed assurdamente eterna, a cui tutto è soggetto. Gli uomini che circondavano il morto, dei quali non uno figurava nel quadro, dovettero sentire in quella sera, che aveva annientato di colpo tutte le loro speranze e forse anche la loro fede, un'angoscia e una costernazione terribile. Dovettero separarsi pieni di un immenso terrore, pur recando ciascuno in sé un'idea formidabile, che mai più sarebbe stato possibile strappar loro».

² R. Grousset, *L'épopée des croisades*, Paris 1939, pp. 26-27: «Au point de vue territorial, Louis IX mit la Syrie franque en état de défense, restaurant ou complétant avec beaucoup de soin les fortifications des principales villes, Saint-Jean-d'Acre, Césarée, Jaffa, Sidon. Dans la principauté d'Antioche-Tripoli, il arbitra les différends de la famille régnante et émancipa le jeune prince Bohémond VI qu'il arma chevalier et qui, depuis lors écartela ses armes de celles de France. Il réconcilia la principauté d'Antioche avec le royaume arménien de Cilicie, reconstituant ainsi dans le nord le faisceau des forces chrétiennes. Contre l'Islam officiel il n'hésita pas à conclure une véritable alliance avec le grand maître des Assassins, "le Vieux de la montagne". Le chef de la redoutable secte avait d'abord essayé d'intimider Louis en le faisant menacer d'assassinat. Quand il eut compris que de tels procédés n'avaient ici aucune chance du succès et quel homme était le roi de France, il lui envoya, en témoignage d'amitié "sa chemise et son anneau", sans parler d'un éléphant de cristal, d'un magnifique jeu d'échecs et de parfums merveilleux. Louis IX répondit par l'envoi de "force joyaux, draps d'écarlate, coupes d'or et freins d'argent". Enfin saint Louis, par une initiative pleine de hardiesse et qui montre com bien il avait d'avenir dans l'esprit, envoya chez les Mongols le franciscain Rubrouck, pour s'enquérir des dispositions de ce peuple dont l'intervention dans le duel franco-musulman pouvait en modifier toutes les données. S'il fut, sur le moment, déçu de la réponse que lui rapporta le voyageur, il n'en avait pas moins comme pressenti l'événement qui cinq ans plus tard devait bouleverser l'Asie: la destruction du califat de Bagdad par ces mêmes Mongols, alliés inattendus de la Chrétienté. (Cf. René Grousset, *L'Empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, Payot, 1939, p. 342 et suivantes, 426 et suivantes. Rubrouck, parti de Constantinople le 7 mai 1253, arriva chez le grand khan en Mongolie à la fin de décembre. Bagdad fut prise par les Mongols le 10 février 1258)».

³ R. Grousset, *L'épopée des croisades*, Paris 1939, pp. 421-422: «Au cours de la croisade, ce sera un pèlerin pieux, plein de bonne grâce, de douceur, de charité, d'humilité chrétienne. La tradition, nous allons le voir, lui fera refuser de ceindre la couronne royale dans cette Jérusalem où le Christ n'a porté que la couronne d'épines. Il est certain, nous le verrons aussi, que ce sera par respect pour les droits de l'Eglise sur la Ville sainte qu'il se contentera modestement alors du titre d'avoué du Saint Sépulcre. Ce roi sans couronne de Jérusalem restera jusqu'au bout d'une simplicité de vie lé gendaire. Les cheikhs arabes qui viendront le saluer seront stupéfaits de le trouver assis dans sa tente, à même le sol, sans tapis ni draps de soie, appuyé sur un mauvais sac de paille. Sans doute ce grand chevalier blond qui ne semble vivre que pour le devoir ne présente-t-il pas aux yeux du siècle la puissante personnalité de son frère Baudouin ou de Bohémond de Tarente. Il n'en est pas moins vrai que ses hautes qualités morales allaient, parmi tant de barons au carac tère plus accusé, lui permettre de jouer le rôle de conciliateur et d'arbitre, et c'est ce rôle même qui, à l'heure de la victoire finale, le fera choisir par ses pairs pour la dignité suprême dans Jérusalem délivrée. Toute la politique d'Alexis Comnène, avec ses alternances de flatterie et de contrainte envers les croisés, n'eut donc d'autre but que d'enrôler la croisade à son service. Dans cet esprit, il réclama tout de suite le serment de fidélité de Godefroi de Bouillon. Godefroid refusa longtemps. Prince du Saint-Empire, parti pour obéir au pape, pouvait-il se mettre au service du gouvernement byzantin, presque du schisme grec? Alexis coupa alors le ravitail lement des croisés et fit attaquer leur camp par des forces supérieures. Godefroi, qui n'était pas venu pour faire la guerre à des chrétiens, se décida à céder. Quoi qu'il en coûtât, il se sacrifiait dans l'intérêt de la croisade. Il se rendit solennellement au palais des Blachernes et là, dans la grande salle d'audience, devant l'empereur trônant en majesté, il s'agenouilla et prêta le serment requis.

tartarica e quella medio-orientale islamica ebbero un risultato non del tutto diverso: sparirono come riferimento cristiano due 'città madri': Costantinopoli e Kiev. Diedero a due ambiti cristiani l'occasione di affermarsi: la Russia moscovita e l'impero cristiano mitteleuropeo. Ma quale sarà la lezione delle sventure delle crociate nella meditazione cristiana europea? Molto rimane, certo, da chiarire e scoprire.

LA SANTIFICAZIONE DI NON RESISTENZA NELL'EVANGELIZZAZIONE PACIFICA DELLA 'RUS' ORIGINARIA

La tradizione e la sensibilità cristiana russa propone il modello di santità come 'non resistenza' –indifesi come lo fu Cristo portato come un agnello al macello¹. La non resistenza divina va così lontana da essere presente come Amore illimitabile, nella stessa colpa e nel peccato umani, nella compassione consofferente di Dio². Dio soffre ormai in tutto con noi, persino in ciò che Lo esclude aggressivamente³. Egli soffre di non poter ancora portare al traguardo tutto il Suo Amore

D'avance il s'engageait à remettre aux Byzantins tous les territoires leur ayant autrefois appartenu, qu'il pourrait reconquérir sur l'Islam. Alors Alexis s'inclina vers lui, l'embrassa et déclara l'adopter. Des cadeaux magnifiques remis par le "père" au "fils" -- somptueux vêtements de parade, tissus précieux, cassettes pleines de besants d'or, chevaux de prix-- scellèrent cette réconciliation».

¹ Н. Арсеньев / N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 70-71: «C'est donc dans la mort du Seigneur que ce jeune homme trouve la force de souffrir. Dans une version plus détaillée (le Skazanié, qui date de la fin du 11e siècle), les détails psychologiques, réalistes et concrets, abondent. Les deux jeunes frères ne sont pas des héros, les représentants d'un ascétisme impassible. Il leur coûte beaucoup de dire adieu à la vie si belle. Leur douleur et leur lutte intérieure, surtout chez le plus jeune, Gleb, sont peintes d'une façon détaillée et pathétique. Mais ils trouvent leur réconfort dans le Christ. Après sa dernière prière, dans laquelle il s'adresse à son Sauveur avec ces paroles pauliniennes: "C'est à cause de toi que je suis immolé toute la journée, on m'a compté pour un agneau qu'on mène à la boucherie. Tu sais, mon Seigneur, que je ne résiste pas et que je me sou mets", Boris retrouve la force de se livrer aux assassins. C'est donc un héros de la souffrance chrétienne, c'est à-dire de la souffrance acceptée volontairement pour le Christ. C'est vraiment sous cet aspect –du reste central– de la souffrance avec le Christ et pour le Christ, de la souffrance acceptée au nom du Christ, que la bonne nouvelle s'empara de ces cœurs souvent primitifs et que s'épanouit l'expérience religieuse des grands justes et saints russes. La croix du Seigneur, la souffrance acceptée volontairement par amour pour le Seigneur –voilà ce qui a rendu chère au peuple russe l'image de ces jeunes princes, assassinés sur l'ordre de leur frère. Ce furent les premiers saints canonisés en Russie, du moins quant à la date de leur canonisation. Dès 1020 en effet, c'est-à-dire cinq ans seulement après leur mort, l'Eglise russe les invoque comme des saints, des intercesseurs auprès de Dieu¹».

(¹ Voici comment le chroniqueur dépeint l'état d'âme –en 1093– des prisonniers russes enlevés par les sauvages Polovtzy qui avaient ravagé le pays et s'étaient emparés de la ville de Tortchesk: "Beaucoup de chrétiens furent pris. Tristes, torturés, accablés par la faim et la soif et la misère, le visage blême, la peau durcie, sans vêtements et les pieds nus, ils allèrent dans les pays étrangers, la langue enflammée de soif, les pieds écorchés aux épines. Ils se parlaient les uns aux autres avec larmes, en disant: "Moi, je suis de cette ville, moi de ce village". Ainsi ils s'interrogeaient les uns les autres avec larmes... soupirant et levant les yeux vers le Très-haut qui connaît les mystères de l'avenir». Cfr I. Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie*, op. cit., pp. 27-34.)

² M. Plekon, *Father Lev Gillet: The Monk in the City, a Pilgrim in many worlds*, in «Internet» 2005, http://www.jacwell.org/spring_summer_2000/father_lev_gillet.htm: «Fr. Lev pushes even further. "The ethic of Limitless Love demands that we should be able to recognize the presence of God in the very sin that the sinner commits...You must not think I mean that God approves of the sin or encourages the sinner. I simply mean that even in an act of sin God is, to a certain extent, present...everything that happens—the bad act as well as the good—has its roots in the being of God. Only because God gives us our being (or rather lends it to us) are we in existence at the very moment when we commit a sin. At that very moment God could withdraw our being from us, could destroy us. But he holds us in the existence we have received from him, even when that existence turns against him. Moreover the Lord Love, in his infinite mercy, allows sin to contain certain positive elements." [1] Fr. Lev gets quite specific here. The illicit sexual relationship is not justified or redeemed by the bit of tenderness, the small moment of self-giving or of compassion. Yet this "spark" from the burning bush is the sign that Limitless Love has entered this relationship. God is present even in the connection between a prostitute and her client, between two lovers. God continually is "showing forth his compassion in ways that are so often unexpected and always new. Even when one cannot stop, cannot escape from the limits of his or her behavior, there is room, there is openness on Love's part. No one is excluded or thrown out. The Eastern Church, Fr. Lev argues, as does his friend Paul Evdokimov, and their common teacher, Fr. Bulgakov, knows the limitless compassion of God, and thus confession is more healing than punishment, more the joint commitment of confessor and penitent in prayer to find God's way so that the sinner can hear Christ's words: "Rise, pick up your bed and walk...Your sins are forgiven. Go, and sin no more."[2]».

(1) *The Burning Bush*, (Springfield IL: Templegate, 1976), pp. 48-49. / (2) See Paul Evdokimov, "L'eschatologie," in *Le buisson ardent*, "Paris: Lethellieux, 1981, pp. 135-167, also in *In the World, Of the Church: A Paul Evdokimov Reader*, forthcoming.)

³ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, pp. 110-111: «Un drame «originel», donc permanent, s'est déroulé et se déroule qui permet au néant de prendre une hideuse consistance, une consistance perverse, intelligente, proprement luciférienne. C'est pourquoi notre Dieu, qui n'est pas puissant au sens des puissances cosmiques et sociales, mais comme un rayonnement de lumière, de vie et d'amour, se laisse crucifier par tout le mal du monde afin de se communiquer désormais à nous à travers même ce qui le nie. Depuis Pâques, et c'est toujours Pâques, la lumière, la vie, l'amour nous viennent aussi par la mort et toutes les situations de mort de notre existence si, par une humble confiance, nous axes

per noi, soffre per la Sua 'impassibilità' non ancora pienamente superabile – "inventando" l'Incarnazione ¹. Riguardo alla kenosis, il criterio stesso della santità cristiana si sposterà dall'ideale del 'martirio' eroico (di cui la 'Rus' iniziale non poteva gloriarsi) alla dimessa "non resistenza cristica", o cioè la somiglianza alla mitezza stessa di Cristo, che non si oppone alla propria morte per ragioni non 'di fede' ma come "re dei giudei" (i primi santi Boris e Gleb, figli del principe Vladimir) riconosciuta da una 'spontanea canonizzazione popolare', consenso "conciliarmente" proclamato per il messaggio dato: «lo sai, Signore, che non faccio resistenza e mi sottometto...», dal 'morire per la fede' a 'morire vivendo la fede fino in fondo' senza incrollabile tenacia contro i 'nemici' o contro-violenza ². I 'strastoterpzi' vivono la mitezza cristica di fronte all'ingiustizia e non la riedizione delle gesta degli "eroi" ("sacrificio" dove scorre il sangue): «coloro che hanno sofferto innocentemente una passione» o –cioè– coloro che hanno praticato la "non-resistenza" personale di fronte ai violenti ³. La "non-resistenza" appare subito come "priorità" evangelica specifica, che certi teologi d'occidente riconosceranno: la gratuità evangelica risponde ad ogni "violenza" con la "non-resistenza" nel disfarsi di ciò che non è la radice della fede, dal profilo di Cristo nel suo annientamento, semplicità non distruttiva ma non-cura verso il superfluo, spiritualità kieviana e più ampiamente «russica» della «uničizhenie» o della esperienza kenotica di Cristo, o anche l'accettazione della propria totale irrelevanza, inutilità, inconsistenza individuale ⁴. La "sete di annientamento" si prolungherà nella 'pazzia', dei "jurodiviy" cioè pazzi per Cristo, protezione contro se stesso, "compito" in seno alla convivenza, per garantirne la salvezza individuale (come lo fu Vasilij Blažennij per Ivan Groznij): 'anti-teatro' della sicurezza di sé, "svuotarsi di quello che si è" abbinato a una tonalità di "fuga" (dagli onori, cariche, venerazione, lode e notorietà), rinfacciando la "verità evangelica" sotto la copertura della "pazzia", oltre ogni 'normalità' essa permetterà il discernimento dello spirito, il "non capire" per non opporsi aggressivamente o l'aggressività antinomica

identifions aux plaies vivifiantes du Christ... Désormais, Dieu souffre avec nous, combat avec nous, ouvre à toute situation sans issue, bien au-delà de ce que nous pouvons comprendre, une issue de résurrection».

¹ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, pp. 110: «Cabasilas dit que Dieu souffrait de ne pouvoir, dans son impassible transcendance, donner à l'homme la preuve suprême d'amour, qui est de souffrir et de mourir pour celui qu'on aime; alors il «invente» l'incarnation, l'humiliation; et la croix, dans cette perspective, apparaît comme une extase d'amour (ek-stase : Dieu «sort de lui-même» pour nous saisir, nous ressaisir au lieu même de son absence)».

² A. Webster, *Models of Self-emptying Love*, in «Internet» 2005, <http://www.incommunion.org/articles/older-issues/models-of-self-emptying-love>: «Kenoticism was prominent in Kyivan Rus'. George Fedotov remarks that the Saints Boris and Gleb "created in Russia a particular... order of 'sufferers,' the most paradoxical order of the Russian saints." Boris and Gleb — the voluntary, nonresistant sufferers for their evil brother's designs — have been held in special esteem since their martyrdom in 1015 in imitation of Christ's Passion. Russian kenoticism was the object of a revival following the death of Tsar Peter I in 1725. Nadejda Gorodetzky observed that the "kenotic mood" was expressed through "meekness, self-abasement, voluntary poverty, humility, obedience, nonresistance, acceptance of suffering and death" in imitation of Christ. Metropolitan Filaret of Moscow (1782–1867) always referred to the kenotic passage in Philippians in his Christmas sermons on the Incarnation of the Son of God. Archimandrite Alexis Bukharev (1822–1871) often urged his fellow Russians to follow the "humiliated Lamb" and attempted to lead his own life as a "fool for Christ." Professor M.M. Tareev (1866–1934) of the Moscow Theological Academy honored the popular devotion to a "God's man, humiliated and suffering." In *Foundations of Christianity*, published on the eve of the Revolution, Tareev directly linked the doctrine of kenoticism to a pacifist emphasis on nonviolence and nonresistance. The Church, he argued, "cannot conquer the world in the Christian spirit unless by the victory of meekness." The Sermon on the Mount occupied the center of his moral theology and represented for Tareev, as Gorodetzky observed, that "love which extends to the form of nonresistance." Given "the duty of voluntary death" to which all followers of Christ are called, a Christian, in Tareev's estimation, could only refuse to engage in violence against other human beings without exception. If the freedom to make of oneself a willing sacrifice were a moral necessity, then war and capital punishment were unmitigated evils that violated the freedom of mankind».

³ И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости | Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 21, 27, 65 / pp. 16, 27, 29, 34, 75–76; E. Behr-Sigel, *Le Christ kénotique dans la spiritualité russe*, in idem, *Prière et sainteté dans l'Eglise russe*, Abbaye de Bellefontaine 1982, pp. 222–223; P. Kovalevski, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 26; N. Gorodetzky, *Acceptance of Humiliation as a national Ideal*, in idem, *The humiliated Christ in modern russian Thought*, London 1938, pp. 1–26; Th. Špidlík, *Les 'Strastoterpsi' dans la spiritualité slave ou la valeur chrétienne de la souffrance*, in «Revue d'ascétique et de mystique» 1967 n° 43, p. 454; H. Арсеньев / N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchatel 1963, pp. 70–71; cfr Fedotov, *Les Saints de l'Ancienne Russie*, (en russe), Paris 1931, p. 19–33, E. Behr Siegel, *Etudes d'hagiographie russe*, in «Irénikon», 1935 n° XII.

⁴ H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 41; Anonimo, *Récits d'un pèlerin russe à son père spirituel*, Neuchatel 1943, p. 83; A. Шмеман / A. Šmeman, *История Православной церкви | Istorija pravoslavnoj putji*, Нью Йорк 1954, стр. 344; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskij's Werk*, München 1951, S. 69, 71.

del "gesto pazzo" che perde la sua carica distruttiva nell'apparire "irrilevante", o anche un lasciarsi aggredire. Anche l'Amore illimitabile di Dio per l'umanità sembrerà una "assurdità" ¹. Nascerà anche una pratica spirituale che consisterà nel "consigliare" evangelicamente ed illuminare le coscienze – nei colloqui con gli «startzy» ('conoscitori delle anime', o anziani nello spirito)– particolarmente centrati sulla mite umiltà da accogliere come atteggiamento cristiano autentico, che con l'umile commozione (con le lacrime dell'intenerimento evangelico) aprirà all'interiore trasfigurazione, con la metodologia della 'cardiognosia' o 'vedere in ognuno dal di dentro', senza imporre niente, o 'dirigere' ma ricomporre la persona nella sua totalità, chiave di confronto nel cammino russo ortodosso sotto la forma del dilemma (o la legittimità teocratica monolitica o la creativa Saggezza di sinergia, o 'tutto sorge dall'imperatore', in senso pre-cristiano fino alla coscienza messianista che degenera dal suo intento nelle varie forme di teocrazia, eroticità 'animale' del potere divinizzato ². Anche i santi startzy come Tichon Zadonskij imparano nel suo lungo cammino interiore di cardiognosia, di conoscitore delle anime, la via della volontaria non resistenza mite e paziente ³. Ciò che i russi hanno vissuto come il loro annientamento lungo il percorso storico della loro maturazione culturale e nazionale gira intorno ai due secoli di dominazione tartarica, dopo il periodo di inculturazione non aggressiva iniziale. Teologi d'occidente riconosceranno nella non resistenza un indizio che punta al di là dell'amore naturale ⁴. Già si delinea –qui– la possibile complementarità con l'occidente che ha accentuato il suo approccio in modo diverso. La 'trovata' russa sulla iniziale santità: una sofferenza di morte nella non resistenza al male, vissuta con fede (i santi Boris e Gleb), si trasformò in una sventura di annientamento collettivo, quando la 'zona cuscinetto' del territorio kieviano –tra 'estremo oriente ed estremo occidente'– si trovò presa tra l'espansionismo germanico

¹ M. Plekon, *Father Lev Gillet: The Monk in the City, a Pilgrim in many worlds*, in «Internet» 2005, http://www.jacwell.org/spring_summer_2000/father_lev_gillet.htm: «A God who is limitless love, who suffers with his creatures, who reaches down to help, forgive and save them but without threat or compulsion, a God "absurd" in his affection for us, violating apparently, not only our sense of fairness but his own law and its implications, such a God is the only God found in the writings of the monk of the eastern Church. Repeatedly, the same themes surface throughout Fr. Lev's retreat talks, later written down and published.[1] Two such small collections, printed together under the title, In Thy Presence, in particular exhibit Fr. Lev's distinctive approach and insights. In the first of these, "Limitless Love," it is again the One in the burning bush who addresses us, who reveals a name other than that we usually and unthinkingly use, "God." So "Lord Love," "Limitless Love" makes the first movement towards us and shows himself to be, at one and the same time, beyond our expectations and ideas of a God and yet closer to us than we are to ourselves».

(1) Such as Jesus: Dialogue with the Savior, (NY: Desclée, 1963.)

² D. □)evskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965, pp. 200, 300; H. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 27; P. Kovalevski, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 148; N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX° secolo*, Milano 1978, p. 28; P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 79; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 463 / pp. 501–502; V. Kljuevskij, *Pierre le Grand et son oeuvre*, Paris 1953, pp. 107, 110, 137, 243–244, 248; R. Grousset, *Bilan de l'histoire*, Paris 1946, pp. 46–47; A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris 1963, pp. 162–163; G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 49; H. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 146–148, 150–151 / pp. 103–104, 106–107; idem, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 230–231; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 394–395 / p. 360.

³ A. Webster, *Models of Self-emptying Love*, in «Internet» 2005, <http://www.incommunion.org/articles/older-issues/models-of-self-emptying-love>: «In his letters and treatises St. Tikhon revealed an unyielding kenotic commitment to voluntary suffering, forgiveness, nonviolence and nonresistance. He exhorted those imprisoned for failure to pay debts: "Remember that you are co-sufferers with the martyrs and confessors, and Christ our Lord was bound for our sins. After this you will reign with Christ with whom you suffer." Always mindful that "a vindictive heart" or a state of anger pleases Satan more than any other passion, St. Tikhon counseled unreserved forgiveness: "We offend one another; therefore, we must forgive one another." He knew in his heart that reconciliation is of far more lasting value than enmity toward another: "If you make peace with him, your love will be remembered until you die." In his will the saint added, "I have forgiven, and I forgive, all who have offended me; may God forgive them in His gracious mercy. I too pray to be forgiven wherein I have offended anyone, being a man." We may easily concur with Gorodetzky's conclusion: "Any form of vengeance, injustice or violence, whether it came from those in power or from their subjects, was to him a breach of brotherly love — a civil war."».

⁴ H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 41: «Der Tod des Einzelnen, für die Gemeinschaft ein feierlicher Augenblick, da sie an sich selber die den Menschen umgreifenden Schicksalskräfte erfährt, kann von ihm zwar in «Nicht-Widerstand» geleistet werden, einer Schickung in das Geschick, das in seiner Härte vielleicht auch Züge einer nicht ganz zu entschleiernenden Weisheit und Sanftmut ahnen läßt; ein Zusammenfallen solcher Resignation nüt personal-menschlicher Liebe hegt aber doch – wie immer christlich beeinflusste Denker darüber gesprochen haben – jenseits des Horizontes menschlicher Natur».

(cristiano occidentale) e la pressione tartarica. Da quest'esperienza che segue una inculturazione pacifica della fede sorse una particolare sensibilità verso la consistenza stessa della sofferenza nella sua dimensione specificatamente evangelica: l'annientamento cristico considerato come via 'normale' dell'esperienza della fede. La meditazione sulla santità personale come 'non resistenza evangelica' e la messa alla prova della perseveranza cristiana comunitaria come annientamento civile diventarono uno dei cardini del taglio spirituale dell'intuito russo ortodosso. Il riassunto di questa particolare sensibilità cristiana fu espresso nella parola tipica "uničizenie": sottolineatura propria della "kenosis" come via di fedeltà ecclesiale, sia personale sia collettiva. Questa disponibilità verso il messaggio della sofferenza interiore supera ed approfondisce ciò che potrebbe essere presentato come nervo della sofferenza cristiana: quella fisica che troverebbe la massima intensità nella tortura e la più esemplare celebrità nella morte per effusione del proprio sangue. Parlando di evangelizzazione non completamente compiuta nella Russia e delle permanenze di elementi pagani nella sensibilità slava orientale, ci viene da chiederci quale sia stata, nella presentazione della figura di Cristo, il taglio meglio 'purificato' da ogni contributo pre-cristiano: o l'annientamento gratuito di Cristo o la tipologia 'sacrificale' con i contenuti di espiazione e di riscatto di altre tradizioni cristiane? Di fronte alla esaltazione dell'"eroe" e della "vittoria", la tradizione russa cristiana insisterà, nei suoi rappresentanti più originali, sull'approfondimento dell'annientamento in ciò che la persona umana ha di più tipico: la coscienza di se stesso. La 'prodezza' apparirà piuttosto come una 'non vittoria' e come un 'non essere eroi': senza armi e senza difesa, solo la sincerità interiore del 'canto di fede' capovolgerà le sorti ormai compromesse del cammino umano ¹. Non a caso la simbolica patristica dell'accostamento tra Orfeo e Cristo servirà di trama per la meditazione poetica. Sparirà la simbolica militare nell'evidenziare le vie della perfezione cristiana presso gli autori sofianici come Dostoevskij ². Inutile sottolineare quanto la 'sposa' che viene ridata ascoltando l'inno 'indifeso' possa evocare la 'Sofia', 'ridata' al mondo divino dal 'Signore della morte' stesso... Vi sarà, forse, una de-eroizzazione nella tipologia cristica e nei criteri di discernimento sulla santità? Quale sarà la sostanzialità dell'annientamento cristico e cristiano? Una caratteristica salta immediatamente agli occhi: il comune smantellamento della figura imperializzata del Cristo, nella rappresentazione del 'Cristo pantokrator'. Le icone russe proporranno un'inquadratura iconografica senza ricorso agli attributi o allo stile che evidenzia la massima dignità imperiale, convergenza delle responsabilità ecclesiali e civili. Con ciò non si tratta di una 'umanizzazione' della espressività visiva, come si tende talvolta ad affermare ³. Le icone reinseriranno la simbolica trascendentale su un sottofondo di quotidianità, senza 'eroicità' costruita e senza raffigurazione della vendetta nella vittoria. Nell'ambito intra-europeo ritroviamo la stessa volontà di smembrare la montatura di gloria ispirata allo splendore dei regni umani. Il mistero della persona di Cristo ci porta direttamente alla tematica centrale della 'verità'. La verità rivelata in Cristo è una verità senza 'superiorità'. La verità senza superiorità è possibile soltanto nella compassione intenerita di Dio. Questo intenerimento divino rende possibile l'impossibile. La superiorità come sistema chiuso e 'perfetto' viene così sciolta dalla 'non resistenza' che permette alla verità di sorgere come fonte inesauribile verso la pienezza in cui non si escluda niente e nessuno. La conversione non si gioca sulla verità da imporre (magari eroicamente), ma sulla compassione da far percepire. Nascerà un autentico pacifismo nella testimonianza dei 'conoscitori delle anime' – i 'startzi' ⁴. La compassione da pieno spazio alla

¹ L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 160-161 (citato supra).

² L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 174 (citato supra).

³ T. Talbot Rice, *A concise History of Russian Art*, London 1963, pp. 34-36 (citato supra).

⁴ A. Webster, *Models of Self-emptying Love*, in «Internet» 2005, <http://www.incommunion.org/articles/older-issues/models-of-self-emptying-love>: «There is no clearer evidence of St. Tikhon's pacifist aversion to the violence and lack of both forgiveness and voluntary kenotic suffering inherent in war than a letter written in September 1773 toward the close of the Russo-Turkish War. He bluntly referred to that war

pazienza comunicativa. Lo sbaglio maggiore sarà quello di mostrarsi 'maldestro', di non saper aspettare il momento di intimità e riservatezza della persona per suscitare questo rapporto di fiducia, come lo avverte Lev Myškin ("l'idiota") nei confronti di Burdovskij, causando in tal modo un senso di 'offesa' nell'interlocutore messo sotto pressione ¹. Ma la via iconografica sembra imboccare un'altra strada: quella del Cristo di Grünewald, cioè la decomposizione mortale dell'annientamento corporale come segno del più radicale 'sacrificio' di Gesù, prendendo su di sé tutte le sventure umanamente percepibili. L'annientamento corporale diventerà un inno alla morte, anzi l'esame del fascino della morte, per esempio, con Holbein. Questo estremo realismo verrà considerato dai russi cristiani come particolarmente ambiguo e addirittura non cristiano, in quanto esaltazione della 'stupida ed insuperabile distruttività' che viene elevata a livello di divinità. Tale sarà l'osservazione che farà, nel racconto di Dostoevskij, "Il principe-idiota", pur nel suo annientamento, su quell'altro annientamento espresso nel dipinto di Holbein che egli scorge nella casa del suo amico-nemico Rogožin ². Non si tratta di una 'impotenza' o di una 'estenuazione' radicale. Si discerne piuttosto in essa una fiducia aldilà della distruttività e una convinzione che la 'forza' deve portare fino alle sue ultime conseguenze la propria dinamica, prima di poter scorgere la trasfigurazione ultima. O, cioè, si affermerebbe che la 'forza' non è né 'buona' né 'cattiva', ma che è una 'condizione violenta' nella quale ci troviamo "per forza". L'intuito slavo orientale cristiano originario ci pone, chissà, questo interrogativo: "fino a che punto ha senso di impostare la prospettiva cristiana in termini di 'forza', sia nella mente, sia nella volontà, sia nel 'metodo', sia nella 'struttura'... visto che la 'forza' è il contesto non la 'via'?"... Non è -forse- questo che traspare dalla 'apocalisse' del ragazzo Ippolito, leggendo ai presenti il suo 'articolo' con dentro il sogno sul serpente ed il cane, tratto dal racconto "l'Idiota" di Dostoevskij ³? La simbolica del cane e del serpente ci evoca la 'doppia aggressività di violenza mutua nella forza': il cane Norma mozzica il serpente che allo stesso tempo pizzica la lingua dell'aggressore 'vittorioso' ed 'eroico' (tutti i due periranno!)... vana divinizzazione o demonizzazione della reciproca 'forza'! All'inverso, il principe-idiota si esaurirà nella sua stessa compassione per l'assassino dopo il suo atto irreparabile, sprofondando nella totale 'pazzia' agli

as an occasion "for breaking the divine law, dishonoring the Law-Giver, and causing the loss of men's souls." As a result of the war, the saint perceived a providential punishment for the Russian Christians: "We see our fatherland sighing and groaning because of the bloody war in which we are engaged with the Moslems." St. Tikhon's opposition to war is revealed most eloquently in the following passage: "Once more our fatherland groans and sighs as foreign arms are turned against us: once more all are seized with confusion and fear; once more our brothers are wounded; once more is Christian blood shed; once more are thousands killed; once more is heard the weeping of fathers, mothers, wives, and children. The issue of this public calamity is as yet unknown, but I do know that without God's help we can expect no good. For we are saved, not by arms, but by God's omnipotent aid. But God has mercy upon those who repent, and saves them; He defends those who trust in Him and not in gold or other things, who appeal to Him with true devotion".

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 333-334 (Т. I) / p. 273: «Il principe sedette e riuscì di nuovo a far sedere i compagni del signor Burdovskij, che erano balzati in piedi. Negli ultimi dieci o venti minuti si era accalorato e aveva parlato forte, con impazienza e foga precipitosa, cercando di dominare, di soverchiare tutti gli altri, e certo si dovette poi pentire amaramente di alcune parole e supposizioni sfuggitegli. Se non lo avessero fatto riscaldare e uscire dai gangheri, non si sarebbe permesso di enunciare ad alta voce, così affrettatamente e crudamente, certe sue congetture, certe opinioni troppo sincere. Ma appena si fu seduto, un cocente rimorso gli penetrò il cuore: oltre ad avere "offeso" Burdovskij, tribuendogli pubblicamente lo stesso male di cui egli si era curato in Svizzera, oltre a ciò, l'offerta di dare a lui, invece che ad una scuola, i diecimila rubli era stata, a parer suo, grossolana e incauta, come l'offerta di un'elemosina, e questo perché l'aveva fatta ad alta voce e davanti a tutti. "Avrei dovuto aspettare ed offrirglieli domani a quattr'occhi, - pensò subito il principe, - adesso forse non c'è più rimedio. Sì, sono un idiota, un vero idiota!" concluse tra se in un accesso di vergogna e di profonda amarezza».

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. (Т.) / pp. 403-404(citato supra).

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 83-84 / p. 386: «Ma nonostante lo spavento, che la faceva tremare in tutte le membra, Norma aveva un aspetto minacciosissimo. Ed ecco che lentamente scopri i suoi terribili denti, aprì le enormi fauci rosse, misuro la distanza, prese lo slancio, poi si decise e afferrò il rettile coi denti. Esso fece di sicuro uno sforzo violento per svincolarsi perche Norma lo afferro di nuovo, ma per aria, e due volte lo raccolse nelle fauci aperte, sempre per aria, come se lo inghiottisse. Le squame le scricchiarono fra i denti, la codina e le zampe dell'animale, sporgendole dalle fauci, si agitavano con incredibile rapidità. A un tratto Norma guai lamentosamente: il rettile era riuscito a pungerle la lingua. Fra urla e guaiti, essa spalancò la bocca per il dolore, e io vidi che la bestiaccia, già sbranata, le si muoveva ancora traverso la bocca, facendole colare sulla lingua dal suo corpo mezzo maciullato un abbondante liquido bianco, simile alla poltiglia di un nero scarafaggio schiacciato... A questo punto mi svegliai, ed entrò il principe».

occhi della gente 'normale' ¹. Cristo "è" Colui che 'non resiste' al male fino in fondo –come un agnello portato al macello– e scioglie così ogni conflittualità nella 'capitolazione di Dio'? O la non resistenza è la trasfigurazione evangelica della 'umiliazione' di Cristo? In che senso?... Certo, la non resistenza è ciò che smembra ogni possibilità di riattivare una conflittualità tra Dio e l'umanità? Invece di insegnare qualcosa sul 'dominio di Dio' e la 'sottomissione dell'umano', Egli costituisce –nel mistero della sua persona– la radicale de-aggressivizzazione dei rapporti umani con Dio e rivela 'l'essere Dio di Dio' come pacificazione gratuita di ogni nuova impostazione nella quale si affrontano 'due mondi'. In una parola, nella nostra prospettiva, Cristo personifica nella non resistenza al male la non conflittualità tra Dio e mondo. Cristo non reagisce al male come espressione più impegnativa del mistero di Dio, per il quale neanche il 'male' riesce a diventare 'conflitto'. La via divina non è quella del confronto impietoso e di sottomissione universale in una 'superiorità' del divino al di sopra dell'umano... Ma non solo questo: la non resistenza al male risponde alla priorità occidentale del 2° millennio cristiano, essa riprospetta la 'umiliazione' di Cristo nella sua partecipazione alla nostra condizione umana attuale. La non resistenza cristiana è la rivelazione della 'umiliazione di Dio' senza che essa appaia come una spettacolare eccezionalità tra eroismo individuale ed individualità sensazionale. Nella meditazione sul 'proprium' divino in Cristo, ci sembra che questa tematica specificatamente 'russa' –lungo cammino dalla cristologia orientale fino a quella sofianica– sia infatti quella della purificazione del riferimento divino fatto in termini di individuale insuperabile prodezza o di 'superiorità' ². Rimane, però, un dato comune di esperienza tra le due zone: la particolare sofferenza che il popolo ebbe a subire dalla pressione delle invasioni (barbariche) e del soggiogamento ripetuto. Ma esiste un secondo momento, nella esperienza dell'Europa occidentale, dove il ricordo di tante invasioni spingerà verso una risposta aggressiva: le crociate. Tra scopi di interesse, conquista, vendetta e riscatto, quale sarà la consistenza della iniziativa della 'zona mediana' in queste spedizioni? Saranno i 'blocchi compatti' a far slittare maggiormente l'intento delle crociate: il blocco mitteleuropeo ed il blocco romanico? Possiamo scorgere l'intento di 'flessibilità peregrinante', nell'esperienza di liberazione delle vie verso i luoghi santi? Vi sono testimonianze di atteggiamenti di lealtà intercristiana e di non aggressività ad oltranza nei confronti dell'Islam? Sarà Luigi IX un principe non dissimile da Alexander Nevskij, nella sua saggezza e nella sua capacità di tener a bada i gruppi cristiani oltranzisti (p. es., i templari), mentre agisce misuratamente verso gruppi musulmani' ³? La pressione tartarica e quella medio-orientale islamica ebbero un risultato non del tutto diverso: sparirono come riferimento cristiano due 'città madri': Costantinopoli e Kiev. Diedero a due ambiti cristiani l'occasione di affermarsi: la Russia moscovita e l'impero cristiano mitteleuropeo. Ma quale sarà la lezione delle sventure delle crociate nella meditazione cristiana

¹ A. Webster, *Models of Self-emptying Love*, in «Internet» 2005, <http://www.incommunion.org/articles/older-issues/models-of-self-emptying-love>: «The climactic bedroom scene, toward which the Prince appears almost predestined, is indeed his crucifixion and descent into hell. When at last people come in, they find the murderer in a raging fever with Mishkin sitting motionless beside him. Every time the sick man bursts out screaming or begins to ramble, Mishkin passes a soothing hand gently over his hair and cheeks, but he no longer understands the questions he is asked or recognize anyone. He is truly become the idiot of the book's title — a "suffering servant" or "co-sufferer" who, like the patristic teachers of vicarious atonement such as St. Mark the Ascetic and St. Symeon the New Theologian, so identifies with those others that their evil is redeemed by the overwhelming, empathetic sorrow that engulfs the Prince and drains him of his last moments of consciousness, doing so graciously and freely in imitation of Christ's voluntary kenotic humiliation for the world».

² La questione sembra particolarmente attuale nel terrore manifestato da certi interventi di editoria ecclesiastica ufficiale. Spesso, si avverte la tipologia di superiorità celata dalla questione di "unicità" e "universalità" di Cristo (talvolta ristretto a "Gesù"): cfr EDITORIALE, *L'unicità di Gesù e il pluralismo religioso*, in «La civiltà cattolica», 1995 n° 3474, p. 543; questa operazione di restringimento veniva anticipativamente ampliata nell'intervento del cardinale Etchegaray nel 1994: R. Etchegaray, *Intervention à la Conférence internationale sur la paix et la tolérance*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2090, pp. 279–280: «Pour être croyant à l'âge du pluralisme religieux, il faut apprendre à penser l'absolu dont un croyant se réclame légitimement comme un absolu relationnel et non comme un absolu d'exclusion ou d'inclusion. L'apprentissage le plus dur et le plus urgent qui nous est demandé est de concilier l'engagement absolu qu'implique toute vraie démarche religieuse et l'attitude de dialogue et d'ouverture à la vérité des autres. Le vrai dialogue avec autrui doit renvoyer chacun à sa propre identité!».

³ R. Grousset, *L'épopée des croisades*, Paris 1939, pp. 26–27 (citato supra).

europa? Molto rimane, certo, da chiarire e scoprire. Pure a livello della dimensione 'kenotica' nella meditazione cristologica russa odierna, emerge una radice specifica dell'intuito di fede slavo orientale, dal suo percorso iniziale stesso e lungo la sua maturazione di discernimento. Inutile ricordare, a questo punto, quanto l'osservazione appena formulata converge con la meditazione slava orientale sull'Anticristo, sul superuomo, ecc., nel suo progetto di auto-divinizzazione!!... Si dirà, innanzitutto, che l'annientamento sorge dal più profondo del mistero divino in senso 'premondiale' ¹ e senz'altro non limitatamente allo stato terrestre di Cristo. La prospettiva dell'annientamento si delinea partendo dalla 'assimetria' tra il divino e l'umano ². L'"assimetria cristologica" ha trovato consensi nella teologia russa ³. Essa indica che l'incarnazione si compie non dal di fuori ma 'dal di dentro' ⁴. L'enigma di questa sproporzionalità si riassume nel paradosso: "Dio è Dio, non essendo più Dio" ⁵!!... Notiamo che tutto si contestualizza –qui– in termini di 'vita' nella quale il divino incontra l'umano. Detto diversamente, l'annientamento è 'libertà di pienezza' di Dio stesso ⁶. Possiamo già intuire tutta la rilevanza che la 'libertà' avrà in un tale approccio complessivo

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 245 / p. 141: «Sans entrer dans une exégèse détaillée, philologique et littéraire, retirons de ce passage les idées dogmatiques fondamentales. Et, avant tout, il est parlé ici de la "descente des cieux" du Dieu *prémondial*, c'est-à-dire qu'il n'est point seulement parlé de l'Incarnation, mais encore de l'acte qui l'a précédée dans les cieux: la décision, ou la volonté, de l'incarnation. Ne faire rapporter le texte sur l'humiliation qu'à l'état terrestre du Christ, c'est appauvrir, affaiblir sa pensée la plus aiguë, ses antithèses les plus audacieuses entre la grandeur divine et l'anéantissement volontaire, dont la conséquence est l'obéissance jusqu'à la mort».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 245 / pp. 144–145: «Voici la question la plus générale et liminaire de la théologie kénotique: S'abaissant jusqu'à prendre la chair dans Son hypostase et réunissant par celle-ci les natures divine et humaine, qui se distinguent entre elles comme le supérieur et l'inférieur, le créé et l'incrété, le Logos les a toutes deux dans la vie unique d'une personne unique, celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et cette vie a lieu, étant donné non seulement la dualité et la distinction des natures, mais encore leur inégalité; de plus, par rapport à la nature divine, la nature créée est servile ("la condition d'esclave"), et son acceptation même est un "abaissement". L'union de deux natures inégales ne peut se faire que si l'une d'entre elles affirme sa priorité, de telle sorte qu'il s'établit comme une asymétrie dirigée vers le haut ou vers le bas: de l'humanité vers Dieu, ou de Dieu vers l'humanité, en directions ascendante ou descendante».

³ R. Žužek, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1984, pp. 95–96: «3) Cristologia "asimmetrica". Florovskij insiste spesso sul fatto che in Cristo la natura umana è ipostatizzata dal Verbo. Tale cristologia viene chiamata "asimmetrica" da G. H. Williams ¹. Ciò è un presupposto fondamentale per spiegare l'opera della redenzione, tanto nel suo aspetto oggettivo quanto in quello soggettivo. Infatti, che in Cristo non ci sia un'ipostasi creata significa che in Lui non c'è il principio personale, creato, di individuazione. Non che la Sua natura umana sia astratta o manchi di determinazione numerica, ma questa determinazione personale è data in Lui non da un'ipostasi creata, ma dall'Increata. Si tratta appunto della natura umana assunta dal Verbo. In altre parole, non esiste in Cristo nessun impedimento metafisico che Gli impedisca di fare partecipi gli altri uomini nella sua natura umana divinizzata, consostanziale alla nostra. Nella e tramite la natura umana di Cristo agisce l'"Io" Increato, non un "io" creato. Tale modo di pensare non soltanto è supposto da Florovskij, ma viene da lui esplicitamente insegnato nella sua opera sui Padri bizantini ², e parzialmente richiamato nel suo articolo "Sulla morte in Croce", per mezzo di una citazione di S. Giovanni Damasceno, cui, come ad altri Padri, Florovskij si ispira».

¹ G. H. Williams, *Georges Vasilievi Florovskij: His American Career / 1948–1965*, in "The Greek Orthodox Theological Review", 1965 n° 1, pp. 66–69. / ² *Vizantijskie Otcy V–VIII. Iz tenij v Pravoslavnom Bogoslovskom Institute v Pari-e*, Parigi 1933, 241–243.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 260 / p. 158: «C'est là le miracle des miracles de l'amour de Dieu pour l'homme, même quand on le compare à celui de la création du monde. Voici donc ce que signifie l'Incarnation: le Logos n'a point pris la chair comme quelque chose d'extérieur ni d'étranger à Lui, mais Il est *devenu* Lui-même une hypostase humaine; Il a pris dans sa propre vie la temporanéité humaine, Il s'est humanisé non de l'extérieur, mais par l'intérieur de Lui-même ¹, en entrant dans la vie de créature faite de temporanéité et de devenir».

¹ Il y a chez Luther des paroles sur la théanthropie remarquablement fortes: "Gott ist Mensch, Mensch ist Gott in einer Person, Gottes Kind und Menschen Kind ist eins" (Sermon de Noël, Thomasius, 454.) "Wo Gott ist, da ist auch der Mensch, was Gott thut, das thut auch der Mensch und was der Mensch thut und leidet, das thut und leidet Gott" (455.)

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 249 / p. 147: «En un mot, Dieu éternel Se fait Dieu *en devenir* dans le Dieu-homme, Il se dépouille de Son éternelle Divinité, pour S'abaisser jusqu'à la vie humaine et rendre en elle et à travers elle l'homme capable de recevoir Dieu, pour le faire vivre de la vie divine, -- pour le faire Dieu-homme. *Unité de vie* du Dieu-homme dans Son Moi théanthropique et manifestation des deux natures jointes, mais non combinées: tel est l'axiome dogmatique primordial de la christologie: non seulement *deux* natures, mais aussi une vie unique».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 251–252 / p. 149: «Ainsi, dans Son être *pour Soi*, dans la condition du "vivre" de Sa vie et de la plénitude de celle-ci, Dieu est libre de Se limiter Soi-même. Une telle possibilité ne contredit pas à l'absolu, à l'aséité, ni à la toute-béatitude de Dieu, car cette limitation de Soi n'est point la conséquence d'un état limité et elle n'est point imposée du dehors, mais elle est la définition propre et volontaire de l'Absolu; l'impossibilité de l'accomplir L'eût réellement diminué. Et si Dieu est amour, -- auquel il est propre d'effluer jusque dans l'être extra-divin, -- en devenant Créateur, Il accepte et dans Sa propre vie une limitation sacrificielle, au nom de Son amour pour le créé, tout en conservant la plénitude entière de Son être immanent».

sul mistero di Dio e della fede. L'annientamento sorge dalla libertà di Dio per diventare apertura di libertà in seno all'umanità, particolarmente come promessa e scommessa ecclesiale. Si discerne la dimensione 'tragica' di questa dinamica di auto-deposizione nell'incontro incarnazionale tra il divino e l'umano ¹. Tra la 'tragedia dell'amore d'intenerimento divino' ed il 'rito sacrificale capovolto', tutto l'intento liturgico slavo orientale prenderà corpo come 'cielo sulla terra' e 'drammaticità capace di suscitare la nostalgia verso Dio'. Per non coinvolgere la impostazione dogmatica stabilita, si dirà che le 'kenosis' riguarda la 'condizione divina' (ma non l'ousia) ². Sarebbe –per Dio– una de-possessione della Sua Gloria. La gloria esprime la configurazione di Dio in quanto 'Sua'. Da ciò che sia 'di Dio' e ciò che possa essere 'creaturale', si prospetta la relazionalità della Sofia: possibilità di illimitato scambio nel dono. La 'kenosis' sarà sofianica in questo senso di de-possessione relazionale e non privativa. Cristo–Dio vive la sua divinità come 'non Sua' (sempre rimanendo Se stesso, cioè 'di natura divina'). La sua obbedienza al Padre non è una sottomissione (nel modo esterno–strutturale di vederla in occidente) ma un diventare 'irrilevante' nella appartenenza a se stesso, per dare corpo alla relazionalità aperta alla sua ultima pienezza ³. Si collegherà il Verbo–Logos con questa prospettiva sofianica della 'kenosis': annientamento dell'essere per se stesso nel far sorgere la rete illimitata dell'essere tutti per tutti in una 'personalità' relazionale piena ⁴. Tutta

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 252 / p. 150: «Ainsi la kénose exprime la relation générale de Dieu au monde. La création du monde est déjà un acte kénotique de la Divinité, qui posa en dehors de Soi et à côté de Soi le devenir de ce monde. Mais cette kénose apparaît d'une façon absolument nouvelle dans l'humiliation du Verbe, qui s'unit Lui-même avec la création et s'inhumanise».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, ФНД. 252 / p. 150: «Nous pouvons considérer de trois côtés différents le caractère de la kénose du Verbe lors de Son incarnation: du côté de la nature, du côté de l'hypostase et, enfin, du côté de la vie intra-trinitaire et des relations réciproques entre les trois hypostases. D'abord, la nature. La nature divine du Logos, fondement de l'être hypostatique et source de vie, demeure immuable et intègre en le Christ. Nous avons sur ce point le dogme du IV^e concile œcuménique sur les deux natures du Christ et, singulièrement, sur la présence en Lui de la nature divine (dogme concrétisé par celui du VI^e concile œcuménique, ayant trait aux deux volontés et aux deux énergies). La kénose touche non pas la nature (l'ousie), mais μορφή, la condition divine, dont le Christ Se dépouille en S'incarnant. Il en résulte que la nature et la condition, tout en étant reliées l'une avec l'autre comme le principe et la conséquence, peuvent néanmoins se séparer l'une de l'autre. Il y a lieu de se rappeler ici la distinction sophiologique entre la nature et la gloire de Dieu. La condition "est bien cette gloire que le Fils a en tant que Dieu, mais dont Il Se dépouille dans la kénose pour S'en revêtir à nouveau (in, XVII, 5). Or, la Gloire est la Sophie, comme la nature divine manifestée, dévoilée en soi. Elle est l'amour de Dieu hypostatique pour Sa Divinité, elle est la béatitude et la joie, découlant de cet amour; et c'est justement de cette joie que le Fils de Dieu Se prive, Se "dévaste": " Lui qui, au lieu de la joie qu'Il avait devant Lui, a souffert la croix" (Hébr., XII, 72). Se dépouiller de la gloire, c'est précisément descendre du ciel. Le Fils de Dieu, étant Dieu suréternellement, descend des cieux et, pour ainsi dire, quitte la vie divine. La nature divine ne conserve que la puissance de la gloire, qui doit être de nouveau actualisée, selon la prière sacerdotale: «et maintenant, Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de Toi avant la création du monde» (in, XVII, 5). De par Sa kénose, le Fils de Dieu, qui est la Sophie en un sens spécial, descend «des cieux» dans le domaine de la Sophie en devenir, et abandonne l'état manifesté et glorieux de la vie divine en tant que Sophie. La Gloire et la Divinité en la Sophie sont éclatantes aux cieux pour la Sainte Trinité, cependant la Deuxième hypostase, en descendant des cieux, quitte cet éclat, ne le possède déjà plus pour Soi, et prend la condition d'esclave par l'ascèse volontaire de la kénose. Et en ce sens, "le jeune Adolescent–Dieu éternel" cesse, pour ainsi dire, d'avoir pour Soi Sa divinité, et ne reste plus qu'avec la nature de la Divinité, sans Sa gloire».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 253 / p. 151: «Cette incompréhensible séparation entre la nature et la gloire au sein de la Divinité est précisément l'œuvre propre de la Deuxième hypostase, qui Se dépouille par cet acte de Sa propre volonté hypostatique ou de Son énergie, en gardant l'obéissance filiale, mais en maintenant dans l'inaction Sa propre actualité hypostatique. Sa puissance divine hypostatique s'éteint, "s'anéantit", et toute sa vie personnelle se trouve épuisée par l'obéissance aux ordres du Père, par l'accomplissement de Sa volonté à travers l'accomplissement des œuvres du ministère par l'Esprit–Saint. Son propre acte par rapport à Soi–même, Son auto-définition personnelle, sont complètement épuisés par cette dévastation de Soi, cet anéantissement volontaires. Par la vertu de cet acte, Sa propre vie cesse d'être Siennne, elle appartient à l'hypostase du Père: le Père envoie. Il Se révèle dans le Fils, qui devient par là même parfaitement transparent à l'hypostase Paternelle: "celui qui Me voit, voit Mon Père". Cette limpidité dépersonnalisante, pour ainsi dire, de la révélation du Père en le Fils et du Fils en le Père, qui est la propriété hypostatique du Saint–Esprit, devient celle également du Fils dans la kénose. Le Fils est la soumission hypostatique aux volontés du Père par la vertu du Saint–Esprit qui repose sur Lui. En dehors et à côté de cela, Il n'a point Soi–même. Il cesse d'être Dieu tour Soi, d'avoir la Divinité (Θεός), étant naturellement et hypostatiquement Dieu (Θεότης) suréternel. Son Mot divin se dissout dans l'hypostase Paternelle, tandis que Sa propre hypostase se manifeste comme une hypostase humaine, attentive à la volonté de Dieu, et ne se possédant comme la propre hypostase divine du Fils qu'à travers l'obéissance. De la sorte, tout en conservant sa nature divine, la Deuxième hypostase abandonne la vie divine, qui n'est restaurée en elle qu'en même temps que la vie humaine. Par la Sophie en devenir, dans la "sophianisation" de l'homme et dans la divinisation de celui–ci, le Christ rend à Soi–même et acquiert derechef Sa gloire délaissée et la vie divine».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 254–255 / p. 152–153: «Examinons maintenant la signification de la kénose, quant à l'être hypostatique du Fils. Le Père

l'antropologia del 'dire', della 'parola', dei 'linguaggi', degli anni '80-'90, vede aprirsi un riferimento al mistero, proprio partendo dalla prioritaria relazionalità nell'esperienza umana che essa coglie nella sua 'indagine-partecipazione' ¹...

LE VIE SOFIANICHE DI MATURAZIONE NELLA SPIRITUALITÀ ISPIRATA ALLA DISAPPROPRIAZIONE DIVINA DI SE

Il consenso odierno indica progressivamente la piattaforma kenotica della teologia e della cristologia come via promettente della meditazione cristiana ². Le tradizioni cristiane offrono, in vario modo, il loro intento ed il loro approfondimento sul mistero di Cristo. Il movimento ecumenico attinge le sue promesse alle aperture che sorgono attraverso i secoli. Occorrerebbe esplorare ogni percorso cristiano nella 'purificazione della memoria' e nel 'chiarimento della storia' per coglierne tutte le sfaccettature. Ecco un primo accenno limitato all'oriente cristiano slavo. Per questa tradizione come per altre, vi sono prima i presupposti di esperienza evangelica ad offrirci accenni che si riassumono poi in alcune implicazioni riguardo al linguaggio su Cristo ed il suo mistero. L'interesse particolare di questo accenno è la notevole ricchezza della tradizione cristiana slava orientale e della libera ricerca teologica riguardo a questo tema, ed anche il taglio specifico della maturazione cristiana che evoca al di là di un approccio kenotico di sola 'umiliazione umana' per esplorare la 'kenosis' come rivelatività del mistero divino in Cristo. Gli slavi orientali si presentano come 'gli operai della XI ora', avvolti nell'"oscurità" o trascurabilità iniziale, ignorati da altri popoli cristiani, con una penetrazione attraverso molteplici canali -'non di vertice' ma piuttosto 'a tappeto' pur se si è esaltato l'opera dei santi Cirillo e Metodio [con la 'scelta' del rito più adatto al popolo russo da parte degli emissari del principe Vladimir: il "pravoslavie"], inizialmente sfiorato in modo

engendre suréternellement le Fils et exprime en Lui Son Verbe imprononcé, le Fils naît suréternellement du Père comme Logos. Et l'engendrement et la naissance sont des actes absolument personnels, de telle sorte qu'en ce sens l'engendrement du Fils (et ensemble, la mission de l'Esprit) est la personnalité même du Père; de même que la naissance (et ensemble, la réception du Saint-Esprit qui vient reposer sur Lui) est celle du Fils. C'est pourquoi la kénose du Fils ne change rien à cette relation personnelle entre le Père et le Fils, car même dans la kénose, le Fils demeure la même Personne, la Deuxième hypostase de la Sainte-Trinité, le Moi divin du Fils. Tout de même, la procession du Saint-Esprit du Père au Fils et la station de l'Esprit sur le Fils, et le fait que le Fils recoit par le Saint-Esprit l'amour Paternel et Son propre amour pour le Père, relèvent de l'être même des personnes du Père et du Fils, et de la personne conjointe du Saint-Esprit. Nous pouvons dire que le Père et l'Esprit établissent la personne du Fils, et que le Fils Se rapporte au Père par l'Esprit, et que la personne du Saint-Esprit est établie par la relation entre le Père et le Fils ¹. Ainsi, ni la Sainte Trinité, ni l'hypostase du Fils dans ses relations aux autres hypostases, ne sont touchées par la kénose. Celle-ci ne s'étend point à l'être même de l'hypostase du Fils, qui plonge ses racines dans les relations internes et interhypostatiques de la Sainte Trinité. La kénose n'abolit point l'être de la Sainte Trinité (comme certains "kénoticiens" l'admettent en fait); elle ne la concerne même pas, car ce sur quoi elle s'appuie comme sur son fondement indestructible, est justement la Personne divine du Fils, qui porte déjà en Elle, semblablement aux autres hypostases, un ensemble de corrélations hypostatiques et intra-trinitaires; en un certain sens, elle est Elle-même une telle relation dans l'être personnel. La kénose ne s'étend pas non plus à la participation du Logos à la vie naturelle et consubstantielle de Dieu, ni à Sa propre révélation. Le Verbe né révèle la pensée du Père, et le Saint-Esprit l'accomplit par la beauté. La Sophie divine, ou le monde divin, comme l'unique révélation de Soi de la consubstantielle Trinité, demeure dans toute sa gloire éternelle, et la participation du Logos n'est point abolie ni limitée dans cette plénitude divine de révélation de soi, elle est absolument indépendante de la manière dont l'hypostase même du Logos a cette gloire pour Soi. Le fait qu'Il se dévaste subjectivement pour Soi ne modifie point Sa participation objective à la gloire. La Trinité "immanente" ne connaît pas la kénose du Verbe, laquelle n'existe que dans la Trinité "économique"». (¹ Peut-être la partie la plus faible et insolite des théories kénotiques, par exemple chez Hess, e'est qu'elles admettent que le Saint-Esprit, durant l'humiliation kénotique du Fils, cesse de procéder "et du Fils", mais ne procède plus que du Père seul. Sans parler du dogme catholique sans fondement du filioque, cette exclusion du Fils de la Sainte Trinité pour la durée de la kénose est compromettante et hors de propos, car l'admettre, ee ne serait rien autre que d'abolir entièrement la Deuxième Hypostase (et en même temps, sa kénose); cette idée eontredit aux propres prémisses de l'école sur la divinité de l'hypostase de Jésus.)

¹ A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi* (antropologia della comunicazione ed inserimento cristiano, in 5 parti: linguaggi, segni, metodologia comunicativa, informazione, simbolica), I^o vol., *Capire la sfida comunicativa*, [125 pp.]; II^o vol., *Alle sorgenti del linguaggio, dalla comunicazione alla fede*, [255 pp.]; III^o vol., *Avviare la comunicazione: dai segni comuni alla proposta evangelizzativa*, [287 pp.]; IV^o vol., *Comunicazione-comunione, tra processo 'umanizzante' e scommessa 'divinizzante'*, [288 pp.]; V^o vol., *Informazione-informatica e il domani dell'avventura ecclesiale*; VI^o vol., *I simboli, dalla ricapitolazione alla re-'visione' umana e cristiana*, [384 pp.], Verona 1988-1992.

² N. Ciola, *Gesù e l'esperienza religiosa di Dio/Abbà nello Spirito Santo*, in I. Sanna (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo. Miscellanea in onore di Marcello Bordoni*, Roma 2000, p. 248; cfr idem, *La kenosis dello Spirito e l'onnipotenza 'debole' di Dio Padre*, in idem (ed.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, pp. 241-260.

parziale– e non traumatica del messaggio cristiano (con una viva coscienza di una propria singolarità), "de–aggressivizzando" il rapporto tra evangelizzazione e comunità umana (nel paradosso dell'inculturare la fede mentre la cultura «è violenza»), la conversione viene vissuta come "umilenie" o "intenerimento evangelico" (non una distruzione militante del paganesimo) o 'conversione senza disperazione' fino alla anticipazione di una riconciliazione universale (ogni risentimento scompare, ci si sente colpevole verso tutti, 'crollo umano' dei buoni o cattivi, commozione di mite dolcezza di spirito che traspare nei canti liturgici), con un "senso di semplicità evangelica" –di cui si ritrovano tracce nell'intento di Francesco d'Assisi e nella spiritualità francescana– senza primitivismo che dai 'primi germi' cerca di evitare il messianismo isolante (anche nell'estetismo rituale) ¹. Riguardo alla kenosis, il criterio stesso della santità cristiana si sposta dall'ideale del 'martirio' eroico (di cui la 'Rus' iniziale non poteva gloriarsi) alla dimessa "non resistenza cristica", o cioè la somiglianza alla mitezza stessa di Cristo, che non si oppone alla propria morte per ragioni non 'di fede' ma come "re dei giudei" (i primi santi Boris e Gleb, figli del principe Vladimir) riconosciuta da una 'spontanea canonizzazione popolare', consenso "conciliarmente" proclamato per il messaggio dato: «lo sai, Signore, che non faccio resistenza e mi sottometto...», dal 'morire per la fede' a 'morire vivendo la fede fino in fondo' senza incrollabile tenacia contro i 'nemici' o contro–violenza, i 'strastoterpi' vivono la mitezza cristica di fronte all'ingiustizia e non la riedizione delle gesta degli "eroi" ("sacrificio" dove scorre il sangue): «coloro che hanno sofferto innocentemente una passione» o – cioè– coloro che hanno praticato la "non–resistenza" personale di fronte ai violenti ². La "non–resistenza" appare subito come "priorità" evangelica specifica, che certi teologi d'occidente riconosceranno: la gratuità evangelica risponde ad ogni "violenza" con la "non–resistenza" nel disfarsi di ciò che non è la radice della fede, dal profilo di Cristo nel suo annientamento, semplicità non distruttiva ma non–curanza verso il superfluo, spiritualità kieviana e più ampiamente «russa» della «uničizenie» o della esperienza kenotica di Cristo, o anche l'accettazione della propria totale irrelevanza, inutilità, inconsistenza individuale ³. La "sete di annientamento" si prolungherà nella 'pazzia', dei "jurodiviy" cioè pazzi per Cristo, protezione contro se stesso, "compito" in seno alla convivenza, per garantirne la salvazione individuale (come lo fu Vasilij Blažennij per Ivan Groznij): 'anti–teatro' della sicurezza di sé, "svuotarsi di quello che si è" abbinato a una tonalità di "fuga" (dagli onori, cariche, venerazione, lode e notorietà), rinfacciando la "verità evangelica" sotto la copertura della "pazzia", oltre ogni 'normalità' essa permetterà il discernimento dello spirito, il "non capire" per non opporsi aggressivamente o l'aggressività antinomica del "gesto pazzo" che perde la sua carica distruttiva nell'apparire "irrilevante", o anche un lasciarsi aggredire: annientamento sotto

¹ Nestore, *Cronaca dei tempi passati*, in T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1981, p. 34; D. □i)evskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965, pp. 29–30, 326; cfr J. Macek, *L'Europa orientale nei secoli XIV e XV*, Firenze 1974; A. M. Amman, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, pp. 37–38; L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 25, 29, 74–75; P. Pascal, *Histoire de la Russie*, Paris 1949, p. 9; M. Lacko, *Saints Cyrill and Methodius*, Roma 1963, p. 7; Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica "Egregiae Virtutis"*, in «Santi Cirillo e Metodio compatroni d'Europa» (bollettino informativo del Comitato romano per le celebrazioni), 1981 n° 1, p. 1; Archimandrita Spiridione, *Le mie missioni in Siberia*, in T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1981, p. 141; cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 354–355 (Т. I) / pp. 383–385 (V. I); Н. Арсеньев / N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 34, 60, 94–95 (cfr la celebre poesia di Tjuev sul Cristo percorrendo a piedi, con le sembianze di un servo, le immense ed umili distese della Russia); F. Weyerganz, *Saint François d'Assise*, Namur 1959, pp. 117–121.

² И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости / Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 21, 27, 65 / pp. 16, 27, 29, 34, 75–76; E. Behr–Sigel, *Le Christ kénotique dans la spiritualité russe*, in idem, *Prière et sainteté dans l'Eglise russe*, Abbaye de Bellefontaine 1982, pp. 222–223; P. Kovalevski, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 26; N. Gorodetzky, *Acceptance of Humiliation as a national Ideal*, in idem, *The humiliated Christ in modern russian Thought*, London 1938, pp. 1–26; Th. Špidlík, *Les 'Strastoterpsi' dans la spiritualité slave ou la valeur chrétienne de la souffrance*, in «Revue d'ascétique et de mystique» 1967 n° 43, p. 454; Н. Арсеньев / N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 70–71; cfr Fédotov, *Les Saints de l'Ancienne Russie*, (en russe), Paris 1931, p. 19–33, E. Behr Siegel, *Etudes d'hagiographie russe*, in «Irénikon», 1935 n° XII.

³ H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 41; Anonimo, *Récits d'un pèlerin russe à son père spirituel*, Neuchâtel 1943, p. 83; А. Шмеман / A. Šmeman, *История Православной церкви / Istorija pravoslavnoj putji*, Нью Йорк 1954, стр. 344; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskij's Werk*, München 1951, S. 69, 71.

il giogo mongolo, inizio di una 'cortina di ferro' ('zona cuscinetto' del territorio kieviano –tra 'estremo oriente ed estremo occidente', tra l'espansionismo germanico e la pressione mongolico–tartarica, tra occidentalizzazione della vita ecclesiale russa e la sottomissione ai tartari, come Luigi IX nel tener a bada i gruppi cristiani oltranzisti mentre agisce misuratamente verso i musulmani'), esperienza di annientamento come via 'normale' dell'esperienza della fede, nervo della sofferenza cristiana non fisica soltanto, "uničičenie" sia personale sia collettiva ¹. La "non–resistenza" spingerà a non stabilirsi mai, ininterrotto pellegrinaggio di vita (con particolare riferimento a Cristo) come spiritualità per 'diventare liberi nello spirito' nella libertà interiore della "preghiera del cuore", «peregrinare in cerca di una autenticità personale (o sete della "Verità" personale), e peregrinare come praxis ("non–stabilirsi"–"non–resistere" ripartendo da zero nella vita), fino alla nostalgia dell'incessante viaggiare, irrequietezza romantica slava della "ricerca del regno della vera fede", della Verità e Giustizia totale, fino al ribaltamento rivoluzionario dalla stretta dell'"asservimento industriale" (l'annientamento diventerà quasi un "cliché" letterario) ²... La via ecclesiale, dalla iniziale 'simfonicità' kieviana tra comunità civile ed ecclesiale e dall'anima della 'vecchia Russia' nel suo monachesimo (con San Antonio 'delle grotte' con l'aspetto non strutturato della vita monastica come disponibilità verso il popolo, nelle vicinanze delle città vedrà anche sorgere una controparte alla autocrazia moscovita (verso la *translatio Imperii*, dopo il 1453, fino alla 'terza Roma' che non doveva duplicare le due altre ma avere una sua funzione specifica, dopo il rischio di un esilio russo–avignonese per Costantinopoli): l'eremitismo da Sergio di Radonež a Nil Sorskij (diversamente da Josif Volokalamskij, nelle forme di "messianismo" dal potere secolare del "velikij Gosudar" patriarcale Filarete, al patriarca Nikon), questa scelta monastica non è una palestra di eroico combattimento 'per se stessi' dai 'meriti' di 'azioni meritevoli' ma una scuola di disponibilità nella e per la comunità credente, 'flessibile recettività' che può diventare assistenza ed illuminazione a servizio del popolo cristiano, vita monastica come libertà nello Spirito (con tratti convergenti nella chiave camaldolense) ³. Lo 'svuotarsi' interiore nella libertà dello spirito (convergente con la 'riserva' riformata verso le esagerate centralizzazioni occidentali romane, libertà interiore al di là delle categorie del diritto romano–bizantino riassunta nella 'pustinolublie') porterà alla "preghiera del cuore", nella prospettiva esicasta, vero sostegno interiore per i pellegrini evangelici: l'esicismo nasce come 'silenzio' di auto–svuotamento, valore supremo, tra tonalità 'morale–impegnativa' e 'contemplativa–riflessiva', prima fase della divinizzazione come 'fuoco' purificatore e illuminatore, travolgimento dello Spirito oltre ogni 'male', scioglimento delle 'fantasie' o dell'"illusorietà" (i "logismoj") ⁴. Questo cammino sarà

¹ P. Pascal, *Histoire de la Russie*, Paris 1949, p. 27; P. Kovalevski, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 55; A. M. Amman, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, p. 44; G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 76; R. Grousset, *L'épopée des croisades*, Paris 1939, pp. 26–27; A. Шмеман / A. Šmeman, *История Православной путей / Istorija pravoslavnoj putji*, Нью Йорк 1954, стр. 344.

² Anonimo, *Récits d'un pèlerin russe à son père spirituel*, Neuchâtel 1943, pp. 84–85, 114–115; Epifanio il Saggio, *Vita di San Sergio di Radonez*, in T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1981, pp. 44–45; J. Macek, *L'Europa orientale*, Firenze 1974, p. 37; H. Арсеньев / N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 19–21; O. Wormser, *Catherine II*, Paris 1962, pp. 96–98; H. Troyat, *Tant que la terre durera*, Paris 1947, vol. III, pp. 249–251; ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA / MACROPAEDIA, *Russia, Soviet Union: History*, Chicago 1979, vol. XVI, p. 41; D. Obolensky, *Il commonwealth bizantino*, Roma 1974, pp. 328–329; P. Kovalevski, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 2; G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 47.

³ D. Obolensky, *Il commonwealth bizantino*, Roma 1974, pp. 350–351; D. □)evskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965, pp. 88, 95–96, 100; Вл. Соловьёв / Vl. Solov'ëv, *Великий споръ и хрисіанская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьёва*, Томъ четвертый / *La grande controversie de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, стр. 6 / p. 35; Г. Федотов / G. Fedotov, *Трагедия древней русской святости / Tragedija drevnej-russkoj sviatosti*, in «Путь», 1931 n° 27, стр. 54; P. Kovalevski, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, pp. 151–152; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 22; A. M. Amman, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, pp. 216–217, 243; Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1946, pp. 194–195; Мѣтр. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 59, 182, 192–193; R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Paris 1972, p. 69.

⁴ Anonimo, *Récits d'un pèlerin russe à son père spirituel*, Neuchâtel 1943, pp. 58, 74–75; Вл. Соловьёв / Vl. Solov'ëv, *Великий споръ и хрисіанская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьёва*, Томъ четвертый / *La grande controversie de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, стр. 131–132 / pp. 162–164; G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, pp. 42–43; P. Kovalevski, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 30; D. Obolensky, *Il commonwealth bizantino*, Roma 1974, pp. 424–426; T.

riassunto nell'intento iconico slavo-orientale: "vicinanza" del divino piuttosto che l'austerità costantinopolitana, la «Vergine di Vladimir» racchiuderà nella sua espressività i dati essenziali dell'umilenie kieviana, il «modello» di tutto "l'iconopis" russo-orientale-cristiano –l'icona della Trinità di A. Rublëv– sintesi di vita spirituale di Sergio di Radonež ricapitola i criteri iconici ecclesiali, espressione dell'indicibile intenerimento divino nel mistero di «insiemità» della Trinità, "filoxenia" (accoglienza del forestiero in via) senza espressione di dignità imperiale nei tre angeli divini né vittimizzazione crocifigante né gerarchizzazione delle figure, kenosis come rivelazione del mistero divino stesso: il Padre "non resiste" alla risposta di totale abbandono del Figlio, nell'annientamento di colui che benedice nel rendersi anticipatamente irrilevante lasciando il suo calice di salvezza al centro del mondo, lo Spirito Santo «contempla lo sguardo» di Padre e Figlio esprimendo tutta la libertà di voler "compiere pentecostalmente" in seno all'umanità ciò che dal mistero di vita divina traspare già come gloria ultima, in una «kenosis» che lo fa quasi "scivolare" verso il simbolo dell'universo nei quattro punti cardinali: "visibilità" di Cristo nell'«ospitare» ed essere «ospitati», nella «Tenda-casa» (senza prenderne possesso come unici occupanti), comune smantellamento della figura imperializzata del Cristo, non una 'umanizzazione' ma il 'diverso divino' suggerito, senza 'eroicità' vittimistica e senza raffigurazione della vendetta nella vittoria ¹. Nascerà anche una pratica spirituale che consisterà nel "consigliare" evangelicamente ed illuminare le coscienze –nei colloqui con gli «starcy» ('conoscitori delle anime', o anziani nello spirito)– particolarmente centrati sulla mite umiltà da accogliere come atteggiamento cristiano autentico, che con l'umile commozione (con le lacrime dell'intenerimento evangelico) aprirà alla interiore trasfigurazione, con la metodologia della 'cardiognosia' o 'vedere in ognuno dal di dentro', senza imporre niente, o 'dirigere' ma ricomporre la persona nella sua totalità, chiave di confronto nel cammino russo ortodosso sotto la forma del dilemma (o la legittimità teocratica monolitica o la creativa Saggezza di sinergia, o 'tutto sorge dall'imperatore', in senso pre-cristiano fino alla coscienza messianista che degenera dal suo intento nelle varie forme di teocrazia, eroticità 'animale' del potere divinizzato ²).

CAPITOLO IV

Gorieva, *Nous, convertis d'Union soviétique*, Paris 1984, p. 74; T. Špidlík, *La spiritualità dell'oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, pp. 188, 268; I. Smoltisch, *Leben und Lehre der Starzen. Der Weg zum vollkommenen Leben*, Freiburg in Breisgau 1988, S. 32; J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn 1908, S. 147–149; H. Арсеньев / N. Arsen'ev, *Ostkirche und Mystik*, München 1943, S. 129–133; I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, in «Orientalia christiana periodica», 1927 n° 36, pp. 119 (ss.).

¹ I. Grabar, *Préface*, in URSS, *Icônes anciennes de Russie*, Paris 1958, p. 5; V. Lasareff, *Introduction*, in URSS. *Icones anciennes de Russie*, Paris 1958, pp. 14–15; A. M. Amman, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, p. 117; (per l'evoluzione che culmina con il tipo della Trinità dipinto dal Rublëv si veda la breve esposizione di S. Alpatov, in «Byzantinische Zeitschrift», 1924 vol. XXIV, S. 490–492; T. T. Rice, *A Concise History of Russian Art*, London 1963, pp. 34–36; D. Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1984; P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, Bruxelles 1972, pp. 206–207; 214–215; U. Fabricius, *Ikonen, Jesus-Christus*, Recklinghausen 1957, S. 12–13; T. Talbot Rice, *A concise History of Russian Art*, London 1963, pp. 34–36.

² D. Дієвскій, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965, pp. 200, 300; H. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 27; P. Kovalevski, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Paris 1958, p. 148; N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX° secolo*, Milano 1978, p. 28; P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 79; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 463 / pp. 501–502; V. Kljuevskij, *Pierre le Grand et son oeuvre*, Paris 1953, pp. 107, 110, 137, 243–244, 248; R. Grousset, *Bilan de l'histoire*, Paris 1946, pp. 46–47; A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Paris 1963, pp. 162–163; G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 49; H. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 146–148, 150–151 / pp. 103–104, 106–107; idem, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 230–231; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 394–395 / p. 360.

LE IMPLICAZIONI ESCATOLOGICHE DELL'INTENTO SOFIANICO: CRISTO-MESSIA RISCOPERTO IN SENSO KENOTICO



La 'kenosis' sarà sofianica in questo senso di de-possessione relazionale e non privativa. Cristo-Dio vive la sua divinità come 'non Sua' (sempre rimanendo Se stesso, cioè 'di natura divina'). La sua obbedienza al Padre non è una sottomissione (nel modo esterno-strutturale di vederla in occidente) ma un diventare 'irrilevante' nella non appartenenza a se stesso, per dare corpo alla relazionalità aperta alla sua ultima pienezza ¹. Si collegherà il Verbo-Logos con questa prospettiva sofianica della 'kenosis': annientamento dell'essere per se stesso nel far sorgere la rete illimitata dell'essere tutti per tutti in una 'personalità' relazionale piena ². Tutta l'antropologia del 'dire', della 'parola', dei 'linguaggi', degli anni '80-'90, vede aprirsi un riferimento al mistero, proprio partendo dalla prioritaria relazionalità nell'esperienza umana che essa coglie nella sua 'indagine-partecipazione'... Il consenso odierno indica progressivamente la piattaforma kenotica della teologia e della cristologia come via promettente della meditazione cristiana. Le tradizioni cristiane offrono, in vario modo, il loro intento ed il loro approfondimento sul mistero di Cristo. L'intento kenotico non risponde alla questione 'come ha operato Cristo', ma 'chi è Cristo nel suo mistero'. Dall'affermazione del taglio kenotico del mistero di Cristo, si può ulteriormente discernere alcune implicazioni maggiori nel linguaggio cristiano, che sviluppano o specificano i significati kenotici sul profilo di Cristo e che traggono insegnamenti sul modo di essere della Chiesa nel percorso dei tempi e dei luoghi.

KENOSIS E SUPERIORITÀ IPERBOLICA DI SUPREMAZIA: LO SCIoglimento DELL'EROISMO AUTO-ESALTANTE NELL'ECCEZIONALITÀ INDIVIDUALISTICA ALLA 'DE-SINGOLARIZZAZIONE' KENOTICA

La prima implicazione kenotica concerne la superiorità esclusiva di Cristo espressa in termini di esaltazione eroica in riferimento alla Sua azione ed al Suo operato. Dalla dimessa non resistenza al male, si ridimensiona il linguaggio di eccezionalità eroica, cogliendo kenoticamente il profilo cristico nella vulnerabilità rivelativa, invece che nella 'potenza della fede': scompare ogni linguaggio militare nella via ascetico-spirituale ³. L'eroismo è illusione 'ottica' sulla persona (come quella della 'profondità' pittorica della prospettiva [3° dimensione] per l'osservatore non coinvolto), "cutanizzazione" di tutta l'esperienza, 'pelle' individuale oltre alla quale l'interno ci minaccia 'demoniacamente' (da gestire con la 'magia'), rifiuto di inserirsi nella di multi-unità, 'ascetismo individualistico' che diventa godimento di se nel superare se stessi, ricordo dell'eroe che è memoria illusoria riducendo la totalità a un individuo (tipo di eresia che prende una parte per il tutto): l'individualismo è miopia antropologica circa 'lo spazio' ed 'il tempo' degli individui, non si supera

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 253 / p. 151.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 254-255 / p. 152-153.

³ R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoevskijs Werk*, Wien 1951, S. 71, 85; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 286 (V. II) / p. 556; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 167-168 (V. I) / p. 172-173 (V. I); L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 160-161, 174.

in termini 'ecclesiologici' (aderendo alla Chiesa non si è più individui isolati) ma antropologici (l'"io voglio" con i suoi fantasmi, come l'"io voglio" assoluto per Dio), individualismo esclusivo, strutturazione antropologica della morte o 'prigionia' nella individualità, illusoria pretesa di 'pienezza', 'falsificazione' della totalità nella individualità 'perfetta' del superuomo-Anticristo riguardo alla quale bisogna "de-singularizzarsi" nella "de-possessione" ¹. Il 'fascino' sarà il limite invaricabile della 'pelle' (estetismo che si chiude nell'arcaismo), parte integrante di uno spazio illusorio nell'esaltare il proprio 'spazio' (e non la 'continuità relazionale'), 'momento' linearmente omogeneo (e non il movimento nell'assimilazione della 'memoria' con i tempi vari che trasformano e ricreano l'individuo nella simultaneizzazione iconica), 'visione' prevalentemente 'gerarchizzante' e non della 'insiemizzazione' ². Nella tentazione che tutti affrontano (come nella parabola dei due monaci di Alessandria) chi lotterà si dispererà e chi non si ipnotizza sulla 'mancata vittoria su se stesso' sarà trasfigurato, l'asceta individualmente vittorioso persino del martirio non sarà considerato conforme a Cristo: accecamento di chi ammira se stesso nella subdola auto-esaltazione, nelle peggiori aggressioni di superiorità sugli altri invece della conciliante divinizzazione dell'umano e dell'umanificazione del divino senza 'negazione del mondo' di chi si arrampica asceticamente al di sopra di esso (praticando le ascetiche della testa (Yoga) o le asceti orgiastiche antiche et moderne, quelle del 'ventre' invece che del 'cuore') ³. L'eroe, più 'perfetto' o 'superiore' alle persone comuni, quasi 'vicino al divino', lottando contro l'inferiorità, o vendica le 'offese' alla propria dignità o nella singularizzazione spettacolare può anche perdonare agli altri nella sua superiorità ⁴... Cristo sarà l'anti-eroe, si purifica il taglio 'sacrificale' dell'"eroe" e della "lotta vittoriosa contro la propria debolezza", 'prodezza' come 'non vittoria' e come un 'non essere eroi', senza armi e senza difesa, (come l'accostamento tra Orfeo e Cristo, rivelazione del "essere diverso" di Dio, che non impone niente dall'alto a nessuno, squarciato tra 'credere in tutti a tutti i costi' e 'essere troppo consapevole delle peggiori inclinazioni delle persone', creando la finzione -per i critici- 'del paradiso sulla terra', per cui sentirsi offesi non esiste, non si forzano le situazioni immaturi: dalla magnanimità dell'eroe che concede il 'suo' perdono sorge kenoticamente la coscienza di non avere 'nulla da perdonare' sentendosi indegno di tale richiesta, con il paradosso più schietto del perdono accettato da parte di chi è innocente, consapevolezza che 'siamo colpevoli di tutto verso tutti' e dove si è certi che 'la compassione finirà col penetrare' i cuori più induriti: il riferimento al Cristo rigettato e vulnerabile sarà la via verso la piena riconciliazione cristiana (da parte di Pëtr, Ioann, Pauli, nella parabola

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 136-137, 175-177 / pp. 90-91, 125-127; idem, *Lettre à Kirill (24.12.36)*, in idem, *Lettres de prison et du camp*, in «Le Messenger orthodoxe», 1988 n° 3, pp. 54-55; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 161, 196-200, 275-278, 324, 341-342, 439-443, 595-596 / pp. 208-209, 246-251, 335-336, 386-387, 403-404, 501-504, 654; cfr J. Zizioulas e Ch. Yannaras in Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, pp. 386, 318.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Закон иллюзий*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, T₃< I, Париж 1985, стр. 339-352; П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, T₃< I, Париж 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, стр. 57-58 / p. 68; П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 168, 170, 184, 186-187 / pp. 121, 122, 130, 132.

³ Т. Горева, *Nous, convertis d'Union soviétique*, Paris 1984, pp. 121-122; И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости* / *Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 24 / pp. 30-31; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 266-267, 290-292, 341-342, 450 / pp. 325-326, 350-353, 403-404, 501-502; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора* / *I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 88-91 / pp. 102-105; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот* / *L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 286 (V. II) / p. 556; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 50-51 (V. I) / p. 38 (V. I).

⁴ È interessante notare lo schema mentale spesso ricorrente nel quale si iscrive la superiorità morale dei personaggi ecclesiastici citati in esempio (tante volte anche dai media), con la conferma formale che si sia anche espresso il loro perdono verso individui più spegevoli (cfr supra, gli accenni sul perdono a una persona individuale, sulle colpe, le domande di perdono per il passato, la conversione in Cristo delle Chiese). Questo perdono di clemenza potrà suggerire che la superiorità della persona che lo concede riafferma con esso le proprie prerogative individuali di preminenza.

escatologica della riconciliazione cristiana) ¹. Si coglie la non conflittualità tra Dio e l'universo umano, si rivede la 'centralità' della persona come solo individuo 'da eroe' (epicamente apocalittico più che kenotico–tragicamente escatologico), che non 'inferiorizza' niente ma 'simultaneizza' i tantissimi aspetti dell'esperienza (di fronte alla piramidalità di 'superiorità' e di centralità illusoria) nell'intenerimento evangelico dell'"umilene" verso tutto ciò che esiste, 'innamoramento' di tutti e di tutto: 'de-singularizzazione' e 'de-possessione', 'de-individualizzazione', smitizzando ogni superiorità nella santità che dalla 'non resistenza' riceve credibilità interiore non a spese degli altri per la propria santificazione, nella dimessa auto-accettazione ². Il profilo dell'Anticristo apparirà come sete sconsiderata della 'incarnazionalità spinta fino al suo estremo realismo, 'incarnare definitivamente' Cristo come 'sistema', mentre egli è 'via': via per "de-spaccare" la multi-frammentazione in cui ci troviamo non 'centro', ma l'umanità 'spirituale' o meglio l'umanità nello Spirito, l'individualizzazione di tutto in Cristo porta al 'cristomonismo', l'Anticristo non è un 'oppositore' di Cristo, ma 'Cristo miopicamente proiettato', occorre cogliere in lui l'inizio della "Divino-umanità", del Bogočlovečestvo: centralità non come concentrazione di tutto nella sua 'individualità', ma come partecipatività iniziata in Lui di tutti a tutto, insiemità di tutta la 'Santa Madre Terra' viene coinvolta, l'Anticristo avrà proprio questa difficoltà di fondo riguardo al 'dopo Cristo', spiegazione «che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni» e la violenza verso Cristo lo modifica in un "Cristo pre-concluso": «tutto il passato vi è trattato con perfetta giustizia, tutto il presente è apprezzato con tanta imparzialità, sotto tutti gli aspetti e il futuro migliore è accostato in modo così evidente e palpabile», la violenza verso Cristo non è tanto di 'minimizzarlo' ma di 'magnificarlo' o di 'iperbolizzarlo' come sistema perfetto e completo che integralizza ogni cosa e per la Chiesa, sarà di entrare in un 'sistema' di potere totale o totalitario, l'astuzia dell'Anticristo –il superuomo– sarà di far 'integrare' la Chiesa nel suo sistema non per costrizione, ma per auto-convincimento ³. La seconda implicazione kenotica sulla superiorità cristica riguarda l'affermazione della verità cristiana come 'superiorità' d'idea (mentale, tipologia della verità suprema). La 'verità', linguisticamente risituata (dal 'var' arcaico e dal latino o le parole derivate: Wahrheit, vérité o verdad...), ricorda la venerazione del 'vereor', semi-divinità intoccabile,

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 178–179 / pp. 172–173; G. Steiner, *Tolstoj or Dostoevskij*, London 1960, p. 291; L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 160–161, 174; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Milano 1977, p. 45; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 188, 246–247, 276–278 (V. I), 24, 230–231 (V. II) / p. 155, 215–216, 231, 299, 337, 510–511; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Присутствие и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 338–339, 438–439 / pp. 388–389, 489–490.

² Cfr В. В. Зеньковский / V. V. Zen'kovskij, *История русской философии / Istorija ruskoj filosofii*, Париж / Parigi 1948–50, vol. I, стр. 19, 72, 167; vol. II, ФНД. 469, etiam idem, *Антропология / Antropologija*, В. И. Несмелов / V. I. Nesmelov, *Наука о человеке / Nauka o eloveke*, Казан / Kazan 1905; Л. Шестов / L. Šestov, *Скований Пармениа. Об источниках метафизических истин / Skovannyj Parmenid. Ob istonikach metafiziceskich istin*, Париж / Parigi, 1905; И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости / Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 11 / p. 16; A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars*, T. III, Paris 1889, p. 45; P. Evdokimov, *Gogol et Dostoevski ou la descente aux enfers*, Bruges, 1961, p. 192; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoevskijs Werk*, Wien 1951, S. 71, 85; cfr le affermazioni sulla centralità di Cristo, in Т. Špidlík, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, pp. 19–22; Н. Арсеньев / N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchatel 1963, pp. 70–71; E. Behr Siegel, *Etudes d'hagiographie russe*, in «Irenikon», vol. XII, 1935; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 15 / p. 116; Cf. N. von Bubnoff, *Russische Religionsphilosophen. Dokumente*, Heidelberg 1956, S. 293; cfr P. Leskovec, *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa*, Roma 1958, pp. 218; N. O. Lossky, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954, p. 359; П. Флоренский / P. Florenskij, *Стоп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 288, 465 / pp. 347, 503 (cfr l'ommissione della citazione del brano di Dostoevskij nel testo russo, probabilmente per evitare l'impressione di un riferimento esageratamente 'espiativo' da parte della meditazione slava orientale sulla 'croce' (per non equiparare l'intento della sofferenza con l'interpretazione data più 'occidentalmente' da Leroy-Beaulieu)).

³ D. D. Mere'kovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 169–170; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 200–201, 206, 218–220 / p. 190, 194, 206–207; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 302, 372, 403–404 / S. 11, 96, 136; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Русская идея*, in idem, *Собрание сочинений, О христианском единстве*, Брюссель 1967 / *L'idée russe*, in idem, *Deutsche Gesamtausgabe*, B. III, Freiburg in Breisgau 1957, стр. 242–243 / S. 56.

minacciosa ed intangibile, eventualmente capricciosa della quale occorre non suscitare l'ira, giudizio sugli eventi quotidiani come 'verdictum' (dal di fuori-al-di-sopra degli esseri umani) nella sua sacrale inaccessibilità, per cui solo l'accesso culturale apre al 'mondo divino' e sacralmente segregato (come un tabù) nello splendido isolamento delle divinità lontane 'in alto'; il termine ebraico (emet) ricorda la prevalente 'fedeltà', l'alèthèia greca evoca l'uscita dall'oblio, l'"istina" russa rinvia all'"es" indo-europeo primordiale: sorgente di pienezza, 'percorso', soffio creatore in via di compimento, 'respiro' che li muove (collegando tutte le 'parole' isolabili), 'insiemizzazione' della tesi e dell'antitesi o "sobornost" (togetherness, insiemeità...) dalle fonti più profonde della nostra esperienza, in tal senso simbolo d'eternità, spirale di convergenze degli estremi opposti, 'giudizio che contraddice se stesso' ¹. Il 'fuoco' della verità è l'amore, il tempo 'puntualizza' i suoi momenti, lo spazio 'socializza' la verità in particelle, via verso la pienezza (l'"errore" non è una mancanza formale o 'offesa' alla correttezza della formale 'venerazione'); il profilo cristico si apre al compimento attraverso le incertezze del cammino umano, oltre le varie contraddittorietà per arrivare all'esito del percorso di pienezza, senza che il 'contrario' sia il 'nemico' da eliminare, con la svariata diversità e pluralità degli intuiti religiosi, non una verità come 'entità superiore', denunciata come 'verità soltanto' (fissazione di ognuno sulla verità che ha percepito, la 'sua verità' fino alla perplessità di dover scegliere tra Cristo e la verità), pure demoniaca o verità di 'come stanno le cose' nella 'realtà' (senza il 'sogno' della disponibilità interiore verso Dio, "è solo la verità, perciò è ingiusto!") invece di 'fare rientrare ognuno in se stesso' senza chiarire le intenzioni deteriori di ognuno nell'apparente 'impotenza' di incidere, verità formale della 'mente euclidea' ². La superiorità di Cristo come 'primo' dà priorità alla Sua 'natura', ma se l'"1" è simbolo della unicità al di là di una 'numerazione' esso rende anche possibile la nascita di una "serie", l'accentramento nel 'primo' rende inoperante la visuale del 'Corpo mistico' nella relazionalità (che è 'rovescio' o capovolgimento dell'ultimo nel processo della 'genesì' umana), de-possessione per arrivare alla ricapitolazione 'ultima' al contrario dell'Anticristo che si considera 'definitivo' nella sostituzione del Cristo precursore (adesione assorbita in un suo monopolio "facendo un cattivo uso di questa verità a nome e a favore di questa stessa verità"), verità che serve a realizzare il 'bene nella bellezza' e non 'la bellezza nel bene' ³. Si giunge pertanto alla verità non 'grazie all'intelligenza' ma 'malgrado l'intelligenza' (intelligenza come «imperium»), l'incarnazione sarà una "de-imperializzazione" oltre la 'perfetta sintesi delle contraddizioni' ('che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni') e allo stesso tempo 'senza nulla sacrificare della verità in se stessa'), non copiatura ma annientamento-unicità

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 17-22, 145-147 / pp. 51-57, 192-194; l'etimologia di *vereor* cfr.: A. Vanieex, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Leipzig 1874, S. 153-154; A. Suvorov, *Vocabularium etymologicum linguae latinae - Latino-russkij slovar'raspolo-enjnyj po kornjam*, Varsavia 1908, pp. 663-664; cfr. A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1910 (Indogermanische Bibliothek, 1, II, 1).

П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 11, 143, 395 / pp. 51, 191, 460-461; cfr. il profilo dell'antieroe, il principe-idiota, in Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Parigi 1970 / Torino 1984, стр. 126-128, 188, 278 (V. I) / pp. 155, 231, 422; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Milano 1977, pp. 45, 116-119; cfr. P. Pascal, *Dostoevskij, l'uomo e l'opera*, Torino 1987; cfr. G. Donnini, *Dostoevskij vivente*, Firenze 1936; cfr. K. Mochulsky, *Dostoevsky, his Life and Work*, Princeton 1973; cfr. N. Mascardelli, *Dostoevskij: l'uomo, il poeta, il maestro*, Modena 1935; cfr. V. Ivanov, *Dostoevskij e il romanzo-tragedia*, in AA. VV., *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, Milano 1991; idem, *Dostojewskij: Tragödie-Mythos-Mystik*, Tübingen 1932.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 116-117 / pp. 78-79; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Архип Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 15 / p. 113; idem, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 219; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch, Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 16; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 146-147, 201 / pp. 148-149, 190-191.; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 111-112, 173-174 / pp. 151, 200; Т. Špidlík, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, p. 29.

liberativo, Cristo "liberatore della via" e non teoria del sistema mentale o dell'individuo perfetto, falsificazione di Cristo nel sottolineare la sua centralità in modo tale da sostituire tutto con Cristo e sostituirsi a Lui (rappresentandolo) nella gestione di questa "centralità" nel semplicismo fittizio (che ciò non sia "una chimera") peggiore di un furto ¹. Nel confessare Gesù Cristo Figlio di Dio... che verrà di nuovo, Egli non è un "Cristo pre-concluso" ma la totalità del Verbo, linguaggio nelle parole, o il divino non assoluto, non "l'ultima parola" ma continuo "inizio" in una rete in prospettiva, illimitata relazionalità comunicativa della "pluri-unità" data in partenza come possibilità di congiungersi, di compenetrarsi, di divinizzarsi: la falsificazione sta nell'"assolutizzare una parola individualizzata" mentre il "Verbo" si fa "linguaggio dell'umanità in via di divinizzazione", via per "de-spaccare" la multi-frammentazione, mentre la superiorità della 'parola nuova', non rigenera ma divide "gli uomini... in due categorie, quelli inferiori e quelli... che hanno il dono di dire... una parola nuova" per sopprimere gli esseri inferiori: "distruzione del presente per un avvenire migliore.... e, 'vive la guerre éternelle', fino alla Nuova Gerusalemme", creando nuovi 'Napoleoni' ². Si svela così la dinamica del 'dobrotoljubie' o della filokalia, ove l'essere "custode della verità divina agli occhi del popolo" sarà di trasmettere "il segreto del rinnovamento per tutti, e tutti saranno santi": sovrabbondanza di compassione verso tutti, verità 'antinomica' per cui fissare una 'sintesi' di verità in noi è impossibile perché siamo noi che dobbiamo inoltrarci nella verità, verità che porta dentro di sé la sua 'kenosis', non una verità 'soltanto di Dio' o 'soltanto dell'uomo', ma fino in fondo una 'insiemità' divino-umana, kenosis dello Spirito divino nella misura in cui egli esce da se stesso e guida profeticamente le persone umane ad uscire da se stesse 'verso' la verità, e del Padre, Dio-Verità, che ha voluto mettere al centro della sua verità il mondo umano ³.

L'INTUITO KENOTICO SCIOGLIE IL LINGUAGGIO DI UNICITÀ CRISTICA IN TERMINI DI VITTIMISMO SACRIFICALE PER L'ACCOGLIENZA DEL DIVINO: DAL SACRIFICIO UTILE PER RIACQUISTARE LA FELICITÀ ETERNA ALLA PIENA GRATUITÀ, DAL TOTALITARISMO DEL POSSESSO DIVINO ASSOLUTO ALLA DE-POSSESSIONE

Questa ulteriore implicazione kenotica riesprime sofianicamente la sacrificialità che include la soddisfazione per i peccati (espiazione per l'offesa), l'ubbidienza perfetta e la sacerdotalità di Cristo, con in priorità il sacrificio di soddisfazione, visuale di indirizzo 'giuridico' o 'morale': sacrificialmente si dà del proprio per ricevere il proprio dell'altro –però– Dio ci dice che non vuole sacrifici del nostro ma dà la 'Sua' misericordia come un dono 'nostro' (non 'rifare tutto da capo' e neppure essere il 'punto finale' oltre cui non esiste più niente) ⁴. Il 'Cristo morto' del sacrificio

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 313–314, 330, 383–384, 405–407 / S. 23, 43–44, 111–112, 140–141; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 112–113 / pp. 152–153; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 148, 200–206 / pp. 148–149, 190–194.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 302, 355, 368–369 / S. 11, 74–75, 91; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114–116 / pp. 154–155; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 221 / p. 206; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 213–218 / pp. 174–179; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 274–279 / pp. 311–318.

³ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Царство Духа, царство кезаря (Tsarstvo Ducha, Tsarstvo Kesarja)*, Париж 1931, стр. 23; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 54 (Т. I) / pp. 41–42 (V. I); С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 139–140, 376–377 / pp. 201–206, 437–438 L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 44–45.

⁴ Cfr Ф. Прокопович / F. Prokopovič, in N. Landomerszky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la rédemption*, Paris 1937, p. 26.

⁴ П. Терновский / P. Ternovskij, *Богословие догматическое или пространное изложение учения веры православных кафедральная восточная Церкви*, Москва 1844, стр. 158; cfr М. Булгаков / M. Bulgakov, *Православное догматическое Богословие / Théologie dogmatique*

sanguinario nel vittimismo fa "perdere la fede" (diagnosi sull'eroe diventato vittima grazie alla sacrificialità violenta, distruzione corporale che si fa inno alla distruttività della morte, anzi l'esame del fascino della morte) e l'autentica morte in Cristo non è quella biologicamente individuale, ma è 'la morte per irrilevanza', irrilevanza di Cristo nell'"indifferenza della storia" (fino a tanto dimesso del "povero cavaliere", travolto dalla sua visione di indicibile contemplazione e che finisce i suoi giorni nella totale irrilevanza della sua dimenticata torre), la croce non è uno 'strumento' del vittimismo (come sofferenza di conflittualità tra Dio e 'le potenze' –delle mitologie dell'oriente antico e pre-biblico– e di 'lotta'–'vittoria finale' apocalittica) ma l'espressione riassuntiva dell'annientamento interiore di Cristo ¹. Il Messia ebraico non vittorioso e sofferente è stato un processo difficilissimo di maturazione: partecipazione alla sventura umana dalla 'non resistenza' fino all'intento kenotico non più cristologico–soteriologico ma trinitario (sofferenza di Cristo che sorge dallo stesso mistero trinitario), ciò cambia la problematica del dolore/sofferenza –considerata prima come sommo argomento contro la bontà di Dio, senza possibile spiegazione razionale– nel confronto 'onnipotenza'–'onni-sofferenza' come taglio rivelativo dalla sventura cristica (sofferenza alla ribalta nel dialogo interreligioso, particolarmente dell'oriente profondo nella mistica buddista), non una manifestazione dell'"inimicizia" tra l'umanità (peccatrice) e Dio ma 'con-sofferenza' (compassione) quale via rivelativa della trascendenza stessa (con disagio teologico su questo punto in ambito ecumenico, oggi), la superiorità–auto–esaltazione non si scioglie senza la 'sofferenza' come non armonica realizzazione di se stessi (chi rifiuta il mistero del "permettere che soffrisse?" manifesta di "non sapere tutto") ². Si rifocalizza il riferimento alla felicità finale per azzerare la «caduta originale» (proposta anche dalle rivoluzioni europee ispirate alla eudemonologia soteriologica occidentale [perdendo di vista la grande 'etica'], con interrogativi di fondo sulla rivoluzione), principio di determinismo in nome della vita felice (eterna o no), per cui la persona e la promessa soprapersonale

orthodoxe, - 2, C–Peterburg 1862 / Paris 1860, str. 103–126 / pp. 152–190; Филарет / Filaret (Gumilevskij), *Православное догматическое Богословие*, Т. 2, С–Peterburg 1882, стр. 119–152; Е. П. Аквилонов / Е. Р. Akvilonov, *О Спасителе и о спасении*, С–Peterburg 1906, стр. 83–106; В. Schultze, *La nuova soteriologia russa*, in «Orientalia christiana periodica» 1943, pp. 422–427; idem, *Vertiefte Khomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik*, in «Orientalia christiana periodica» 1968, S. 382–383; R. -u-ek, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1982, p. 77; Н. Петров / N. Petrov, *О юридической и нравственной теориях искупления*, in «Православный Собеседник», 1915 Н.–Д., стр. 419–430; Cfr. A. S. Chomjakov, *L'Eglise latine et le protestantisme*, Lausanne et Vevey 1872, p. 131; Н. Арсеньев / N. Arsen'ev, *О жизни преизбыточествующей*, Брюссель 1966, стр. 80–98; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 313–314, 338–339 / S. 23, 54.

¹ А. С. Хомяков / A. S. Chomjakov, *Записки о всемирной истории*, in idem, *Полное собрание сочинение А. С. Хомякова*, Москва 1900, стр. 410; R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoiewskijs Werk*, Wien 1951, S. 368, 401; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 450 / pp. 501–502; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 265, 300–303 (Т. I), 104–106, 261–262 (Т. II) / pp. 217–218, 220–221, 245–251, 403–404; E. Stretti, "L'umanità di Gesù, impronta e rivelazione" *La confessione di fede di Giovanni Miegge*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia?*, Roma 1992, pp. 126–127.

² P. Coman, *Le Chiese cristiane leggono oggi la vicenda di Gesù. Lettura ortodossa*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, p. 92; Dionigi Areopagita, *De Ecclesiastica Hierarchia*, PG, 1, 3: p. 3, 376A; D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, В. III, München 1965, S. 106; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 198–199; C. Conio, *Gesù Cristo in un'ottica buddista*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, p. 156; C. Molari, *Le Chiese cristiane leggono oggi la vicenda di Gesù. Lettura cattolica*, in *ibidem*, pp. 114–115; cfr. D. Gonnet, *Dieu aussi connaît la souffrance*, Paris 1990, p. 27; cfr. K. Rahner, *Gesù Cristo senso della vita*, in idem, *Scienza e fede cristiana, Nuovi saggi IX*, Roma 1984, p. 295; cfr. AA.VV., *Teologia in discussione*, Napoli 1991, p. 65, n. 18; cfr. N. Valentini, *Giobbe nel pensiero russo*, Firenze 1992; cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993; cfr. idem in G. Riconda – G. Vattimo, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995; H. De Lubac, *Dostoevskij profeta*, in idem, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1992, pp. 238–239; Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 228; G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 55; cfr. N. Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, London 1938; L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 154; cfr. LITURGIE DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Sépulture de Notre Seigneur, Service du Grand Sabbat*, verset 11; R. Žužek, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1984, p. 42 (cfr. rinvii di R. Žužek al Metropolita Filarete, *Slova i reči sinodal'nago člana Filareta, mitropolita moskovskavo*, parte I, Mosca 1848, 30–34. Versione italiana in «Unitas», luglio–settembre 1980, pp. 163–172; idem, *L'omelia di Filarete Drozdov per il Venerdì Santo 1816*); idem, *Prostrannvi Christianskij Katicizis Pravoslavnaia, Kafolieskija, Vostona Cerkvi*, (redazione definitiva del 1839), ed.23, Mosca; cfr. anche P. Gnedic, *Mysli ob iskuplenii v propovednach mitropolita Filareta*, Z12 1954, 4, pp. 31–35); И. Кологривов / I. Kologrivov, *Очерки по истории русской святости / Essai sur la sainteté en Russie*, Сиракуза 1991 / Bruges 1953, стр. 11 / p. 16; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 306–307 (V. II) / pp. 572–573.

esige implicitamente di sacrificare la persona in un vittimismo nel godimento di vedere tracollare ciò che sembrava saldamente stabilito (cfr Puškin), con l'equivoco dell'Anticristo di ridurre tutto al dono della felicità nella sua inderogabile superiorità, che chiede sottomissione invece dell'"amore" (pienamente accolto 'diventando quello che si ama' e non solo godendo) nel dono trascendentale della "Sua libertà" (di Cristo–semplice–pellegrino di fronte al potente Inquisitore che scommette sulla 'felicità' da assicurare all'umanità) col gesto–segno di risuscitare una bambina appena morta (ridare la vita o cioè ridare la libertà di vita, e non miracolo che fonda l'autorità –supremo utilitarismo della fede ¹)...

Una ulteriore chiave kenotica riconsidera l'onnipotenza divina temporaneamente contenuta per adempiere alla sacrificialità espiativa. Dio si rende accessibile nella sua vulnerabilità, Cristo è la vulnerabilità di Dio fatta persona umana, 'sacrificio inutile' nella irrilevanza mentale ("da idiota", epilessia che 'salverà dalla morte' più che segno di morte nella malattia), 'svuotamento' affinché la gratuità non scivoli verso la derivazione dell'auto–contemplazione o dell'inter–contemplazione, annientamento non 'distruttivo' ma 'trasfigurativo', l'assenza di ogni difetto come superiore completezza diventa un traguardo illusorio dell'Anticristo (auto–glorificazione aggressiva che trova il suo 'principio ispirativo' nella 'bellezza', estetica della perfezione 'eroica' –cfr infra): la sua 'regalità' si riassume nella sua elevazione sulla croce, Cristo è 'perfetto Dio' e 'perfetto uomo' come centro della 'storia', ma precisamente come e nella sua sanguinaria tragicità ². Vedere in Cristo la 'Vittima' suprema non è altro che contemplare una proiezione di se, con un velato disprezzo per la 'vita', 'vittimismo' quasi pre–cristiano e l'auto–sacrificio sull'altare della 'omnipotenza di Dio offesa dall'uomo' di fronte all'"annientamento" per rendere possibile la credibilità della 'verità disarmata': non vengono più rappresentati iconicamente gli 'attributi vittimistici' (cfr la 'filoxenia' di Rublëv) della passione, superando il protagonismo violento della tipologia del 'Cristo–vittima' per meglio cogliere il messaggio del suo annientamento interiore, in vista della divinizzazione che sorge dalla 'diade' di Cristo e dello Spirito Santo ³. Il sacrificio è 'utile' ma Cristo non scieglie 'l'utilità': rifiuto di Cristo di 'cambiare le pietre in pani' (utilità affinché la gente venga a lui per essere sfamata), o rifiuto di far pesare sulla gente il 'senso del peccato' offrendo questa "Tua libertà" (inutilità davanti al 'peccato' nella "leggenda del Grande Inquisitore"), o rifiuto di tradurre tutto in somma 'utilità' come si sono resi "indispensabili" i vignaioli della parabola evangelica ("sostituendosi" al figlio per

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции / Gli spiriti della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 86, 97–98 / pp. 72, 83–84; С. Булгаков / S. Bulgakov, *На пиру богов / A banchetto con gli dei*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 168 / p. 154; А. С. Аскольдов / S. A. Askol'Dov, *Религиозный смысл русской революции / Il significato religioso della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 63–64 / p. 50; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 198–199 / pp. 190–191; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 57–58 / p. 110; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 17–18, 309–318 (Т. I) / pp. 337–341 (V. I); cfr A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, in idem, *Filosofia della morale*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 23, Roma 1990, pp. 38–39, 217 (nota 9); cfr A. Joos, *Da una rivoluzione all'altra: le convergenti meditazioni di Rosmini e di alcuni pensatori russi*, in G. Campanini – F. Traniello, *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Ristaurazione*, Brescia 1993, pp. 298–300.

² Vedere come diversi autori hanno completamente ommesso l'intento kenotico della 'sofferenza inutile' sia nel mistero di Cristo –fermandosi solo all'aspetto filosofico della contraddizione tra ingiusta sofferenza e bontà di Dio– particolarmente nell'interpretare l'ultimo Dostoevskij: P. Colonello, *La colpa e il tempo in Fëdor Dostoevskij*, in «Sapienza», 1996 n° 3, p. 278; S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Bari 1984, pp. 123–124; cfr apertura alla tematica kenotica sul dolore inutile, in L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, p. 198; idem, *La filosofia di fronte al male*, in G. Feretti, *La ragione e il male*, Genova 1988, p. 39; J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, in «Concilium» 1976 n° 6, pp. 36–37; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 58–63 / pp. 50–55; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 282 (Т. I), 341 (Т. II) / p. 234, 602.

³ J. Tsopanoglou, *Perspectives spirituelles, point de vue orthodoxe*, in «Unité des chrétiens», 1992 n° 88, pp. 10–11; Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, pp. 6, 208, 242; Т. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1981, p. 29; Б. Пастернак / V. Pasternak, *Доктор Живаго / Docteur Jivago*, Milano 1957 / Paris 1958, стр. 33–34 / pp. 50–51.

"rapinare" ogni autorità rendendosi per forza indispensabili, per cui Cristo non risponde con "quale autorità" egli opera), o compiendo miracoli–onnipotenza (dal trinomio miracolo–mistero–autorità che diventa supremo utilitarismo della fede, sciogliendo un tipo di 'legge' per meglio stabilire una legge 'superiore' e 'costringere' con autorità, togliendo ogni la libertà), l'umiliazione di Cristo non è di prendere su di se né il peccato né le sue conseguenze, la kenosis attua il mistero di Dio aldilà delle 'strategie di peccato' (cfr l'intuito dei Padri orientali sul peccato originario come 'letargia d'ignoranza'), di fronte ad essa si muove la 'soddisfazione' efficace della cristologia occidentale, trasformando il "bene buono" in un "bene cattivo" o "ingigantendo" Cristo come sistema perfetto e completo che integra ogni cosa ¹. La 'kenosis' coinvolge Cristo nella sua divinità dall'impronta dell'"umilienie" o dell'intenerimento della Madre di Dio (totalmente umana ma inizio di una 'maternità divina'), fonte 'storica' della divinizzazione, meno 'opera di salvezza' che una 'economia' dove lo specifico umano non viene 'sottomesso' al divino, in lui si inizia la 'compenetrazione libera' ed avvio della penetrazione cosmica, convergenza tra il 'di dentro' di ognuno e la trasparente interiorità di Cristo alla quale si partecipa, perché Dio ha follemente voluto diventare 'umano' ('filantropia divina verso l'umanità' spinta fino all'estremo nella simbolica dell'"idiota cristico" che 'si converte a tutti' molto più che ognuno 'si converta a lui') ².

LA CHIAVE KENOTICA RIESPRIME IL LINGUAGGIO DI ONNIPOTENZA CRISTICA EVOCATA IN TERMINI DI DOMINIO CON OGNI POTENZA–POTERE. DALLA SOTTOMISSIONE A CRISTO–CAPO ACCENTRATORE DI OGNI POTERE ALLA LIBERTÀ NELLO SPIRITO. OLTRE L'ACCENTRAMENTO INDIVIDUALIZZANTE NEL PROTAGONISTALA VIA ESCATOLOGIZZANTE DELLA DE–POSSESSIONE

Dall'accentramento dell'unica 'potenza' e forza di giustizia al servizio del 'bene' nelle mani dell'unico 'Cristo–Capo' alla profetica anticipazione. La rivisitazione kenotica ridimensiona ulteriormente lo stile di iperbolica maestà (il dominio divino da 'Pantocrator') e riprospetta "l'unicum" irripetibile di Cristo verso un'altro 'unicum' l'antropocentrismo, confluenza delle culture d'oriente e d'occidente: dal paradosso del numero "1" nell'essere 'uno' e di essere 'primo', che è anche una relazionalità fondamentale ³. La falsificazione di Cristo comincia col potere al servizio del 'bene' vincolato dalle 'leggi', la ristrettezza giudica ha fatto slittare la chiave religiosa dell'Alleanza verso la 'superiorità' della 'legge' e la 'giustizia' capaci di obbligare 'a nome proprio' (imponendosi come 'forza', qualsiasi intralcio alla sottomissione verrà considerato come ribellione), con la questione se Cristo è 'giustizia legale' o 'amore' del Padre: 'giustizia' come mutuo limitarsi della 'forza' tra l'auto–contenersi in favore di 'diritti' altrui e la gestione del dominio, Cristo non è 'il solo giusto' individuale in questo senso ma colui che ri–mise la giustizia nella sua luce di totalità d'"insiemità", giustizia che può soggiogare o costringe il 'mondo fuori Cristo' ad aggregarsi a Cristo ma solo come

¹ Cfr R. □уек, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1984, p. 77 (cfr Н. Петров / N. Petrov, *О юридической и нравственной теориях искупления*, in «Православный Собеседник», 1915 Н.–Д., стр. 419–430); Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309–314 (Т. I) / pp. 332–339 (V. I); Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 150, 168–171 / pp. 150, 164–166.

² Vl. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 144; Giovanni Damasceno, *Contro i Giacobbiti*, in P. G., V. 94, col. 1464; M. Lot–Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 89; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 378 / pp. 417–418; N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 176; Mét. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, pp. 38–39; P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon La tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 20, 28; cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, prospettiva dell'opera; cfr A. Joos, *Il Cristo di Dostoevskij*, in «Rassegna di teologia», 1988 n° 6, pp. 539–557.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 43–44, 140–145 / pp. 36, 100–103; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 83–84, 247–248 / pp. 126–127, 206–207.

'forza' (la 'legge' smaschererà nell'Anticristo onnipotente la falsificazione della legge) ¹. Cristo è 'il Bene' per eccellenza, il male sarà la mancanza di Cristo (il 'male' come privazione del 'bene'), una specie di 'forza' che "sconfigge" il 'male', un 'bene per forza', ma Cristo non 'fa' il 'bene' in modo così efficace lasciando il mondo in una situazione tanto ambigua dopo quanto lo era prima, egli non ha modificato l'animo di Giuda ed ha agito solo sul 'buon ladrone', fallimento di Cristo quale prova della sua 'fallibilità' (non 'bene' e 'male' già irreformabilmente definiti, lasciando a Cristo solo lo spazio di 'attuare' il 'bene', unicità condizionata di Cristo), il 'bene senza forza', un 'bene senza durezza', un 'bene che non resiste', un 'bene compassionevole', il 'male' è auto-giustificazione, "hai già vinto il 'male'", ponendo la questione stessa sul senso del 'vincere' e del 'male' in quanto tali, voler essere un 'campione capace di resistere a tutto', traduce la fede come 'forza' ². L'intento kenotico restituisce alla 'forza' il suo percorso come 'vita', da non identificare con- o contraporre a- i prospetti cristiani nella storia, dall'apocalisse la violenta 'forza' nasconde una rivelatività 'non esplicita' (unautorisierte) tra armonia o disarmonia, tra 'forza per' e 'forza contro' o 'forza 'mitica' come lo è l'apocalittica, 'forza' non come una delle componenti della vita nel suo incerto compimento come "parto" ma demonizzandola (astruendo o estraendo il messaggio dai suoi presupposti, 'castrazione' o 'evirazione' cristiana) o appropriandosene, o "tutta la 'forza' viene ostracizzata o tutta la 'forza' viene integrata a vantaggio del processo ecclesiale" (pure riguardo alla sessualità umana), il 'bene' diventa il 'rifiuto estetizzante del 'male-forza' nell'ozio evangelico che ha già abdicato di fronte alla 'vita' ³. La figura ed il profilo cristico come suprema 'bellezza' è spaventosamente sprezzante e senza 'amicizia' per l'umanità, con un'altra correlazione con l'Anticristo "Come prima il mio spirito ti ha generato nella 'bellezza', così ora ti genera nella 'forza'", con un Cristo lugubre in una sconcertante meschinità senza soffio di preghiera ed in una 'civiltà cristiana dei gemiti' che raggiunge la 'purezza' con la distruzione della 'forza', identificando la 'forza' col 'peccato' nell'opposizione dualistica nella problematica della 'fine del mondo' dove l'apocalittica intreccia passato-presente-futuro in un senso vicino alla mitizzazione ⁴. La giustizia dell'Anticristo è 'clemenza' (forza sospesa) invece di 'compassione', lui stesso è il limite di tutto per tutti (sostituzione del Cristo precursore col Cristo definitivo, il superuomo stesso), fonte di ogni 'bene', "accentrando tutto" mentre Cristo non cambia il mondo 'per forza' ma offre la 'libertà' cristica come 'inizio', dal possessore di tutto al mendicante privato da tutto: il bene 'è' la libertà: via della de-possessione più profonda, un liberare che sorge

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Талуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. III / *Der Talmud und die neuste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland*, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1972, стр. 19 / S. 529; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Еврейство и христианский вопрос* / *Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. IV, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 135-137 / S. 581; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 8-9, 173-174 / pp. 71, 201 Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни* / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 339-340, 403-404 / S. 55-56, 136-138; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора* / *I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 231 / p. 115.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора* / *I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 19, 73-74, 176-180 / pp. 45, 90-91, 169-173; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни* / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 327 / S. 39; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот* / *L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 167-168 (Т. I) / p. 173-174 (V. I).

³ В. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени*, in idem, *Избранное* / *L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano, 1970 / 1979, стр. 467-470 / pp. 87-93; cfr la denuncia della interiorità estetizzante delle 'case di orazione' in A. Paoli, *I tempi dell'interiorità*, in «Proposta educativa», gennaio-aprile 2000, p. 15; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch, Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 45-46; R. Slesinski, *Berdyajev and the Relation of Sex, Love and Marriage*, in AA. VV. *Existential Personalism*, Washington 1986 (THE AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL ASSOCIATION, Volume LX), p. 249; idem, *O rabstve i svobode cheloveka*, Paris 1939, pp. 184-96; Eng. trans., *Slavery and Freedom*, New York 1939, pp. 222-37.

⁴ В. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени*, in idem, *Избранное* / *L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano, 1970 / 1979, стр. 467-470 / pp. 87-93; 475-477, 491, 494 / p. 104-106, 132-133, 140; Г. Флоровский / G. Florovskij, *Пути русского восточного* / *Vie della teologia russa*, Париж 1988 / Genova 1987, стр. 460-461 / pp. 363-364; J. Michaut, *Introduzione*, in В. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени*, in idem, *Избранное* / *L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano, 1970 / 1979, pp. 13-14; H. McKeating, *God and the Future*, London 1974, p. 36.

dalla pienezza divina, per giungere alla 'totalità' incircoscivibile, bisogna 'liberarsi' dai scopi intermedi attraverso la triplice dinamica mediativa dalla libertà: profezia, sacerdozio, gestione ¹. Dalla profezia la 'libertà d'iniziativa' è radicalmente opposta a chi "pensa che in lui solo (Cristo) sia racchiusa la verità" (diabolizzazione della cultura che viene ipnotizzata da quell'unico principio che sostituisce ed esclude ogni altri mettendosi al di sopra), apertura di pienezza grazie all'annuncio e all'insegnamento grazie alla complementarità nell'unità d'insieme ispirando 'liberamente' tutti, non un 'diritto di tutti' (sarebbe rinnovato 'rapporto di forze'): la profezia non è più una ispirazione calata nel 'sapere' né legame sancito dal 'rito' né racchiusa nel 'precetto', vi sarà un dono complessivo di 'profezia' che anticiperà l'accoglienza 'in Dio' (una specie di 'radioattività profetica') di tutti gli aspetti e dimensioni dell'esperienza umana ².

Il linguaggio kenotico riesprime il potere del 'Capo' (magari umiliata durante il processo della 'redenzione'), Cristo rifiuta di essere 'capo' (la sua figura sparisce quasi nell'essere assorbito dalla disponibilità verso ognuno dei personaggi che lo circondano), l'accentramento non ha consistenza perché con ciò l'Anticristo lo "imprigiona nelle sue parole" affinché nulla si aggiunga a quello che a suo tempo è stato detto, nell'icona della Trinità (di Rublëv) Cristo che sembra per alcuni 'al centro' si tiene piuttosto 'nel sottofondo' inchinandosi sommestamente verso il Padre, Cristo non ci offre una alternativa o un correttivo o una sostituzione di potere nel mondo degradato per qualche cosa di un pò migliore ma offre la "Sua libertà" (suprema beffa per i piani del Grande Inquisitore–Anticristo), nella libertà si trova tutta la complessità dell'ingegno umano, la gente vuole del pane e non sa che cosa farsene della 'libertà', Cristo rifiuta di 'cambiare le pietre in pani' nell'utilità affinché la gente venga a lui per essere sfamata come lo suggerisce il "potente Spirito di verità" ³. Tutto si gioca sulle tre tentazioni di Cristo: la prima tentazione cerca di spingere Gesù a far uso del 'potere divino' per 'scopi materialmente terreni', la seconda tentazione incita ad adoperare il potere divino–umano per costruire la propria 'individuale auto–sufficienza abitraria', la terza tentazione capovolge tutto, convincendo di affidarsi al 'potere costrittivo umano' per scopi divini, l'Anticristo riassume queste tre tentazioni: la prima usando l'ispirazione divina per la 'pace universale', la seconda tentazione sarà di farsi individualmente arbitro universale di tutti, l'ultima facendo l'unità della fede con mezzi di potere, l'esito non è il confronto del divino e dell'umano come due 'poteri', ma la terza via della riconciliazione compenetrante nell'Amore –senza potere– tra il materiale e lo spirituale, l'umano ed il divino ⁴. Invece, partendo dall'illusoria libertà, "nessuno più capisce l'altro,...

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. IV, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 150–152, 155–156 / S. 582, 587–588; 150–152, 155–156 / S. 582, 587–588; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 38–39 / p. 95; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 325–326, 412 / S. 37–38, 148; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 200–201 / pp. 190–191.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. IV, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 155–156, 163–164 / S. 588, 596–597; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 348 / p. 387; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 243 / p. 284.

³ N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Milano 1977, p. 45; Daniel Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1980, p. 6; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 310–312, (Т. I) / pp. 335–338 (V. I); Т. Špidlik, *L'aspetto antropologico della libertà in Dostoevskij*, in idem, *Lezioni di Divinumanità*, Roma 1994, p. 159.

⁴ М. Тареев / M. Tareev, *Искупления Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи историей дохристианских религий и христианской Церкви (Le tentazioni del Dio-uomo come unica attività redentiva di tutta la vita terrestre di Cristo, in connessione con la storia delle religioni precristiane e della Chiesa cristiana)*, Москва 1872, стр. 456; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 372–377 / S. 96–101; cfr anche Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in

non si riesce ad accordarsi su quel che fosse da ritenere bene o male", anzi, "non si sa più chi accusare, chi assolvere" e "si comincia a dilaniarsi ognuno per conto suo", pungente abisso della 'contro-libertà' di chi rifiuta la 'con-libertà' con Cristo e la 'libertà collaborativa con la Terra-madre', la libertà è desiderio di non essere essere vincolati da limitazioni interiori anelando verso orizzonti sempre più ampi, liberati dalla paura del Dio-forza nei sacrifici antichi la 'libertà etica' nuova nasce dall'"amore" (non come 'dovere') e procede dalla illimitata compassione (magari induista e buddhista) come "elemosina" o 'libera unità', deposedendosi in pura perdita (non per ottenere un 'bene' maggiore) è il sintomo della gratuità totale: i miracoli dell'annientamento attraverso i segni che ne sono la contraddizione sono miracoli-liberazione (sogno delle 'nozze di Cana' nell'apparente crollo della propria esistenza "Piena di tripudio, la sua anima aveva sete di libertà, di spazio, di sconfinatezza", "Non è qui, ormai, il tuo posto. Ti consacro a un altissimo servizio divino nel mondo. Molto ti rimane ancora da peregrinare.... nel dolore cerca la felicità"), la libertà nello spirito troverà un suo momento di contrasto tra "Cristo pellegrino" e l'Anticristo -nuovo traguardo della libertà nello spirito- con la nascita di nuovi tipi di "persone libere" dopo la tragicità dell'evento rivoluzionario¹. Tutta la Chiesa diventa 'libertà nello spirito', Cristo-Chiesa-Eucaristia: Cristo o tutto in tutti, la Chiesa o tutti in Cristo e l'Eucaristia o tutta la Chiesa che sorge da essa, dall'essere 'accanto' e 'con' Cristo, si passerà a diventare 'Chiesa' nell'ultima Cena, per diventare Eucaristia piena nella Pentecoste, tenore costitutivo dell'"essere insieme" nella libera 'fraternità' apostolica, con la libertà che non è né 'uscire dal mondo' né 'rendersi superiore al mondo' ma invece 'entrare in collaborazione con la Terra', libertà capace di far sorgere una 'santità della terra', Chiesa 'insiemizzazione' o l'avventura di libertà radicale nello Spirito (ciborium nel quale si raccolgono i sette doni dello Spirito-Santo), sorgente della creazione nuova, 'stile nuovo di persona totale in Dio' (non ecclesiocrazia ma la piena desappropriazione nella 'conciliabilità' divino-umana), conformità con la stessa Trinità nella 'unica esperienza di vita' nel condividere la 'frazione del pane', nel'sumballein' (ricomporre i cocci di ceramica dispersi per ricostruire l'insieme del vaso) del simbolo, 'pasta' del tutto nuova: l'insiemità ecclesiale in Dio, 'obščina' e non milizia associativa (družina), 'organismo' vivo più che organizzazione (dalla 'libertà per' fanatica, oltre la 'libertà da' anarchica, alla 'libertà con' della 'insiemità' profonda dello spirito)².

idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 169-170 / pp. 197-198; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201, 208, 220 / p. 191, 196, 206.

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Присутствие и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 343-344, 581 / pp. 383-384, 650; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 109, 312-313 (V. I), 45, 477 (V. II) / pp. 101, 336-337 (V. I), 43, 479-480 (V. II); Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 19-21 / p. 79; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 313-342 / S. 23-58; L. Šestov, *La filosofia della tragedia*, Napoli 1950, pp. 33-34; T. Gorieva, *Nous ehrétiens d'Union soviétique*, Paris 1989, p. 11.

² Cfr Giovanni Crisostomo, *Omilia su Giovanni* (XLVI), in P. G., vol. 59, col. 260; Massimo Confessore, *Mistagogia* (cap. II-IV), in P. G., vol. 91, col. 668-672; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Два идеи Церкви (Due idee sulla Chiesa universale)*, in «Путь», 1934 n° 45, стр. 26-29; 188-200, 207-208; idem, *Церковь Духа Святого (La Chiesa dello Spirito santo)*, Париж 1971, стр. 222, 207-208; idem, *Трапеза Господня (La mensa del Signore)*, Париж 1952, стр. 22, 71, 73, 82; idem, *Le monde dans l'écriture Sainte*, in «Irenikon», 1969 n° 1, pp. 8-9; idem, *L'Eglise qui préside dans l'amour*, in AA. VV., *La primauté de Pierre*, Neuchatel 1960, p. 30; idem, *Le sacrement de l'assemblée*, in «Le Messager orthodoxe», 1964 n° 27-28, pp. 30-31, 33-35 (con la critica alla posizione di O. Cullmann che sposta la promessa all'ultima Cena); idem, *Таинств и таинодействия (Sacramenta et sacramentalia)*, in «Православная Мысль», стр. 20; R. Labarrière, *L'unité plurielle*, Paris 1974, p. 110; R. Alleau, *La science des symboles*, Paris 1980, pp. 34-35; A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de révolution*, Paris 1953, pp. 61-62; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Хомяков (Chomjakov)*, Москва 1912, стр. 196-197; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Великий спор и христианская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьева*, Том четвертый / *La grande controversie de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, стр. 4, 19-21 / pp. 20, 41-42; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 326, 346, 376-377 / pp. 387-388, 402, 440; S. I. Fudel', *Ob O. Pavle Florenskom*, Pariz 1988, стр. 18-29; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Присутствие и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 580-581 / pp. 649-650.

Rosmini distingue tre possibili esiti per la prospettiva di attuazione ultima: "il sistema d'immistione, il sistema d'alleanza e il sistema d'organismo" ¹. Chiaro che sarà il sistema d'organismo ad essere preferito. Perché? Ma perché esso assicura l'inconfondibilità, la distinzione, la relazionalità secondo la propria specificità ². La via della de-possessione non è soltanto quella della auto-umiliazione o della sacrificialità: "Le quali due cose "sforzo" e "sacrificio", debbon distinguersi, perocché l'intensità dello sforzo conduce l'uomo a quella condizione morale, che consiste dell'"intensità" dell'atto onde il bene si cerca e si stringe; e il sacrificio, cioè la perdita del bene eudemonologico, quantunque fatta senza sforzo, vantaggia tuttavia grandemente l'uomo, facendolo creditore appresso la divina giustizia di quel bene eudemonologico ch'egli ebbe volontariamente perduto, e che gli dee essere abbondevolmente compensato" ³. La simbolica sacrificale svela l'intento kenotico: "Il sentimento del nulla non si esprime sensibilmente e, per così dire, monumentalmente, se non colla distruzione" ⁴. La de-possessione si percorre nel senso che "Dio mette a parte.... questi umili, che investigano l'eterna sapienza..." ⁵. Più che nell'auto-azzeramento si delinea la via della sofferenza assunta: "Sembra preferibile una vita priva di mali fisici; ma invero i mali fisici sono gli stimoli potenti pe' quali traggonsi in azione le più eccelse facoltà umane; sono i mezzi onde l'uomo si fa sapiente..." ⁶. Anzi la "legge dell'antagonismo" fa capire quanta sia la "fatica" per arrivare al "compimento del percorso oltre i nostri limiti: "parendogli perdere con ciò la propria individualità, e quasi annientandosi lasciandosi cadere ed assorbire nell'infinito... continuo volontario annichilamento di sé dinanzi all'infinito..." ⁷. Nell'assumere il proprio "nulla" si apre la via della beatitudine, rovesciando l'intento "naturale", come Cristo lo prospettò nelle beatitudini: "Se la natura non fosse restata guasta dal peccato... Gesù non avrebbe mai detto beati i poveri, perocché la ricchezza per sé non è un male..." ⁸. Si arriva a questa beatitudine "... pel confronto della nullità sua propria col tutto..." ⁹. Si tratta di una "cognizione... pel quale quelle (creature) apparissero NULLA a se stesse, e questo apparisse il loro TUTTO; e questo non potea aver luogo perfettamente senza l'antagonismo del finito coll'infinito" ¹⁰. La de-possessione parte da "questa economia e risparmio di sua potenza, a cui lo induce (Iddio) la sapientissima sua bontà" ¹¹. "... anche la misericordia, la quale usa la potenza... l'affrena mitigando e indugiando la pena" ¹². In vario modo Rosmini riprende in considerazione la chiave dell'annientamento in prospettiva escatologica. Oggi, il movimento ecumenico vede l'intento ecclesiale partendo dalla "kenosis" ¹³: "ethos kenotico" delle Chiese storiche verso l'unità e la creazione nuova ¹⁴, processo di risanamento, "cura" (*ibidem*) per le Chiese. La via ecumenica è una via di de-possessione ben oltre la "liberazione

¹ A. Rosmini, *Le principali questioni politiche della giornata*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol. 37, Roma 1978, p. 142.

² Cfr A. Rosmini, *Le principali questioni politiche della giornata*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol. 37, Roma 1978, pp. 145-147.

³ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 239.

⁴ A. Rosmini, *Psicologia/3*, in idem, *Psicologia libri dieci*, tomo III, in idem, *Scienze metafisiche*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 10, Roma 1989, p. 156, n° 1580.

⁵ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 43.

⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 250.

⁷ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, pp. 433-434.

⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, pp. 458-459.

⁹ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 458.

¹⁰ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 498.

¹¹ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 394.

¹² A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 395.

¹³ L. Orsy, "Kenosis": *The Door to Christian Unity*, in «Origins», 1993 n° 3, pp. 38-41.

¹⁴ Cfr le parole del patriarca Bartolomeos I nella sua predica del 29/6/1995 a San Pietro, citato da C. Molari, *Per una Chiesa che ha ceduto al compromesso (Tiatira - Ap 2, 18-29)*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, p. 241.

da contingenze storiche”¹. Anche in campo filosofico-teologico la kenosi ci fa uscire dal dilemma tra visuale “totalizzante” e “frammentante” della verità nell’auto-svuotamento².

LA PROSPETTIVA KENOTICA RIFORMULA IL LINGUAGGIO DEL ‘RITORNO MINACCIOSO’ DEL CRISTO VITTORIOSO E VENDICATORE PER VEDERLO COME L’INIZIATORE DI UNA ILLIMITATA RICONCILIAZIONE. DALLO SCIoglimento DELLA ‘VENDETTA FINALE’ CHE DÀ LA ‘FELICITÀ’ SOLO AI PROPRI SEGUACI ALLA SIMBOLICA SOFIANICA APERTA, DALLA PERFEZIONE GIÀ PRE-CONCLUSA NELLA BELLEZZA AL COMPIMENTO DI OGNI SAGGEZZA DIVINO-UMANA

Riguardo all’esito finale, la chiave kenotica riconsidera il temuto ‘ritorno di Cristo’ nel giudizio ultimo. Cristo scioglie il giudizio finale 'condannando se stesso', nella filiazione divina egli si fa 'colpevole' che ci sia l'universo, l'intento cristico si sente 'colpevole' di non liberare tutte le scommesse possibili in seno all'umanità nell'auto-accusa di questo 'sbaglio', si supera il concetto di una 'felicità' ultima con la speculazione sorta dalla 'predestinazione', e si supera l'inferno quale illusorietà ultima oltre le ri-incarnazioni dalla 'legge del karma' ri-indirizzandolo come 'giudizio ultimo' perché la tragedia della storia non separa nell'oggi la luce dalle tenebre, 'Pentecoste' escatologica che infrange le ultime 'frontiere' del processo storico³. Prefigurare la battaglia ultima è come il sogno sulla lotta tra il cane ed il serpente (chi riesce a maciullare con i denti sarà punto alla lingua, o morte dei due contendenti), la violenza della vittoria "a chi osa chinarsi a prendere il potere" ha fatto compiere un doppio assassinio, l'audacia aggressiva si tramuta in 'paura senza scappare' nelle 'sfide', metodologia specificatamente 'femminile' della divinizzazione in Cristo, speranza rigenerativa per chi esce dall'indurimento micidiale impazzendo per la morte inferta, fonte di rigenerazione riconciliativa nella propria morte (la 'povera Maria' morente di tisi: "Bonjour, notre bonne Marie" dicevano di nascosto i ragazzi, tragedia dell'universo volendo possedersi più radicalmente) mentre 'l'atto di unità' non potrà compiersi che come 'de-possessione', de-possessione fino al perdono più difficile o perdono che si accoglie anche se non si è colpevoli nel non avere in ogni caso niente da perdonare o, cioè, di essere indegno di sentirsi chiedere perdono, nel 'non sentirsi mai offeso' dalla "insaziabile compassione" che "illumina ed ammaestra", sofferenza come risultato e come causa del crimine compiuto, tragedia dell'uomo-del-futuro dell'incapacità di 'de-possedersi' nello scandalo della croce⁴. Non paura del castigo, ma fiducia ispirata dalla "dobrolubje" -umile amore della pacificante 'filokalia'- curando le 'piaghe' dell'anima con 'l'inevitabile vecchio libro': "Sonja aprì il libro e cercò il punto... "Or v'era un certo Lazzaro, di Betania, infermo...", indicando il ruolo della Bibbia: anticipare nell'immaginario "una specie di bassorilievo del mondo e dell'uomo e dei caratteri umani... dove... l'antico dolore... si trasforma in una pacata, commossa gioia", nel riscoprire con infinita commozione ciò che Dio significa per noi: non "che cosa

¹ L. Orsy, "Kenosis": *The Door to Christian Unity*, in «Origins», 1993 n° 3, p. 41.

² G. Feretti, *La teologia di fronte alla svolta ermeneutica*, in «Firmiana, Quaderni di teologia e pastorale», 1993 n° 2, pp.26-29.

³ В. И. Несмелов / V. I. Nesmelov, *Метафизика жизни и христьянское откровение*, Казан 1907, стр. 331;; R. Žužek, *L'opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1984, pp. 70-71; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 413-417 / pp. 378-381; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 216, 248, 279-280, 315-317 / p. 177, 207, 232, 266-267; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 234-235; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 333-334 (Т. I) / p. 273; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 246-247 (Т. I) / p. 28 (V. I).

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 438-439, 445-446, 497 / pp. 489-490, 572-574, 641-642; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 88-89, 276, 333-334 (Т. I), 24, 40, 83-84, 230-231 (Т. II) / pp. 74-76, 273, 299, 337, 350, 386, 510-511; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 14 (Т. I) / p. 28 (V. I); Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 203 / p. 193; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 370 / pp. 387-388.

Dio ha fatto per te?" ma "cosa saremmo mai senza di Lui?", Gesù condannato e giustiziato dal potere umano una prima volta 2000 anni fa, nella 'leggenda' e con la sentenza senza processo, non sarà eseguita, la storia si capovolge, Cristo non più Giustiziere "allo spettacolo dei peccati umani, chiederai a te stesso: "Sarà meglio prenderli con la forza, o con umile amore?", in una decisione di non-procedimento, l'Inquisitore che voleva giudicare e condannare Gesù-pellegrino della 'Leggenda' conclude con un non-procedimento: il contesto di 'allora' è irripetibile, senza vincitori o vinti, giustizieri e giustiziati, la sinergia di compenetrazione e di complementarietà supera l'idea della bellicosità degli 'eroi' e delle 'vittorie' ma mutua 'conciliazione' nella 'memoria di Dio' dell'incontro tra spirito e carne ¹. Sorge una 'quarta via' escatologica che vede l'esito come 'compenetrazione tra il divino e l'umano nella invenzione del libero compito' oltre la storia: superamento 'alla fine' di ogni dualismo, parusia del Signore nella trasfigurazione taborica generalizzata, non mera 'speculazione', né un pensiero extra-ortodosso, né la riedizione di vecchi schemi mentali con qualche nuovo intuito, né un 'massimalismo filosofico' qualunque, né la riduzione della prospettiva ad una he esplorazione 'quasi occultista' della fede, l'irradiazione divino (visione di Cirillo, fratello di Metodij), 'panenteismo' finale (relazionare tutto con Dio, non identificare ogni cosa con Dio), incontro tra 'fede in Dio' e 'fede nell'umanità', complementarietà tra religioni ariane ed ebraica (trascendenza di Dio ed immortalità umana), 'paganesimo' animato da 'scintille sofianiche', sinergia di Saggezza divino-umana, 'scommessa' della chiave slava-sofianica, la stessa 'materia' riceverà una sua capacità di essere santificata, 'riconciliazione di tutte le idee' dove il 'mistero terrestre tocca quello celeste', convergenza fino alla penetrazione delle tradizioni religiose dell'umanità, fuori dell'immediato contesto cristiano: apertura religiosa a tutti gli intuiti esistenti ². Si attua la ri-invenzione dell'umanità 'con' Dio nel 'ritorno di Cristo', superamento della 'natura' nella riscoperta del creato come "materia=mater=auto-creatività=apertura al divino", femminilità in Dio, l'Eterno Femminile, dall'alba della inculturazione slava orientale, l'unitotalità intuisce il tutto organico del passato, presente e futuro, al di là della lacerazione storica, in quanto tale è anche l'anima dell'universo, superamento di ogni frammentarietà e di ogni chiusura su se stessi, 'somiglianza' tra la vita di Dio e la vita dell'umanità, punto di incontro, nella compassionevole 'con-sofferenza' della 'sostradanie' con l'illimitata sofferenza dell'umanità, 'volare via' nella ri-invenzione della libertà nell'Amore e dall'Amore, il 'sì' decisivo da attuare nell'Amore di Dio, grande segno per i cristiani sarà una donna vestita di sole quello della Sofia e per gli ebrei invece la parusia sarà quando vedranno il Cristo che scende loro incontro, nella visuale 'ultima' della Sofia tutto viene personificato in una personalizzazione complessiva -personalità ricapitolativa dell'universo (dell'umanità), 'Corpo'

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 345-347, 445-446, 497 / pp. 386-388, 572-574, 641-642; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 319, 325, 359 (Т. I) / p. 350, 388-389, 423 (V. I); G. Steiner, *Tolstoj or Dostoevskij*, London 1960, pp. 301-304; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 296, 300, 303, 314-315 / pp. 343, 437, 441, 454, 455-456.

² Г. Флоровский / G. Florovskij, *Томление духа. О книге О. П. Флоренского "Столп и утверждение истины"*, in «Путь», 1930 n° 20, стр. 102-107; V.V. Zenkovskij, *A History of Russian Philosophy*, v. I, London 1953, pp. 875 ss.; E. Ternovskij, *La mistica iconaria di Trubeckoj*, in E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. XVII; А. С. Аскольдов / S. A. Askol'dov, *Религиозный смысл русской революции / Il significato religioso della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 53-54 / p. 41; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 165-166 / pp. 83-84; idem, *Стилизование Православие*, Москва 1915; vedere pure i correttivi di questa prima valutazione: idem, *Самопомазание*, Париж 1949, стр. 165; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 105; D. Stanilaoe, *Eshatologia sau viata viitoare*, in idem, *Teologia dogmatica ortodoxa*, Bucuresti 1971, vol. 3, pp. 390-392; B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 322 ss.; E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, pp. 5-6, 32-33, 148; P. Zouboff, *Introduction*, in Вл. Соловьёв / V. Solov'ev, *Lectures on Godmanhood*, London 1968, pp. 11-12, 15; Вл. Соловьёв / V. Solov'ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 42, 53-54 / p. 85, 97-98; M. Lacko, *Saints Cyrill and Methodius*, Roma 1963, p. 18; N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX° secolo*, Milano 1978, p. 278; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 231-233, 246 / pp. 190-192, 205; D. Merejkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 158-159.

(l'organismo) riassuntivo di Cristo– unibilità del mondo divino e del mondo terrestre, "Persona quarta" nella vita della Divinità, interlocutrice voluta dall'umiltà indicibile di Dio –umiltà 'madre della Sapienza', 'memoria di Dio' 'seno' e 'femminilità' da cui sorge ogni vita– la memoria significa creare nel tempo dei simboli d'eternità, Il simbolo congiunge –insiemizza– il non eterno con l'eterno, la sofanità è scommessa di unibilità al di là di ogni discordia e disgregazione, 'relazionalità' fino in fondo, 'relazione d'identità' e 'differenza di distinzione', il "e" delle profondità divine che relaziona il Verbo e lo Spirito Santo, relazionalità ricapitolativa della persona umana nella mascolinità in rapporto con la femminilità ¹.

La meditazione kenotica implica, infine, la messa in questione dell'assoluto estetico. La perfezione di bellezza come esito preconcluso ci viene dal mondo ellenico, poi nel mondo cristiano dal Medioevo, con lo scoglio maggiore l'estromissione della libertà, e col Rinascimento come 'natura', riponendo il problema escatologico della 'libertà' umana di fronte all'ambiguità sia della bellezza 'esterna' che bellezza 'interiore' (con la Chiesa al "centro"), la superiorità di perfezione o eccelsa bellezza sarà quella dell'Anticristo e di ogni superiorità estetica, falsificazione subdola di chi pretende avere già dominato il 'peccato', La perfezione estetica "è un enigma", o meglio "che tremenda ed orribile cosa", inversione della pienezza nell'Anticristo, 'garanzia' e 'legittimità' nelle sue 'perfezioni' ². La 'bellezza' sarà per l'escatologia ciò che la 'felicità' fu per l'etica, inquietante bellezza di illimitato orgoglio e d'ingenuità, dell'abbagliare fino a godere degli istinti distruttivi di una passione nel farsi vittima, estremo godimento dell'"adesso", forza travolgente che può "capovolgere il mondo" (ben più che 'salvare il mondo'), svanisce ogni possibilità autenticamente escatologica, profezia sul confronto tra "Dio e Diavolo" quale compenetrazione del 'bene' e del 'male', 'tranello degli dei', essa dovrà essere 'iconicamente' rovesciata, dai 'modelli superiori' o 'profili ammirabili ed ammirevoli', bellezza 'superiore' o 'eroica' che ha bisogno dell'offesa per manifestare la sua 'nobiltà' spettacolare, superiorità come monopolio della 'perfezione', che perde la sua caratteristica di 'pienezza' in via con l'ambiguità della bellezza 'esterna' o 'interiore', il "diverso–sconcertante" del mistero si inverte nel "divino–bello" (estetica di 'perfezione' dove viene radicalmente sottovalutato il gigantesco dramma della 'vita') ³. Realizzare la bellezza tramite la

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 61, 121–122 / pp. 100, 159; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 229–230, 232 / pp. 214, 216; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 123–125, 134, 145–146, 224 / pp. 23–27, 34, 46–47, 125; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 136, 216, 219–220 / pp. 177, 179; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 89–90; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 201, 326–327, 326, 348–350, 383, 391 / pp. 252–253, 387, 388–389, 411–412, 446–447, 454; Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 76–77 / pp. 65–66; Л. Р. Зандер / L. R. Zander, *Бог и мир (Dio e il mondo)*, Париж 1960, Т. I, стр. 209–210; Р. Р. Zouboff, *Introduction*, in Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Lectures on Godmanhood*, London 1968, pp. 11–12; E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian–Western Unity*, London 1956, pp. 4–5, 148; E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108; D. Merejkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 6–7, 25–26; P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 92–93; M. Lacko, *Saints Cyrill and Methodius*, Roma 1963, p. 18; B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260–261, 285; T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1981, pp. 40–41.

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 133, 153–154, 169, 173 / pp. 94, 110, 118–119, 121; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 193–233 / p. 184–217; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 353 / pp. 61–62; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 8 / p. 6; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 93–94, 97(V. I), p. 79, 81–82; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 93–94, 145 (V. I) / pp. 92–93, 144 (V. I); J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, S. 20; J. Sobrino, *Christology at the Crossroads*, New York 1978 p. 31.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 207–208 / p. 196; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 330 / pp. 43–44; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание*

verità nel bene (inversione dei termini o 'falsificazione' dell'intento; la scommessa divina è quella di realizzare il 'bene tramite la verità nella bellezza'), esito anticipato nell'auto-adorazione della 'perfezione' "lo sconfinato amor proprio che nutriva per se il grande spiritualista, l'asceta, il filantropo", per cui tutto entra 'per forza' in una spiegazione "che abbraccia insieme e mette d'accordo tutte le contraddizioni" e allo stesso tempo "senza nulla sacrificare della verità in se stessa", ci vorrà uno 'svuotamento' più che una 'sintesi' di intelligenza', la trasparenza divinizzante richiede questo 'svuotamento' affinché la gratuità non scivoli l'auto-contemplazione o dell'inter-contemplazione ¹. La prima opera della Saggezza ultima è -invece- di riscattarci da ogni male simboleggiata dalla palingenesi cosmica dalla compassione per le creature dette 'inferiori', prefigurando la 'creazione nuova' (cfr 'tutti gli animali' raffigurati sui muri esterni dell'antico Sobor di S. Demetrio a Vladimir), dal male come 'tenebre' all'oscurità notturna "oscura di pensieri divini" col chiarore purpureo dell'iconologia sofianica da questo sottofondo, nella varietà degli 'spazi' e nella corporeità di Dio penetrando la 'materia', 'casa'-sapienza o il 'muro incrollabile', 'pulviscolo di luce' dalla passività materiale alla 'energia' immateriale, 'oscurità divina' nella quale sorgono le 'scintille' creative, "alba" sempiterna dal di dentro della persona umana, 'tristezza' iniziale, per la tragedia della natura impersonale che non può superare da se la spinta disgregatrice e distruttiva, superando le ristrettezze del 'materialismo' nel riavvicinamento tra spirito e materia, carattere 'materno' (non solo paterno in Dio) della creazione, nascita delle 'forme' per far sorgere lo 'spirito' (si dirà che il bolscevismo nasce dall'"imprecazione contro la madre ecclesiastica e storica") ². L'iter sofianico assume in pieno l'immagine del fuoco: luminosa trasfigurazione e tormento insopportabile della consumazione di se stessi, 'inchoatio' di fuoco del divino, inizio di beatitudine, 'Luce incircoscritta nel tempo e nello spazio' (G. Palamas) che introdurrà alla partecipazione divina di tutto 'l'ordine creato', aprendosi come 'paradeisos' o 'ritorno alle sorgenti dell'origine', tramite la 'paradosis' della memoria viva della Chiesa che non si spegne nel 'riposo eterno', conoscenza o accesso alla trascendenza come "memoria di trascendenza" e sorge dalla memoria, memoria del tutto particolare, rivelazione del trascendente dal Dio-non-oblio, la memoria raggiunge la sua totale trasfigurazione nel il 'culto' (in ebraico del z-kh-r -ricordarsi- con il 'culto' che non è più 'sacrificio' ma memoria rivivificata, configurata come 'tradizione storica' mentre la 'perdita della memoria' è germe di pazzia, cristologia calcedonense in tutte le sue implicazioni 'antropologiche e cosmologiche', che dalla natura divina si esprime come 'Tutta-unità' in Dio stesso o "Mondo divino

сочинений, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 111-112 / p. 151; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот* / *L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 97 / pp. 81-82; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 145 / p. 144; A. Joos, *Il Cristo di Dostoevskij e l'esperienza cristiana russa*, in «Rassegna di teologia», 1988 n1 6, pp. 540-541; cfr R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostoiewskijs Werk*, Wien 1951, S. 427-429; L. Šestov, *La filosofia della tragedia*, Napoli 1950; N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Milano 1977, pp. 23-26, 30; cfr G. Steiner, *Tolstoj or Dostoevskij*, London 1960, p. 9; D. Merejkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 5-7; H. Troyat, *Dostoievsky*, Paris 1940; L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946; VI. Solov'ëv, *Dostoevskij*, Milano 1981.

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора* / *I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 110-111, 200, 205-206 / pp. 151, 190, 194; В. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени*, in idem, *Избранное* / *L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano, 1970 / 1979, стр. 459-460, 468 / pp. 72, 89; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот* / *L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 341 (- II) / p. 602.

² E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 148; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни* / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 334 / S. 48; cfr la poesia di Solov'ëv in L. A. Zander, *Dostoievsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 65, 142-143; В. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260-261; E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 24-25, 27, 57-58, 107; П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 178 / p. 127; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 376, 382 / pp. 439-440, 445-446; П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, стр. 60-61 / p. 70; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель* / *Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 226 / p. 186; С. Булгаков / S. Bulgakov, *На пиру богов* / *A banchetto con gli dei*, in AA. VV. *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 139 / p. 124.

in Dio", contenuto della pienezza divina e fonte di vita eterna in Dio, relazionalità dell'Amore indicibile, 'messaggio' di verità piena, 'linguaggio "dell"' umanità in via di divinizzazione', entrando a far parte dell'inconoscibile, personalità ricapitolativa dell'universo e dell'umanità, come personalizzazione, essa è il 'Corpo' (l'organismo) riassuntivo di Cristo, unibilità del mondo divino e del mondo terrestre, angelo apocalittico o mediatore della rivelazione (alle Chiese), messaggero e percorso del messaggio fino all'accoglienza, angelo 'porpora' delle icone che porta in se le promesse e le inquietudini del cammino umano, 'cosmocrazia' dalla quale sorge la Saggierezza che 'edifica la casa' per una moltitudine nel 'Nome' della casa comune che si edifica, moltitudine presentata a Dio non sulle 'nuvole' ma sulla terra, 'saggierezza dei popoli', terra 'umida' (condizione necessaria alla vita), energia 'animalesca' ("Iddio-Bestia" nella quale si esprime una 'saggierezza' e 'sapienza'), 'caos' trasformato in 'cosmos', l'energia vitale nel suo rovesciamento di prospettiva che 'trasformerà il mondo', 'mistero terrestre che tocca quello celeste', convergenza della penetrazione delle tradizioni religiose dell'umanità oltre l'immediato contesto cristiano ¹.

A. JOOS (TESOP3C1) (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA

PARTE III

LA SAGGEZZA

INCONDIZIONABILE

DALLO SPIRITO SANTO.

¹ P. Grassi, *Il ritorno delle tendenze apocalittiche nella concezione della storia in movimenti culturali odierni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, p. 22; P. Stefani, *Alle sette Chiese*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, pp. 200-201; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 69-70, 114-116, 180-181, 326 / pp. 97-98, 154-155, 206-207, 388; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355, 368-369 / S. 74-75, 91; cfr V. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 89-90; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 77, 216, 142, 213-220, 247-248, 451 / pp. 27, 174-179, 191, 206-207, 340; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 126-128, 137, 149, 225-229 / pp. 23-27, 34, 46-47, 124-126; idem, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 214; idem, *Zur Frage nach Der Weisheit Gottes*, in «Kyrios» Н. 2, S. 93; idem, *The Wisdom of God*, London 1937, p. 63; Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 23, 42 / pp. 31, 66; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 193-194, 200-201, 325-326, 350, 372-378, 382 / pp. 244-245, 251-252, 387-388, 412, 435-442, 444-445; M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 251, 254, 260-262, 265-266, 276-278; V. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260-261; Т. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1981, p. 26; L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 54-55; E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, pp. 32-33; D. Merejkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 127-129, 152-153, 158-159; E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 106-108.

PNEUMATOLOGIA SOFIANICA



THE UNCONDITIONALIZING WISDOM IN THE HOLY SPIRIT. SOPHIANIC PNEUMATOLOGY

INTRODUZIONE **IL SOFFERTO RICONOSCIMENTO SOFIANICO DELLO SPIRITO SANTO**



Se l'intento sofianico chiarisce –a livello cristologico– si prospetta dal presupposto della non conflittualità tra Dio e l'umanità nella creazione e verso l'escatologia (cfr la parte precedente), quale prospettiva sorgerà dalla 'pneumatologia sapienziale'? Se la conflittualità Dio–umanità ha impostato la priorità soteriologica e l'intento sofianico lo ha riprospettato, quale sarà il contributo pneumatologico all'approfondimento sofianico della fede? I tre passi della nostra meditazione non si discostano da quelli che si sono imposti come più rilevanti nelle nostre indagini sul mistero divino: "Chi è", "Qual'è" e "Com'è", o cioè prima –la Persona dello Spirito Santo nel Suo mistero di processione dalla Sofia del Mondo divino, secondo –la rivelazione dello Spirito nel Suo intento di attuazione sofianica, terzo –il percorso sapienziale dello Spirito Santo nella Sua economia ultima. Saranno i tre capitoli maggiori di questa parte pneumatologica sulla Sofia–Saggezza. L'introduzione di questa parte avrà anche un suo parallelo con la parte cristologica, manifestando anche meglio la distinzione di trattamento teologico delle due dimensioni fondamentali della teologia: cristologia e pneumatologia. Infatti, là dove la cristologia ci offre una scelta di schematizzazioni attraverso le tappe della storia dottrinale tra oriente ed occidente (cfr supra, i schemi delle cristologie nella parte II (che rinviano anche ad altri studi di attinenza cristologica)), per l'approccio pneumatologico, ci dobbiamo accontentare di accenni che sono stati riassunti qui sotto come "nomi e simboli" dello Spirito Santo. La nostra parte cristologica (cfr supra) raccoglieva introduttivamente le varie prospettive di maturazione cristologiche e soteriologiche del percorso cristiano. Per aprire questa parte pneumatologica, appare subito difficile prospettare una tale panoramica. Per la tematica cristologica, ci siamo fermati ai tre passi fondamentali dell'interrogativo sul mistero di Cristo: –Chi è Cristo (il mistero della Sua Persona), –Quale è Cristo (la rivelativa che Egli esprime), –che percorso Cristo ha vissuto nella Sua esperienza di vita (il Suo cammino di esistenza). La chiave pneumatologica riprenderà anche questi interrogativi fondamentali nei quali si coglierà subito la specificità della dinamica cristologica e quella pneumatologica nella prospettiva sofianica.

L'INCONSISTENZA PNEUMATOLOGICA NEL PANORAMA CRISTIANO COMPLESSIVO

Nella meditazione sofianica, il legame specifico tra Spirito Santo e Sagesse appare centrale ma rimane ancora abbastanza incerto. Il paesaggio teologico è dunque assai diverso che per la cristologia: dall'abbondanza di documentazione passiamo alla scarsità di dati rilevanti o significativamente assimilati. In quanto allo Spirito Santo, tante volte, la teologia gestisce la pneumatologia in poche pagine ¹. Si indicava, non tanto tempo fa, che la 'pneumatologia in quanto tale' fosse chiamata a scomparire dalle articolazioni teologiche ². Più grave, sembra che tutto il mondo cristiano sia stato invaso –scrive O. Clément sul finire della sua vita– da un terrore riguardo allo Spirito Santo, paura incontrollata per la Sua libertà di presenza e di operato, di stile e di economia: si è spinto lo Spirito verso le periferie ecclesiali o fuori dei loro perimetri, eventualmente contro di esse, in un profetismo ormai staccato dalle radici evangeliche ³. L'avvertimento sofianico è del tutto chiaro: si tratta di un traverso che riguarda tutte le Chiese, sia d'oriente che d'occidente. Come ha potuto accadere che si stabilisse un tale 'silenzio' sullo Spirito Santo nella teologia sistematica in genere? Persino il concilio Vaticano II della Chiesa romana non si inoltra più di tanto nella piena valorizzazione pneumatologica: l'articolazione redazionale rimane pre-pneumatologica anche se si è 'spruzzato' un pò di Spirito Santo sulla stesura già impostata ⁴. Qual'è stata la ragione per la quale l'occidente romano non è riuscito a valorizzare l'intento pneumatologico nei tempi recenti, prima del concilio Vaticano II? Si indica che –riguardo al concilio Vaticano I– la struttura redazionale rimase ispirata ad un 'monoteismo pre-trinitario' (H. Mühlen) ... Volendo riallacciarsi alle nostre riflessioni sul mistero di Dio (cfr supra, parte II), occorrerebbe forse dire che si tratta piuttosto di "uniteismo" nel suo ripiegamento romano più caratteristico ⁵. Nella prospettiva sofianica, questo

¹ Cfr H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978. Su 767 pagine di testo, il riferimento pneumatologico si limita alle pp. 760–767. Niente viene dato come fonte o rinvio alla meditazione orientale sullo Spirito Santo – l'unica pneumatologia di rilievo nel percorso ecclesiale (neanche nella bibliografia delle note).

² S. Vanni Rovighi, *Pneumatologia*, in AA. VV., *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano 1952, vol. IX, c. 1641: «Da πνεῦμα (spirito) e λόγος (parola-concetto), significa scienza dello spirito. Espressione ormai poco o nulla usata. Alcuni autori chiamano pneumatologia quella parte della filosofia che studia le realtà spirituali (anima umana e Dio). Così C. Wolff (*Philosophia rationalis*, § 79; Wolff però usa il termine *pneumatica*) e J. G. H. Feder (*Logik und Metaphysik*, Lipsia 1769, p. 315). / Bibl.: R. Eisler, *Pneumatik*, in *Wörterbuch d. philos. Begriffe*, II, 4° ed., Berlino 1929, p. 471.

³ O. Clément, *Le Jour du Saint-Esprit*, in idem, *Espace de liberté*, Montréal (Canada) 2005, pp. 27–28, 40–41: «Esprit vivifiant, c'est bien cette douleur que tu cherchais. O annonce méprisée, annonce de la liberté que bafouent les hommes. Où l'oiseau blanc pourrait-il se poser? Dans ce monde, qu'est-ce que son feu peut embraser? Oiseau martyr, personne ne s'élance vers toi, nul ne t'accueille...«La langue ne se soumet pas aux visions. Pourtant il y avait alors la Mère Marie elle-même, et Maximilien Kolbe, et les Juifs qui allaient à l'holocauste en «sanctifiant le Nom», et, parmi les «zeks», ceux qui priaient pour «consoler le Consolateur»... Le monde chrétien, à un moment de son histoire qu'il est difficile de préciser, semble avoir pris peur de l'Esprit. Il s'était enfermé dans la crainte de la vie et de la liberté, dans un moralisme plutôt ritualiste en Orient, plutôt juridique en Occident. Alors les bourrasques de l'Esprit ont soufflé à la périphérie des Eglises, parfois contre elles, dans une immense exigence de vie créatrice, de justice, de communion et de beauté. Mais le prophétisme, quand il se déracine de l'Evangile et de l'eucharistie, de leur puissance de résurrection, se heurte tôt ou tard au mur du néant et reflue en idolâtrie. Fatales et banales généalogies de la modernité: Nietzsche engendre Hitler, Marx engendre Staline, Freud la société permissive où l'éros se mécanise. Pour citer quelques noms parmi les plus grands, Hölderlin et Artaud deviennent fous, Rimbaud se tait, Van Gogh se tue. Simultanément, cependant, une spiritualité de transfiguration se prépare, en Orient comme en Occident, des intuitions du curé d'Ars à celles du starets Silouane, de l'œuvre de Dostoïevski à celles de Bernanos et de Soljénitsyne».

⁴ Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 15: «Or les Observateurs protestants, orthodoxes, anglicans, ont souvent reproché aux textes du concile de manquer de pneumatologie. On a tenu compte de cette critique. Paul VI a indiqué qu'il existe 258 mentions de l'Esprit-Saint dans les textes de Vatican II ¹. Cela suffit-il à faire une pneumatologie? Un auteur protestant disait, par exemple, que *Lumen Gentium* avait été «saupoudrée» de Saint-Esprit, comme on met du sucre en poudre sur un gâteau ². Je crois, je suis même certain que cela est injuste, comme nous le verrons bientôt et dans un exposé formel de ce congrès. Cela nous indique, du moins, qu'il ne suffit pas de mentionner le Saint-Esprit pour avoir une pneumatologie».

((1) Paul VI, audience du 23 mai 1973: *Docum. Cath.* n° 1634 (17. VI. 1973) p. 552. / (2) G. Westphal, *Vie et foi du protestant*. Paris, 1966, p. 134. Et voir notre étude *Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?*, in *Ecclesia a Spiritu Santo edocta*. Mélanges G. Philips. Gembloux, 1970, p. 41–63.)

⁵ Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 16: «Le deuxième concile du Vatican a commencé à nous rendre la dimension pneumatologique de l'Eglise, inséparablement en elle-même et dans son rapport avec le cosmos ¹. A commencé, disons-nous. Car, ici comme en beaucoup de choses, Vatican II est resté comme à mi-chemin, mais il a ensemencé l'Eglise de germes vivants, qui ont fructifié depuis. Nous pensons à la place reconnue aux charismes, à une théologie des Eglises locales, à un début de considération des ministères, à ce qui est dit du «sensus fidei», à l'action de l'Esprit dans l'histoire du monde... Je ne sais — ce serait une étude à faire — avec quelle *vision* de Dieu a opéré Vatican I: peut-être avec celle de ce qu'Heribert Mühlen appelle «un monothéisme

‘uniteismo’ ci è già apparsa come ristrettezza di approccio sul mistero di Dio (vedere supra, parte I, la Sofia ed il mistero di Dio). Per certi teologi sofianici, come P. Florenskij, il punto debole dell’ambito pneumatologico della patristica sia occidentale che orientale è di aver parlato senz’altro abbastanza dello Spirito Santo ma di non aver colto la chiave esplicitamente ‘ipostatica’ dello Spirito, rimanendo ad una comprensione maggiormente impersonale come forza santificante e purificante – facendo scivolare il discorso verso le tematiche e problematiche sulla “grazia”¹. Lo Spirito si trova ‘depersonalizzato’ di fronte alla cristologia dove il Cristo-Logos è ‘iper-personalizzato’... Colpisce la disproporzione tra il materiale teologico cristologico e quello pneumatologico. L’apporto cristologico ha una sua originalità d’apporto nell’ambito del secondo millennio. Le differenze con la sensibilità del primo millennio sono significative. Sono altrettanto rivelativi i ripensamenti slavo-orientali sul mistero di Cristo. Colpisce la disproporzione tra il materiale teologico cristologico e quello pneumatologico. Abbiamo considerato altrove queste priorità cristologiche, di cui basta ricordare –in queste pagine– lo schema riassuntivo (cfr l’introduzione generale). Il nostro interesse sarà di vedere come la cristologia e la pneumatologia hanno delle correlazioni istruttive, da prendere in conto nel corso dei nostri capitoli fondamentali. L’apporto cristologico ha una sua originalità d’angolazione nell’ambito del secondo millennio. Le differenze con la sensibilità del primo millennio sono significative. Sono altrettanto rivelativi i ripensamenti slavo-orientali sul mistero di Cristo.

Il problema sembra meno quello di un modo ristretto e riduttivo nel trattare la tematica pneumatologica, ma quello del fatto che la pneumatologia non trovi neanche un suo inserimento significativo nel prospetto teologico complessivo. Al meglio, si è recentemente chiarito che non si tratta prevalentemente –oggi– di una riflessione teologico-dottrinale sulla ‘terza Persona della Santissima Trinità’ ma di una prospettiva più ampia sullo Spirito e la sua presenza in seno alla vita divina, all’universo e alla Chiesa². Si ha l’impressione che questa tematica sia –in qualche maniera– fuori luogo nello stile stesso di ‘fare teologia’. Una tale difficoltà potrebbe sembrare scontata per i secoli passati, a causa di polemiche e controversie dalle quali sorgesse un’impossibilità di gestire con serenità la problematica. Ma ciò andrebbe detto ugualmente della cristologia e dell’ecclesiologia, che di certo si sono sviluppate notevolmente nelle stesse tensioni tra le tradizioni e le Chiese cristiane. Perché non interessa particolarmente questa parte della teologia? Ricordiamo –d’altra parte– che la pneumatologia non ha ancora trovato un suo inserimento maturo nell’ampio

prétrinitaire»? Vatican II a me vision formellement trinitaire. Il a renoué avec celle des Pères des IV et V siècles, comme l’a souligné Jean Paul II. Cette démarche est de celles qui lui donnent une si grande valeur œcuménique».

((1) *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell’ecclesiologia del Vaticano II*, in *Cristianesimo nella Storia* II, Aprile 1981, p. 97-110 (= *Les implications christologiques et pneumatologiques de l’ecclésiologie de Vatican II*, in *Les Eglises après Vatican II*. Paris, 1981, p. 117-130). *Déjà Je crois en l’Esprit-Saint* I. Paris, 1979, p. 227-235. Et cf A. Laminski, *Die Entdeckung der pneumatologischen Dimension der Kirche durch das Konzil und ihre Bedeutung*, in *Sapienter ordinare*. Festgabe E. Kleinedem (Erf. Th. St. 24). Leipzig, 1969, p. 392-403.)

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 123 / p. 168: «Gettiamo uno sguardo agli scritti dei padri, soprattutto ascetici, dove con maggior chiarezza viene descritta la vita spirituale, e vi riscontreremo un fenomeno tipico: parlano poco del Padre, abbastanza del Figlio, ma soprattutto dello Spirito Santo. Eppure è difficile liberarsi dall’impressione che i santi asceti conoscano molto distintamente il Figlio di Dio come Ipostasi autonoma, lo sentano vicino alla loro coscienza tanto che addirittura Egli metta parzialmente nell’ombra il Padre; sanno anche del Padre; ma sanno poco dello Spirito Santo come Ipostasi, anzi quasi nulla. Se i padri dogmatici con la loro indecisione o con il loro silenzio mostrano la loro insicurezza interiore nella questione dello Spirito Santo e un’insufficiente conoscenza di Lui come Ipostasi, i padri-asceti con il loro flume di parole rivelano ancor più chiaramente la stessa condizione d’animo. Nella pratica e nella vita lo Spirito Santu e per loro lo «spirito di Cristo», lo «spirito di Dio», una determinata forza impersonale, santificante e purificante, di Dio. Non a caso in seguito si è inconsciamente e gradualmente a parlare della «grazia» invece che dello Spirito Santo, cioè di qualcosa di ormai definitivamente impersonale».

² Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 22: «Pneumatologie. Nous entendons maintenant par ce terme, non la théologie de la troisième Personne en elle-même, mais l’impact d’une considération active de l’Esprit sur la façon de voir l’Eglise, sa vie, ses membres. On peut en effet voir l’Eglise dominée par un modèle paternel, ou par un modèle christologique, enfin en y rendant actif un principe pneumatologique, ce qui nous conduira à un modèle trinitaire. Nous allons tenter cette démarche».

dialogo interecclesiale della 'teologia del XX secolo'. Eppure la teologia odierna si è sviluppata in una ramificazione di 'correnti' teologiche. Anzi, ci si riferisce generalmente 'alle teologie': teologia di questo o teologia di quel tema (speranza, liberazione, demitizzazione, secolarizzazione...) ¹. Tali 'teologie' non pretendono 'rifare' o 'ricostituire' una 'tradizione', o re-articolare una 'Chiesa'. Non sono delle scuole. Queste teologie si muovono trasversalmente attraverso le Chiese e le confessioni senza voler mettere in dubbio o in questione l'appartenenza a tale o tale tradizione cristiana esistente. Le teologie odierne più tipiche sembrano voler essere primariamente delle 'ipotesi' che vengono prospettate partendo da una 'sponda' –o, cioè, da una chiave centrale di meditazione sia sulla fede, sia dell'esperienza umana quale oggi conosciuta ed interpretata. Queste 'sponde' sembrano essere delle questioni che muovono e spingono la nascita di 'correnti' che si sviluppano partendo da chiavi d'interesse sorte nella ricerca teologica o in risposta a delle urgenze dell'intento umano oggi. Sorprende che la ricerca abbia dato nascita ad una 'sponda pneumatologica capace di entrare nell'ampio scambio odierno, o che qualche intuito umano non abbia potuto attirare l'attenzione sulle anticipazioni dello Spirito Santo in seno all'iniziativa divina. Eppure, guardando da vicino, vi è –forse– la possibilità di scorgere in ognuna delle 'sponde' teologiche e tra di esse una coerenza dialogale abbastanza istruttiva (vedere l'introduzione generale). Sia per la 'riaffermazione' creativa del mistero di fede, sia per la sua 'verifica', la dinamica teologica del nostro tempo non sembra fermarsi articolatamente e organicamente allo Spirito Santo. Neanche le piattaforme 'intermedie' o i 'semi di sintesi' si muovono senza sembrare di doversi fermare allo Spirito. L'impostazione del dialogo tra le correnti teologiche del nostro secolo sembra eloquente nella sua 'logica' ove lo Spirito potrebbe sembrare addirittura superfluo. La ri-prospezione e la riscoperta del mistero cristiano oggi, come molla teologica, sembra ulteriormente delinearci nella tensione tra le correnti del XX secolo ispirate d'una parte alla 'salvaguardia o d'altra parte alla 'ri-impostazione' teologica complessiva (vedere l'introduzione generale). Ovviamente, non si afferma –qui– che vi sia stato un tentativo o dei tentativi di proporre una prospettiva pneumatologica nel corso della tipica 'teologia del XX secolo'. Si desidera soltanto sottolineare che tale angolatura entra con più difficoltà o non viene ulteriormente protratta nella spirale delle teologie tipiche del nostro secolo.

¹ Vedere A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. I, *Sponde lontane* (confronti e convergenze tra 10 grandi correnti del XX secolo), Vicenza 1982, [702 pp.]; vol. II, in preparazione, *Semi di sintesi* –5 correnti intermedie tra le 'sponde lontane' della teologia odierna– pro manuscripto / Urbaniana, Roma 1990; vol. III, *Salvaguardare o riarticolare*, –5 ulteriori confronti– pro manuscripto, Urbaniana, Roma 1990 (dispense) / Documentazione sui vari teologie e le correnti: A. Joos, *L'homme et son mystère – éléments d'anthropologie dans l'oeuvre du père S. Boulgakov*, in «Irénikon», 1972 n° 4, pp. 332–361; idem, *Comunione universale o cattolicità dell'assemblea?* (elementi di ecclesiologia nell'opera di N. Afanas'ev), in «Nicolaus», 1973 n° 1, pp. 7–47 / n° 2, pp. 223–260; idem, *L'Eglise: (ré)conciliation et conciliarité*, (aspects de l'ecclesiologie de 'sobornost' dans les écrits de S. Boulgakov), in «Nicolaus», 1976 n° 1, pp. 3–97; idem, *Evangelisation et mentalité moderne*, in «Evangelizzazione e culture», Roma 1976 (Urbaniana Press), pp. 423–474; idem, *Evangelização e mentalidade moderna*, in «Igreja e missao», 1976 n° 80–81, pp. 613–640; idem, *La "dispersione" teologica attuale*, in «Rocca», 1976 n° 8, pp. 45–48; idem, *Cristo tra ricerche storiche e scienze*, in «Rocca», 1977 n° 15–16, pp. 46–51; idem, *Evangelizzazione e mentalità moderna*, in «Fede e civiltà», 1977 n° 2, pp. 23–29; idem, *Incontro tra il messaggio evangelico e la cultura alla luce di alcuni orientamenti teologici del XX° secolo*, in «Annunciare il Vangelo oggi», Roma (Urbaniana Press) 1977, pp. 255–324; idem, *Evangelizzazione e mentalità moderna – un segno per l'oggi*, in «Asprenas», 1977 n° 2, pp. 147–158; idem, *A libertação: uma aposta na historia? uma aposta no Evangelho?*, in «Igreja e missao», 1980 n° 127, pp. 5–100; idem, *La liberazione: una scommessa sulla storia? una scommessa dal Vangelo?*, Roma 1980, pro manuscripto, 96 pp.; idem, *A criatividade antropológica na teologia da libertação*, in «Igreja e missao», 1986 n° 133, pp. 226–308; idem, *La creatività antropológica nella teologia della liberazione*, Roma 1986 (pro manuscripto), [96 pp.]; idem, *La fede di Maria nella Chiesa in cammino verso il III° millennio*, in AA. VV., *Atti del 8° convegno mariologico*, Roma (1987), pp. .

In quanto alla Sagghezza, essa appare al meglio come un 'dono dello Spirito' ¹. Si tratta di un 'attributo' o una 'perfezione' che si elargisce nello Spirito Santo come 'grazia' Sua ². La Sagghezza è 'dono' (sapienza) del 'dono' stesso (grazia). Si insisterà sul 'discernimento' e sulla 'conoscenza' come caratteristica di questo 'dono' di grazia. Si parla –poi– dei 'doni' e dei 'carismi' individuali. La problematica dei 'doni dello Spirito' ha una sua base d'interesse già presente in ambito teologico romano, in una certa prospettiva tomistica ³. Sorgono –più di recente– dei movimenti 'carismatici' e di 'rinnovamento' nello Spirito ⁴. Si proporrà –pure– una riedizione del gesto battesimale per indicare

¹ CONTENDER MINISTRIES, *Gifts of the Spirit, Gifts of the Spirit Study: The Word of Wisdom and Word of Knowledge*, in «Internet» 2010, <http://www.contenderministries.org/biblestudy/giftsofthespirit2.php>: «Having been introduced to the gifts of the Holy Spirit by Paul, let us now examine each of them more in-depth. As we cover each of the gifts, and discuss other relevant issues later on, let's do so prayerfully and with great devotion to scripture. Remember the praise given to the Bereans for comparing Paul's teachings against scripture. I hope you would do no less. There are different viewpoints from here on out. Where there is conflict, I will present both sides as fairly and accurately as possible. Then you must prayerfully consider these views in light of scripture, and make your own judgments. In this portion of the "gifts" study, we'll focus on the first two gifts mentioned by Paul in 1 Corinthians 12. "For to one is given by the Spirit the word of wisdom; to another the word of knowledge by the same Spirit;" – 1 Corinthians 12:8. In this verse, the Greek *logos sophia* (λόγος σοφία) translates to "word of wisdom" and *logos gnosis* (λόγος γνώσις) translates "word of knowledge." While the translation is clear, the meaning and application is less so. These two gifts are given perhaps the least amount of treatment by Paul, and are among the least contentious of the gifts -- especially when compared to tongues. The problem with defining these gifts lies in the fact that 1 Corinthians 12:8 is the only place in the New Testament in which they are specifically mentioned. Paul does not provide us with a definition of these gifts, nor does he clarify their purpose and application within the body of Christ. There are some who feel that the word of wisdom and word of knowledge are gifts in which the recipient possesses some insight into the grace and nature of God. Perhaps this insight relates to the unique relationship between God and his children. Matthew Henry defined *word of wisdom* as "a knowledge of the mysteries of the gospel, and ability to explain them." Referring to the *word of knowledge*, he states, "that is, say some, the knowledge of mysteries: say others, a skill and readiness to give advice and counsel in perplexed cases." ² This view of these gifts implies more of a sustained insight and understanding, as opposed to spontaneous revelation. Others view these gifts as more revelatory in nature. In other words, they are a supernatural imparting of knowledge or wisdom to the recipient by the Holy Spirit. One example that would illustrate this interpretation is an incident involving noted nineteenth century evangelist Charles Spurgeon. While preaching at Exeter Hall in London, he once interrupted his sermon, pointed in a particular direction, and said, "Young man, those gloves you are wearing have not been paid for: you have stolen them from your employer." Spurgeon was apparently right about this (in spite of having no personal knowledge of the young man), and the person in question was taken aback and convicted by the Holy Spirit for his sin. This story relates a revelatory, spontaneous impartation of knowledge that could not otherwise be known. Could the Holy Spirit have spoken a "word of knowledge" to Spurgeon in order to reach that young man? It's certainly possible, and there are some that would say that's exactly what happened. Whether you believe the word of wisdom and word of knowledge are spontaneous, supernatural utterances, or a more sustained insight into the mysteries of God, the indisputable fact is that these are gifts that are dispensed by the Holy Spirit, according to His will. Perhaps only someone who has been blessed with one of these gifts could easily explain them. Regardless, may the Lord who has redeemed us unto Himself bless you as you eagerly seek out His gifts (1 Corinthians 12:30.)».

(¹ Matthew Henry, *Commentary on the Whole Bible* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1961), 1819. / ² Ibid.)

² NEW ADVENT, *Holy Ghost*, in AA. VV., *Catholic Encyclopedia*, in «Internet» 2010, <http://www.newadvent.org/cathen/07409a.htm>: «Gifts of the Holy Ghost. This title and the theory connected with it, like the theory of the fruits of the Holy Ghost and that of the sins against the Holy Ghost, imply what theologians call appropriation. By this term is meant attributing especially to one Divine Person perfections and exterior works which seem to us more clearly or more immediately to be connected with Him, when we consider His personal characteristics, but which in reality are common to the Three Persons. It is in this sense that we attribute to the Father the perfection of omnipotence, with its most striking manifestations, e.g. the Creation, because He is the principle of the two other Persons; to the Son we attribute wisdom and the works of wisdom, because He proceeds from the Father by the Intellect; to the Holy Ghost we attribute the operations of grace and the sanctification of souls, and in particular spiritual gifts and fruits, because He proceeds from the Father and the Son as Their mutual love and is called in Holy Writ the goodness and the charity of God. The gifts of the Holy Ghost are of two kinds: the first are specially intended for the sanctification of the person who receives them; the second, more properly called charismata, are extraordinary favours granted for the help of another, favours, too, which do not sanctify by themselves, and may even be separated from sanctifying grace. Those of the first class are accounted seven in number, as enumerated by Isaias (11:2-3), where the prophet sees and describes them in the Messiah. They are the gifts of wisdom, understanding, counsel, fortitude, knowledge, piety (godliness), and fear of the Lord. –The gift of wisdom, by detaching us from the world, makes us relish and love only the things of heaven. –The gift of understanding helps us to grasp the truths of religion as far as is necessary. –The gift of counsel springs from supernatural prudence, and enables us to see and choose correctly what will help most to the glory of God and our own salvation. –By the gift of fortitude we receive courage to overcome the obstacles and difficulties that arise in the practice of our religious duties. –The gift of knowledge points out to us the path to follow and the dangers to avoid in order to reach heaven. –The gift of piety, by inspiring us with a tender and filial confidence in God, makes us joyfully embrace all that pertains to His service. –Lastly, the gift of fear fills us with a sovereign respect for God, and makes us dread, above all things, to offend Him».

³ A. Gardeil, *Les dons du Saint Esprit dans les saints dominicains*, in AA. VV., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IV, Paris 1911, 2 col. 1728- 1781; cfr l'angolatura sulla contemplazione, mistica, ascetica, in chiave tomistica di C. G. Conticello, *Le "De contemplatione" du P. Chenu*, in «Revue de Sciences Patristique et Théologique», 1991 n° 75, pp. 363-422. Il P. Chenu avrebbe optato per S. Tommaso dopo aver pensato lavorare su Origene, con implicazioni significative nel pensiero ulteriore di Chenu.

⁴ Cfr A. Joos, *Chiese cristiane e movimenti religiosi oggi*, in http://www.webalice.it/joos.a/CHRISTIAN_CHURCHES_AND_MOVEMENTS_TODAY_-_CHIESE_CRISTIANE_E_MOVIMENTI_RELIGIOSI_OGGI.html / in particolare: <http://www.webalice.it/joos.a/CC2ACSTR.pdf>.

la pienezza ormai data nelle guarigioni interiori, nei carismi, nel parlare in 'lingue'... L'oriente cristiano ha voluto tentare –anch'esso– un discernimento su questo fenomeno ¹. Due dati appaiono prioritari in questa dinamica: la focalizzazione individualizzata e concettualizzata riguardo alla 'saggezza'. Assistiamo –qui– non solo ad una de-personalizzazione, ma addirittura ad una 'subordinazione' della Saggezza di fronte alla iperpersonalizzazione del Logos nel Cristo.

DI FRONTE ALLE SCHEMATIZZAZIONI CRISTOLOGICHE BEN ELABORATE, UN RIFERIMENTO ALLO SPIRITO SANTO NELLA SOLA SCELTA DI 'NOMI' E 'SIMBOLI'

L'intento antinomico della pneumatologia appare già nel paradosso dei vari nomi, simboli ed immagini dello Spirito dalla stessa evocazione biblica ². L'unitarietà nominale del Padre e del Figlio si confronta con questa impossibilità di 'fissare' lo Spirito in un 'nome' proprio o in un Suo profilo visivo corrispondente. Ma vi è un dato sofianicamente significativo riguardo all'appellativo 'Spirito', e questo nella prospettiva prettamente escatologica: in modo del tutto generico si parla di "Spirito" come "Spirito Santo" e come "Spirito ingannatore" (o 'falsificatore', o 'del Male'...). Ci si chiederà,

¹ S. Rose, *Charismatic Revival as a Sign of the Times*, in «Internet» 2009, <http://www.orthodoxphotos.com/readings/sign/>: «Note. Fr. Seraphim Rose (1934–1982), was an Orthodox monk in the ancient tradition who dedicated his life to reawakening modern Western man to forgotten spiritual truths. From his remote cabin in the mountains of northern California, he produced writings which have been circulated throughout the world in millions of copies. Today he is Russia's best-loved spiritual writer. His books *Orthodoxy and the Religion of the Future* and *The Soul After Death* have changed countless lives with their uncompromising and sobering truth. Since he wrote this piece, the Charismatic movement has progressed even beyond what was happening in the 70's, (the point in time which these chapters were written) with great speed with such things as the Toronto Blessing ("Holy laughter movement"). This article is about the movement itself and not a condemnation of people. "COSTA DEIR TOOK THE MIKE and told us how his heart was burdened for the Greek Orthodox Church. He asked Episcopalian Father Driscoll to pray that the Holy Spirit would sweep that Church as He was sweeping the Catholic Church. While Father Driscoll prayed, Costa Deir wept into the mike. Following the prayer was a long message in tongues and an equally long interpretation saying that the prayers had been heard and the Holy Spirit would blow through and awaken the Greek Orthodox Church. By this time there was so much weeping and calling out that I backed away from it all emotionally... Yet I heard myself saying a surprising thing, 'Some day when we read how the Spirit is moving in the Greek Orthodox Church, let us remember that we were here the moment that it began'" [1]. Six months after the event here described occurred at an interdenominational "charismatic" meeting in Seattle, Orthodox Christians did indeed begin to hear that the "charismatic spirit" was moving in the Greek Orthodox Church. Beginning in January, 1972, Fr. Eusebius Stephanou's *Logos* began to report on this movement, which had begun earlier in several Greek and Syrian parishes in America and now has spread to a number of others, being actively promoted by Fr. Eusebius. After the reader has read the description of this "spirit" from the words of its leading representatives in the pages that follow, he should not find it difficult to believe that in very fact it was evoked and instilled into the Orthodox world by just such urgent entreaties of "interdenominational Christians." For if one conclusion emerges from this description, it must certainly be that the spectacular present-day "charismatic revival" is not merely a phenomenon of hyper-emotionalism and Protestant revivalism—although these elements are also strongly present—but is actually the work of a "spirit" who can be invoked and who works "miracles". The question we shall attempt to answer in these pages is: what or who is this spirit? As Orthodox Christians we know that it is not only God Who works miracles; the devil has his own "miracles," and in fact he can and does imitate virtually every genuine miracle of God. We shall therefore attempt in these pages to be careful to "try the spirits, whether they are of God" (1 John 4:1). We shall begin with a brief historical background, since no one can deny that the "charismatic revival" has come to the Orthodox world from the Protestant and Catholic denominations, which in turn received it from the Pentecostal sects».

² WIKIPEDIA THE FREE ENCYCLOPEDIA, *2. Holy Spirit, Symbols of the Holy Spirit*, in «Internet» 2009, http://en.wikipedia.org/wiki/Holy_Spirit: «The Holy Spirit is frequently referred to by metaphor and symbol, both doctrinally and biblically. Theologically speaking these symbols are a key to understanding of the Holy Spirit and his actions, and are not mere artistic representations. <http://www.answers.com/topic/holy-spirit - cite note-cathhs-2> **Water** – signifies the Holy Spirit's action in Baptism, such that in the manner that "by one Spirit [believers] were all baptized", so they are "made to drink of one Spirit". (1 Corinthians 12:13) Thus the Spirit is also personally the living water welling up from Christ crucified (John 19:34; 1 John 5:8) as its source and welling up in Christians to eternal life. <http://www.answers.com/topic/holy-spirit - cite note-catechism-10> **Anointing** – The symbolism of anointing with oil also signifies the Holy Spirit, to the point of becoming a synonym for the Holy Spirit. The coming of the Spirit is referred to as his "anointing". (Cf. 1 John 2:20,27; 2 Corinthians 1:21) In some denominations anointing is practiced in Confirmation; ("chrismation" in the Eastern Churches). Its full force can be grasped only in relation to the primary anointing accomplished by the Holy Spirit, that of Jesus. Christ (in Hebrew, messiah) means the one "anointed" by God's Spirit. **Fire** – symbolizes the transforming energy of the Holy Spirit's actions. In the form of tongues "as of fire", the Holy Spirit rested on the disciples on the morning of Pentecost. **Cloud and light** – The Spirit comes upon the Virgin Mary and "overshadows" her, so that she might conceive and give birth to Jesus. On the mountain of transfiguration, the Spirit in the "cloud came and overshadowed" Jesus, Moses and Elijah, Peter, James and John, and "a voice came out of the cloud, saying, "This is my Son, my Chosen; listen to him!" (Luke 9:34–35) **The dove**. When Christ comes up from the water of his baptism, the Holy Spirit, in the form of a dove, comes down upon him and remains with him. (Matthew 3:16) **Wind** The Spirit is likened to the "wind that blows where it will" (John 3:8), and described as "a sound from heaven like the rush of a mighty wind" (Acts 2:2–4)». (Cfr David Watson (1973). *One in the Spirit*. Hodder and Stoughton. pp. 20–25. / *Catechism of the Catholic Church*.)

escatologicamente, se l'aggettivo 'ingannatore' potrà essere –alla fine– superato dalla stessa natura di "Spirito" nel compimento ultimo di ogni compassionevole misericordia divina? Riprenderemo questo avvio di problematica.

a. I nomi dello Spirito

Il paradosso dei diversi 'nomi' dato allo Spirito esprime simetricamente ciò che già appare nella cristologia: il nome unico del Cristo fa convergere in questa personalizzazione–chiave tutti i commenti che Lo riguardano, e, nei molti nomi dello Spirito si spargono (e talvolta si disperdono) nell'inesauribile moltiplicazione dei Suoi doni senza convergere in modo manifesto verso la Sua Persona. Abbiamo evocato qui sopra la vulnerabilità del 'nome' dato allo Spirito Santo: 'spirito'. C'è qualcosa di 'parziale' o di 'non manifesto' nel nome 'spirito', che non si ritrova in quello di 'Padre' o 'Figlio'. Quella dimensione non circoscritta dello spirito viene talvolta sottolineata: non c'è –nella parola 'spirito'– un 'profilo' specifico (come si direbbe oggi). Parlare di 'spirito' per una 'persona' (o in Dio di 'Spirito' per una delle tre 'Persone') suggerisce qualcosa di 'nascosto' nella sua stessa persona. Ma vi è anche un paradosso connesso alla vulnerabilità del nome 'spirito': si tratta della diversità stessa dei nomi dello Spirito. L'inafferabilità del riferimento allo Spirito Santo darà fastidio ai commentatori occidentali della pneumatologia orientale ¹. C'è chi indicherà direttamente lo Spirito come l'"Io" della personalità ². Davvero questa 'coscienza di se' rappresenta per l'oriente la priorità dello 'spirito', o è soltanto un dato 'derivato'? La discussione sulla 'coscienza' si riproporrà nel corso della nostra meditazione sullo 'Spirito' e sullo 'spirito'. Le parole 'spirito' e 'spirituale' hanno lo svantaggio di intrecciare così intimamente 'Spirito' e 'spirito', che –come lo hanno fatto spesso i Padri della Chiesa– si scivola quasi sempre a parlare di 'spirito', pur nominando lo 'Spirito' ³. Sembra

¹ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 257–258: «Some Orthodox theologians seem to hold unclear opinions on this point. Angelos J. Philippou writes, "The Holy Spirit as a Person remains, just as in his economy, hidden, unmanifested, concealing Himself in the very act of His appearing."

² The Archpriest Thomas Hopko holds the opinion that, "...the silence concerning the Spirit is understood to be demanded by the Paraclete himself who has remained, and by nature will always remain, hidden as a person in his divinity before the freedom of the human persons in whom he reveals himself in his indwelling..." ³ These statements are subject to misunderstanding... If the statements by Philippou and Hopko are understood as meaning that the Holy Spirit as Person does not manifest or reveal to mankind some of the characteristics or attributes of His Divine Person as Person, one must then question their logic. However, if these theologians mean by their statements that despite the many manifestations of the Holy Spirit (both visible and invisible) there will always remain a hidden or unmanifested side to the Person of the Holy Spirit, then their statements are acceptable. Man as a creature can never know everything there is to know about the triune God or each individual Divine Person».

(¹ Angelos J. Philippou 'The Mystery of Pentecost', in idem, *The Orthodox Ethos*, p. 88. / ² Thomas Hopko 'Holy Spirit in Orthodox Theology and Life' *Commonweal* (8 Nov. 1968) Vol. 89· 6 p. 186.)

³ Ch. Graves, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Geneva 1972, p. 1. «A. The Holy Spirit in the Holy Trinity_ A basic concept in Bulgakov's doctrine of the Trinity is *spirit* (дух). The essential problem here is the definition of the "I" (Ja), the definition of personality. Obviously, when one is trying to describe the inner life of the Trinity, one has first to deal with the problem of "what is a person?" The Trinity has been defined as the unity in one nature of three persons. ¹ Therefore, the problems of defining "persons" and "nature" must be met. ² The essence of the personalities according to Bulgakov, the essence of the "I", is that it must go outside of itself to find its true nature. ³ The spirit, as the "I", does not find its true nature by being enclosed within itself but in acting upon the world outside of it. The possibility of "inspiration" in man lies in the fact that he "knows" the world, he understands its heights and depths. Man can not be considered a spirit without such an opposite pole for his activity. His self-consciousness and the possibilities of creativity, arise not merely from the fact that he is created in the image of God, and thus participates in God's creativity, but also from the fact that he is "lord" of the created worlds that he has a relationship with it, and that in this context, as well, he acquires self consciousness. Spirit, both human and divine, requires such activity outside of itself. "The living and life-giving spirit is revealed to itself in a certain objective activity, having its own reality. In it the spirit lives as in its home, in its subjective-objectivity." ⁴».

(¹ 1st Ecumenical Council. / ² Bulgakov's definition of "nature" in the Trinity is related to "Sophia", as we shall see. / ³ *Agnes' Božij*, p. 113. / ⁴ *Agnes' Božij*, p. 113. / NB Ci colpisce l'osservazione di Bulgakov che situa lo 'spirito' non nell'"Io", ma "tra l'Io ed il Tu" (cioè nella parola del 'dire): cfr idem, *Ierarchija i Tainstva*, in "Put'", 1935 n° 49, str. 39.)

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 207–208 / pp. 168–169: «I termini "spirito", "spirituale", "pneumatoforo o portatore dello spirito", "spiritualità" e simili infiorano le opere patristiche, ma proprio in esse si vede che questi termini si riferiscono a particolari stati del credente suscitati da Dio, mentre non designano quasi in nulla l'essere personale, autonomo della Terza Ipotesi della Santissima Trinità. In sostanza i

che sia soprattutto la mancanza di una decisa incisività nella parola 'spirito' che si discerne dall'inizio stesso della rivelazione pneumatologica del mistero di Dio. Sarà anche questa 'inefficienza verbale' sullo Spirito che ritroveremo lungo le varie diciture e le varie formulazioni simboliche. Se il nome indicasse l'identità o almeno l'appartenersi 'a se stesso', il nome di 'Spirito' per lo 'Spirito Santo' rimanda subito al 'non appartenersi': di fatti, lo Spirito è Spirito del Padre e Spirito del Figlio. La consistenza dello Spirito è di essere 'del Padre e del Figlio', in partenza Egli appare non identificabile dalla sua propria 'configurazione specifica' ¹. Ecco il primo accenno dove il nome ci indirizza sul 'dono': "l'essere di" o anzi "l'essere dell'uno e dell'altro". 'L'essere di' è già un 'darsi a'... Basta qualche accenno di questo tipo per farci capire quanto la razionalizzata 'coscienza di se' entri solo tangenzialmente nell'intento introduttivo sullo Spirito, nei suoi 'nomi simbolici'. L'essere del Padre e del Figlio si protrae –poi– nell'essere di chiunque accoglie lo Spirito nel mistero del suo dono. Alla nostra mente, tutto ciò appare sfuggente nell'incapacità di circoscrivere, anche analogicamente, questo "tra" dentro delle nostre classificazioni. Il nome 'spirito' è un nome sul quale non si ha 'presa', esso è l'inizio di questo enigma nel quale un 'nome' che 'fissa la cosa' diventa una 'parola che collega le persone'. L'orientamento converge –qui– con gli orientamenti più recenti dell'intuito e dell'indagine antropologica ².

LO SPIRITO O "DUNAMIS" DIVINA: 'FORZA' O 'POTENZA'?

La dicitura di 'potenza', "dunamis", "forza" appare come quella più arcaica nell'intento cristiano antico ³. Si tratta di una rivelazione incoativa che dovrà maturare fino alla consapevolezza cristiana riguardo alla Persona dello Spirito Santo. La 'forza' rimarrà un dato minimalista nell'intuito sulla piena rivelazione riguardo allo Spirito. Anche nell'approccio cristologico vi fu una possibile derivazione nel riconoscere a Cristo la prevalente caratteristica o l'attributo di 'forza', eventualmente e terminalmente vittoriosa: si tratta di un taglio più apocalittico che escatologico. L'ambiguità di questo approccio verrà progressivamente chiarito nella meditazione teologica orientale. In modo generale, Berdjaev pensa che vi sia un confronto escatologico tra 'forza di vita' nella potenza della 'civiltà' ed il contenimento di essa nelle 'culture' ⁴. La simbolica dell'Anticristo ci presenta –

santi padri parlano molto non dello Spirito Santo, ma dello spirito santo, ed è difficile delimitare e distinguere quando parlino del primo o del secondo. L'impressione generale è che, partendo dallo Spirito Santo, attraverso lo Spirito, passino insensibilmente a parlare dello spirito. Nel miglior dei casi si fa una deduzione mentale dallo spirito di Dio allo Spirito. È vero che la nostra spiritualità proviene dallo Spirito, come la nostra figliolanza a Dio proviene dal Figlio e la nostra personalità creatrice dal Padre. Però chi legge gli scritti patristici non è sSorato neanche dal dubbio che i singoli passi possano provenire dal Figlio o dal figlio, dal Creatore o dal creatore».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 114–115 / pp. 145–146: «Cette transparence de l'esprit trihypostatique rend insaisissable et indistincte sa trinitarité, laquelle constitue cependant le fondement même de son être Il ne saurait y avoir d'esprit monohypostatique: un tel esprit n'en serait pas un, car l'esprit est une spiritualité non pas mono-, mais tri- ou pluri-hypostatique, qui se découvre. Le Saint Esprit existe par la vertu du Père et du Fils comme leur amour mutuel et comme l'Amour d'Eux-mêmes. En ce sens, Il ne s'appartient pas, Il n'est pas sien, mais Il est l'Esprit du Père et du Fils: car, en général, être sien, clos sur soi-même et limité, est impropre à la nature de l'esprit. Mais en même temps, comme hypostase, Il est personnel: Il est l'Esprit compris dans Soi, la Troisième hypostase. Ces définitions dépassent le schème discursif fondé sur la loi rationnelle de l'identité statique: or, nous avons ici une identité dynamique, exprimée par une série de non-identités statiques, ou d'identités du non-identique. Cette propriété fondamentale de l'identité dynamique, étant donné la différence statique, rend compte de ce fait essentiel: nous parlons et la Parole divine témoigne de l'esprit de Dieu et du Saint-Esprit comme étant différents et identiques. Quand il s'agit de l'esprit de Dieu, il ne s'agit pas encore du Saint-Esprit. Pourtant, au fond, nous ne pouvons pas ne pas distinguer, ni à plus forte raison ne pas opposer esprit de Dieu et Esprit Saint, Troisième hypostase».

² Vedere per questa angolatura le dispense del corso: A. Joos, *Antropologia dal concilio Vaticano II in poi* (Teresianum), 1995, Roma, pro manuscripto.

³ M. Ryk, *L'Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 426: «Dans l'Ancien Testament l'Esprit Saint est révélé seulement comme la puissance, l'Esprit de Dieu, le don et l'inspiration prophétique, mais non comme une personne. Il fallait que La Seconde et La Troisième Personne divine descendent hypostatiquement sur la terre pour que Dieu se révèle personnellement».

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 256–257 / p. 178: «Per comprendere il destino della cultura bisogna considerarla dinamicamente e penetrare nella sua tragica dialettica. La cultura è processo vivo, il destino vivo dei popoli, ed ecco che si scopre come la cultura non possa mantenersi a quell'altezza media che raggiunge nel suo splendore, e che la sua

nella teologia dell'oriente slavo– un 'bene' apparentemente ineccepibile. Vl. Solov'ëv ha evocato questa tematica nei suoi 'dialoghi' ¹. Quel 'bene perfetto' è al servizio di una 'potentissima civiltà universale' che "l'uomo del futuro" o chiamato anche "l'imperatore universale" sta istaurando in una impressionante globalizzazione politico–religioso–planetaria. Questa civiltà che assicura il bene si dimostrerà essere l'inganno escatologico supremo. Quel malinteso spingerà 'l'uomo del futuro' verso la 'sostituzione' di Cristo e lo spingerà verso la sua propria ineludibile auto–distruzione. La scommessa che viene ri–interpretata nella prospettiva del superuomo si riassume –infatti– in questo 'nodo': «Ricevi il mio spirito. Come prima il mio spirito ti ha generato nella 'bellezza', così ora ti genera nella 'forza'» ². Sarà questa presa di coscienza la sorgente escatologica orientale che considera la 'conversione' radicale come 'intenerimento' o –cioè– commozione nella quale si diluisce ogni auto–consistenza (ogni 'forza') dell'individuo: l'«umilenie–умиление», l'umilenie o l'intenerimento evangelico? Sarà questo il "superamento d'ogni tentazione"? Il peccato dello spirito –dirà il nostro autore– si esprime come 'sete di potere' (qualcosa di decisamente diverso dalla 'forza')!!... Ciò porta non alla 'morte', ma all'assassinio, ad uccidere 'chi vive'. Questo 'peccato' si radica prioritariamente in uno stesso auto–convincimento: «tu sei una persona di spirito», o cioè hai già raggiunto lo stato ultimo ³... O, ancora, "hai già vinto il 'male'"... Il peccato dello spirito significa considerare già chiuso ciò che rimane 'aperto' (e dunque escatologicamente incerto). Solov'ëv raggiunge Rozanov su questo punto: smascherare l'illusione che si possa aver già compiuto il discernimento ultimo, magari sul 'male' (come l'estetismo che coagula nella 'perfezione dell'oggi' ogni potenzialità futura). A questo punto, l'Anticristo nasce dalla mancata priorità escatologica: l'Anticristo –cioè– significa 'ultimizzare' tutto già oggi e definitivamente, senza lasciare spazio per l'incognita del compimento futuro e persino terminale. Per Solov'ëv, l'Anticristo riceve dallo spirito 'divino' ogni 'forza' nel processo della 'bellezza'. L'Anticristo vive la sua deviazione non dal fatto della valorizzazione della 'forza', ma dal fatto di far convergere la 'forza' con il compimento ultimo (nella sua individualità 'perfetta', dotata di ogni qualità di bellezza e di intelligenza). La si concentra

stabilità non è eterna. In ogni tipo di cultura maturatosi nella storia si manifesta una crepa, una discesa, un passaggio irrefrenabile a uno stadio che non può più essere chiamato "cultura" In seno alla cultura si manifesta una troppo grande volontà di "vivere", di potere e potenza, di prassi, di felicità e godimento. La volontà di potenza a qualunque costo è nella cultura una tendenza alla civilizzazione. La cultura è disinteressata nelle sue conquiste supreme, invece la civilizzazione è sempre interessata. Quando la ragione "illuminata" spazza gli ostacoli spirituali per sfruttare e godere la "vita", quando la volontà di potenza e di possesso organizzato della "vita" raggiunge la massima tensione, la cultura finisce e incomincia la civilizzazione. La civilizzazione è un passaggio dalla cultura, dalla contemplazione, dall'attività che crea valori, alla "vita", un cercare la "vita", un abbandonarsi al suo corso sfrenato, un organizzare la "vita", un inebriarsi della forza della vita. Nella cultura viene a galla una tendenza utilitario–pratica, cioè di tipo civilizzatorio, la grande filosofia e la grande arte, come del resto il simbolismo religioso, non servono più, non sono considerati "vita", ciò che nella cultura era considerato la sua massima e suprema conquista viene condannato. Con vari metodi mettono in evidenza il carattere non sacro e non simbolico della cultura. Davanti al tribunale della "vita" più reale la cultura spirituale in un'epoca di civilizzazione viene dichiarata illusione, autoinganno di una coscienza non ancora libera e dipendente, frutto fatuo della disorganizzazione sociale; una tecnica organizzata della vita deve liberare definitivamente l'umanità dall'illusione e dagli inganni della cultura e creare una civilizzazione pienamente "reale". Le illusioni spirituali della cultura saranno state generate dalla disorganizzazione della vita e dalla debolezza della sua tecnica; queste illusioni devono scomparire, saranno superate, quando la civilizzazione s'impadronisce della tecnica e organizza la vita».

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 204 / p. 193 (citato supra).

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 327 / S. 39: «Wir kennen drei Hauptarten der Sünde: die Sünde der sinnlichen Seele oder die Lust (die Sünde des Fleisches): "wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie die Sünde, die vollbrachte Sünde aber gebiert den Tod" [Jak 1, 15]; ferner die Sünde des Verstandes – den Eigendünkel [*samommenije*] oder die Selbsterhöhung, die zum Irrtum führt, das Verharren aber im Irrtum gebiert Lüge und Betrug; und endlich das, was eigentlich die Sünde des Geistes ist, Liebe zur Macht, die zur Vergewaltigung führt, die Vergewaltigung aber endet mit Mord. Sache der Versuchung ist also, dem geistlichen Menschen diese Sünden so darzustellen, als seien es für ihn keine Sünden. Zuerst erscheint die Rechtfertigung der Lust, das heißt des Strebens der sinnlichen Natur, welches das Übergewicht über Verstand und Willen bekommt. Die versucherische Stimme spricht "Du bist ein Gottes–Mensch, ein geistlicher Mensch, und du brauchst die Lust des Fleisches nicht zu fürchten; du hast die sündige Natur schon innerlich in dir besiegt, und deswegen kannst du allen ihren äußeren Erscheinungen gegenüber schon gleichgültig sein. Dem geistlichen Menschen ist alles erlaubt: du sehest höher als der Unterschied von Gut und Böse; ja, und kann es denn ein Böses geben in den rein äußeren Handlungen des Körpers, die die natürlichen Erscheinungsformen seiner materiellen Natur sind?"...».

come compimento ultimativo e predefinito (condensato nella individualità dell' "uomo del XXI secolo"). Si tratta di un 'rifiuto escatologico' fissando i termini del confronto una volta per tutte, innanzi tempo. La tattica mentale dell'Anticristo è di rinchiudere Cristo nel gioco dell'opposizione tra 'bene' e 'male' ¹, come due 'forze' contrapposte, pur sapendo che questa contraddittorietà non esaurisce la rivelazione già svelata dal messaggio cristico. La 'dunamis' rimane una rivelazione soltanto neo-testamentaria, che dovrà essere pienificata dalla rivelazione delle Ipotesi divine ². Inevitabilmente, questa rivelazione includerà una 'kenotizzazione' nel manifestarsi personale dello Spirito (come anche per Cristo) per superare ed invertire la sola 'dunamis' come espressione dello Spirito (cfr cap. IV di questa parte). L'antinomia del nome incide così apofaticamente nell'approccio teologico sullo Spirito.

LO SPIRITO ED IL 'NOUS' MENTALE DELLA RAGIONE

L'autocoscienza mentale potrebbe essere indicata come il 'nous', nel quale sorge la disponibilità spirituale. Ma esso deve essere 'illuminato' per non cadere nella 'ignoranza' del ripiegamento sulla propria specificità ³. Il 'nous' sarebbe il punto in cui il bilico prende corpo tra 'illuminazione' e 'annebbiamento'. Questa 'nebbia' dell'intelligenza è -come lo abbiamo già visto- quell'addormentamento del peccato che paralizza o mette in letargo la persona umana ⁴.

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / pp. 190-191 (citato supra).

² M. Ryk, *L'Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 426: «Dans l'Ancien Testament l'Esprit Saint a été révélé seulement comme la puissance, l'Esprit de Dieu, le don et l'inspiration prophétique, mais non comme une personne. Il fallait que la Seconde et la Troisième Personne divine descendent hypostatiquement sur la terre pour que Dieu se révèle personnellement. Mais la venue hypostatique de la Troisième Personne divine à la Pentecôte était aussi la kénosis comme l'arrivée de la Seconde Personne divine pendant l'Incarnation (Phil 2,5-8) parce-que «la descente du ciel» et l'association avec les créatures est toujours la kénosis pour Dieu. Il existe néanmoins une différence entre la notion de la kénose de la Seconde et de la Troisième Personne divine. La kénose du Fils de Dieu (selon Phil 2,5.8) a duré depuis l'Incarnation jusqu'à l'Ascension, mais la kénose de l'Esprit Saint (continue) depuis la Pentecôte jusqu'à la Parousie (1). Il existe une autre différence encore. Pendant la kénose du Verbe, la divinité, était cachée au dedans de la Personne de Jésus Christ, mais pendant la kénose de l'Esprit Saint, sa Personne est dissimulée par la divinité, la splendeur de celle-ci cache, pourrait-on dire, le caractère personnel de Celui qui est communiqué. En révélant la Sainte Trinité, l'Esprit Saint se dissimule (2)».

((1) Cf. S. Boulgakov, *Paraclét*, Paris 1946, 268,270. / (2) V. Lossky, op. cit., 165. Cf. O. Clément, *Transfigurer le temps* Paris 1959, 142: Id., *Le dimanche et le jour éternel*, *Verbum Caro* 79 (1966) 100.)

³ T. Špidlík, *Lo spirito nell'antropologia della Chiesa orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 415: «Conoscere Dio, significa, per i cristiani conoscere ed entrare in relazione con *ho Theos*, "Padre del nostro Signore Gesù Cristo" (Rom 15,6). Da questa conoscenza dipende tutta la felicità dell'uomo. Allora si pone un grave problema: l'intelligenza umana, dichiarata "spirituale" dai filosofi perché immateriale, è sufficiente a conoscere "Dio" in questo senso? Non fu mai messo in dubbio il principio gnoseologico che solo il simile conosce il suo simile ¹. Se Dio è spirituale sarà conosciuto solo da chi è "spirituale" nel verso senso, "per energia dello Santo Spirito" ². L'Oriente cristiano è contemplativo. La contemplazione significa conoscere Dio e tutto ciò che esiste spiritualmente ³. La vera essenza della realtà, *logos pneumatikos*, il senso spirituale degli esseri, è oggetto di una intuizione riservata a quelli che sono di cuore puro (Mt 5,8), illuminati dallo Spirito ¹. Per questo motivo la Tradizione orientale evitava la classica distinzione degli scolastici fra la ragione umana in se stessa, naturale, e la ragione illuminata dalla fede. Per i greci, la mente (*nous*) è per propria "natura" organo della vita spirituale. Ciò però suppone la sua unione "naturale" con lo Spirito illuminante. Privata da questa luce ed abbandonata a se stessa, la mente umana è colpita dall'"ignoranza", che è l'effetto principale della separazione da Dio ⁴».

(¹ A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband 2(1923), p. 65 ss. / ² *Hom.* 2,5 PG 56,183 A. / ³ *La spiritualité de l'Or. chrét.*, p. 311 ss. / ⁴ *Ibid.*, p. 318 ss. / ⁵ *Ibid.*, p. 183 ss.)

⁴ Vedere le evocazioni di questa tematica in: A. Joos, *Chiese cristiane oggi* (corso sulla panoramica delle Chiese cristiane), cap. 4, introduzione: *Differenze e complementarietà tra occidente ed oriente viste dai slavi orientali*, Roma 1995 (pro manuscritto), pp. 4-5 (del cap.): "La trasparenza della persona è soltanto possibile se si mette a tacere questa 'aggressività' endemica che ci chiude all'iniziativa divina. Questa aggressività nasce dalla libertà resa cieca dall'ignoranza o dalla 'dimenticanza' di Dio: nodo nevralgico dell'"hamartia" o peccato ¹. Lo scioglimento della personalità si sperimenterà come un 'intenerimento evangelico', che i russi chiameranno l'"umilenie" ².

(¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 47-49: «Seulement les Grecs insisteront davantage sur le caractère intellectuel de la faute ou hamartia. Tout le mal vient pour eux de l'agnoia (ignorance), le nous ayant cessé d'être le régulateur parfait ¹. Donc rupture de l'équilibre intérieur, désorganisation de la psyché tout entière. Mais on ne dira pas, avec saint Anselme, que l'effet premier du péché originel a été la privation de la justice ou rectitude, entraînant le réveil de la concupiscence, comme latente. L'ordre des termes est ici renversé: non pas privatio-vulneratio, mais vulneratio-privatio, lésion initiale qui déchire toute la nature adamite ². Ses conséquences furent infiniment douloureuses. Pour la chair d'abord, condamnée à la concupiscence et par elle à l'infirmité, à la flétrissure et à la dissolution. Pour l'âme ensuite,

LO SPIRITO: "IL DOTTORE" PER ECCELLENZA

Lo Spirito è il Dottore pentecostale: Colui che insegna ed informa su ogni mistero e rende capace di intendere e praticare le 'lingue' per trasmettere la rivelazione divina, luce divina trasmessa a coloro che Lo servono ¹. È un insegnamento che si fa incarico d'insegnare quello che non è 'Suo'.

IL PARACLITO O COLUI CHE SUPPLICA DI ACCETTARLO COME DONO

Alcune tradizioni d'orientale hanno proposto il nome di 'Paracrito' per suggerire il profilo del 'difensore': colui che dà la forza di portare a termine un combattimento ². Ma vi sono anche altre accentuazioni nella meditazione dell'orientale cristiano sul 'Paracrito'. Avvocato di Dio presso di noi, avvocato nostro presso Dio, o avvocato di Dio presso di Dio e avvocato nostro presso di noi??... Nell'idea del 'paracrito' si delinea quella dell'intermediario. Si potrebbe arrivare al concetto che lo

privée de sa sève naturelle, ébranlée jusqu'en ses profondeurs et comme désagrégée. La volonté, non pas entièrement corrompue et broyée, comme dans l'augustinisme, mais gauchie, faussée dans tous ses ressorts».

(¹ Pour saint Grégoire de Nysse, la dignité de l'homme est dans son intelligence image ou miroir réfléchi de l'Intelligence-Dieu. C'est là la partie divine de son être. Cf. *De imagine*, XII, c. 164. Même conception intellectualiste chez saint Maxime qui, dans son anthropologie, suit de près l'évêque de Nysse, et chez tous les Byzantins, mais l'intelligence ici est toujours supra-rationnelle, ne l'oublions pas. / ² Voir le développement de cette pensée dans le livre (en russe) du P. Boulgakoff, *Le Buisson ardent*, Paris, 1928.) / ² N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 74-75: «Une des principales manifestations de l'élément religieux --on peut même dire sa manifestation centrale-- et l'une de ces forces créatrices qui ont joué et jouent encore un rôle important, voire décisif, dans la vie intérieure du peuple russe est un état spirituel qui est désigné en russe par le mot "oumilenie", qu'il est difficile de traduire. Peut-être pourrait-on le rendre par "attendrissement religieux" ou "force de l'attendrissement". C'est la venue soudaine d'un élan inattendu qui s'empare de l'homme, un sentiment de tendresse inexplicable qui saisit le cœur le plus dur, la recherche angoissée de la pureté et de la paix spirituelle et l'admiration pour la pureté et pour la paix quand elles s'offrent au regard, le saisissement de l'amour et du pardon, les larmes de la pénitence et de la joie et le don de soi fait dans la joie. Le peuple russe, pendant toute la durée de son histoire millénaire, au milieu de ses souffrances, de ses péchés, de ses faiblesses et même de ses vices, a toujours hautement honoré cette forme d'attendrissement. Il l'appréciait, la recherchait, et parfois elle descendait en lui, pacifiant, guérissant son âme. C'est pourquoi dans les services de l'Eglise orthodoxe certaines prières, certains chants, particulièrement "attendrissants", étaient tellement aimés par le peuple et agissaient si fort sur lui, lorsqu'il se prosternait dans l'église. - Ce qui caractérise cet "attendrissement", c'est qu'il est souvent aussi un acte de contrition. L'abîme de mon indignité, de ma faiblesse, de mes vices, se découvre en même temps que l'abîme de la miséricorde divine qui m'a déjà pardonné. C'est justement ce contraste qui est ressenti comme attendrissant. Pour recourir au langage théologique, nous devons désigner ce sentiment comme *la rencontre du cœur avec la grâce divine*, comme le point *d'intersection du cœur et de la grâce*, comme la réponse que nous donnons à l'action de la grâce dans notre cœur malade et assoiffé de guérison. Oui, c'est justement une réponse, car aux yeux de la conscience religieuse la grâce prend l'initiative, c'est elle qui commence, et non pas nous. L'attendrissant, en effet, c'est que ce soit Dieu qui condescende à nous, nous reçoive dans ses bras, comme le père reçoit son fils prodigue, aussi indignes que nous nous sachions. La douceur attendrissante du pardon qui nous vient d'en haut, l'émotion du repentir--voilà l'un des thèmes principaux de la vie chrétienne en général qui se manifeste avec une force toute particulière chez le peuple russe».)

¹ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 208: «L'Esprit est appelé *le Docteur*. Il instruit ses serviteurs (1), les informe sur les mystères (2), leur transmet la foi véritable (3) et leur enseigne les langues pour annoncer les vérités divines: «Le cénacle fut comme l'Eglise et l'Esprit-Saint y fut le Docteur. Tous avaient appris les langues des pays: Simon a appris la langue de Rome, Thomas celle des Indes et Jacques a appris celles de toute la terre. Tous ont catéchisé tous les peuples qui professent maintenant en disant: Seigneur, à toi la louange, Hallélouya! nuit et jour» (4). Ou encore cet hymne que l'Eglise chante en l'honneur de saint Paul le 29 juin et qui met en lumière cette tâche de révélation par l'Esprit-Docteur vis-à-vis de Paul: «Tu es bien heureux d'être monté au troisième ciel où on t'a enseigné, dans la langue de la Divinité même, des livres augustes et on t'a instruit par des mots mystérieux qui sont étrangers aux bouches et aux langues (humaines): c'est l'Esprit qui est le Docteur de tous ceux qui sont dignes de ce livre céleste» (5)».

((1) F., I, p. 204 b Matines du Commun des Docteurs et des Pères. / (2) F., III, Laudes des saints Basile et Grégoire de Nysse, pp. 245 b-246 a. / (3) Ibid., pp. 239 b-240 a: Lorsque, étant tout jeune, tu grandissais, ô Basile, l'Esprit Saint t'a habité et t'a enseigné la foi. Une fois adulte, tu es devenu un instrument terrible. Tu as chanté des chants et des mélodies célèbres. Tu fus La cithare par laquelle l'Esprit Saint jouait; F., VI, Vêpres de Pentecôte, pp. 198 b, 201 a. / (4) F., VI, Laudes de Pentecôte, p. 229 b; *ibid.*, Vêpres du même jour, pp. 203 a, 199 b. / (5) F., VI, Matines des saints Pierre et Paul, p. 584 a. Cf. aussi Isho'dad of Merv dans son Commentaire de Ile aux Cor., p. 89.)

² E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 211: "Et le Paraclet, dont le rôle principal est de défendre la cause du Christ rejeté par le monde, accomplit fidèlement et "amoureuusement" sa tâche de "paracletèse" envers les témoins de la vérité. Comme il s'est reposé sur Jésus, il repose sur eux pour leur donner la force de résister dans le combat ¹. Il les encourage par ces paroles qu'un *hymne des Laudes du Commun des Martyrs* nous donne: L'Esprit dit aux martyrs (témoins) dans le combat: N'ayez pas peur mes bien-aimés! Voici, je descends avec vous. Je vous fortifie pour combattre, vaincre et prendre la couronne. Les souffrances et les tortures que les serviteurs de l'erreur vous préparent, je les rendrai douces et agréables pour vous, c'est pourquoi ne les craignez pas ²."

(¹ F., I, *Tierce du Commun des Martyrs*, p. 212; *Laudes du même office*, pp. 189 a, 184 b, 185 a. / ² *Ibid.*, *Laudes du Commun des Martyrs*, p. 210 a-b.)

Spirito fosse soltanto quel tramite o quel 'ripetitore', come si è voluto 'antropologicamente' o 'pseudo-etimologicamente' presentare ¹. Come 'secondo', lo Spirito è il 'secondo Paraclito' ², ma non secondo nel senso di essere un duplicato del primo (o ripetizione esecutiva di quello che fu il 'primo intercessore, Cristo')... Un "altro Paraclito" significa un "altro Consolatore" che sarà il Datore dei Doni nel percorso da portare a termine (non più dall'unico Cristo ad ognuno ma attraverso ognuno dalla grazia illimitata) ³. Il riferimento al Paraclito ci rinvia direttamente nella prospettiva del 'Dono d'amore' ⁴. Lo Spirito-Paraclito ci introduce in ciò che sarà la sostanza di pienezza del 'dono':

¹ Cfr (tentativo di ri-indirizzare il significato restrittivo della citazione di M. Jousse): A. Joos, *Lo Spirito Santo e l'attuazione del Regno nel cuore dell'umanità*, in AA. VV., *Lo Spirito Santo, pegno e primizia del Regno*, Torino 1982, p. 322: «Lo Spirito Santo viene spesso indicato come Paraclito o anche come avvocato. Si dovrebbe invece riprendere l'interpretazione che tenta di guardare più da vicino ciò che significava il "Paraclito" nell'assemblea del popolo eletto dell'antica Alleanza: Egli è "il ripetitore" che proclama ad alta voce ciò che l'Abbà ha detto in modo silenzioso o a voce bassa ¹. Lo Spirito Santo è il *ripetitore fedele e creativo* di tutto ciò che il Signore ha da farci veramente comprendere. Se parliamo di avvocato occorre dunque precisare che non si tratta di un avvocato che "difende" la nostra causa presso Dio, ma piuttosto dell'avvocato *che "difende la causa di Dio presso di noi"*... ripetendo Dio instancabilmente ed irreversibilmente!».

(¹ M. Jousse, *La Manducation de la Parole*, Paris 1975, p. 180: "Le paraqlitâ, c'est le juxta-parleur, le répéteur qui, à la synagogue, proclame à haute voix la leçon qui a été prononcée à voix basse par Abbâ. De là pourquoi Iéshoua aura cette parole qui transpose le mécanisme de répétition exacte jusque dans le Monde d'En-Haut".)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclit*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 138-139 / pp. 161-162: «Arrêtons-nous sur les particularités des promesses relatives au Saint-Esprit et, tout d'abord, au témoignage direct sur le Paraclit. C'est la première fois que la Troisième hypostase reçoit cette appellation; et elle reçoit simultanément deux noms: "le Paraclit, l'Esprit-Saint» (XIV, 26). Paraclit veut aussi dire intercesseur, avocat (cf. surtout: I Jn., II, I: "nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ" ΒΥΔϚ6809≡< ΒΔ Η Θ < ΒΥΘΞΔΥ) L'oeuvre du premier Paraclit, de l'Intercesseur Christ, consiste avant tout à obtenir l'envoi d' «un autre» Paraclit, qui est le Saint-Esprit: «Je prierai le Père, et Il vous donnera un autre Consolateur pour qu'Il soit avec vous éternellement (XIV, 16)». L'envoi du Consolateur est présenté ici comme l'oeuvre du Père en réponse à la prière du Fils, par conséquent comme l'oeuvre des Deux, fruit de Leur union dyadique: du Père et du Fils (en ce sens, le filioque reçoit une certaine explication). De même, la mission du Saint-Esprit ne s'entend qu'en liaison avec le Fils, par qui et à la place de qu'Il est envoyé: c'est là une autre union dyadique, celle du Fils et de l'Esprit Saint. L'Esprit-Saint est aussi un Intercesseur, qui nous donne la grâce de la prière: "L'Esprit Lui-même (τὸ πνεῦμα) intercede (ὑπερευχόμενος) pour nous par des soupirs ineffables (Rom., VIII, 26)».

³ J. Chromiak, *Orthodox Research Institute - Working of the Holy Spirit*, in «Internet» 2009, http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/chromiak_working_holy_spirit.htm: «In the Christian mind and usage the name "Paraclete" or "Comforter" is undoubtedly a distinctive name for the Holy Ghost, and rightly so. He is called by Our Lord, "Another Paraclete," promised after the departure of our Lord, who is thus by implication called the First Paraclete. What our Lord meant in this parting discourse to His disciples is this: Until now, through my bodily presence, through my audible words and visible miracles, through the attraction and loveableness of my human nature, I have been your Comforter in all your difficulties. All this is going to be withdrawn after My Ascension when you will see Me no longer. But all this will be replaced by the coming of the Holy Ghost, that is, by the direct work of Divine Grace in your hearts. The Giver of all Grace, the Father on High, will send you Him who is the Supremely Comforting Gift to every human heart. "Because I said that I go, sorrow hath filled your heart", sayeth Our Lord, "but another source of inner joy shall be given you: the presence of Him who is the subsistent Joy of God—the Holy Ghost." Thus, the promise was fulfilled, and we have the work of the Holy Ghost throughout the Book of Acts especially noted».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclit*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 139-141 / pp. 160-161: «Voici les grands thèmes du dernier entretien (XIII, 31-XVI, 33): "le nouveau commandement" d'amour, bien entendu dans le Saint Esprit; la liberté par rapport au monde, mais aussi le séjour dans le monde par la venue du Saint-Esprit; l'action du Saint-Esprit, la joie parfaite et l'union dans l'amour du Christ. D'autres motifs épisodiques viennent s'intercaler, ainsi que les questions et les réponses des apôtres. Le plan d'ensemble se présente à peu près ainsi: Introduction: de la gloire (y correspond la conclusion de la prière X sacerdotale): XIII, 31-32. Section I: a) le départ du Christ: 33; b) le commandement d'amour: 34-35; c) épisode avec Pierre: 36-38; d) le départ, indication générale de ce qu'il signifie: préparer la place: XIV, 1-4; e) épisode avec Thomas: 5-7, et avec Philippe: 8-10; f) promesse concernant le Père: 11-14. Section II: a) encore le commandement d'amour: 15; b) le Consolateur, première promesse: 16-17; c) en Lui le Christ reviendra dans le monde: 18-19; d) révélation de la Trinité: 20. Section III: a) de nouveau le commandement d'amour: 21; b) question de Jude, révélation sur la Sainte Trinité: 22-25; c) le Consolateur, deuxième promesse: 26; la paix (du Saint-Esprit): 27; 4 la joie quant au départ: 27-28,29-31. Section IV: (De l'Eglise): a) la vigne et les sarments, l'union dans le Christ par l'Esprit Saint: XV, 1-8; b) l'amour et la joie dans le Saint-Esprit: 9-11; c) derechef le commandement d'amour aux amis: 12-17; d) la haine du monde: 19-25; e) l'Intercesseur, troisième promesse: 26; f) encore la haine du monde: XV, 27-XVI,4; Section V: a) le départ: 5-6; b) la venue de l'Intercesseur, quatrième promesse, et Ses oeuvres: 7-15; c) épisode avec les disciples: 16-19; d) tristesse et joie dans le monde: 20-21; e) la joie de revoir le Christ: 22-24, et l'amour du Père: 25-27; f) le Christ s'en va au Père: 28, question des disciples: 29-32; g) dernier réconfort: 33. Conclusion: c'est le chapitre XVII avec la prière sacerdotale: a) prière pour la glorification du Fils: 1-5; b) oeuvre du Fils sur la terre: 6-8, et prière pour les disciples et pour ceux qui croient en le Fils: 9-21; c) prière pour l'union de tous en l'Esprit Saint: 21, pour leur glorification: 22, et pour l'amour: 23-26. Cette vue d'ensemble nous montre la structure symphonique de cette composition et le jeu multiple et lié des thèmes répétés. On peut grouper ces derniers et en montrer la relation antinomique: le Christ quitte le monde tout en ne l'abandonnant pas puisqu'Il envoie le Saint-Esprit; et Sa révélation contient celle de l'amour de la Sainte Trinité entière dans l'Eglise, comme gloire, union, et joie parfaite. Mais ces éléments complexes sont tous centrés sur la promesse de l'envoi du Saint-Esprit. En ce sens le dernier entretien n'est pas autre chose que la promesse de la Pentecôte. Sous ce rapport, il est parfaitement parallèle aux entretiens que le Seigneur avait eus avec les disciples avant de s'éloigner; définitivement dans l'Ascension, d'après les Actes des Apôtres: leur apparaissant durant quarante jours, le Seigneur leur parlait du "royaume de Dieu", ce qui signifie en général, et dans ce contexte en particulier, la venue du Saint-Esprit I, 3). Les ayant réunis (4), Il leur enjoignit d'attendre "ce que le Père avait promis", savoir, d'être baptisés du Saint-Esprit

l'amore. Ovviamente, quest'amore accolto sorge dalla infinita compassione o dall'intenerimento divino. Ecco che il 'secondo Paraclito' riprende e rilancia la dinamica fondamentale della cristologia slava orientale del secondo millennio.

IL CONSOLATORE

Nello Spirito sorge una 'consolazione' del tutto unica. Per coglierne il significato, occorrerà discernere la qualità del 'dono' che si vive nella sorgente stessa della vita divina, della vita trinitaria. Anticipiamo l'intento orientale sul dono: quello così radicale che lascia –se si può dire– chi dà 'a mani vuote', il dare è tanto intenso da 'svuotare' colui che dà nel disappropriarsi fino in fondo. Torneremo su quest'aspetto 'kenotico' del dono, dal quale viene prospettato questa dimensione particolare della 'consolazione', o cioè il simbolo di quella pacificazione interiore nella quiete dal compimento dell'amore che 'svuota' e 'annienta' tragicamente raggiungendo la sua pienezza ¹. La consolazione non riguarda primariamente quella a causa del 'peccato' (della ribellione umana e del male che si confronta con la vita divina), ma quella che sorge dalla tragicità stessa del mistero del dono in Dio. La consolazione sottolinea la dimensione compassionevole di 'con-sofferenza' di cui l'oriente slavo ha sfumatamente evocato le implicazioni. Ovviamente il 'dono d'Amore' non è solo 'pienezza' di godimento, ma anche –in tutte le sue tappe di attuazione– tragico travolgimento dal quale si delinea la sostanziale dimensione di 'consolazione'. La prospettiva dell'intenerimento evangelico della tradizione slava orientale trova, qui, la sua sorgente pneumatologica.

IL PNEUMA CHE CI RIMANDA AL 'PRANA' INDO-EUROPEO?

I due 'nomi' evocano il dono più enigmatico: la sorgente vitale e creativa che si offre trasversalmente in tutte le persone che ne sono dotate e le fanno diventare specificatamente se stesse ². Questo Spirito viene evocato 'al femminile' nell'intreccio dell'intuito religioso pluri-simbolico. L'indirizzo 'femminile' nell'evocare lo Spirito Santo si protrae nella teologia odierna dell'India ³. Le mitologie indiane antiche vengono richiamate alla pari di quelle mediterranee. La

(5). Dans l'entretien d'adieu, il s'agit tant de la marche du Seigneur à la passion que de Son départ du monde et de Sa glorification. C'est pourquoi la passion, la glorification dans la résurrection, l'ascension et la session à la droite du Père, ainsi que la mission du Saint-Esprit, sont regardées comme un seul acte complexe ("maintenant le Fils de l'Homme a été glorifié"), aussi bien que séparément (en différents endroits de l'entretien).

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclit*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 53 / p. 74: «Le Saint-Esprit, Troisième hypostase, est l'accomplissement intra-trinitaire de l'amour sacrificiel du Père et du Fils, en tant que la joie de ce sacrifice, que sa béatitude, que l'amour triomphant. Tel est son sens comme Consolateur, non seulement pour le monde, mais encore pour la vie intra-trinitaire. Si Dieu, qui est dans la Sainte-Trinité, est Amour, le Saint-Esprit est l'Amour de l'amour. Il est la Joie hypostatique du Père au sujet du Fils et du Fils au sujet du Père, Il est Leur Joie au sujet de Lui-même, et la Sienne au sujet de Soi-même, et à Leur sujet. Car le Père et le Fils s'aiment non seulement l'un l'autre de l'amour hypostatique, Esprit-Saint, mais Ils aiment l'Amour hypostatique Lui-même, la Joie hypostatique, le Consolateur dont Ils sont consolés».

² E. Evola, *Métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 173: «Toutefois en hébreux et en araméen, le mot "esprit" est féminin, et dans le gnosticisme chrétien –dans "l'Évangile des Hébreux"– on rencontre l'expression, rapportée au Christ, "ma mère, le Saint Esprit" ¹, tandis que πνεῦμα, terme grec pour "esprit" peut correspondre au mot hindou prāna, souffle comme force vitale, force de vie; d'où, pour le Saint Esprit dont la descente fut aussi représentée comme une descente de flamme, résulte un sens convergent avec celui de la Shekinah elle-même. D'autre part, l'Esprit Saint a souvent été symbolisé par la colombe, laquelle fut du reste associée aux grandes divinités féminines méditerranéennes, à la Potnia crétoise, à Ishtar, à Circé, à Mylitta, à Aphrodite elle-même, pour en représenter la force et l'influence ². Et o sont des colombes qui apportent à Zeus sa nourriture, l'ambrosie ³».

(1) μήτηρ μου τὸ ἄγιον πνεῦμα, dans Origène, *in Johan*, II, 12, cf. Hieronimus, *in Math*, II, VII, 7, où revient la même expression et l'on rappelle précisément *ruach*, esprit, est féminin en hébreu. / ² Cf. G. Glotz, *La civilisation égéenne*, qui parle de la déesse-colombe, ou déesse de la colombe, la colombe pouvant être le symbole de la déesse et aussi s'identifier à elle. "Émanation de la déesse, la colombe est l'esprit qui sanctifie tous les êtres et les objets sur lesquels elle se pose: et la possession divine s'opère par son intermédiaire. / ³ Homère, *Odyssée*, XII, 63.)

³ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, p.186: «THE FEMININE IN THE DIVINE. Indian Christian theology has shown interest in building into the understanding of the mystery of God the feminine dimension. It is being realized as an urgent task to integrate the feminine aspect

pneumatologia orientale –nella simbolica che propone– sembra avviarci alla presa in conto del 'femminile' in Dio o di Dio. Sappiamo che questa dimensione appare con particolare incisività in alcuni orientamenti recenti della teologia orientale slava, particolarmente riguardo alla 'Sofia' ¹. Dovremo riprendere questa prospettiva che i 'nomi e simboli' dello Spirito ci suggeriscono in modo riassuntivo. Notiamo però subito la differenza sostanziale d'approccio: Spirito–al–femminile o Sofia–al–femminile. I teologi slavi orientali che si sono fermati a quest'angolatura 'del femminile in Dio' hanno voluto –ci pare– specificare ulteriormente l'incidenza di questo 'mistero femminile' di Dio. La parola Sofia o Saggezza potrebbe essere la dicitura 'al femminile' del Logos, la sua forma verbale femminile. Ma si indica il primato e la precedenza della dicitura 'Sofia' di fronte a quella del 'Logos' ². La Saggezza appare come il principio di tutto in Dio ed il Verbo 'è nel principio'. Si afferma talvolta anche che la Sofia è una personificazione femminile del Logos, lo Spirito di una Saggezza femminile ³. Ovviamente, una personificazione femminile dovrà fare i conti con la distinzione tra le 'divinità femminili' dei culti arcaici dell'umanità e la 'Maternità di Dio' in senso recepibile in un approfondimento ulteriore ⁴. Dal Logos l'oriente slavo ha aperto una meditazione teologica ed una

of the Divine mystery in our Christian faith. Bible, specially the book of Isaiah speaks of the love and care of God as that of a mother. To speak of Devi – the feminine in the Divine is more than a metaphor; Indian tradition has given importance to this dimension from the times of vedas where we encounter the figure of Mother Goddess. In later times, Saraswati and Lakshmi became the embodiment of the divine feminine. The feminine principle is seen both as powerful (sakti–) and as benign represented respectively by the figures of Kali and Durga.¹ Indian Christian theology tries to interpret the sakti – the power, the feminine–divine in relation to the mystery of the Holy Spirit».

⁽¹⁾ Cf. Felix Wilfred, "Popular Religion and Asian Contextual Theologizing", in Jacques Van Nieuwenhove – Berma Klein Goldewijk (eds), *Popular Religion, Liberation and Contextual Theology*, Kampen 1991, 146–157; Cf. also Rita M. Gross, "Hindu Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess", in Carl Olson (ed.), *The Book of the Goddess, Past and Present, An Introduction to her Religion*, Cross Road, New York 1985, 217–229.)

¹ Vedere l'insieme della documentazione sulla Sofia nella teologia russa.

² M. Fédou, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1994, p. 255: «Le monde ne serait pas venu à l'existence sans la Sagesse par qui toutes choses ont été faites; mais avant que ce monde ne fût, la Sagesse portait en elle la possibilité et le voeu de sa réalisation, elle qui a été formée par le Seigneur comme «principe de ses voies en vue de ses oeuvres». C'est pour cette raison que le titre de Sophia est dit l'attribut le plus ancien (1) et qu'elle a, comme nous l'avons vu plus haut, une primauté par rapport au titre de Logos: le Verbe de Dieu était «dans le principe», tandis la Sagesse est elle-même «principe». Ainsi, «c'est comme principe que le Christ est démiurge, en tant qu'il est Sagesse, car c'est parce qu'il est Sagesse qu'il est appelé principe. La Sagesse dit en effet chez Salomon «Le Seigneur m'a établie comme principe de ses voies en vue de ses «oeuvres», de sorte que «le Verbe était dans le principe», c'est-à-dire dans la Sagesse car la Sagesse est considérée dans la formation de la pensée qui a présidé à toutes choses et dans celle de leurs notions, et le Verbe dans la communication aux êtres spirituels de ce qui a été ainsi pensé (2)».

((1) Cf *Com Jn*, I, 19, 118 (SC 120, p.122–123). / (2) *Ibid.*, 19, 111 (loc. cit., p.118–121). Cf. aussi La distinction de *P Arch*, I, 2, 3: la Sagesse est «le principe des voies de Dieu», elle «préforme et contient en elle les espèces et les raisons de toute la création»; et elle est la Parole de Dieu «par le fait qu'elle ouvre à tous les autres êtres, c'est-à-dire à toute la création, la raison des mystères et des secrets qui sont tous contenus, sans exception, dans la Sagesse de Dieu: et par là elle est appelée Parole, car elle est comme l'interprète des secrets de l'intelligence (loc. cit., p.114–117).

³ S. Bauer, *Sophia – Philosophia: Liebe und Streben nach Weisheit*, in idem, *Die Siegel der Sophia, Zum Begriff der weiblichen Weisheit im Altertum und Mittelalter*, Wien 1998 (Dissertation) S.10; etiam in «Internet» 2005, <http://www.netzstilus.at/sophia/weisheit.html>: «Sophia ist ein Begriff für den weiblichen Logos. Sie ist der Geist weiblicher Weisheit. Es ist ein Wissen, das "weisen" kann, d.h. Weisheit wurde, auch unmittelbar als praktisches Wissen verstanden. Personen, die Rat wissen, haben *sophia*. Ableitbar ist das griechische Wort *sophia* – Weisheit – von *sophos*: weise, verständig, geschickt, klug, kundig, erfahren, schlau. Weisheit, Klugheit, Wissen, Erkenntnis, Einsicht war gepaart mit der Fähigkeit, das Erkannte praktisch zu verwirklichen und zu deuten. Ja, es muß praktisch verwendbar sein, betonte noch Aischylus. Die Wortgeschichte gibt den Hinweis, daß mit Sophia auch die Sinne angesprochen wurden: *soph* ist mit der lateinischen Wurzel *sap* verwandt. *Sapientia* [Weisheit] kommt von *sapio*, *sapere* und bedeutet schmecken, verstehen, erkennen, wissen. Die Weisheit hatte ihre Basis in den Empfindungen, durch das gefühlsmäßige Erleben wurde der Zugang zur Weisheit vertieft. *Philosophia* wurde demnach auch als Lebensweisheit aufgefaßt und als Weisheitslehre, ebene wurde das Streben und die Liebe zur Weisheit, zur *Sophia*, *Philosophia* genannt. *Sophia* und *Philosophia* wurden lange Zeit synonym verwendet. Wissen, das zur Weisheit gehörte, war mehr als ein abstrakter Begriff oder ein Verhältnis, es meinte ein Liebesverhältnis, etwas gerne haben, mit etwas gerne Umgang haben, Freude empfinden im Umgang mit dem Wissen und Sehnsucht nach Weisheit. Und damit verband sich ein affektiver, leidenschaftlicher Zugang zum Wissen. Verknüpft mit der Liebe zur Weisheit ist die Weitergabe von Wissen, das Lehren und Vermitteln von Wissen, deshalb findet sich die Leidenschaft auch bei der Wissensweitergabe im Lehrverhältnis. Homoerotische und lesbische Verhältnisse sind durch die Leitfiguren Sokrates und Sappho bezeugt».

⁴ K. E. McVey, *Early Christians and the Motherhood of God*, in «Internet» 2005, <http://www.ats.edu/faculty/grants/lilly/proposals/mcvey.htm>: «Principal Publication, its Method and Content: This is the task I propose to undertake in a book length monograph, entitled *The First Christians and the Motherhood of God*. In the first part of the book I will argue that Sophia does survive in some second-century articulations of Trinitarian doctrine, but she is fundamentally different from the goddesses of the surrounding environment. The cornerstone of my argument is that philosophical notions of God must be clearly distinguished from the anthropomorphic and anthropopathic deities of Greco-Roman traditional religion. That is, philosophical monotheism differs fundamentally from polytheism; the difference is not merely in the number of divinities

contemplazione sulla 'Sofia'. Si sa che la personificazione della Sofia nel Logos –dalla meditazione giovannea– poneva direttamente qualche interrogativo alla iniziale impostazione del monoteismo stretto ¹. Dio si rivela a se stesso come Sofia –Saggezza incommensurabile– nel Figlio–Parola–Verbo–Logos, nel quale si esprime la 'multi-unità': auto-rivelazione che si farà sorgente del creato ². In questo senso la Sofia è il 'mondo' divino nella sua pienezza organica ³. L'organismo di vita divina raccoglie in se 'tutto': rendendo tutto organicamente possibile ⁴. Dal 'contenuto' che sorge come Sofia in Dio nel Logos, essa diventerà 'Gloria' nell'attuazione dello Spirito Santo verso la trasfigurazione ultima ⁵.

Senz'altro, questo paragrafo sugli accostamenti tra formulazione 'cristiana' e formulazione 'delle religioni d'oriente' non ha un sapore prettamente 'orientale cristiano' nella metodologia teologica. Di fatti, l'accostamento analitico o un inventario dei parallelismi puntuali sembrerebbe addirittura troppo formale e troppo razionalmente semplicistico per l'approccio cristiano orientale. È significativo che –senza spiegazioni articolate– l'oriente slavo abbia in partenza situato la questione della 'femminilità' in Dio fuori di questo accostamento, senza perdere niente di ciò che la meditazione delle religioni d'oriente abbia potuto dare al loro approccio (pensando all'intento sulla

recognized, but in the character of the divinity itself. This staple of philosophical and theological thinking is obscured not only by the tendency of many Christians to begin their thinking of God with the image of Jesus of Nazareth, but also by the deliberate strategy of the ancient Stoics».

¹ L. Richard, *Anthropology and Theology: the Emergence of Incarnational Faith according to Mary Douglas*, in «Eglise et théologie», 1984 n° 2, p. 150.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 128, 133, 154 / pp. 23–27, 34, 46–47, pp 28, 32, 114: «Le Verbe–Logos est le principe du sens, du contenu, de la distinction, de la multiplicité, et en même temps celui de la liaison, de la correspondance, de la toute-unité. C'est la Pensée divine se pensant soi-même, νόησις τῆς νοήσεως, ayant soi-même pour objet et pour contenu. La pensée est ici identique à son objet, la parole à son contenu, et la liaison toute-pénétrante de la pensée est celle de la toute-unité, la sagesse même de l'être, multiformité et cohérence logique, distinction et compénétration dans la dialectique de la pensée, se posant et se connaissant soi-même, densité substantielle de la pensée et sa transparence "logique", – monde clair et sans nuages des idées divines,– tel est le royaume du Logos»; «Le Fils Se donne au monde divin comme le Verbe de Tout et sur Tout, il sert la Divinité qui va se dévoilant elle-même, Il se pose comme le contenu de cette auto-révélation. Il se sacrifie au l'ère et Il sacrifie ce qui est Sien au monde divin en S'épuisant par sacrifice en tout et jusqu'au bout. Le monde divin, dans son premier état, et par conséquent le Verbe ("par qui tout a été fait"). L'empreinte de l'amour hypostatique qui se révèle lui-même, du Père engendrant et du Fils naissant, de la Prime Image et de l'Image, demeure aussi dans le monde divin, dans la Sophie divine. L'auto-révélation de Dieu est l'oeuvre de l'amour de sacrifice, dont le Père est le sacrificateur aimant et le Fils –la victime aimante, révélant en Lui le Père. Le monde divin, dans son contenu, porte le sceau de l'Agneau, du Verbe de Dieu. On peut y voir une nouvelle confirmation de ce qu'en un certain sens le Logos est la Sophie»; «Or, non seulement l'homme est théanthrope par prédestination, mais encore le Logos est le Dieu–Homme éternel, en tant que l'Image Première de l'homme créé. Le Logos est l'hypostase démiurgique, dont la face est imprimée dans le monde divin. Comme dans la Sophie divine, par l'auto-révélation de la Divinité à travers le Logos. L'hypostase du Logos est immédiatement liée à la Sophie. En ce sens, elle est la Sophie, comme l'auto-révélation de la Divinité, comme son hypostase immédiate (encore que non pas la seule). Le Logos est la Sophie, en ce sens qu'il a la Sophie comme son propre contenu et sa vie, car, en la Divinité, la Sagesse n'est pas seulement l'ensemble des images idéales et sans vie, mais aussi l'organisme des essences vivantes et raisonnables qui manifestent en elles la vie de la Divinité. La Sagesse est aussi l'humanité céleste, image première de l'humanité de créature et, en tant qu'elle est éternellement hypostasiée dans le Logos, elle est Son éternelle Théanthropie».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 89: «Both affirmations are true: the Ousia or Sophia is the non-hypostatic essence, which yet cannot exist but in connection with the tri-hypostatic person of God. The body should be understood as a revelation of the spirit, of its likeness and of its life»; p. 104: «In general, our Position here is to maintain that God in his three persons created the world on the foundation of the wisdom common to the whole Trinity»; p. 93: «That inner self-revelation of God which is described as fullness in reference to his Wisdom and Glory can also be defined as the "world" of God in reference to the personal life of the Deity itself».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, pp. 72–72: «And so it would be true to say in a certain sense that the Logos is the hypostasis of Wisdom, while wisdom represents the self determination of the hypostasis of the Logos»; p. 76: «The hypostasis of the Logos is the only one which completely determines by himself the content of Sophia, as the ideal all, the all-embracing "organism" of ideas, and the ideal unity of them all».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, p. 54: «There is no doubt whatever that they do differ from each other as two distinct aspects of the Godhead in its revelation. Wisdom, the first, concerns its content, glory, the second, its manifestation»; p. 82: «In summing up we can say that the entire Holy Trinity in its tri-unity "is Sophia" just as all the three hypostases are in their separateness»; p. 83: «The Father, the Son, the Holy Spirit, or the Holy Trinity "is" either Ousia or Sophia. This statement cannot be reversed»; p. 80: «Thus we reach the conception of the self revelation of the Godhead in the double figure of Wisdom–Glory, which corresponds to the dyad of the Word and of the spirit»; p. 79: «He transforms the world of ideas into a self-sufficient creation of God, the ens realissimum, into a world existing with the life of God»; p. 98: «If then, the world does not possess in itself the capacity to exist, but acquires it from God, we may well inquire what is the revelation between the divine power sustaining the being of the world and God's own inner life, his nature – wisdom?».

'Sofia'). Il soffio vitale può diventare 'gioia del co-essere' o "Ananda" della prospettiva indiana arcaica (con Cit o Figlio-coscienza, e Sat o Padre-essere) ¹. Questa 'gioia di essere per l'altro' sfocia dalla 'notte oscura' o da quello che potremmo chiamare la 'tragedia' dell'"uscire da se stessi". Sono i due poli del dono per eccellenza, dell'amore, per quanto viene tratteggiato da qualche teologo orientale ². Siamo nel mezzo dell'antinomia del mistero divino, come l'oriente ama indicarlo. Il mistero del Dono è mistero d'amore tra svuotamento di se e gioia del ritrovarsi 'con' l'Altro. Il nostro primo capitolo viene già anticipato da queste simboliche di partenza. L'interesse di quest'accenno ci pare soprattutto incentrarsi su un elemento metodologico fondamentale nel 'fare teologia'. In particolare, i riferimenti brevemente ripresi qui sopra sembrano poter essere del tutto accettabili nella misura in cui non mettono in causa l'unicità di Cristo di fronte alle altre religioni dell'umanità. Se facessimo gli accostamenti di cui sopra in senso strettamente 'cristologico', ci esporremmo immediatamente al sospetto di 'sincretismo'. Lo spazio mirabile della pneumatologia ci permette, invece, di fare accostamenti inter-religiosi senza incorrere in questo tipo di dubbio. L'oriente cristiano ha capito questa premessa metodologica e porta avanti i suoi riferimenti inter-religiosi –sempre, ci pare– a questo livello pneumatologico. Ecco un'altra esemplificazione dell'insostituibilità pneumatologica nella teologia.

LO SPIRITO 'VITA', 'VIVIFICANTE', 'SORGENTE DI OGNI VITA'

Più che considerare lo Spirito come 'anima', l'oriente parla preferibilmente in termini di 'sorgente di ogni vita' ³. Si capisce come l'antropocentrismo (o persino l'antropomonismo)

¹ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, pp. 50–52: «TRINITY AND SACCIDANANDA. The object, or rather the subject, of contemplation in which both Christianity and Hinduism should meet is the mystery of God as Triune – Saccidananda. We see Monchanin focusing his attention not so much on the mysteries of Jesus' life – incarnation, death, resurrection, etc., as on the Trinity and particularly on the Holy Spirit. Well-versed both in the Eastern and Western traditions, Monchanin could discover a correspondence and similarity between the mysticism of Meister Eckhart, Ruysbroeck, Dionysius the Areopagite, and the mystical experience of seers and sages as found in the Upanishads. For him, the Hindu experience of God as Saccidananda was very rich and beautiful and this unique and sublime experience of God could find its fulfillment in the Christian understanding of the Trinity. It is a fulfillment that will happen as a result of the purification of both Hinduism and Christianity. As for Christianity is concerned, the classical understanding of person and creation must be rethought in relation to the experience of Hindu Saccidananda. The concept of person suggests a centripetal force, individualism, ego-centredness or ahamkara. In the Trinity there is no question of being for oneself but an 'esse ad alterum.'¹ Monchanin maintained that when faced with Hindu mysticism of the Vedanta one would be forced to rethink the traditional ontology. The esse must be redefined as co esse, and only this is helpful in understanding the mystery of the Trinity. On the other hand, Hinduism too must pass through a process of death and resurrection, in order to reach its crown and fulfillment in the doctrine of the Trinity. "The dialogue between Hindu mysticism and Christian mysticism must be located at this metaphysical and theological level: Nothing short of that dialogue can break the wall. Christian mysticism is trinitarian or it is nothing. Hindu thought, so deeply focussed on the oneness of the One, on the Kevalin in his kevalaDva cannot be sublimated into trinitarian thought without a crucifying dark night of the soul. It has to undergo a noetic metamorphosis, a passion of the Spirit."² To be able to contemplate the Divine in its mystery the way of renunciation and detachment – the way of sannyasi – is not enough. It is equally important that we transcend "the plane of concepts – our last and most dangerous idols."³ A Christian who thus tries to meditate on the mystery of God beyond concepts, could concentrate on God the Father as Sat (being, reality), on the Son as Cit (consciousness) and on the Holy Spirit as Anarsla (joy, bliss). All this made Monchanin think of India as "the land of the Trinity".⁴ In this Trinitarian vision Monchanin was particularly drawn to the mystery of the Spirit whom he considered to be pervasively present in the history of the world, of peoples, as well as in the inmost self of persons as life, light and joy. The Indian name Monchanin assumed is the expression of his attunement to the mystery of the Spirit. It means "the joy of the Supreme Formless one or Spirit". "The age of the Spirit", as he expressed in an article, "is not an age, but a state of interiority" ⁵.

(¹ Cfr J. Monchanin, "The Quest of the Absolute", *Cross Currents*, 19 (1969) 87. / ² Ibid. / ³ Ibid., 85. / ⁴ J. Monchanin, *Écrits Spirituels*, 37. Quoted in J. Mattam, "Abbé Jules Monchanin and India", art. cit., 215. / ⁵ J. Monchanin, "Théologie et Mystique du Saint-Esprit", *Dieu Vivant*, 23 (1953), quoted in Henri De Lubac, *Images de l'Abbe' Monchanin*, op. cit., 116.)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 51 / p. 74: «Mais l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe. Et si le premier axiome de l'amour proclame qu'il n'est point d'amour sans sacrifice, le deuxième axiome, supérieur, car dernier, c'est qu'il n'y a point d'amour sans joie ni béatitude et, en général, qu'il n'y a point e béatitude hors l'amour. Étant tragique, l'amour, c'est de surmonter la tragédie; et c'est à cela que tient la puissance de l'amour. Il est une antinomie concrète qui consiste à se sacrifier et à se trouver par ce sacrifice. Cette béatitude de l'amour dans la Sainte Trinité, consolation du Paraclét, est le Saint-Esprit».

³ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, pp. 274–275: «Enfin, au-delà de ces termes métaphoriques, l'Eglise appelle ouvertement et effectivement l'Esprit LA VIE. Nous nie parlerons pas de l'adjectif «vivant» souvent attribué à l'Esprit, mais il nous faut dire quelques mots sur celui de «vivifiant» è beaucoup plus intéressant pour notre propos. Ce terme semble

occidentale voglia riservare l'incidenza dello Spirito chiamandolo 'anima dell'anima' dell'individuo umano¹. Anzi lo Spirito avrà come specificità l'unione a se dell'intelletto e della volontà individuale². In oriente, la 'vita' significa l'esperienzialità alla base d'ogni prospettiva d'approccio sul mistero della 'vita' per eccellenza ed in tutte le sue dimensioni. La vita rinvia alla radice non ristrettamente 'razionalizzante' (come intelletto e come volontà) della premessa antropologica e teologica, ma all'intuito prioritario dell'oriente in quanto alla metodologia esperienziale fondamentale per cogliere l'evento umano e la via verso la fede (cfr il primo capitolo, supra). Questo "Spirito intellettuale" e "Spirito decisionale" lo allontana dalla 'vita della vita' in tutta la sua concretezza in seno a tutto il creato. Si capisce anche che svanirà l'intento profondo dell'epiclesi sacramentale dello Spirito e addirittura l'economia propria dello Spirito (cfr infra), riducendo tutto ad un arido 'filioquismo' che darà allo Spirito lo spazio ristretto dei 'movimenti dell'anima' nella sensibilità degli individui (di tipo pentecostale o carismatico). Anche nel termine 'vita' si coglie l'antinomia del nome dello Spirito Santo.

LO 'SPLENDORE' DI VITA CHE VIVIFICA 'TUTTO' DALL'INTIMA SORGENTE VITALE DI DIO

être le premier qualificatif que la conscience chrétienne ait attribué à la troisième Personne de la Sainte Trinité dans ses Confessions de foi (1). Il montre que l'Eglise considère cette Personne divine aussi bien dans son rapport au Peuple de Dieu que plus généralement au monde comme l'être qui amène et vivifie toute chose. L'Eglise, dans sa liturgie, célèbre cette vérité capitale qui est à la racine de l'expérience chrétienne en se servant très fréquemment de l'adjectif «vivifiant» ou d'autres expressions encore plus fortes. Par ces expressions, les chrétiens confessent que l'Esprit est «celui qui donne la vie de toute âme» (2), qu'il est «l'Auteur de la vie» (3), «la Force, auteur de la vie... qui donne la vie à la sainteté à tous ceux qui furent dignes de le recevoir» (4), bref, qu'il est, selon cette magnifique introduction du «Sedro» de Tierce du 1er dimanche après l'Exaltation de la Croix, la cause de toute vie: «A celui qui est, quant aux Personnes, Trine et quant à la nature Un: Intelligence première et vraiment Père, dont le Verbe subsiste et donne la parole à tous les êtres raisonnables et dont l'Esprit est la cause de toute vie; Monarchie sans monarchie, Cause sans cause, Puissant qui ne peut être saisi... à Lui la louange est due maintenant et en tout temps» (5).

((1) Cf. Denzinger Schönmetzer, 1963, 11083 sq., 42, 51, 62, 150, 546. / (2) L.P., II, Service commun des ordinations, p. 3 «Bénéissez enfants sincères et égaux en nombre à la Trinité créatrice des univers, Dieu le Père. Remerciez le Verbe qui est descendu pour notre salut et a changé la fournaise par le souffle de la rosée rafraîchissante. Vous tous peuples, bénissez et confessez le nom de celui qui donne la vie de toute âme: Esprit qui sanctifie tout, en tout temps et pour l'éternité». / (3) F., VI, p. 200 a: «Sedro» des Vêpres de Pentecôte; ibid., p. 272 b: «Sedro» de Tierce du 1er dimanche après Pentecôte. / (4) Ibid., p. 224 a: Canon des Laudes de Pentecôte. / (5) F., VII, p. 312 a.)

¹ A. Hueriga, *La Enciclica de Leon XIII sobre el Espíritu Santo*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 512-513: «c) Alma de nuestra aima. – Si el Espíritu Santo es 'alma de la Iglesia' – misterio vivo que hunde sus raíces en el misterio de Dios Uno y Trino – lo que modernamente se designa con la expresión *Ecclesia de Trinitate* (1) –, Leon XIII se explaya en ci despliegue de una verdad consecuente y untuosa: el Espíritu Santo es el 'alma de nuestra alma', es decir, el animador y santificador del hombre cristiano. Aun aquí la sabrosa lección mística de la *Divinum illud munus* arranca de una reflexión dogmática: el misterio de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo – tema medular de la tradición espiritual cristiana (2). "Nada confirma tan claramente la divinidad de la Iglesia como el glorioso esplendor de carismas que todas partes la circundan, corona magnífica que ella recibe del Espíritu Santo", escribe. Y a renglón seguido, con intención que va más allá de la apologética, se para a escrutar la "acción del Espíritu en las almas", asunto admirable, gozoso y escurridizo a la humana vista. Uno de los aspectos más estimulantes de esa acción es que nos hace ser y llamarnos hijos de Dios».

((1) "Molti documenti pontifici avevano preparato la via a questa dichiarazione: il Vaticano I, le due encicliche di Leone XIII *Satis cognitum* e *Divinum illud munus*, l'enciclica di Pio XII *Mystici Corporis*. Questi insegnamenti del Magistero avevano già chiaramente orientati gli spiriti in questo senso, stabilendo il primato del mistero della Trinità in tutti i misteri cristiani e il suo compito esplicativo, dall'interno, sotto l'azione dello Spirito Santo, di tutto il mistero ecclesiale": M. Philippon, *La Santissima Trinità e la Chiesa*, in: G. Baraúna, *La Chiesa del C. Vaticano II*, Firenze, Vallecchi, 1965, pp. 329-350; pasaje citado, p. 330. / (2) Cf. Francis L. B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity*, A Historico-Doctrinal Study..., Dubuque, The Priory Press, 1955.)

² D. Bertetto, *Lo Spirito Santificatore*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 512-513: «Lo Spirito Santo diventa un solo principio con me sul piano dell'azione, per cui questa azione, per esempio il pregare, è mia; io prego; ed è insieme dello Spirito Santo: lo Spirito prega (Rm 8,26); è lo Spirito che grida: Abbà (Gal 4,6). Nel caso dell'Incarnazione la natura umana diventa una sola Persona col Verbo. Gesù Cristo, il Figlio di Dio, prega mediante la sua natura umana assunta. Qui, nel mio caso, non c'è unione ipostatica: io sono una persona umana, lo Spirito Santo e una Persona divina; ma sul piano dell'agire (non dell'essere) si può dire che il principio è unico: io e lo Spirito Santo in sinergia, per cui la stessa azione si attribuisce a me e allo Spirito Santo. Egli prega per mezzo del mio intelletto e della mia volontà che unisce a se. "Lo Spirito Santo è diventato il principio delle nostre azioni" afferma con ragione S. Lyonnet (1). Questo è di estrema importanza perché è il fondamento di una speciale devozione allo Spirito Santo. Anche la dottrina sullo Spirito Santo anima del Corpo mistico è in favore di questa causalità formale, propria dello Spirito Santo (2)».

((1) *Dieci meditazioni su S. Paolo*, Paideia, Brescia, 1966, p. 83. / (2) Cfr. S. Tromp, *De Spiritu Christi anima*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1960, pp. 465.)

Lo splendore è qualcosa di più che la 'bellezza'. Esso è la vita divina che irradia nella sua sovrabbondanza, dalle stesse 'energie divine' o cioè Dio che si rende partecipabile dalla Sua stessa trascendenza ¹.

LO SPIRITO: SOFFIO DI VITA

Da 'respiro' a 'soffio', i Padri parlano di un secondo soffio o alito di Dio dalla prima creazione all'alito di Cristo sugli Apostoli ². Soffio vitale (ruah): dal soffio potente del vento che ci travolge al respiro fragile che ci tiene in vita, la contrapposizione intrinseca nelle simboliche dello Spirito si protrae ³. Il soffio come 'vento' o come 'respiro' pervade 'trasversalmente' ogni vita, al di là di una nostra precisa e programmata volontà ed al di là della compattezza di ogni essere 'in se e per se stesso'. L'alito o il soffio è anche 'inevitabile' per la vita. L'inafferabilità del soffio rinvia alla chiave di fondo del mistero dello Spirito: il Dono ⁴. Più che 'potenza' il soffio è 'dato' senza poter essere 'posseduto'. Il soffio è 'libertà' dello Spirito o Spirito Santo come 'libertà' inafferabile in Dio. Tra il vento che travolge ed il respiro che si cadenza vulnerabilmente, il soffio sfugge ai nostri condizionamenti. Colui che entra nella spirale di vita dello Spirito diventa "pneumatikos" e "respira lo Spirito" dalle Sue energie divine. Il soffio di Cristo sugli Apostoli –per Cirillo d'Alessandria– rinvia

¹ O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie «Theotokos»*, Québec Canada 2005, p. 26: «En théologie trinitaire, l'Esprit se confond presque avec «la vie même de la nature divine ¹». Il assure comme une circulation de joie et d'amour entre le Père et le Fils, et, comme le soulignait volontiers Dumitru Stăniroae, il constitue l'hypostase de cette joie et de cet amour, car rien ne peut être impersonnel en Dieu. L'Esprit est en quelque sorte l'hypostase de la péricorèse trinitaire. Il est «le royaume du Père et l'onction du Fils», dit, entre autres, Grégoire de Nysse ² commentant le psaume 44. Il «repose» dans le Fils et «resplendit» à travers lui pour vivifier la création. Dieu franchit le mur de sa transcendance pour se rendre participable dans les énergies que L'Esprit communique et auxquelles il s'identifie presque».

((1) Grégoire de Nysse, *De l'âme et de la résurrection*, PG 46, 96C. / (2) *Contre Apollinaire*, 52, PG 43, 1249D.)

² H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 266: «Saint Cyril of Jerusalem makes the following commentary on Christ's manifestation of the Holy Spirit under the type of breath. "The fellowship of this Holy Spirit He (Christ) bestowed on the Apostles; for it is written, 'And when He had said this, He breathed on them, and saith unto them, Receive ye the Holy (Spirit): whose soever sins ye remit they are remitted unto them; and whose soever sins ye retain, they are retained' (Jn 20:22). This was the second time He breathed on man first breath – Gen. 2:7 – having been stifled through wilful sins); that the Scripture might be fulfilled, 'He went up breathing upon thy face, and delivering thee from affliction (Nahum 2:1) (1)».

((1) Saint Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures*, Lecture 17:12. Cited in NPNF-2, Vol. 7, p. 127.)

³ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 273: «Ensuite, on a pu le constater, l'Église parle de l'Esprit en termes symboliques qui au-delà de toute réalité physique et matérielle tentent de décrire cette VIE dans ses épiphanies, ses énergies et ses relations. Parmi ces termes métaphoriques, nous en retiendrons trois qui nous paraissent les plus significatifs: le souffle, l'eau et le feu. Le souffle (en syriaque rouho, ruah en hébreu) est le terme symbolique le plus employé par la Bible et l'Église pour nommer la troisième Personne de la Sainte Trinité. Pris au sens obvie et premier, ce terme désigne soit le souffle du vent, soit celui de la respiration. Ces deux significations ont un rapport direct avec l'idée ou la réalité de la "vie". Elles indiquent et manifestent cette dernière. Le vent est en effet un élément qui anime la nature. Il est à l'origine de toute vie naturelle et cosmique. A la terre inerte, aride, stérile et morte, le vent s'oppose par sa puissance de vie et de fécondité ¹: c'est lui qui rassemble les nuages pour la pluie. De même le souffle respiratoire est le signe évident qu'un être est un vivant. Cette haleine, fragile et vacillante, est la force qui soulève le corps d'un vivant. Elle est à la racine de la vie et dès qu'elle fait défaut chez un être ce dernier est voué à l'inertie et à la mort; il retourne à la poussière ²».

(¹ I Rois, 18, 45. / ² Ps, 146, 4.)

⁴ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 265: «The power of the wind also indicates the power of soul that is given as 'Gift' to the man of faith, holiness and love. Man is a weak creature compared to the power of God the Holy Spirit. No creature is capable of ever harnessing the operations of the Holy Spirit. He is in a sense, absolute freedom. It is Jesus who speaks of the wind blowing wherever it pleases (John 3: 8). Saint John Chrysostom is of the opinion that Jesus spoke of the wind in such terms, "... not as if the wind had any power of choice, but declaring that its natural motion cannot be hindered, and is with power... The expression therefore... is that of one who would show that it cannot be restrained, that it is spread abroad everywhere, and that none can hinder its passing hither and thither, but that it goes abroad with great might, and none is able to turn aside its violence." ¹ The operations of the Holy Spirit are not restricted to the will of man. The Holy Spirit much like the wind has absolute freedom of movement. Saint John Chrysostom concludes: Here is the conclusion of the whole matter. 'If saith He, 'thou knowest – not how to explain the motion nor the path of this wind which thou perceivest by hearing and touch, why art thou over-anxious about the working of the Divine Spirit, when thou understandest not that of the wind, though thou hearest its voice?' The expression, 'bloweth where it listeth' is also used to establish the power of the Comforter; for if none can hold the wind, but it moveth where it listeth, much less will the laws of nature, or limits of bodily generation, or anything of the like kind, be able to restrain the operations of the Spirit».

(¹ Saint John Chrysostom. *Homilies on St. John*. Homily 26:1. Cited in NPNF-1 Vol. 14, p. 91.)

al 'soffio' nella creazione dell'essere umano ¹. Il soffio sostituisce la 'non vita' dove si unisce in uno stesso slancio la sorgente divina della vita e la 'vita nuova'. Per Giovanni Crisostomo, la differenza tra l'inizio e questo passo ulteriore si trova nel 'soffio per la remissione dei peccati' o cioè il rilancio della 'vita ferita' ². Si 'soffia via' ciò che paralizza, incatena, immobilizza la vita (cfr il capitolo sulla colpa originale, cfr supra)... Dal soffio si consuma la corteccia che copre, soffoca la vita stessa – come lo evoca S. Antonio del deserto ³. Il soffio nasconde nel manifestare: sia nella potenza che nella vulnerabilità della sua presenza ⁴. Il soffio trascina in un comune anelito sia l'eucaristia–doni sia l'eucaristia–assemblea per una vita 'risorta', spazzando via tutto ciò che vi sia di transitorio ⁵. Il 'soffio' ed il 'fuoco' dello Spirito attuano la 'presenza' nel mistero sacramentale (vedere infra). Ecco che la dinamica dell'epiclesi ci viene anticipata nella simbolica dello Spirito. Il soffio vulnerabile del respiro nella santità di vita potrà smascherare chi si presenta come 'potenza' e 'provvidenza' di Dio nella capacità onnipotente di soddisfare ogni desiderio ⁶. La Chiesa stessa 'sussiste' come soffio dello Spirito Santo ⁷. La chiave pneumatologica del riferimento ecclesiale ci porta già lontano dalla

¹ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 267: «It is interesting to see Saint Cyril connect the breathing of Christ on His Apostles with the breath of life given to the first Adam at creation. This same connection is also made by Saint Augustine in his commentary on the Gospel of Saint John: "...after His resurrection, when He first appeared to His disciples, He said to them: "receive ye the Holy (Spirit)".Of this giving then it is said, "The Spirit was not given, because Jesus was not yet glorified. And He breathed upon their laces". (John 20:22). He who with His breath enlivened the first man, and raised him up from the clay, by which breath He gave a soul to the limbs; signifying that He was who breathed upon their faces, that they might rise out of the mire and renounce their miry works" (1)».

((1) Saint Augustine *On the Gospel of Saint John*, Tractate 32:6 Cited in NPNF–1, vol. 7. D. 195.)

² H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 268: «The Apostles did in fact receive the Holy Spirit from Jesus Christ in John 20: 22, however, the mode of that reception differs from the Apostle's reception of the Holy Spirit at Pentecost not by a difference of degree but by a difference of kind. Saint John Chrysostom makes the following comments on the type of reception of the Holy Spirit experienced by the Apostles in John 20:22: "He breathed on them, and said, Receive ye the Holy (Spirit). Whosoever sins ye remit, they are remitted unto them, and whosoever sins ye retain, they are retained." As a king sending forth governors, gives power to cast into prison and to deliver from it, so in sending these forth, Christ investeth them with the same power. But how saith He, "If I go not away, He will not come" (C. XVI. 7), and yet giveth them the Spirit? Some say that He gave not the Spirit, but rendered them fit to receive It, by breathing on them... Wherefore He said not, "Ye have received the Holy (Spirit)", but, "Receive ye the Holy (Spirit)". Yet one will not be wrong in asserting that they then also received some spiritual power and grace; not so as to raise the dead, or to work miracles, but so as to remit sins. (1) It is not uncommon for one to think of breathing on someone as a form of preparing them to receive the Holy Spirit, or to cast out evil (as in an exorcism)».

((1) Saint John Chrysostom, *Homilies on Saint John*, Homily 86. Cited in NPNF–1 Vol. 14. p. 325.)

³ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 268: «Saint Antony of Egypt – a true pneumatophor – made use of breathing as a type of exorcism: "Once a very tall demon appeared in a vision and dared to say: "I am the power of God"; and "I am Providence. What favor do you wish me to bestow upon you?" Then I blew a breath at him... (1). In this act of breathing, Saint Antony of Egypt is appealing to the power of the Mission of the Holy Spirit in his fight against sin and evil (2). The Holy Spirit consumes all that is not holy, thus we hear Saint Ambrose say, "The breath of the Holy Spirit descends on thee, He seems to burn thee when He consumes thy sins". (3) The pneumatophany of breath has until recent times been used by priests of the Latin Rite during the Sacrament of Baptism. A kind of exorcism takes place at the very entrance of the Church. Those soon to be baptized receive three blows of breath in the face from the priest. The Collectio Rituum reads, "He then blows gently three times on the face of the infant, saying once: Depart from him (her), unclean spirit, and give place to the Holy Spirit, the Consoler (4)».

((1) Saint Athanasius, *Vita Antonii*, 40. / (2) cf. my article on Saint Antony of Egypt. *Cistercian Studies* Vol. 14 (1979). / (3) Saint Ambrose, *Duties of the Clergy*, Book 3:107, NPNF–2 Vol. 10. p. 85. / (4) The Priest's New Pocket Ritual p. 8.)

⁴ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 264.

⁵ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 399: «Le Souffle de Dieu est demandé pour agir à la fois sur la matière des dons, sur le célébrant et sur la communauté concélébrante. Invoqué par la prière de l'Eglise, l'Esprit auteur de vie vient se reposer sur les dons représentant le Christ mis au tombeau et y opère une transformation, une récréation analogue à celle qu'il a effectuée le matin de Pâques sur le corps du Sauveur: onction d'immortalité et de glorification. Comme au matin de Pâques, le Christ Ressuscité est présent dans l'assemblée. De plus, comme dans l'offrande, l'Esprit opère également une purification dans la communauté concélébrante. Il détruit ce qu'il y a de charnel, de médiocre, et réalise en elle aussi l'oeuvre de la résurrection. Cette «résurrection» des baptisés a pour but de les rendre «dignes de jouir du festin de la vie» (1), de «recevoir et d'embrasser» dans la communion le Christ ressuscité (2)».

((1) Vêpres du samedi de la première semaine après la Pentecôte, demande attribuée à Saint Jacques. / (2) Saint Isaac le Syrien, cité dans Siman, op. cit., p. 239.)

⁶ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 268.

⁷ E.–P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 271.

visione prevalentemente 'strutturale' sulla organicità della Chiesa. Tutto ciò ci ricollega –poi– con l'angolatura ecclesiologica della tradizione slava-orientale che ci presenta la Chiesa prioritariamente come 'libertà nello Spirito' ¹.

In chiave sofianica, il 'soffio' o il 'respiro', o 'aspirazione', o 'anelito', o anche 'voglia', o 'desiderio', o 'attesa viva', o 'ardore', ci rimanda alle meditazioni di Jakob Böhme ². Lo Spirito Santo

¹ Vedere i testi a riguardo: cfr la bibliografia generica che tratta anche di quest'aspetto nel contesto della meditazione ecclesiologica slava russa, come esplicitazione delle sottolineature orientali cristiane; Dispense del professore, A. Joos, *Oriente – occidente, introduzione al confronto ed alle complementarità teologiche*, (appunti per i studenti, Pontificio Istituto orientale), pro manuscripto, Roma 1989 / documentazione ulteriore, A. Joos: *Dalla Russia con fede*, (originalità di un millennio cristiano), Roma 1990, tre volumi: vol. I, *Le vie dell'esperienza cristiana russa* / vol. II, *Voci dell'originalità di fede russa* / vol. III, *Temi dell'intuito ecclesiale russo*; idem, *L'autocéphalie et l'autonomie d'après de récents documents du patriarcat de Moscou*, in «Irénikon», 1972 n° 1, pp. 24–38; idem, *L'homme et son mystère – éléments d'anthropologie dans l'oeuvre du père S. Boulgakov*, in «Irénikon», 1972 n° 4, pp. 332–361; idem, *Comunione universale o cattolicità dell'assemblea?* (elementi di ecclesiologia nell'opera di N. Afanas'ev), in «Nicolaus», 1973 n° 1, pp. 7–47 / n° 2, pp. 223–260; idem, *L'Eglise: (ré)conciliation et conciliarité* (aspects de l'ecclésiologie de "sobornost" dans les écrits de S. Boulgakov), in «Nicolaus», 1976 n° 1, pp. 3–97; idem, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in «Hermeneutica» (Università degli studi di Urbino), 1985 n° 5, pp. 167–229; idem, *La pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in «Lateranum», 1987 n° 1, pp. 111–190; idem, *L'originalità ortodossa russa nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta* (una possibile lettura teologica), in «Studia patavina», 1988 n° 2, pp. 1–151; idem, *Il Cristo di Dostoevskij e l'esperienza cristiana russa*, in «Rassegna di teologia», 1988 n° 6, pp. 539–557; idem, *Valori specifici della spiritualità cristiana orientale*, in «Testimoni nel mondo», 1988 n° 4, pp. 1–26; idem, *Teologia del laicato nell'oriente cristiano*, in AA. VV., *Atti dell'incontro di cultura cristiana per i laici*, Venezia 1988; idem, *La conciliarità o "l'insieme conciliabile" nella teologia della sobornost' (соборность) ortodossa russa recente*, in AA. VV., *Atti del convegno "conciliarità e autorità nella Chiesa"*, Bari; idem, *La nouvelle création, vision de la rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: P. Florenskij* (conférence aux "Semaines oecuméniques de Chevetogne"), in «Irénikon», 1990 n° 1, pp. 1–15; idem, *Solov'ev e Cristo: cogliere il mistero cristico smascherando l'anticristo dentro di noi*, in AA. VV., *La figura di Cristo vista da vari autori*, Trento 1990, pp. 1–15; idem, *Cristologia russa oggi*, appunti per il corso di cristologia presso il P. Istituto orientale, pro manuscripto, Roma 1990–1991.

² E. A. Beach, *Jakob Böhme*, in «The Ecole Initiative – University of Evansville», in «Internet» 2010, <http://users.erols.com/nbeach/boehme.html>: «In God's quest for self-manifestation, however, there lurked an implicit dilemma. On the one hand, his eternal purity and freedom consisted in the condition of the *Ungrund*, which transcended all limitations. On the other hand, the very absence of oppositions within this *Ungrund* meant that it was incapable of either manifesting or apprehending itself -- it was, in fact, a "nothingness" (*ein Nichts*). Boehme next faced the question how to explain the manner in which the eternal "no-thing" could experience longing in the first place. In order to manifest himself, it seemed that God had to negate his own essence and eternal freedom. But even assuming such an act were possible, how would it qualify as a true revelation? Would it not rather be a distortion of what it was seeking to make manifest? Evidently, this primal Abyss was only relatively, not absolutely, "unreal." Its "no-thingness" was somewhat analogous to the indeterminate *ain soph* in the Kabbala. Although undifferentiated, the Abyss possessed the inherent potentiality to become something actual and concrete; and the first manifestation of this potentiality, according to Boehme, was the experience of a "hunger" or, as he otherwise expressed it, a "longing." As the will of the unmanifest Godhead sought to reveal itself in its primordial freedom -- that is, as containing no other features or attributes than the mere will to become sensible -- all that this will could possibly bring forth was "the quality of hunger, which it itself . . . [was]" (*SS*, vol. 6, *De Signatura Rerum*, ch. 2, #7; cf. *Works*, vol. 4, *The Signature of All Things*, ch. 2, #10). This will, by means of becoming desire, could find and feel itself, and in so doing it had taken an important step toward self-manifestation. Yet what this will-as-desire initially revealed was only an imperfect reflection of its inner essence. The spiritual hunger began as a "darkness," obscuring the purity of the *Ungrund*. Once having established the existence of a primal "darkness," Boehme next proceeded to elicit a series of developmental stages through which, as he maintained, the world-creative process necessarily had to pass. The impetus came from the contradictory character of a situation that could not endure, inasmuch as the "darkness" covering the will conflicted with the purpose that had first given rise to it. Consequently, a second will came into being, whose aim was to return again into the original condition of unity, while at the same time keeping hold of the darkness, which thus far had been the only product of God's will toward manifestation. The result was a movement of drawing in upon itself, a contraction into a core of being. This core then became the ground (*Grund*) of all subsequent stages (*ibid*, #8; cf. Eng. trans., #11). Now, because the introverted "longing" appeared to be incapable of ever finding satisfaction, it took the form of a fierce and chaotic "fire" that burned without giving light. This was the quality of divine wrath or bitterness (*Grimmigheit*), which perpetually turned in upon itself and consumed its own substance (*SS*, vol. 2, *Beschreibung der Drey Principien Goettliches Wesens*, chs. 1–2; cf. *Works*, vol. 1, *The Three Principles of the Divine Essence*, chs. 1–2). This self-destructive activity caused tremendous pain and anguish within the divine nature, the first suffering that the universe had ever known. Boehme described this first principle as "the craving to draw into itself." Yet despite the destructive aspect of the divine wrath, it was, according to Boehme, essential as the foundation for all subsequent developments. Without it, there could have been neither light nor life nor joy of any kind. Hence, the *Grimmigheit* could in a sense be described as the generator of all things: as God the Father. When the first principle turned its primordial bitterness upon itself, there transpired a dramatic reversal. The anguished negation of free self-manifestation was itself negated: With a violent thunderclap, the harsh first principle overcame its own harshness, and a joyous light supervened (*ibid.*, ch. 2, #9). This symbolized the emergence of harmony and order out of the original chaos. Triumphant was the second principle, that of divine love, which Boehme also characterized as God the Son. Boehme taught that the interaction between these two principles of the divine wrath and love produced the creative impulse out of which the manifold universe evolved. Moreover, the two cooperative forces did not cease to be productive after the universe's creation, for both are necessary also in order to sustain it. All things consist of positive and negative aspects, the divine Yes and No (*SS*, vol. 9, *Theosophische Fragen*, ch. 3, #2). In the present age, however, the first principle is no longer violent or chaotic, having

evidenzia questo 'tendere a...' in Dio stesso. Si tratta di un 'nientità' nella quale nasce la 'tensione a'... Non è una 'forza' ma un auspicio così profondo che davvero possa commuovere le radici stesse della coscienza.

LO SPIRITO CHIAMATO 'LUCE'

La 'luce' permette a tutto e tutti di acquistare ogni loro caratteristica 'visibile', ma essa è anche di per se 'trasparenza' che si estende ovunque per 'far vedere' senza che ci si fermi a guardarla per se stessa ¹. Lo Spirito sarà il dono del 'far vedere diversamente'. Anzi, occorre acquistare un 'occhio divino' ². Anche qui, lo Spirito sembra svanire nella stessa trasparenza nella quale rimane non 'nascosto' ma 'inafferrabile'. La 'luce' sarà il simbolo del 'primo contatto' col divino, in tutto ciò che sia la nostra esperienza di vita ³. La 'luce' sarà 'luce d'amore': sorgente di ogni 'dono'. La 'luce di verità' non viene messa in priorità dagli autori d'oriente, dato che la verità come dono sorge dalle profondità dell'Amore divino e non rappresenta che una dimensione di esso. Invece, per il pensiero teologico occidentale, la 'luce' come modo di conoscenza appare più evocativo, come nella convergenza tra Stanilaoe e Lonergan ⁴. L'approccio russo ortodosso –invece– vedrà la 'verità' come elemento intrinseco della 'santità', con una priorità data a quest'ultima nella prospettiva della 'sobornost' slava orientale (cfr infra, il capitolo sul mistero della Chiesa) e che mette

been transmuted by the influence of the second principle. Indeed, Boehme's third major principle, identified with the Holy Spirit, is precisely the continual movement between the first two: It is the living breath of the cosmos (*Gnaden-Wahl*, ch. 1, #24; Eng. trans., #29).

¹ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 384: «En d'autres termes, de même que l'Esprit, lorsqu'il resplendit du Fils vers le Père, apporte au Père la splendeur du Fils, Il nous fait resplendir comme des fils, Il nous embrase de joie et d'amour pour le Père. Unifiée avec l'Esprit, l'âme devient transparente, elle voit le Fils et le Père, elle fait rayonner Dieu autour d'elle. Même avant l'Incarnation, le Saint-Esprit rayonnait du Verbe. Toutefois c'est en Christ que se réalise le plein retour du Saint-Esprit dans l'être humain ¹».

(¹ Ainsi les Pères soulignent-ils l'importance de l'Eglise, l'humanité-en-Christ, dans le développement de leur théologie du Saint-Esprit: "La création est sanctifiée par l'Eglise corps du Christ et l'Esprit en elle est le Sanctificateur. L'Esprit 'sanctifié' en ce sens qu'il crée une communion entre Dieu et l'humanité-en-Christ". (Saint Basile le Grand – Lettre 159, 2; P.G. 32: 621 AB). – "L'Eglise est la nouvelle création en Dieu... En Christ Dieu ne crée pas une seconde fois à partir de la terre. Au commencement Il créa l'homme en communiquant son Souffle à de la poussière. Aujourd'hui Il crée à partir de son Corps. Il nous recrée en versant son sang dans le coeur des fidèles de sorte que sa Vie jaillit en nous. Au commencement Il créa par son Souffle. Maintenant Il nous communique sa Vie": (Nicolas Cabasilas – La Vie en Christ IV P.G. 150 617B) "Par l'action de l'Esprit dans l'Eglise, la nature est une réalité toute neuve, véritable, dynamique, animée par une force lumineuse, spermatique, que Dieu a introduite en elle à travers son Fils Unique, Parole faite chair humaine". (Saint Grégoire de Nysse – In Hexam. 1.77 D; P.G. 44: 72–73).)

² E. Webb, *The Pneumatology of Bernard Lonergan. A Byzantine Comparison* (Published in *Religious Studies and Theology*, 5, no. 2 (May, 1985), pp. 13–23), etiam in «Internet» 2005, <http://faculty.washington.edu/ewebb/Pneumatology.pdf> (pp. 6–7): «The important point for the present discussion is that as Palamas and his tradition conceived it, God is actually experienced and known within the soul that is "deified" by grace. As Meyendorff paraphrased Palamas's idea, "To see God, we must acquire 'a divine eye' and let God see himself in us." (1) Palamas himself referred to the thought of Maximus the Confessor as a traditional authority for his conception: "Hence St. Maximus had written," says Meyendorff summarizing Palamas, "God and the saints had one and the same energy." Not only did they themselves rejoice in the presence of God, but that presence was manifested to others through them. So deification is not only an individual gift of God, but constitutes a means of manifesting him to the world. "The saints participate in God; not only do they participate, but they also communicate him..." (2)»

((1) VI. Lossky, *The Vision of God*, p. 130. / (2) Ibid., p. 173. Cf. also Nicholas Cabasilas, a fourteenth century Byzantine lay theologian, describing the effect of baptism on the candidate: "He becomes eye to see the light." *The Life in Christ*, *Patrologia Graeca* 150: 560C–561A, quoted in Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 108.)

³ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 380–381.

⁴ E. Webb, *The Pneumatology of Bernard Lonergan. A Byzantine Comparison* (Published in *Religious Studies and Theology*, 5, no. 2 (May, 1985), pp. 13–23), etiam in «Internet» 2005, <http://faculty.washington.edu/ewebb/Pneumatology.pdf> (pp. 6–7): «It is at this point that the relevance of Lonergan's cognitional theory and his study of the dynamism of human consciousness becomes clear. It bears upon the idea of the Spirit as light filling the Son and making him known. Stanilaoe says of this light, \The Spirit is the milieu in which Christ is 'seen,' the 'means' by which we come to know him and to lay hold of and experience the presence of Christ. As such, the Spirit enters the system of our perceptual subjectivity. He is the power which imprints itself upon and elevates this subjectivity. In this sense the Spirit also 'shines forth' through spiritual men, the saints" (Ibid.). What this means is that just as the economic Trinity of salvation manifests and reveals the immanent Trinity of the Godhead, so also the experience in the redeemed of participation in Christ discloses the character both of the Son who is known and the light by which he is known. The analogy to Lonergan's dynamic force of authentic subjectivity should be obvious, especially at the point where his analysis of this carries over into his discussion of faith as \the knowledge born of religious love" (1)».

((1) *Method in Theology*, second edition (New York: Herder and Herder, 1973), p. 115.)

conseguentemente in causa l'articolazione della 'infallibilità' nella dottrina romana ¹. In oriente, la luce incide come 'visione' e 'visualità' spirituali, è una luce che rende luminosi coloro che si sono lasciati penetrare da essa: visione di trasparenza dall'"Immagine dell'invisibile" dove si diffonde la 'luminosità' ². Dal fatto che tutto diventa translucido defluirà anche la visione dell'avvenire e la comprensione dei misteri che ci sfuggono. Una conoscenza discorsiva o verbale non apparirà come indizio e garanzia primaria del 'dono'. Ecco dove una possibile 'verboosità' retrocede a fenomeno subalterno nella chiave pneumatologica orientale. Le accentuazioni del carismatico e pentecostalismo vanno pertanto re-inquadrate in una chiave pneumatologica più bilanciata. Lo Spirito, in quest'immagine evocativa, 'accende' in noi l'apertura necessaria ad accogliere (a ri-accogliere illimitatamente) il dono in pienezza. Lo Spirito sarà sempre 'l'inizio' o 'l'anticipatore' del compimento pienamente attuato. La luce non mette avanti la capacità travolgente, benché la luce possa essere di tale intensità da non apparire sopportabile alla configurazione visuale della persona umana.

LO SPIRITO: DALLA 'LUCE' AL 'FUOCO'

La simbolica del fuoco non toglie il paradosso dello Spirito: là dove si è 'occidentalmente' visto il fuoco come un attributo 'infernale' -dell'inferno- si coglie 'orientalmente' nel fuoco la chiave d'accesso al divino, distruggendo ciò che vi sia di 'mortale' e di effimero per rendersi trasparenti alla luminosa immortalità ³. Il 'fuoco che sorvola i sacrifici antichi o gli consuma' include la ritualità arcaica in un capovolgimento del modo 'fisiologico' di concepire il 'mangiare la carne di Cristo', pur non cadendo in una interpretazione intellettualmente metaforica ⁴. Il fuoco 'rivela' -nel senso pieno

¹ G. Cioffari, *Ricerca teologica e illuminazione dello Spirito nella teologia bizantina del secolo XI*, in «Nicolaus», 1980 n° 2, p. 344: «Quindi la luce è la condizione necessaria alla conoscenza di Dio. Ma essa non scende in chi vive una vita di peccato. Per cui condizione per ricevere la luce è la rimozione dei peccati. Per fare teologia (Θεολογείν) e parlare di Dio (Βγκνϑι °γϵϑ 8Ξ:γ4<) bisogna essere nati da Dio, bisogna assumere La condizione di figli di Dio. Il momento etico precede quello gnoseologico ed è strettamente legato a questo. In altri termini si può dire, come di fatti dirà ad esempio La teologia russa della sobornost', che la santità è la condizione della verità. "E' necessario che noi prima di tutto passiamo dalla morte alla vita. Questa è la condizione a che noi riceviamo dall'alto il germe del Dio vivente e siamo generati da Lui, in modo da meritare il nome di figli suoi, per poi attirare lo Spirito nelle nostre viscere ed enunciare, grazie alla sua Luce, le cose che riguardano Dio, nella misura del possibile e nella misura in cui siamo da Dio illuminati (6∇2 ΦΞ<Ξ∩ < 9, □Bε °ϵϑ f88∇:B √,9∇)».

² E. Lanne, *L'Esprit Saint dans la spiritualité chrétienne*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 554-555 : «Quelle est dès lors l'illumination que donne le Saint-Esprit? C'est de «contempler en lui l'Image de l'invisible, l'indicible beauté de l'Archétype». Cela suppose la parfaite purification et l'observance de tous les commandements: «Par lui, (l'Esprit), les cœurs s'élèvent, les faibles sont pris par la main, les progressants deviennent parfaits. C'est lui qui, brillant en ceux qui se sont purifiés de toute souillure, les rend spirituels par la communion avec lui. Comme des corps limpides et transparents, poursuit-il, lorsqu'un rayon les frappe, deviennent eux aussi étincelants et d'eux-mêmes reflètent un autre éclat, ainsi les âmes qui portent l'Esprit, illuminées par l'Esprit, deviennent-elles spirituelles et renvoient-elles sur les autres la grâce». Et pour conclure ces lignes tissées de formules plotiniennes, Basile ajoute l'énumération des effets de cette illumination en un crescendo qui, dit-il exprime toute sa pensée : «De là, donc - de cette illumination - viennent: la prévision de l'avenir, l'intelligence des mystères, la compréhension des choses cachées, les distributions de dons de grâce, la citoyenneté céleste, la danse avec les anges, la joie sans fin, la permanence en Dieu, la ressemblance avec Dieu, le comble du désirable: devenir Dieu [1]».

((1) *De Sp. S.* IX, 23, 109 B, Pruche, p. 328. Avec raison les éditeurs renvoient à Irénée, A. H. V, 6, 1. Cf. aussi IV, 20, 5-8 et mon article; *La vision de Dieu dans l'oeuvre de S. Irénée*, in Irénikon XXXIII (1960), pp. 311-320.)

³ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 225: «On sait que la Bible et à sa suite les Pères se sont beaucoup servis des images du feu et de ses propriétés pour traduire les données surnaturelles du mystère chrétien. Nous n'avons pas l'intention de faire ici un panorama biblique et patristique concernant le symbolisme religieux du feu, d'ailleurs si riche et si intéressant. Disons simplement qu'à la suite de la Bible les auteurs syriens considèrent le feu comme un élément purificateur ouvrant à la créature l'accès au monde divin, à la vie divine et à l'immortalité bienheureuse. En détruisant ce qu'il y a en elle de mortel, de faible, de charnel et d'impur il vivifie ce qui est immortel. Pour ces auteurs dire que l'Esprit est un Feu caché entourant le prêtre et s'emparant des oblates c'est donc viser l'ouvre de vie et d'immortalité opérée par l'Esprit dans l'eucharistie. En effet, en s'emparant des oblates, qui représentent le Christ immolé, mort et mis au tombeau, l'Esprit les fait passer de ce monde au Dieu-Trine dans l'immortalité glorieuse. Il détruit ce qu'il y a de mortel et de faible en eux. Ainsi les oblates, tout en gardant leur être, deviennent transparents à l'Esprit, comme le feu incandescent (comparaison de Denys Bar-Salibi). Ils deviennent capables de détruire la mort de ceux qui les reçoivent et de leur conférer l'immortalité en les insérant dans la dynamique du mystère pascal».

⁴ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 224.

di "apocalupsis"– la natura genuina delle cose, così ne è dell'opera compiuta dallo Spirito ¹. Nello Spirito la 'luce' diventa 'fuoco' capace di rendere incandescente la 'freddezza della nostra coscienza ("psuchos" implicando questa freddezza) ². Ci vuole quest'intensità del fuoco interiore per 'muoversi', per avere voglia di cogliere ed intuire l'offerta divina (questo è 'l'eros' dell'agapè da Dio) ³.

IL PROFILO 'FEMMINILE' DELL'INIZIATIVA DELLO SPIRITO

I due 'nomi' –ruah femminile e prâna sorgente di vita–evocano il dono più enigmatico: la fonte vitale e creativa che si offre trasversalmente in tutte le persone che ne sono dotate e le fanno diventare specificatamente se stesse ⁴. Questo Spirito viene evocato 'al femminile' nell'intreccio dell'intuito religioso pluri–simbolico. L'indirizzo 'femminile' nell'evocare lo Spirito Santo si protrae nella teologia odierna dell'India ⁵. Le mitologie indiane arcaiche vengono richiamate alla pari di quelle mediterranee. La pneumatologia orientale –nella simbolica che propone– sembra avviarci alla presa in conto del 'femminile' in Dio o di Dio. Sappiamo che questa dimensione appare con particolare incisività in alcuni orientamenti recenti della teologia orientale slava, particolarmente riguardo alla 'Sofia' (cfr infra parte IV) ⁶. I teologi slavi orientali che si sono fermati a questa angolatura 'del femminile in Dio' hanno voluto –ci pare– specificare ulteriormente l'incidenza di questo 'mistero femminile' di Dio. È significativo che –senza spiegazioni articolate– l'oriente slavo

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 227–228 / p. 282: «L'Apostolo spiega il proprio pensiero con le parole: "Perché nel fuoco si rivela" («ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται»). Ma qual è il soggetto di ἀποκαλύπτεται? Che cosa o chi si rivela nel fuoco? Possiamo intendere "il giorno" (e allora la traduzione sarà: "Il giorno del Cristo si rivelerà con il fuoco o nel fuoco"); oppure, giungendo a un risultato quasi identico, possiamo prendere per soggetto «il Signore» (nel qual caso la traduzione sarà: «Il Signore si rivelerà nel fuoco, con il fuoco», cfr. 2 Tess. 1, 7). In questo caso il termine fuoco acquista sicuramente un carattere reale e quindi attraverso l'allegoria si fa strada una metafora che insensibilmente si trasfonde alla cosa stessa; l'uno o l'altro soggetto danno lo stesso significato. Il termine ἀποκαλύπτεται può essere inteso anche impersonalmente e allora la nostra tesi risulta ancora più rincarata e la traduzione avrà un significato gnomico, di principio generale: "Infatti proprio attraverso il fuoco avviene la rivelazione della natura genuina delle cose". In questo caso bene si spiega il presente indeterminato del verbo ἀποκαλύπτεται che si distingue decisamente dai futuri che lo precedono (δηλώσει) e lo seguono (δοκιμάσει)».

² G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 384: «En d'autres termes, de même que l'Esprit, lorsqu'il resplendit du Fils vers le Père, apporte au Père la splendeur du Fils, Il nous fait resplendir comme des fils, Il nous embrase de joie et d'amour pour le Père. Unifiée avec l'Esprit, l'âme devient transparente, elle voit le Fils et le Père, elle fait rayonner Dieu autour d'elle. Même avant l'Incarnation, le Saint–Esprit rayonnait du Verbe. Toutefois c'est en Christ que se réalise le plein retour du Saint–Esprit dans l'être humain!».

(¹ Ainsi les Pères soulignent–ils l'importance de l'Eglise, l'humanité–en–Christ, dans le développement de leur théologie du Saint–Esprit: "La création est sanctifiée par l'Eglise corps du Christ et l'Esprit en elle est le Sanctificateur. L'Esprit 'sanctifie' en ce sens qu'il crée une communion entre Dieu et l'humanité–en–Christ". (Saint Basile le Grand – Lettre 159, 2; P.G. 32: 621 AB). – "L'Eglise est la nouvelle création en Dieu... En Christ Dieu ne crée pas une seconde fois à partir de la terre. Au commencement Il créa l'homme en communiquant son Souffle à de la poussière. Aujourd'hui Il crée à partir de son Corps. Il nous recrée en versant son sang dans le cœur des fidèles de sorte que sa Vie jaillit en nous. Au commencement Il créa par son Souffle. Maintenant il nous communique sa Vie": (Nicolas Cabasilas – La Vie en Christ IV P.G. 150 617B) "Par l'action de l'Esprit dans l'Eglise, la nature est une réalité toute neuve, véritable, dynamique, animée par une force lumineuse, spermatique, que Dieu a introduite en elle à travers son Fils Unique, Parole faite chair humaine". (Saint Grégoire de Nysse – In Hexam. 1.77 D; P.G. 44: 72–73).)

³ E.–P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 225: «On sait que la Bible et à sa suite les Pères se sont beaucoup servis des images du feu et de ses propriétés pour traduire les données surnaturelles du mystère chrétien. Nous n'avons pas l'intention de faire ici un panorama biblique et patristique concernant le symbolisme religieux du feu, d'ailleurs si riche et si intéressant. Disons simplement qu'à la suite de la Bible les auteurs syriens considèrent le feu comme un élément purificateur ouvrant à la créature l'accès au monde divin, à la vie divine et à l'immortalité bienheureuse. En détruisant ce qu'il y a en elle de mortel, de faible, de charnel et d'impur il vivifie ce qui est immortel. Pour ces auteurs dire que l'Esprit est un Feu caché entourant le prêtre et s'emparant des oblats c'est donc viser l'œuvre de vie et d'immortalité opérée par l'Esprit dans l'eucharistie. En effet, en s'emparant des oblats, qui représentent le Christ immolé, mort et mis au tombeau, l'Esprit les fait passer de ce monde au Dieu–Trine dans l'immortalité glorieuse. Il détruit ce qu'il y a de mortel et de faible en eux. Ainsi les oblats, tout en gardant leur être, deviennent transparents à l'Esprit, comme le feu incandescent (comparaison de Denys Bar–Salibi). Ils deviennent capables de détruire la mort de ceux qui les reçoivent et de leur conférer l'immortalité en les insérant dans la dynamique du mystère pascal»; cfr P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 51.

⁴ E. Evola, *Métaphysique du sexe*, Paris 1968, p. 173 (citato supra)

⁵ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, p.186 (citato supra).

⁶ Vedere l'insieme della documentazione sulla Sofia nella teologia russa, cfr etiam infra, parte IV.

abbia in partenza situato la questione della 'femminilità' in Dio senza perdere niente di ciò che la meditazione delle religioni d'oriente abbia potuto dare al loro approccio. Il soffio vitale può diventare 'gioia del co-essere' o "Ananda" della prospettiva indiana arcaica (con Cit o Figlio-coscienza, e Sat o Padre-essere) ¹. Questa 'gioia di essere per l'altro' sfocia dalla 'notte oscura' o da quello che potremmo chiamare la 'tragedia' dell'"uscire da se stessi". Sono i due poli del dono per eccellenza, dell'amore, per quanto viene tratteggiato da certi teologi orientali ². Siamo nel mezzo della antinomia del mistero divino, come l'oriente ama indicarlo. Il mistero del Dono è mistero d'amore tra svuotamento di se e gioia del ritrovarsi 'con' l'Altro. L'interesse di questo accenno ci pare soprattutto incentrarsi su un elemento metodologico fondamentale nel 'fare teologia'. In particolare, i riferimenti brevemente ripresi qui sopra sembrano poter essere del tutto accettabili nella misura in cui non mettono in causa l'unicità di Cristo di fronte alle altre religioni dell'umanità. Se facessimo gli accostamenti di cui sopra in senso strettamente 'cristologico', ci esporremmo immediatamente al sospetto di 'sincretismo'. Lo spazio mirabile della pneumatologia ci permette, invece, di fare accostamenti inter-religiosi senza incorrere in questo tipo di dubbio (cfr infra, 'l'economia dello Spirito'). L'oriente cristiano ha capito questa premessa metodologica e porta avanti i suoi riferimenti inter-religiosi –sempre, ci pare– a questo livello pneumatologico. Ecco un'altra esemplificazione della insostituibilità pneumatologica nella teologia. Soffio vitale (ruah): dal soffio potente del vento che ci travolge al respiro fragile che ci tiene in vita, la contrapposizione intrinseca nelle simboliche dello Spirito si protrae ³. Il soffio come 'vento' o come 'respiro' pervade 'trasversalmente' ogni vita, al di là di una nostra precisa e programmata volontà ed al di là della compatezza di ogni essere 'in se e per se stesso'. L'inafferabilità del soffio rinvia alla chiave di fondo del mistero dello Spirito: il Dono ⁴. Più che 'potenza' il soffio è 'dato' senza poter essere 'posseduto'. Il soffio è 'libertà' dello Spirito o Spirito Santo come 'libertà' inafferrabile in Dio. Tra il vento che travolge ed il respiro che si cadenza vulnerabilmente, il soffio sfugge ai nostri condizionamenti. Il soffio nasconde nel manifestare: sia nella potenza che nella vulnerabilità della sua presenza ⁵. Il soffio trascina in un comune anelito sia l'eucaristia-doni sia l'eucaristia-assemblea per una vita 'risorta'. Il 'soffio' ed il 'fuoco' dello Spirito attuano la 'presenza' nel mistero sacramentale (vedere infra). Ecco che la dinamica dell'epiclesi ci viene anticipata nella simbolica dello Spirito. Il soffio vulnerabile del respiro

¹ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, pp. 50-52 (citato supra).

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 115 / p. 74: «Mais l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe. Et si le premier axiome de l'amour proclame qu'il n'est point d'amour sans sacrifice, le deuxième axiome, supérieur, car dernier, c'est qu'il n'y a point d'amour sans joie ni béatitude et, en général, qu'il n'y a point de béatitude hors l'amour. Étant tragique, l'amour, c'est de surmonter la tragédie; et c'est à cela que tient la puissance de l'amour. Il est une antinomie concrète qui consiste à se sacrifier et à se trouver par ce sacrifice. Cette béatitude de l'amour dans la Sainte-Trinité, consolation du Paraclet, est le Saint-Esprit».

³ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 273 (citato supra).

⁴ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 265: «The power of the wind also indicates the power of soul that is given as 'Gift' to the man of faith, holiness and love. Man is a weak creature compared to the power of God the Holy Spirit. No creature is capable of ever harnessing the operations of the Holy Spirit. He is in a sense, absolute freedom. It is Jesus who speaks of the wind blowing wherever it pleases (John 3: 8). Saint John Chrysostom is of the opinion that Jesus spoke of the wind in such terms, "... not as if the wind had any power of choice, but declaring that its natural motion cannot be hindered, and is with power... The expression therefore... is that of one who would show that it cannot be restrained, that it is spread abroad everywhere, and that none can hinder its passing hither and thither, but that it goes abroad with great might, and none is able to turn aside its violence." ¹ The operations of the Holy Spirit are not restricted to the will of man. The Holy Spirit much like the wind has absolute freedom of movement. Saint John Chrysostom concludes: Here is the conclusion of the whole matter. 'If' saith He, 'thou knowest – not how to explain the motion nor the path of this wind which thou perceivest by hearing and touch, why art thou over-anxious about the working of the Divine Spirit, when thou understandest not that of the wind, though thou hearest its voice?' The expression, 'bloweth where it listeth' is also used to establish the power of the Comforter; for if none can hold the wind, but it moveth where it listeth, much less will the laws of nature, or limits of bodily generation, or anything of the like or kind, be able to restrain the operations of the Spirit».

(¹ Saint John Chrysostom. *Homilies on St. John*. Homily 26:1. Cited in NPNF-1 Vol.14.p.91.)

⁵ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 264.

nella santità di vita potrà smascherare chi si presenta come 'potenza' e 'provvidenza' di Dio nella capacità onnipotente di soddisfare ogni desiderio ¹. La Chiesa stessa 'sussiste' come soffio dello Spirito Santo ². La chiave pneumatologica del riferimento ecclesiale ci porta già lontano dalla visione prevalentemente 'strutturale' sulla organicità della Chiesa. Tutto ciò ci ricollega –poi– con l'angolatura ecclesiologica della tradizione slava-orientale che ci presenta la Chiesa prioritariamente come 'libertà nello Spirito'.

b. I simboli e le immagini dello Spirito

LO SPIRITO ED IL FUOCO

Un'altra simbolica dello Spirito è il 'fuoco', ampiamente ripreso nella meditazione orientale. Fuoco tragico nel consumare e fuoco trionfante nell'illuminare: concretezza della presenza dello Spirito che ci fa uscire da ogni astrazionismo. Abbiamo già incontrato più volte il binomio di 'tragedia' e 'esultanza', dall'intimo stesso della vita divina, particolarmente nella meditazione e contemplazione slava orientale. L'antinomia sarebbe che il fuoco 'unisce consumando': fuoco d'Amore che unisce il Padre ed il Figlio e nel quale siamo introdotti dallo Spirito Santo ³. In ciò consiste la Chiesa. Il 'fuoco' ci rimanda ad una re-interpretazione della stessa chiave eucaristica: chi "mangia" e "beve" il corpo e sangue di Cristo, mangia e beve il 'fuoco', o cioè lo Spirito Santo ⁴. Il fuoco che sorvola i sacrifici antichi o li consuma include la ritualità arcaica in un capovolgimento del modo 'fisiologico' di concepire il 'mangiare la carne di Cristo', pur non cadendo in una interpretazione intellettualmente metaforica ⁵. Lo Spirito scende come sul sacrificio d'Elia ma non su quello di coloro che non vivono della fede rivelata e recepita. Lo stesso fuoco che può essere purificazione luminosa di trasfigurazione e tormento insopportabile della consumazione di se stessi chiusi nel proprio involucro ⁶. Se niente si perde, ciò non significa che –parallelamente– 'niente è stato creato', ma che "tutto è già stato offerto"... Se tutto ci è stato già consegnato in dono, l'astuzia 'creatrice' è di scoprirlo... Non c'è ragione di lasciarsi terrorizzare dalla 'creatività' o di negare a tutti costi il 'creare' all'umanità.

¹ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 268.

² E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 271.

³ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 385 : «De même que dans la Trinité le Saint-Esprit montre que le Père et le Fils sont distincts mais un en essence, unis par l'amour, Il nous consacre à nous comme personnes distinctes tout en nous édifiant en Eglise, en nous unissant par la joie d'une entière communion. Par le Saint-Esprit nous entrons dans l'amour du Père et du Fils, nous sentons, dans la distinction même, tout le feu de l'amour du Père envers son Fils et envers nous dans la mesure on nous sommes unis au Fils. Comme le dit si justement Saint Jean Chrysostome, l'Esprit Saint est le feu qui rayonne du Fils devenu notre Frère, qui brûle en nous en devenant notre propre amour filial pour le Père. Puis il poursuit: «Si l'Esprit n'était présent au milieu d'elle, l'Eglise ne subsisterait pas; si elle subsiste, c'est un signe évident de la présence de l'Esprit». (Hom. 1.3 sur la Pentecôte BA: IV, p. 108c.) Embrasés par l'Esprit, nous qui naguère étions plus vils que la boue, et qui pour ainsi dire rampions a terre, nous sommes devenus subitement plus brillants que l'or et nous avons échangé la terre pour le ciel (Cat. Bapt. 4.27-BA: IV, p. 1 13a) (1)».

((1) Pour les citations de Saint Jean Chrysostome nous avons utilisé l'édition bilingue en vingt volumes de ses oeuvres complètes réalisées par l'abbé J. Bareille et publiée à Paris chez L. Vivès de 1865 à 1873 (BA) – Le texte Grec est celui de Migne P. G. 47-64.)

⁴ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, pp. 105-106.

⁵ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 224 : «Cetie manière de voir l'action de l'Esprit par rapport a l'eucharistie se trouve aussi dans les offices liturgiques des dimanches suivant la Pentecôte. L'Esprit y est décrit en termes de Feu caché entourant le prêtre qui debout et avec crainte fait le sacrifice (1); ou encore, comme un Feu survolant l'autel sous la forme d'une colombe et faisant irruption, à l'appel du prêtre, sur l'eucharistie comme il l'avait fait jadis pour le sacrifice d'Elie».

((1) F., VI: Matines du vendredi de la 2° semaine après Pentecôte, p. 390 a, «қоқуоуо»: «Quelles sont les nouvelles de ce Feu refusant de descendre sur le sacrifice du peuple impie qui a crucifié le Fils de son Seigneur? Moïse l'avait appelé et il a survolé son sacrifice. Elie l'a invoqué et il a consumé ses offrandes. Les justes l'ont appelé à travers les siècles; et voici qu'aujourd'hui, il survole les autels sous La forme d'une colombe: Hallélouya et haléllouya!)

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 249-250 / p. 305.

IL VOLO COME DI COLOMBA

La ‘discesa’ dello Spirito, accanto al luccicare ‘come lingue di fuoco’ che si posa con accortezza, si evoca anche con l’immagine viva del ‘volo come di colomba’. Per la gente della Palestina e di quell’epoca, si capiva subito la differenza tra il ‘volo di colomba’ ed il volo di altri uccelli, quelli rapaci che sfrecciano sulla preda come un missile (sparviero, falco, aquila e via dicendo). La colomba atterra, si posa con una certa circospezione, frenando in volo prima di toccare il suolo, ‘innocente’ come dice Cristo nel Vangelo perché fuori di qualsiasi istinto di ‘predazione’ carnale. L’uccello predatore invece deve sfruttare al massimo la ‘discesa’ e sorprendere la sua vittima tra ‘becco ed artigli’, senza neanche ‘atterrare’. La colomba è –però– anche l’uccello con il volo più resistente, che percorre distanze più lontane, che può portare messaggi attraverso zone nemiche passandovi oltre. Nelle guerre più accanite vola attraverso le linee di combattimento e riesce a portare i suoi messaggi senza essere notato... Il “volo come di colomba” del Battesimo di Gesù nelle acque del Giordano esemplifica tutto questo e anticipa nel Cristo ciò che si attuerà nel popolo credente. Per l’oriente cristiano Cristo non è se stesso senza lo Spirito Santo che lo consacra complessivamente per la Sua Missione nel Battesimo stesso di Gesù. Lo Spirito appare sotto forma di un ‘volo di colomba’... La testimonianza del Battesimo di Cristo non è una testimonianza che ‘prova’ a Gesù-Cristo il Suo statuto di Messia (Annunciatore della Buona Novella) ma testimonia a Giovanni il Battista che Gesù è Colui che si aspettava ¹. È lo Spirito che testimonia, mentre Cristo rimane silenzioso (Mc 1, 6–11). Un accenno attira l’attenzione: “i cieli si squarciarono....” (meglio che ‘si aprirono i cieli’ in alcune traduzioni), che ricorda il velo del Tempio che si squarcia nella morte di Gesù, significando che lo Spirito Santo non poteva più essere contenuto nel “Santo dei Santi” ma usciva all’aperto in seno al mondo e all’umanità. Si tratta di una consacrazione o meglio di una ‘epiclesi’ sulla presenza di Cristo nel mondo e sul Suo operato che sta per avviarsi.

DAL FUOCO ALL’ACQUA

Il flusso dell’acqua riecheggia il ‘soffio’ dell’aria e del vento. Se il fuoco è innanzitutto purificatore nel processo della vita, l’acqua sarà più direttamente ‘fecondativa’ ².

¹ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 279: «Another interesting question to be asked is ‘Who actually saw the dove descending?’ In the mind of Saint Cyril of Jerusalem it would appear that only Saint John the Baptist saw this pneumatophany of dove. Saint Cyril said that “... ‘from that time Jesus began to preach Mt. 4:17)’ when ‘the Holy Spirit had descended upon Him in a bodily shape, like a dove (Lk. 3:22)’; not that Jesus might see Him first, for He knew Him even before He came in a bodily shape, but that John was baptizing Him, might behold Him. For I baptize with water, said unto me, upon whomsoever thou shalt see the Spirit descending and abiding on Him, that is He’ (John 1:33)”. (1) The descent both reveals and anoints; Christ’s divinity is revealed to Saint John the baptist while Christ is anointed for his messianic mission. The presence of the dove acts as a sign or mark over the ‘Chosen One’. This is He whom I have chosen. This notion of the Holy Spirit making his chosen one known by al] has been developed in the legend concerning the election of Pope Saint Fabian, Martyr (236–250 p)».

(1) Saint Cyril of Jerusalem Catechetical Lectures Lecture 3:14 NPNF–2 Vol.)

² E.-P. Siman, *L’expérience de l’Esprit par l’Eglise, d’après la tradition syrienne d’Antioche*, Paris 1974, p. 274 : «Ce qui vient d’être dit sur le souffle peut aussi s’appliquer à l’eau et au feu qui sont deux autres «images» de l’Esprit. Dans la Bible, l’eau est souvent associée au souffle et elle aussi, est considérée comme source de vie. C’est un élément fécond et fécondateur. L’eau est un sein fertile d’où jaillit la vie et qui engendre des êtres vivants. Cela explique que le Christ en ait fait la figure de la nouvelle naissance. Quant au feu, il est lui aussi un symbole de la vie. Comme l’eau il est une source dynamique animant les êtres, mais conote aussi quelque chose qui spécifie plus spécialement la nature de cette vie qu’il communique aux créatures. Car pour la Bible comme pour la Patristique le feu est un élément purificateur ouvrant à la creature l’accès au monde divin et à l’immortalité bienheureuse. En d’autres termes, le feu confère la vie et divinise. La vie qu’il donne est divine et incorruptible. Dire que l’Esprit est l’Eau et le Feu, c’est donc non seulement affirmer qu’il est celui qui nous engendre à la vie, nous anime et nous conserve dans l’être mais c’est aussi et surtout dire qu’il est celui qui nous donne accès au monde de Dieu et nous divinise. Par le fait, c’est affirmer qu’il est LA VIE et que cette VIE est Dieu».

Dal fuoco alla luce, l'immagine della nube accentua ulteriormente l'antinomia nell'evocazione dello Spirito Santo. Essa, nell'avvolgere chi ne è coinvolto, indica la visita specifica dello Spirito ¹.

RICAPITOLAZIONE SOFIANICA

Cosa fare con questi 'nomi' e 'simboli' riguardo allo Spirito? Da quello che accenna la nostra introduzione di questa parte III, o cioè che -nel linguaggio corrente- il 'nome' cristico è assai uniforme ed il Suo antagonista è chiaramente discostante nelle diciture 'Satana' o il 'Diavolo', per lo Spirito il nome "Spirito Santo" e "Spirito del Male" riprende lo stesso rinvio linguistico allo 'spirito' - indicando una misteriosa comunanza che lascia perplessi (cfr supra). Anche riguardo al confronto terminologico "Cristo" e "Anticristo", non si usa "Spirito" ed "Antispirito". Ma un'altro dato subentra a questo punto: là dove gli antagonisti sono sempre 'spirito', per lo Spirito Santo esiste una diversità notevole di evocazioni verbali o simboliche, nelle quali la Sua inafferrabilità può essere intuita mentre si distanzia dal contrasto linguistico immediato dei 'nomi'. Invece di un confronto frontale sembra che la diversificazione 'dei nomi' sciolga una opposizione radicalmente ed aggressivamente configurata.

SEZIONE A

CHI È SOFIANICAMENTE LO SPIRITO SANTO NEL MONDO DIVINO E MUTUAMENTE PRESENTE IN DIO E NELLA SORGENTE UMANAMENTE TERRENA



WHO IS THE HOLY SPIRIT IN SOPHIANIC PROSPECTIVE FROM THE 'DIVINE WORLD' AND MUTUALLY PRESENT IN GOD AND IN HUMAN EXPERIENCE

La pneumatologia sofianica avrà il compito di esprimere il profilo dello Spirito nella Sua presenza mutuamente relazionale in Dio e nel mondo umano. L'interrogativo iniziale sarà di evocare 'Chi è lo Spirito' dalla vita del mondo divino della Sofia. Il dubbio sull'assenza del 'volto' pneumatico dello Spirito Divino rende quest'ultimo talvolta più impersonale. Questa 'sagoma assai vaga'

¹ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 270: «Saint Gregory Nazianzen speaks of the 'Cloud of the Spirit' (1). While Saint Ambrose writes of the cloud as a sign of a visitation from the Holy Spirit: "You hear that our fathers were under the cloud, and that a kindly cloud, which cooled the heat of carnal passions. That kindly cloud overshadows those whom the Holy Spirit visits. At last it came upon the Virgin Mary, and the Power of the Highest overshadowed her, (Luke 1:35), when she conceived Redemption br the race of men. And that miracle was wrought in a figure through Moses. If, then, the Spirit was in the figure, is He not present in the reality..." (2)».

(1) Saint Gregory Nazianzen *Orations on the Holy Lights* 39:17 Cited in NPNF-2 Vol. 7. p. 358. / (2) Saint Ambrose *On the Mysteries* 111:13 Cited in NPNF-2 Vol. 10. pp. 318-319.)

potrebbe impoverire la prospettiva sofianica complessiva. L'assoluto in se si presenta come impersonal, ma se coincide con la 'Persona', la via negativa si apre a prospettive sempre ulteriori: inizi che non hanno mai fine nel cogliere il profilo dello Spirito ¹.

ESISTE UNA "PNEUMATOLOGIA SOFIANICA" OGGI?

L'intento del nostro itinerario consiste nell'evidenziare come l'intento sofianico sia la soglia di arrivo della cristologia cristiana nelle sue varie tappe e dimensioni, nei suoi passi di maturazione e verso una maturazione pneumatologica. La cristologia troverà un suo compimento nella pneumatologia: o come dicevano i Padri della Chiesa "se c'è stata l'Incarnazione ciò è avvenuto affinché la persona umana potesse ricevere lo Spirito" ². A differenza della rapida carrellata sulle le chiavi cristologiche maggiori, l'ambito pneumatologico si presenta più spoglio e privo di tappe significative nella teologia dei due millenni cristiani. Se la cristologia soteriologica ha potuto prevalersi di una caratteristica ben assestata, o cioè la situazione di estraneità umana fuori del mistero di Dio a causa della 'colpa' originaria, con Cristo che viene a ristabilire il rapporto con Dio per mezzo del Suo sacrificio reparatorio, tale contesto non è direttamente evocabile per lo Spirito Santo. Dai vari intuiti che formano l'angolatura sofianica o 'teantropica' si muove la maturazione della comprensione sulla relazione tra Dio e il mondo: e specificatamente della non conflittualità tra il mistero divino e l'insieme del creato, al di là di quello che abbia potuto significare -per l'umanità- la "caduta" originale. Questa non conflittualità viene considerata "da parte di Dio" più che come frattura insuperabile "da parte dell'umanità". Parallelamente, non si può integrare nello Spirito sia il binomio 'Logos-Sofia' sia quello 'maschile-femminile' (come nelle simboliche cristologiche), si rischia di far slittare la stessa chiave sofianica sul 'mondo divino' nella Sua doppia dinamica di Logos e di Sofia.

LA VIA VERSO LA PNEUMATOLOGIA SOFIANICA, IL PNEUMA CHE PLASMA IL MONDO DIVINO E VIVIFICA IL 'TUTTO' SOFIANICO

Se Cristo sorge dal 'Logos' rivelativo nel mondo divino, lo Spirito è Colui che 'plasma' vitalmente questa rivelatività, personalizzandola nella Saggezza. J. Böhme preferisce invece parlare dello Spirito come Colui che 'riflette' la sorgente abissale di Dio (l'Ungrund che trova la sua espressione rivelativa nel Figlio) e di cui lo 'specchio' è la Sofia ³. Egli ri-abbozza -nell'esperienza

¹ O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie «Theotokos»*, Québec Canada 2005, p. 33: «L'absolu finalement impersonnel de Plotin ou de l'Inde est d'une certaine manière en continuité avec le Soi, l'essence spirituelle de l'homme: la voie négative, ici, s'éteint dans l'immersion de l'extase. Par contre, lorsque l'absolu coïncide avec La Personne, avec l'Amour, avec l'unité infinie des Personnes divines, l'apophase ne connaît pas de passage à la limite, elle ne cesse de progresser dans une communion où plus Dieu se rend participable, plus il est merveilleusement autre. Un rythme d'extase-extase s'établit (c'est ce que Grégoire de Nysse nomme l'«épectase»), où l'on va «de commencements en commencements, par des commencements qui n'ont jamais de fin», «de sorte qu'on ne voit plus de limite et que La plénitude actuelle, même si elle paraît la plus grande et la plus parfaite possible, n'est jamais que le point de départ d'une plénitude supérieure ¹».

(1) Grégoire de Nysse, *6^e homélie sur le Cantique des Cantiques*, PG 44. 887.)

² O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie «Theotokos»*, Québec Canada 2005, p. 7: «Or, disaient les Pères, si Dieu s'est incarné, c'est pour que l'homme puisse recevoir l'Esprit. Le but de l'incarnation, de la croix, de la résurrection et de l'exaltation de Jésus est la Pentecôte; en Christ, l'Eglise est «l'Eglise du Saint-Esprit».

³ A. - H. Tau, *Mystery of Mystery: A Primer of Thelemic Ecclesiastical Gnosticism (The Invisible Basilica)*, in «Red Flame», 1995 no. 2; etiam in «Internet» 2010, <http://hermetic.com/sabazius/boehme.htm>: «In Boehme's cosmology, the first person of the Trinity, God the Father, is identified with primal, unmanifested reality, *Der Ungrund*, "the Abyss," nothingness which contains the potentiality of everything. The Abyss is characterized by a desire to reveal Himself, which He does through a process of divine introspection, or reflection. The second person of Boehme's trinity, the Son, is identified with the desire of the Abyss to reveal Himself; and the third person, the Holy Spirit, is identified with the process of divine reflection. This process of reflection involves the making of a divine mirror, as it were, which Boehme calls "Virgin Wisdom"

incapace di portare a termine ¹. Ci si compenetra ‘con’ Dio nel ‘Tutto’ dal quale l’essere umano è nato. L’occidente, senza peraltro conoscere ciò che s’intende ‘orientalmente’ con la divinizzazione, ha fatto presto a mettere da parte questa formulazione dal linguaggio ecclesiale ². Si dirà che esiste una ‘deificazione’ che non è ‘divinizzazione’ ma suprema ‘umanizzazione’ della persona umana!! Questo tentativo di opporre i due termini non trova riscontro nell’intento sofiano. Si evacua, inoltre la ‘sovrabbondanza’ e l’al di là dell’umano nel dono divino. Sarà –poi– possibile affermare in senso fondamentalista che non si può essere pienamente ‘umani’ se non si è ‘cristianamente conformi’. L’intento antinomico della pneumatologia appare già nel paradosso dei vari nomi ed immagini dello Spirito. L’unitarietà nominale del Padre e del Figlio si confronta con questa impossibilità di ‘fissare’ lo Spirito in un ‘nome’ proprio o in un Suo profilo visivo corrispondente.

CAPITOLO I

IL MISTERO SOFIANICO DELLA PERSONA DELLO SPIRITO: LA SUA PROCESSIONE NELLA VITA DIVINA



THE HOLY SPIRIT AND THE MYSTERY OF HIS PERSON AND PROCESSION, HOLINESS IN PERSON,
FULLNESS OF GIFT IN RELATIONALITY

Dalla cristologia sofiana abbiamo tratto questo taglio specifico: da Cristo il Logos ci rinvia al ‘Tutto’ dal mondo divino. Se il Logos rinvia alla Sofia come ‘Tutto’, come prospettare allora il mistero sofiano dello Spirito Santo? In questo senso: “la buona salute della pneumatologia è la cristologia”

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Studies Concerning Jacob Boehme* ¹. *Etude I. The Teaching about the Ungrund and Freedom*, (trans. Fr. S. Janos – Fr Michael Knechten), in *Journal Put' «Путь»*, feb. 1930, No. 20, p. 47–79, etiam in «Internet» 2010, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_349.html: «In meinen eigenen Kraefte[n] bin ich so ein blinder Mensch, als irgend einer ist, und vermag nichts, aber im Geiste Gottes siehet mein eingeborner Geist durch Alles, aber nicht immer beharrlich; sondern wenn der Geist der Liebe Gottes durch meinen Geist durchbricht, alsdann ist die animalische Geburt und die Gottheit ein Wesen, eine Begreiflichkeit und ein Licht” {“In mine own ability I am as blind a man, as is anyone, and am capable of nothing, but in the Spirit of God throughout all stands my inborn spirit, but not always unwaveringly; but when the Spirit of the love of God is focused through my spirit, then is the creaturely birth and the Godhead one essence, one understanding and one light”} ²».

² The edition, which I have used and from which I make citations, is "Jakob Boehme's Saemmtliche Werke herausgegeben von K. W. Schiebler" ["Jacob Boehme's Collected Works edited by K. W. Schiebler"], in seven volumes from the 1840's. From books about Boehme, I have used: FR. BAADER, "Vorlesungen uber J. Boehme's Theologumena und Philosopheme" ["Lectures on J. Boehme's Theologumena and Philosophy"]; the third volume from 1852 has also his "Vorlesungen und Erlaeuterungen zu J. Boehme's Lehre" ["Lectures and Insights into J. Boehme's Teachings"]; the thirteenth volume of the "Collected Works" is 1855; M. CARRIERE, "Die Philosophische Weltanschauung der Reformationzeit" ["The Philosophical WorldView of the Reformation Period"] (there is a large chapter about Boehme); MARTENSEN, "Jakob Boehme. Theosophische Studien" ["Jacob Boehme. Theosophical Studies"]; HARLESS, "Jakob Boehme und die Alchymisten" ["Jacob Boehme and the Alchemists"]; EMILE BOUTROUX, "Le Philosophe allemand Jacob Boehme" ["The German Philosoph Jacob Boehme"]; DEUSSEN, Jacob Boehme; ELERT, "Die voluntaristische Mystik Jacob Boehmes" ["The Voluntaristic Mysticism of Jacob Boehme"]; BORNKAMM, "Luther und Boehme"; HANKAMMER, "Jacob Boehme"; "Jacob Boehme Gedenkgabe der Stadt Goerlitz zu seinem 300 jaehrigen Todestage. herausgegeben von Richard Jecht" ["Jacob Boehme Commemoration in the City of Goerlitz for his 300th Year of Repose. edited by Richard Jecht"]; 1924; RUFUS M. JONES, "Geistige Reformatoren des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts" ["The Spirit of the reformers of the Sixteen and Seventeen Hundred's"], 1925, Quaker Publishing (American author); R. STEINER, "Mystik" ["Mysticism"]; and the most recent thorough investigation on Boehme: A. KOYRE, "La Philosophie de Jacob Boehme", 1929. / ² Vide "Jacob Boehme's Saemmtliche Werke" -- edited by K. W. Schiebler, Leipzig, 1831–1846 (used for this and the quotations to follow); Vol. II, "Aurora", p. 260.)

² COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Théologie, christologie, anthropologie*, in «La documentation catholique», 1983 n° 1844: p. 123: «La divinisation de l’être humain peut paraître comme une aliénation et une injure à la dignité humaine suite à l’inflation du langage qui ramènerait le dessein créateur à une incohérence en changeant l’anthropologie chrétienne. L’homme est et reste devant Dieu comme une créature même s’il jouit de la déification qui n’est pas une divinisation. D’où, correctement entendue, la déification rend l’homme parfaitement humain; elle est la suprême humanisation de l’homme».

¹: magari con la precisazione che ‘la buona salute della pneumatologia è una “retta” (ortho-) cristologia’... Dalla vita più intrinseca della Trinità, non si può staccare il Figlio dallo Spirito ². Lo Spirito ci ‘cristifica’ e Cristo ci ‘pneumatizza’ ³. Vedere Cristo nello Spirito rende impossibile l’isolamento di Cristo ‘in se stesso’, come una entità monadica (impostando un tipo di cristomonismo), e d’altra parte obbliga di considerare Cristo nella Sua valenza prioritariamente escatologica (cfr infra, ultima parte di questo studio) ⁴.

LA MATURAZIONE TEOLOGICA VERSO IL PANENTEISMO

È dallo Spirito che si delinea una piena accoglienza di Dio ‘in tutto e tutti’: un panenteismo (non panteismo) fino alle sue ultime implicazioni ⁵. L’autore sofianico A. Rosmini evoca questo approccio senza ricorrere alla formulazione specifica di panenteismo, lasciando spazio a qualche possibile malinteso. Il modo consueto di ‘puntualizzare’ sospettosamente Rosmini ancora oggi identifica il suo ontologismo come quasi-panteismo ⁶. Invece, quest’ultimo vede nel “*falso misticismo*” ed in coloro che riducono la teologia all’ontologia la via verso il panteismo: “... *per due opposte vie gli uni e gli altri si ritrovano riuscire allo stesso punto, nel Panteismo*” ⁷. “*Il dirsi dunque*

¹ Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 25: «Parlant, comme je le dois, de modèle pneumatologique, je ne veux absolument pas négliger la vérité du modèle christologique. Si, de mes longues études sur le Saint-Esprit, je ne devais garder qu’une unique conclusion, ce serait: la santé de la pneumatologie, c’est la christologie. Pas de Verbe sans Souffle: il resterait dans la gorge et ne parlerait à personne. Pas de Souffle sans Verbe: il n’aurait pas de contenu et ne transmettrait rien à personne».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве*, Часть II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 209–210 / p. 177: «Quand nous disons le *Fils*, nous ajoutons par la pensée *et l’Esprit*; tout de même qu’inversément. Cet *ET* unit les deux hypostases dans la révélation unique de la Sophie divine. La *Sophie est une, mais il y a deux hypostases sophianiques* qui révèlent un *seul* sujet, mais *doublement*: d’une manière une et dyadique ensemble, sans séparation et sans confusion. Une hypostase ne répète point l’autre, mais elle la manifeste: le Verbe est accompli par l’Esprit-Saint, et l’Esprit vivifie le Verbe. La Divinité contient le Verbe, Le possède, et l’Esprit Le révèle: «car l’Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu» (1 Cor., II, 10). Par l’Esprit, le Père S’inspire Lui-même dans Son Verbe, et cette inspiration de soi est la vie divine, la Beauté. L’inspiration n’est pas sans objet, n’est pas gratuite: elle se livre à l’«épreuve» créatrice, elle sonde les profondeurs de Dieu. La vie divine est un acte de l’inspiration divine de soi et, en ce sens, un acte créateur et de connaissance, dans le Verbe par le Saint-Esprit».

³ O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie «Theotokos»*, Québec Canada 2005, p. 11: «Pour l’éveil du coeur, le souffle de l’homme s’unit au Souffle de Dieu, dans l’invocation du nom de Jésus: car le Souffle, dans l’intériorité de Dieu comme dans celle de l’homme, est «l’énonciateur du Verbe» ¹. Le Christ nous «pneumatise» et l’Esprit nous «christifie», jusqu’à cette mystérieuse unité des Deux qui mènent au Père, unité que suggère Paul lorsqu’il parle du «Seigneur, l’Esprit».

⁴ DIALOGUE ORTHODOXE – CATHOLIQUE ROMAIN, *Réflexions de théologiens orthodoxes et catholiques sur les ministères*, in «La documentation catholique», 1978 n° 1738, p. 263: «2. Si les implications de cette façon de considérer le Christ dans l’Esprit sont nombreuses, on peut, en tout cas, les résumer en deux points qui commandent tout le reste. –D’une part, cette compréhension du rapport entre le Christ et l’Esprit interdit de voir le Christ comme un individu isolé. Partout, en effet, où il est présent dans l’Esprit, il a avec lui son corps, la communauté des saints dont il ne peut être séparé. Car il est le premier-né d’une multitude de frères. –D’autre part, cette compréhension du rapport entre le Christ et l’Esprit montre que, de par sa nature, la présence actuelle du Christ est escatologique. Là où l’Esprit agit, en effet, il fait entrer l’histoire dans les derniers temps (cf. Ac 2, 17), révélant et apportant au monde les arrhes de sa destinée finale, qui n’est autre que la présence du royaume dans la création. Cette perspective fait comprendre la nature de l’Eglise. Celle-ci apparaît alors comme la communauté de la Nouvelle Alliance que le Christ rassemble autour de lui et par laquelle il se rend présent dans l’histoire; communauté dans laquelle et par laquelle il réalise le salut final du monde»

⁵ O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie «Theotokos»*, Québec Canada 2005, p. 25: «Le Père est Dieu «au-delà de tout», principe de toute réalité. Le Logos structure tout, il est «à travers tout». Et l’Esprit est le Dieu intérieur, le Dieu secret, le mystère des êtres et des choses. La profondeur la plus profonde de l’intériorité, «Dieu en tout» nullement panthéisme pourtant, car cette toute-présence est une hypostase mystérieuse, mais, comme disait Serge Boulgakov, «panenthéisme» ¹. Athanase d’Alexandrie note, dans sa première *Lettre à Sirapion*: «Le Père fait toutes choses par le Verbe dans l’Esprit et [...] c’est ainsi que, dans l’Eglise, est annoncé le Dieu unique <au-dessus de tout, à travers tout et en tout>: au-dessus de tout, comme Père, comme principe et source; à travers tout, par le Verbe; en tout, dans l’Esprit Saint» ²».

(1) *Du Verbe incarné*, Padris, 1943, p. 41. / (2) *Lettres à Sérapiion*, 1,28.)

⁶ Cfr L. Malusa, *Rosmini e le polemiche filosofiche dell’ottocento*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, pp. 53–54.; P. J. Toner, (transcribed by T. Hancil), *The Existence of God*, in «Internet» 1997, <http://www.knight.org/advent/cathen/06608b.htm>, from the CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, (1913, Encyclopedia Press, 1996 by New Advent, Inc.).

⁷ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, in idem, *Opere inedite di Antonio Rosmini*, vol. 12 (*Opere inedite di Antonio Rosmini*), Roma 1998, p. 30.

che tutto è essere, o che l'essere si può predicare di tutto, non è panteismo..."¹. "Il Panteismo è quel sistema, che confonde in una sola natura il contingente e l'Essere assoluto"². "... Il panteismo idealistico, che dal falso principio, che 'ogni sapere sia oggettivo', induce dunque che ogni sapere è delle cose necessarie, le quali si riducono in Dio"³. Si sa che l'oriente slavo aveva prospettato parallelamente una visuale chiamata non 'panteismo' ma 'panenteismo'⁴. La prospettiva sofianica è un 'panenteismo' (relazionare tutto con Dio, non identificare ogni cosa con Dio)⁵. L'intuito sofianico sembra animare la riflessione teologica ulteriore nel dialogo interteologico più recente. I teologi radicali evocano la prospettiva del panenteismo per risolvere il problema dell'approccio a Dio, nel senso di metterlo in relazione con tutto, senza identificarlo con niente⁶. Questa relazionalità radicale potrà forse confermarsi in incarnazionalità totale⁷?

Il mistero dello Spirito è intrinsecamente legato alla Sua processione nel più intimo della vita divina trinitaria, dato che il 'Dono' è allo stesso tempo Donatore, Ottenitore, e Donato nel più profondo dell'intento divino. La processione dello Spirito, dalla profonda immanenza della vita divina, è però direttamente legata all'economia divina nel 'donarsi' illimitatamente.

1° DALLA 'NIENTITÀ' SOFIANICA ALL'ANELITO DELL'ALITO VIVO: IL MISTERO DELLA PROCESSIONE E DELLA PERSONA DIVINA DELLO SPIRITO SANTO

Quale sarà il peso dato alla formulazione niceana per l'insieme della ricerca teologico-cristologica? Sarà a questo punto e da questa 'formulazione' della fede che subentrerà la questione non ancora risolta tra oriente ed occidente: quella del "Filioque"⁸? Sappiamo però che la posizione

¹ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 12 (*Opere inedite di Antonio Rosmini*), Roma 1998, p. 190.

² A. Rosmini, *Teosofia*, vol. II, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 12 (*Opere inedite di Antonio Rosmini*), Roma 1998, p. 128.

³ A. Rosmini, *Psicologia, libri dieci*, tomo I, in idem, *Scienze metafisiche*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini, Psicologia/3*, vol. 10, Roma 1989, p. 121, n° 1.500.

⁴ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 148.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 231-233 / pp. 191-192.

⁶ J. A. T. Robinson, *Exploration into God*, London 1967, p. 110: «In this, panentheism takes its stand against the dualism of theism, moral as well as metaphysical. But it does not side with the indifferentism of pantheism which has to maintain that evil is in some way illusory or unreal. The evil in the world is indeed terrifyingly real, both at the subpersonal and at the personal level, but it is still part of the 'face of God'. That is to say, love is there to be met and to be created through it and out of it. It is not without purpose: meaning can be wrested from it even at the cost of crucifixion. It is not separated from the face of love, and therefore cannot separate from it. That is the saving grace: God is not outside evil any more than he is outside anything else, and the promise is that he 'will be all in all' as love».

⁷ J. A. T. Robinson, *Exploration into God*, London 1967, p. 145: «This is the vision, too, to which the New Testament points, of God as 'all in all'. This passage is the charter of Christian panentheism. And it is this, symbolically, that the Christian views as the firstfruits and guarantee of the whole cosmic process. The God who was 'in' Christ is the God who is and must be 'in' all. The model of panentheism is essentially an incarnational one. That is why I believe it is fundamentally appropriate to Christianity – in a way that deism or pantheism if even theism is not – without being exclusively Christian. And, per contra, I believe that the most appropriate model today – for a satisfactory theology of the Incarnation – is a pantheistic one».

⁸ H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg in Breisgau 1959, S. 22: «Das gewöhnlich als Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum bezeichnete und auf diese beiden Konzilien zurückgeführte Glaubensbekenntnis war eigentlich das Taufbekenntnis, das Bischof Epiphanius von Constantia auf Zypern in seinem Buche "Ancoratus" empfohlen hatte und das wahrscheinlich aus Jerusalem stammte. In seinem ersten Teil war es identisch mit dem nicaenischen, es enthielt aber einen Zusatz, der die Gottheit des Heiligen Geistes bekräftigte: "den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohn in gleicher Weise angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat". Dieses Glaubensbekenntnis wurde, nachdem das Konstantinopeler Konzil von 381 ökumenischer Anerkennung erlangt hatte, das massgebende Bekenntnis der griechischen Kirche. Auch in der abendländischen Kirche setzte es sich durch; es wird noch heute in der römischen Messliturgie gebraucht, allerdings mit einem kleinen Zusatz, der geschichtlich eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat. Die Griechen verstanden nämlich die Formel "der vom Vater ausgeht" als Ausgang "vom Vater durch den Sohn", die Abendländer hingegen "vom Vater und dem Sohn". Der zuerst in Spanien aufgekommene Zusatz 'filioque', der sich auch in der rhythmischen, fälschlich dem hl. Athanasius zugeschriebenen Glaubensbekenntnis 'Quicumque vult salvus esse' (Wer gerettet werden will...) findet, wurde zum Streitpunkt

della Chiesa patriarcale russa ortodossa non era per niente intransigente su questo punto. Seguendo il parere del prof. Bolotov in occasione del dialogo ortodosso-veterocattolico, il patriarca Sergio proponeva di tenere conto delle differenze secolari tra occidente ed oriente "accordando alle due parti il diritto di usare l'espressione che è loro abituale...", e ciò in funzione dell'intento "di trovare delle formule differenti per esprimere la stessa fede ortodossa" ¹.

La processione sofianica dello Spirito Santo e la questione del "Filioque" tra oriente ed occidente

Parlando di pneumatologia sofianica non si focalizzerà –dunque– tutta l'attenzione sulla questione tanto commentata del 'Filioque' o della sola 'processione' della terza Persona della Trinità. Vi sono autori sofianici che usano il riferimento congiunto al Padre ed il Figlio riguardo allo Spirito ². Ma, più che sulla 'processione', la questione del "Filioque" sembra essere un dibattito su come comprendere la natura dell'unità di Dio: come 'sostanza' o come 'ipostasi del Padre' ³. Il rischio della formulazione sbilanciata del 'Filioque', in questo senso, riguarda lo slittamento verso una priorità dell'unità di Dio nella 'natura', con la conseguenza di scivolare verso una comprensione

zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche, weil die Griechen ihn nicht als erklärende Erweiterung, sondern als Verfälschung des geheiligten Textes ansahen».

¹ S. Virgulin, *Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum* (Atti del Congresso internazionale di pneumatologia), vol I, Città del Vaticano 1983, pp. 362–363: «Il pensiero di Bolotov è stato fatto proprio dal patriarca di Mosca, Sergio, eletto nel 1943, che agli inizi di questo secolo scriveva queste illuminate parole sui rapporti tra Oriente ed Occidente: "Nei nostri rapporti mutui (tra Ortodossi e Veterocattolici), noi dobbiamo continuamente avere in vista la differenza vecchia di mille anni delle nostre due culture, del nostro sviluppo intellettuale. Questa differenza domina i nostri destini dal tempo della nostra separazione. Molte parole e termini comuni alle due parti hanno in realtà per ciascuna di esse un significato tutto particolare, speciale, molto prezioso per gli uni ed inammissibile per gli altri. Se noi siamo assolutamente convinti dell'identità della nostra fede, noi finiremo le nostre discussioni sulle parole e sui termini, accordando alle due parti il diritto di usare l'espressione che è loro abituale... Si tratta di trovare delle formule differenti per esprimere la stessa fede ortodossa. Prendendo in considerazione la particolarità della vita intellettuale del nostro confratello occidentale, noi potremo accordargli il suo modo di esprimere la nostra propria fede e noi attenderemo da parte sua la stessa indulgenza per noi, per le nostre particolarità, per le nostre debolezze (*)».

(*) Cfr l'articolo: *Qu'est ce qui nous sépare des Anciens-catholiques?*, in «Revue internationale de théologie», 1904 n° 12, pp. 159–189 / anche in «Istina», 1972 n° 17, pp. 290–292.)

² J. Böhme, *Aurora oder Morgenröthe im Ausgang, Das 3. Kapitel – Von der hochgebenedeiten triumphierenden heiligen, heiligen, heiligen Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn, Heiliger Geist, einiger Gott*, in idem, *Jakob Böhme Sämtliche Schriften*, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert (Faksimile-Neudruck), Band 1, Stuttgart 1955, (etiam in «Internet» 2010, <http://12koerbe.de/lapsitexillis/aur-3.htm>: «*Von Gott dem Hl. Geist*. 24. Gott, der Hl. Geist, ist die dritte Person in der triumphierenden hl. Gottheit, und gehet vom Vater und Sohne aus der heilige wallende Freudenquell in dem ganzen Vater, ein lieblich, sanftes und stilles Sausen, aus allen Kräften des Vaters und des Sohnes, wie beim Propheten Elia am Berge Horeb (1.Kön 19,12) und am Pfingsttage bei den Aposteln Christi zu sehen ist (Apg 2,2). 25. So man aber seine Person, Substanz und Eigenschaft aus rechtem Grund beschreiben will, so muß mans auch im Gleichnis Vorbilden; denn den Geist kann man nicht schreiben, dieweil er keine Kreatur ist, sondern die wallende Kraft Gottes».

³ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 383: «La controverse au sujet du Filioque était un débat sur la nature de l'unité de Dieu plutôt qu'une controverse sur la procession de l'Esprit Saint. Tout le problème se ramène à savoir si l'unité de Dieu signifie celle de sa substance ou si elle indique l'hypostase du Père. Pour l'Orient la substance divine n'existe jamais 'nue' ($\forall \Delta < 0$) c'est-à-dire sans 'mode d'existence' ($\exists \Delta \equiv B \equiv H \ \forall \Delta > T$). Et l'unique substance divine est par conséquent «l'être» de Dieu uniquement parce qu'elle possède trois modes d'existence. Pour les Pères grecs, l'unicité de Dieu ne consiste pas en la substance unique de Dieu mais en l'«hypostase», c'est-à-dire en la «personne» du Père. Ainsi lorsque nous disons que Dieu 'est', nous ne limitons pas la liberté personnelle de Dieu. L'être de Dieu n'est pas un 'donné' ontologique ou une simple 'réalité' pour Dieu. Cela signifie que Dieu, en tant que Père et non en tant que 'substance', du fait qu'il 'est' perpétuellement, confirme Sa libre volonté d'exister. Et son existence trinitaire constitue précisément cette affirmation: le Père par amour – c'est-à-dire librement – engendre le Fils et spire l'Esprit (1). En dehors de la Trinité Dieu n'«existe» pas, car le principe ontologique de Dieu, c'est le Père. L'existence personnelle de Dieu (le Père) constitue, 'hypostasie' sa substance. L'«être» de Dieu s'identifie à la Personne (2)».

(1) Le problème du Filioque est directement lié à ce thème. Comme on le constate en étudiant la théologie trinitaire d'Augustin et de Thomas d'Aquin, l'occident n'éprouvait pas de difficulté à soutenir le Filioque précisément parce qu'il identifiait l'être, le principe ontologique de Dieu à sa substance, plutôt qu'à la personne du Père. Voir à ce sujet: Jean Zizioulas, *L'Être Ecclésial*, Labor et Fides, Genève, 1981, p. 34. / (2) Ibid p. 35. La thèse fondamentale de la théologie des Pères grecs pourrait être brièvement exposée ainsi: sans personne ou hypostase ou mode d'existence, il n'y a pas d'ousia ou de nature, sans ousia ou nature, il n'y a pas de personne; cependant le principe ou la cause ontologique de l'être – à savoir, ce qui fait que quelque chose est – n'est pas l'ousia ou la nature, mais la personne ou l'hypostase. Ainsi l'existence se ramène non pas à la substance mais à la personne.)

astratta (della scolastica occidentale) di Dio stesso ¹. Nella sua comprensione sofianica o anche 'teosofica', un autore occidentale come A. Rosmini sottolinea il rischio di astrattismo nell'esclusiva astrazione dell'«essenza», o di restringere Dio alla Sua 'essenza' che porterebbe ad una comprensione impersonale di Dio stesso ².

Storicamente, si fa notare che l'asserzione del "Filioque" –che Roma non accettò come ufficiale e vincolante fino al XI secolo– risale all'introduzione di questa variante per venire incontro ai Visigoti, nell'intento di una loro adesione alla fede dalla loro appartenenza ariana (poi ulteriormente adottata dai Franchi) ³. Dopo il rifiuto di introdurre la formula nel Credo romano da parte del Papa Leone (facendo incidere il Credo comune su tavole d'argento, depositate presso i sepolcri di Pietro e Paolo), essa diventerà però teologia ufficiale romana parallelamente e simultaneamente alla ufficializzazione della 'sacra potestas' papale nei secoli X e XI: in questa concomitanza si univa l'assoluto monarchismo papale a una stretta cristologia crisonomica ⁴. Si è sottolineato come la difficoltà verbale sorge anche dalle sfumature linguistiche diverse tra il 'procedere' latino e l'"ekporeusthai" greco ⁵. La riflessione ecumenica odierna chiede –da parte sua–

¹ V. Potapov, *Orthodoxy and Heterodoxy. The "Filioque"*, in «Internet» 2009, http://www.stjohndc.org/Russian/orthhtrdx/e_P05.htm: «Bishop Kallistos (Ware), a prominent English Orthodox theologian, well acquainted with Western theology, writes: "Latin Scholastic theology, emphasizing as it does the essence at the expense of the persons, comes near to turning God into an abstract idea. He becomes a remote and impersonal being, whose existence has to be proved by metaphysical arguments a God of the philosophers, not the God of Abraham, Isaac, and Jacob. Orthodoxy, on the other hand, has been far less concerned than the Latin west to find philosophical proofs of God's existence: what is important is not that a man should argue about the deity, but that he should have a direct and living encounter with a concrete and personal God. "Such are some of the reasons why Orthodox regard filioque as dangerous and heretical. Filioquism confuses the persons, and destroys the proper balance between unity and diversity in the Godhead. The oneness of the deity is emphasized at the expense of His threeness; God is regarded too much in terms of abstract essence and too little in terms of concrete personality" (*The Orthodox Church*, page 222)».

² A. Rosmini, *Teosofia*, Tomo III, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 14, Roma 1999, p. 24: «1182. Non sembri dunque una contraddizione il dire che in Dio c'è l'identica essenza dell'essere che risplende alla nostra mente, e il dire nello stesso tempo ch'ella in altro modo più perfetto, e che non è identico Iddio e l'essenza dell'essere in quel modo astratto nel quale apparisce alla nostra mente. Con tutto questo nella somma altro non veniamo a dire se non che supposta una mente che possa fare tutto ciò, dall'essenza divina per via d'astrazione mentale si potrebbe avere l'essenza dell'essere impersonale, bastando per averla lasciar da parte col pensiero i termini personali di quella essenza. Per mezzo di questa astrazione (che come abbiam detto dovette esser fatta nell'atto della creazione), l'astratto che se ne ha per risultato è perfetto non come gli astratti che noi caviamo dagli enti finiti, perché da questi non possiamo avere le proprietà trascendenti degli astratti medesimi».

³ V. Potapov, *Orthodoxy and Heterodoxy. The "Filioque"*, in «Internet» 2009, http://www.stjohndc.org/Russian/orthhtrdx/e_P05.htm: «It was decided at the Toledo Council of the Spanish Church to unite to the Church the West Goths, who confessed the Arian heresy, and this circumstance served as the occasion for this addition. Since the teaching on the inequality of the Son with the Father was the fundamental point of the Arian heresy, the Spanish theologians at the Toledo Council, insisting on the full equality of the Son and the Father, decided to place the Son also in the same relationship to the Holy Spirit that the Father has to Him; that is, they said that the Holy Spirit proceeds from the Father and the Son. In the seventh and eighth centuries, the addition of the Filioque to the Symbol of Faith spread in the Frankish churches. At first, the Roman popes refused to recognize the Filioque. Thus, in the ninth century, Pope Leo III rejected the request of the Emperor Charlemagne to insert this addition into the Symbol of Faith. Moreover, the Bishop of Rome even ordered that the text of the Niceo-Constantinopolitan Symbol of Faith be engraved on two silver tablets and that these tablets be set up at the tomb of the Apostles Peter and Paul with the inscription: "I, Leo, placed these tablets out of love for the Orthodox faith and to safeguard it"».

⁴ Pou – Ru, CSF, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 352–353: «La historia nos hace constatar la coexistencia remporal de la controversia sobre el «Filioque» y la formación de la eclesiología basada en la "sacra potestas". La defensa a ultranza del "Filioque" por parte de la teología oficial latina acontece durante los siglos X y XI (no precisamente antes: en el siglo IX Roma todavía no admitía la oficialidad de la formulación "Filioque"), y es en pleno S. XI cuando se consuma el cisma oriente y occidente cristianos (1054) y cuando urge la oficialización de la "sacra potestas" papal con el famoso "Dictatus Papae" de Gregorio VIII (Papa: 1073–1085). La doctrina trinitaria de Oriente no iba del todo desconectada de su concepción sobre el Ministerio petrino del obispo de Roma, y por otra parte la doctrina del Monarquismo absoluto papal de la Iglesia romana iba íntimamente ligada con la cristología crisonómica. Es decir, en el fondo de la cuestión las tesis sobre el ministerio papal y las cristológicas formaban de alguna manera un bloque intrínsecamente inter-relacionado, formando así la base, en la teología latina, de la eclesiología que más adelante se sistematizará en torno a los conceptos "de potestate Papae" y modernamente con los títulos de "Iglesia, sociedad perfecta" o "La Iglesia del Verbo encarnado"».

⁵ UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *The Filioque: A Church-Dividing Issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation Saint Paul's College*, Washington DC, October 25, 2003, in «Internet» 2005, www.usccb.org/seia/filioque.htm – 73k: «Much of the difference between the early Latin and Greek traditions on this point is clearly due to the subtle difference of the Latin *procedere* from the Greek *ekporeusthai*: as we have observed, the Spirit's "coming forth" is designated in a more general sense by the Latin term, without the connotation of ultimate origin hinted at by the Greek. The Spirit's "procession" from the Son, however, is conceived of in Latin theology as a somewhat different relationship from his "procession" from the Father, even when – as in the explanations of Anselm and Thomas Aquinas – the relationship of Father and Son to the Holy Spirit is spoken of as constituting "a single

di considerare l'inversione della processione: di fronte al "qui ex Patre Filioque procedit" per lo Spirito. Si suggerisce perciò anche "qui a Patre Spirituque..." per il Figlio ¹. Gli orientali stessi riducono talvolta la questione dello Spirito Santo a quella della 'processione' con i noti commenti a proposito del 'Filioque' ². Apparentemente, però, la documentazione bibliografica non manca ³.

principle" of the Spirit's origin: even in breathing forth the Spirit together, according to these later Latin theologians, the Father retains priority, giving the Son all that he has and making possible all that he does. The Greek and Latin theological traditions clearly remain in some tension with each other on the fundamental issue of the Spirit's eternal origin as a distinct divine person. By the Middle Ages, as a result of the influence of Anselm and Thomas Aquinas, Western theology almost universally conceives of the identity of each divine person as defined by its "relations of opposition" – in other words, its mutually defining relations of origin – to the other two, and concludes that the Holy Spirit would not be hypostatically distinguishable from the Son if the Spirit "proceeded" from the Father alone. In the Latin understanding of processio as a general term for "origin," after all, it can also be said that the Son "proceeds from the Father" by being generated from him. Eastern theology, drawing on the language of John 15.26 and the Creed of 381, continues to understand the language of "procession" (ekporeusis) as denoting a unique, exclusive, and distinctive causal relationship between the Spirit and the Father, and generally confines the Son's role to the "manifestation" and "mission" of the Spirit in the divine activities of creation and redemption. These differences, though subtle, are substantial, and the very weight of theological tradition behind both of them makes them all the more difficult to reconcile theologically with each other».

¹ A. Golitzin, *Adam, Eve, and Seth: Pneumatological reflections on an unusual image in Gregory of Nazianzus's "Fifth Theological Oration"*, in «Anglican Theological Review», 2001, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200107/ai_n8973262: «The fact, however, that Western Christians have taken the matter further, beginning chiefly (though not exclusively) with Augustine, and have raised—legitimately, I think—the question of the Second Person's part in the Spirit's origin, brings us to what I, and several other Orthodox theologians before me, feel that the ancient Semitic— Christian tradition sketched above and presupposed by Gregory can contribute to the discussion. Not to put too fine a point on it, this is the so-far-unaddressed question of the Spirit's role in the generation of the Son. What the old image of the Trinity as "family" reveals, together with the Synoptic baptismal narratives and Luke's account of the Incarnation, is a different Trinitarian taxis or model than the one we are all used to: not Father–Son–Spirit, but Father–Spirit–Son, or, and to borrow a phrase from Leonardo Boff, precisely an implied spirituque (1)».

(1) L. Boff, *Trinity and Society*, trans. P. Burns (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), p. 205; cited in R. Del Colle, "Reflections on the Filioque," *Journal of Ecumenical Studies* 34.2 (1997), p. 211 and n. 24.)

² Cfr P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise catholique orthodoxe*, Chevetogne 1966, vol. I, pp. 324–348. Tutto il pezzo si riduce ad una polemica basata sull'esclusivo riferimento ai padri della Chiesa riguardo a questo tema; la stessa focalizzazione si ritrova persino nell'intervento di D. Stanilaoe, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I., pp. 661–679.

³ Succinta bibliografia pneumatologica orientale odierna (ovviamente, consideriamo la tematica pneumatologica della patristica orientale come parte della patristica stessa e non della teologia orientale odierna): AA. VV., *La procession du Saint Esprit*, in «Istina», 1972 n° 3, pp. 257–467; AA. VV., *Colloque du Saulchoir*, in «Russie et Chrétienté», 1950 n° 3–4, p. 150; H. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Два идеи Церкви (Due idee sulla Chiesa universale)*, in «Путь», 1934 n° 45, стр. 26–29; 188–200, 207–208; idem, *Церковь Духа Святого (La Chiesa dello Spirito santo)*, Париж 1971; P. B. T. Bilaniuk, *Studies in Eastern Christianity*, Toronto 1977, vol. I; idem, *The Mystery of Theosis and Divinization*, in «Orientalia Christiana Analecta», 1973 n° 195, pp. 337–359; B. Bobrinskoj, *The Holy Spirit, Life of the Church*, in «Diakonia», 1971 n° 6, pp. 303–320; B. Bolotov, *Thesen über das Filioque von einem russischer Theologe*, in «Revue internationale de Théologie», 1898 (fr. in «Istina, 1972, op. cit., pp. 261–289); P. Bratsiotis, *Die Lehre der Orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen*, in AA. VV., *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Akademie voor Wetenschappen, letteren en Schone Kunsten van België*, Brussel 1961 (XIII/I); C. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944; idem, *The Work of the Holy Spirit in Worship*, in «The Christian East», 1932 n° 13, pp. 30–42; S. M. Burgess, *The Holy Spirit: Eastern Christian Tradition*, Massachusetts (USA) 1993; Arch. Cassien, *La Pentecôte johannique*, Paris 1939; O. Clément, *L'enseignement sur le Saint-Esprit et sa signification pour l'homme d'aujourd'hui*, in AA. VV., *Séminaire théologique de Chambésy 24/6/1981*, pro manuscripto, Chambésy 1981; idem, *Transfigurer le temps*, Paris 1959; Y. Congar, *Pour le centenaire du concile de 381. Diversité de dogmatique dans l'unité de foi entre orient et occident*, in «Irénikon», 1981 n°1, pp. 25–35; idem, *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'orient et l'occident*, Paris 1980; A. de Halleux, *Orthodoxie et catholicisme*, in «Revue théologique de Louvain», 1975 n° 6, pp. 3–30; idem, *Cyrille, Théodore et le Filioque*, *ibidem*, 1979 n° 10, pp. 5–39; P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969; idem, *L'Esprit Saint pensé par les Pères et vécu dans la liturgie*, in H. Gazelles (éd.), *Le mystère de l'Esprit-Saint*, Paris 1968, pp. 73–109; idem, *La novità dello Spirito*, Milano 1979; idem, *L'Esprit Saint et l'Eglise d'après la tradition liturgique*, in AA. VV., *L'Esprit Saint et l'Eglise*, Paris 1969, pp. 92 ss.; E. Every – Vl. Losskij, *Procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology*, in «Eastern Church Quarterly», 1948 n° 7, pp. 31–53; G. Fedotov, *The Work of the Holy Spirit in Nature, Human Life and Culture*, in «The Christian East», 1932 n° 13, pp. 8–18; P. A. Florenskij, *On the Holy Spirit*, in A. Schmemmann (ed.), *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought*, New York 1965; G. Florovskij, *The Sacrament of Pentecost*, in idem, *Collected Works of Georges Florovskij. Creation and Redemption*, Vol. III, Belmont – Mass. 1976; idem, *The Work of the Holy Spirit in Revelation*, in «The Christian East», 1932 n° 13, pp. 49–64; Ch. Graves, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Geneva 1972; P. Henry, *Contre le Filioque*, in «Irénikon», 1975 n° 2, pp. 170–177; Th. Hopko, *Holy Spirit in Orthodox Theology and Life*, in «Commonweal», 1968 n° 89, pp. 186–192; idem, *The Spirit of God*, Wilton 1976; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Paris 1933, vol. II, pp. 460–478; G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la Tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, op. cit., vol. I., pp. 377–408; M. J. Le Guillou, *Réflexions sur la théologie des Pères grecs en rapport avec le Filioque*, in AA. VV., *L'avenir de l'Eglise et l'oecuménisme*, Paris 1966, pp. 220–234; Vl. Losskij, *In the Image and likeness of God*, New York 1974; idem, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1968; N. A. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*, in F. J. Leenhardt – P. Reymond, *Le Saint-Esprit*, Geneve 1963, pp. 85–106; J. Meyendorff, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux*, in «Russie et Chrétienté», 1950 n° 1, pp. 158–178; idem, *Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology*, in «Ecumenica», 1967 n° 2, pp. 238 ss.; J. A. Philippou, *The Mystery of Pentecost*, in idem (ed.), *The Orthodox Ethos: Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*, Oxford 1964; A. Plamadala, *Rolul Sfintului duh în tainele de initiere crestin*, in AA.

Riguardo al 'Filioque', rimane fondamentale la sottolineatura che nessuna tradizione particolare può pretendere di prevalere sulla dottrina di un concilio ecumenico, come la tradizione ispanica-romana di fronte alla dottrina del concilio di Costantinopoli ¹. D'altra parte, si sa che l'introduzione del "Filioque" nella tradizione occidentale proviene dalla necessità di contrastare definitivamente le derivazioni ariane che mettevano in questione la piena appartenenza divina di Cristo ². L'occidente troverà, nella doppia processione un indizio supplementare dell'unità ultima da prospettare, che l'oriente vedrà come tendenza ad un monismo rischioso ³. Il malinteso agostiniano, in questa linea, sarà di partire da un sistema filosofico per dare fondamento alla sua posizione: si tratta del sistema

VV., *Atti del VII Colloquio cattolico-ortodosso di Bari*, in «Nicolaus», 1989 n° 1-2, pp. 31-52; D. Popescu, *La Chiesa, opera dello Spirito Santo*, in AA. VV., *Lo Spirito Santo, pegno e primizia del Regno*, Torino 1982; M. Ryk, *The Holy Spirit's Role in Deification of Man According to Contemporary Orthodox Theology 1925-1972*, in «Diakonia», 1975 n° 10, pp. 24-39, 109-130; idem, *L'Esprit Saint dans notre vie selon la Tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, op. cit., vol. I., pp. 423-444; E. P. Sinan, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971; D. Stănilaoe, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, București 1978; idem, *The Role of the Holy Spirit in the Theology and Life of the Orthodox Church*, in «Diakonia», 1974 n° 9, pp. 343-366; idem, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, op. cit., vol. I., pp. 661-679; A. Ter Mikelian, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen vom 4 bis 13 Jhd*, Leipzig 1892; C. N. Tsirpanlis, *Pneumatology in the Eastern Church*, in «Diakonia» 1978 n° 13, pp. 17-26; Tr. Valdman, *Spirito Santo e storia: testimonianza ortodossa*, in AA. VV., *Lo Spirito Santo, pegno e primizia del Regno*, op. cit.; S. S. Verchovskoj, *The Light of the World*, New York 1982; S. Virgulin, *Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, op. cit., pp. 355-363; L. Vischer (éd.), *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue entre l'orient et l'occident*, Document n° 103 de la Commission Foi et Constitution, Paris 1981 (english version as, *Spirit of God, Spirit of Christ, Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*, London-Geneva 1981); J. D. Zizioulas, *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiastiques, un point de vue orthodoxe*, in G. Alberigo (éd.), *Les églises après Vatican II*, Paris 1981, pp. 131-148; idem, *Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie*, in AA. VV., *Communio sanctorum – Mélanges offerts à J.-J. von Allmen*, Genève 1982, pp. 141-154; idem, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, in «Internationaler Kirchlicher Zeitschrift», 1973 N° 2, S. 133-147.

¹ PHILOKALIA WEBSITE, EXPLORING THE ORTHODOX TRADITION, *The Filioque: a view from the Vatican. The Greek and Latin traditions about the procession of the Holy Spirit*, in «Internet» 2005, <http://agrino.org/cyberdesert/statement.htm>: «In its first report on The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity, unanimously approved in Munich on July 1982, the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church had mentioned the centuries-old difficulty between the two churches concerning the eternal origin of the Holy Spirit. Not being able to treat this subject for itself in this first phase of the dialogue, the Commission stated: "Without wishing to resolve yet the difficulties which have arisen between the East and the West concerning the relationship between the Son and the Spirit, we can already say together that this Spirit, which proceeds from the Father (Jn 15:26) as the sole source in the Trinity and which has become the Spirit of our sonship (Rom 8:15) since he also the Spirit of the Son (Gal 4:6), is communicated to us particularly in the Eucharist by this Son upon whom he reposes in time and in eternity (Jn 1:32)." (*Information Service of the Secretariat for Promoting Christian Unity, no.49, p.108, 1,6*). The Catholic Church acknowledges the conciliar, ecumenical, normative, and irrevocable value, as expression of the one common faith of the church and of all Christians, of the Symbol professed in Greek at Constantinople in 381 by the Second Ecumenical Council. No profession of faith peculiar to a particular liturgical tradition can contradict this expression of the faith taught and professed by the undivided Church. On the basis of Jn 15: 26, this Symbol confesses the Spirit "to ek tou Patros ekporeuomenon" ("who takes his origin from the Father"). The Father alone is the principle without principle (*arche anarchos*) of the two other persons of the Trinity, the sole source (*peghe*) of the Son and of the Holy Spirit. The Holy Spirit, therefore, takes his origin from the Father alone (*ek monou tou Patros*) in a principal, proper, and immediate manner. [1] ».

(1) These are the terms employed by St Thomas Aquinas in the *Summa Theologica*, Ia, q.36, a. 3, 1^{um} and 2^{um}.

² Th. R. Valentine, *History of the Filioque*, in PHILOKALIA WEBSITE, EXPLORING THE ORTHODOX TRADITION, in «Internet» 2005, <http://agrino.org/cyberdesert/Valentine.htm#eros>: «In A.D. 587, the local council of Toledo (Spain) added filioque to the Creed as an attempt to combat Arianism. (The Latin word filioque is translated in English as 'and the Son' and changes the Symbol of Faith to And in the Holy Spirit, the Lord, the Giver of Life, who proceeds from the Father and the Son; who with the Father and the Son together is worshipped and glorified. This addition was intended to emphasise the consubstantiality of the Father and Son against the Arian heresy. From Spain, the 'filioque' spread to the Franks (present-day France). It was embraced by Charlemagne who went so far as to accuse the East of having deliberately omitted it from the ancient Creed. Pope Leo III (795-816) intervened, and forbade any interpolations or alterations in the Nicene Creed. He ordered the Creed, without filioque, to be engraved in Latin and Greek on two silver plates on the wall of St. Peter's in Rome. Nevertheless, the addition was maintained by the Franks. The dispute grew (many historians think Charlemagne used the filioque in an attempt to justify his claim to be emperor against the Emperor of the Roman Empire located in Constantinople) between East and West and was the focus of the council of Constantinople which met A.D. 879-880. This council (recognised as the Eighth Ecumenical Council by Orthodox Christians) reaffirmed the creed of A.D. 381 and declared any and all additions to the creed invalid. This council's teaching was affirmed by the patriarchs of Old Rome (John VIII), New Rome [Constantinople] (Photius), Antioch, Jerusalem, and Alexandria and by Emperor Basil I».

³ J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1966, p. 185: «This way of describing the operation of the third person of the Trinity helps us also to understand the significance of the Western insistence on a double procession of the Holy Spirit, and the reason for preferring this doctrine to that of a single procession. For the operation or function of the Spirit is precisely to promote a new and higher level of unity between Being and the beings, so that it arises from a double movement, on the one side from primordial Being (the Father! as the ultimate letting-be and on the other side from expressive Being (the Son or Logos) as the agent in the bringing into being of every particular being. The Spirit proceeds from both sides of the divide, from primordial Being and from expressive Being, and leads the beings back up into a new and richer unity with Being which let them be in the first place».

plotiniano su Dio come "l'Uno" neoplatonico ¹. Volendo contrastare l'arianesimo che poggia su malintesi di logica nella filosofia greco-classica, ci si appoggia simetricamente su un sistema metafisico piuttosto che sulla Parola di Dio. Eppure la teologia orientale cercherà di valorizzare – particolarmente dal XIII e XIV secoli – il legame eterno che esiste anche tra lo Spirito ed il Figlio, in vista della loro cooperazione nell'economia divina ².

Davvero il linguaggio causale è quello più 'personale' nell'indicare la processione dello Spirito Santo dal Padre come unica sorgente, mentre il termine 'principio' sarebbe di tenore più impersonale ³? O dobbiamo recepire le riserve della riflessione teologica odierna sul linguaggio 'causale' come maggiormente consoni con meccanismi che esprimono la necessità 'da causa ad effetto'? Siamo –forse– muovendoci nell'ambito prioritario della filosofia greco-classica? D'altra parte, la 'causa' si applica così specificatamente al mondo creato che svanisce in essa l'antinomia del mistero. Non si tratta più, in questo contesto riguardo all'approfondimento odierno dell'espressione di fede, di incomprensioni passate ma di capacità di ri-traduzione odierna tenendo conto di potenzialità linguistiche ulteriormente affinate. Si dirà che lo Spirito non proviene 'da una

¹ Th. R. Valentine, *History of the Filioque*, in PHILOKALIA WEBSITE, EXPLORING THE ORTHODOX TRADITION, in «Internet» 2005, <http://agrino.org/cyberdesert/Valentine.htm#eros>: «Following the teaching of Plotinus (known as Neoplatonism), Augustine equated deity with the essential simplicity of the Neoplatonic 'One' (Augustine: 'Godhead is absolutely simple essence, and therefore to be is then the same as to be wise.' *On the Trinity*). Following the Neoplatonic teaching that being, will, and activity of the "One" were wholly indistinguishable, Augustine taught that the term 'God' did not mean directly the Father, Son, and Holy Spirit, but the more general notion of the godhead, not as any one Person in particular. Augustine so confused Person and essence that he went so far as to refer to 'the Person of that Trinity'. [*On the Trinity*, 2.10.8] Due to this emphasis on the simple essence, Roman Catholicism, following Augustine, concluded that there could be no difference between 'begetting' and 'spirating'. By ignoring the warnings of two great saints: You ask what is the procession of the Holy Spirit? Do you tell me first what is the unbegottenness of the Father, and I will then explain to you the physiology of the generation of the Son, and the procession of the Spirit, and we shall both of us be stricken with madness for prying into the mystery of God. (Saint Gregory the Theologian) We have learned that there is a difference between generation [begetting] and procession, but the nature of the difference we in no wise understand. (Saint John of Damascus) In favour of presuppositions rooted in pagan philosophy, it becomes essential to find some way of philosophically distinguishing between the Son and the Holy Spirit. The filioque provides this: the Son's origin is the Father alone, the Holy Spirit's origin is both Father and Son. This emphasis on simplicity reduces the identity of the three Divine Persons to relative terms to each other. As Augustine wrote: The terms [Father, Son, and Holy Spirit] are used reciprocally and in relation to each other. (*On the Trinity*, 6.5.6)».

² D. Stănilaoe, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 661 : «Aux XIII et XIV siècles, à la suite du Concile de Lyon, les théologiens byzantins ayant eu connaissance du reproche qui leur était fait par la théologie catholique de ne pas voir un lien éternel entre le Saint Esprit et le Fils à la base de leur collaboration dans l'économie du salut, ont cherché à compléter l'idée de procession de l'Esprit du Père par l'idée d'un lien éternel de l'Esprit avec le Fils. Cette tâche fut assumée par le Patriarche de Constantinople Grégoire le Cypriote (1283–1288) et par Saint Grégoire Palamas; ils mirent ainsi plus clairement en lumière le lien du Saint Esprit avec le Fils, exprimé déjà par les anciens Pères en des termes différents de celui de 'procession'».

³ J. Zizioulas, *One Single Source*, in PHILOKALIA WEBSITE, EXPLORING THE ORTHODOX TRADITION, in «Internet» 2005, <http://agrino.org/cyberdesert/zizioulas.htm>: «2. It is extremely important, in my judgment, to clarify the point concerning the "source" (πηγή) or "principle" (ἀρχή) or "cause" (αἰτία) in the Holy Trinity. This is crucial perhaps decisive. The document of the Vatican sees no difference between the monarchia of the Father, i. e. the idea that the Father is the sole "principle" in God's Trinitarian being, an idea strongly promoted by the Greek Fathers, and St. Augustine's expression that the Holy Spirit proceeds from the Father "principaliter". However, *before we can come to the conclusion that the two traditions, Eastern and Western, understand this matter in the same way, we must raise the following questions*: a) Does the expression "principaliter" necessarily preclude making the Son a kind of secondary cause in the ontological emergence of the Spirit? *The Filioque seems to suggest two sources of the Spirit's personal existence*, one of which (the Father) may be called the first and original cause (principaliter), while the other one (the Son) may be regarded as a secondary (not principaliter) cause, but still a "cause" albeit not "principaliter". The discussions both at the time of St. Photius and at Lyons and Florence–Ferrara seem to have paid special attention to this delicate point. It is not accidental that the Greek theologians ever since the time of Photius insisted on the expression: *the Father is the sole cause of the Son as well as of the Spirit*. This concern does not seem to be fully covered by the Augustinian expression principaliter. The second Council of Lyons is unclear on this matter when it says that the Father as Father of His Son is "together with Him the single principle from which the Spirit proceeds". b) In the light of this observation *it would be important to evaluate the use of the idea of cause (αἰτία) in Trinitarian theology*. It was not without reason that the Cappadocian Fathers introduced this term next to the words πηγή and ἀρχή (source and principle) which were common since St. Athanasius at least both in the West and in the East. The term "cause", when applied to the Father, indicates a free, willing and *personal* agent, whereas the language of "source" or "principle" can convey a more "natural" and thus *impersonal* imagery (the *homoousios* was interpreted in this impersonal way by several people in the fourth century). *This point acquires crucial significance in the case of the Filioque issue*».

causa' perché non è passivo ma personalmente libero nella Sua "provenienza" ¹. La prevalenza del riferimento greco alla 'causa' può dunque far parte di una riflessione pacata nella prospettiva pneumatologica ². Tra la sottolineatura della dimensione libera e personalmente volontaria nel Padre come 'causa' (nota qui sopra) e la dimensione passiva (non libera e volontaria) nell'effetto di una causa (Ródzianko) in quanto allo Spirito Santo, la questione può essere ulteriormente meditata. La riflessione teologica sofianica d'origine ha cercato di superare il linguaggio causale in riferimento al mistero divino, indicando che non va applicata a Dio la nozione di 'causa' ³. La polemica affrettata su questo punto porrà il dilemma tra "il Padre come Persona è causa comune" o "rimane solo la sorgente comune come 'essenza' (pertanto 'impersonale')"... O la fonte comune è sospettata d'essere impersonale o sarà la Persona dello Spirito che rimarrà maggiormente passiva nella processione e soffrirà di personalizzazione minore. Eppure si ribadisce che proprio l'origine ha voluto sottolineare la specificità personale dello Spirito nella prospettiva stessa del 'personalismo' dei Padri orientali ⁴. Si pone così la questione su ciò che rende la persona davvero 'persona'. A prima

¹ D. Stănilaoe, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I., p. 671: «Pour sa part Ródzianko, théologien russe, unit si totalement la procession de l'Esprit à son resplendissement du Père et du Fils, qu'il est presque impossible de ne pas voir dans cette union une autre forme de 'Filioque'. D'après lui, la procession de l'Esprit ne signifie pas sa provenance du Père comme d'une seule cause, ou du Père et du Fils comme de deux causes combinées ou distinctes ('Filioque'). On ne peut dire de l'Esprit qu'il provient d'une cause, parce qu'il n'est pas passif dans sa provenance, mais libre. Il resplendit du Fils qui est engendré par le Père, en resplendissant par cela aussi du Père: «Le Père est l'unique principe (ἀρχή) en Dieu, duquel se réalise l'automanifestation de l'Esprit (sa procession) au-dessus de la logique par la naissance du Fils. Le Fils est l'unique et l'entière manifestation du Père, qui s'unit au-dessus de la logique à la présence de l'Esprit qui s'en manifeste (1)». La théorie de Ródzianko combine la théorie de Bulgakoff (l'Esprit existant sans cause) avec le 'Filioque' (le resplendissement de l'identique au resplendissement du Père)».

((1) Ródzianko, art. cit., p. 273.)

² J. Zizioulas, *One Single Source*, in «Internet» 2005, PHILOKALIA WEBSITE, EXPLORING THE ORTHODOX TRADITION, <http://agrino.org/cyberdesert/zizioulas.htm>: «b) In the light of this observation it would be important to evaluate the use of the idea of cause (αἰτία) in Trinitarian theology. It was not without reason that the Cappadocian Fathers introduced this term next to the words πηγὴ and ἀρχή (source and principle) which were common since St. Athanasius at least both in the West and in the East. The term "cause", when applied to the Father, indicates a free, willing and personal agent, whereas the language of "source" or "principle" can convey a more "natural" and thus impersonal imagery (the homoousios was interpreted in this impersonal way by several people in the fourth century). This point acquires crucial significance in the case of the Filioque issue. In the Byzantine period the Orthodox side accused the Latin speaking Christians, who supported the Filioque, of introducing two Gods, precisely because they believed that the Filioque implied two causes--not simply two sources or principles--in the Holy Trinity. The Greek Patristic tradition, at least since the Cappadocian Fathers, identified the one God with the person of the Father, whereas, St. Augustine seems to identify Him with the one divine substance (the deitas or divinitas). It is of course true that, as the Vatican document points out, the Fourth Lateran Council excludes any interpretation that would make divine substance the source or cause, of the Son's generation and the Spirit's procession. And yet the Cappadocian idea of "cause" seems to be almost absent in the Latin theological tradition. As Saint Maximus the Confessor insisted, however, in defence of the Roman use of the Filioque, the decisive thing in this defence lies precisely in the point that in using the Filioque the Romans do not imply a "cause" other than the Father. The notion of "cause" seems to be of special significance and importance in the Greek Patristic argument concerning the Filioque. If Roman Catholic theology would be ready to admit that the Son in no way constitutes a "cause" (aition) in the procession of the Spirit, this would bring the two traditions much closer to each other with regard to the Filioque».

³ D. Stănilaoe, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I., p. 670 : «Après lui, Serge Bulgakoff a cherché de sortir de l'alternative polémique: le Saint Esprit procède seulement du Père, ou il procède du Père et du Fils, déclarant qu'on ne peut appliquer à Dieu la notion de 'cause', donc ni de naissance ni de procession. Toute la polémique autour de la procession du Saint Esprit a été, selon lui, une polémique futile, sans aucune influence dans la piété des Eglises. Entre les trois personnes divines, on peut parler plutôt d'une révélation réciproque que d'une causalité (1). Mais ni les théologiens orientaux ni les théologiens occidentaux n'ont accepté l'opinion de Bulgakoff. Les uns comme les autres n'ont pas renoncé à l'idée de 'cause' en Dieu (2), voyant dans cette opinion un reflet de sa doctrine sur la Sophie permettant de confondre la personne avec l'essence. Car qu'est-ce qui unit les trois Personnes entre elles si on n'accepte pas le Père comme cause commune? N'est-ce pas l'essence? En fait, l'opinion de Bulgakoff prive la Trinité d'une source personnelle, d'un facteur personnel de l'unité, et produit une uniformité, donc une confusion, entre les Personnes. Dans la Trinité il n'y a plus un Père, un Fils et un Esprit de l'amour entre eux; un Fils qui par l'incarnation accomplit la volonté du Père pour nous faire, nous aussi, fils du Père et Frères de Lui-même par la grâce du Saint Esprit».

((1) *Utežitel*, Paris 1936. L'exkursus sur le problème de la procession du Saint Esprit, p. 161-186. / (2) Ródzianko, *Kak razresit problemu Filioque*; dans: *Messenger du Patriarcat russe dans l'Europe occidentale*, Paris 1954, p. 265.)

⁴ J. Meyendorff, *The Orthodox Church*, New York 1975, pp. 195-197: «The way in which the Fathers interpret the transcendence of God; that is, God remains unknowable in his unique essence, but he has revealed himself as a Trinity of Three Persons. The God of the Bible therefore is known to the extent that He is a living and acting Deity, the One who has sent His Son for the salvation of the world. This particular emphasis of the thought of the Eastern Fathers distinguishes them - (...) - to the way in which their Latin brothers preferred to think of God first as a unique essence, and then only as a Trinity. These two different attitudes would later give rise to two schools of Trinitarian theology. In Latin theology, the divine Persons were considered as the simple inner relations of the unique essence of the Godhead: hence, if the very existence

vista l'insistenza sembra rimanere focalizzata sulla capacità d'individualizzazione per conformare la persona. Dove si trova –in tal caso– la distinzione tra persona ed individuo?

L'intento cristologico sofiano tenta, nella sua via di non conflittualità tra Dio e l'universo, di sciogliere i monismi che possano esprimere un tipo di isolamento segregante del mistero divino in opposizione al mondo umano. La filiazione (con l'affermazione della piena divinità di Cristo verso un riconoscimento della sua piena appartenenza umana) sembra aver suscitato un pandemonio in oriente presso coloro che si iscrivevano nel radicale attaccamento al monoteismo più stretto, nell'ambito della maturazione religiosa orientale profonda. L'orizzonte della trinitarietà che la filiazione evoca o anticipa non lascerà indifferente chi ha colto in questo monoteismo la molla di un approfondimento religioso sostanziale, come ce lo ricordano gli interpreti dell'Islam ¹. Dal monoteismo alla trinitarietà, l'oriente cristiano ortodosso temerà maggiormente il 'monismo' nella impostazione teologica e dottrinale. Esso discerne tracce di questa strettoia di visuale sul mistero di Cristo nel 'monismo' applicato a Cristo stesso: si tratta del cristomonismo ². Si dirà che dietro al 'Filioque' si trova l'inclinazione monistica di privilegiare in Dio la 'sostanza' unica e di trascurare l'ultimità della 'Persona' ³. L'argomento anselmiano dell'"unico principio" illustra bene questa inclinazione 'latina' ⁴. Sparisce la personalizzazione dello Spirito ed il riferimento ultimo incondizionato al Padre ⁵. Tra il monismo dell'unico 'principio' e la trinitarietà dell'unità divina,

of the Spirit is determined by its relations to the Father and the Son, the doctrine of the *Filioque* – or procession of the Spirit from the Father and the Son – becomes a logical, dogmatic necessity, for the Spirit cannot be said to be distinct from the Son if he does not proceed from him. Eastern theologians, on the other hand, remained faithful to the old "*personalism*" of the Greek Fathers. The doctrine of the *Filioque* appeared to them, consequently, as *Semi-Sabellianism* (to use the expression of Photius). [Sabellianism is a heresy dating from the second century attributed to a certain Sabellius, who taught that the divine Persons are simply "modes" or "aspects" of a unique God.] Consubstantial with the Father and the Son, because proceeding from the Father, the unique source of the Deity, the Spirit has his own existence and personal function in the inner life of God and the economy of salvation: his task is to bring about the unity of the human race in the Body of Christ, but he also imparts to this unity a personal, and hence diversified, character. It is with a prayer to the Holy Spirit that all the liturgical services of the Orthodox Church begin, and with an invocation of his name that the eucharistic mystery is effected».

¹ F. Khaled Allam, *Le religioni in dialogo sulla figura di Gesù. Testimonianza islamica*, in AA. VV., *Chi dite che lo sia*, Roma 1992, p. 151: «C'è questa ambivalenza di fondo: da una parte Gesù rappresenta un po' il profeta dei profeti e c'è una Sura sulla nascita di Gesù, sulla funzione di Gesù, sui miracoli di Gesù: per il Corano Gesù è colui che ha ridato la vista ad un cieco, Gesù nacque da un soffio divino dentro l'orecchio di Maria, ecc. Dunque c'è tutto quest'aspetto tematico per cui Gesù è in qualche modo il paradigma della profezia in generale, ma nello stesso momento questo paradigma diventa anche negativo. Il flusso religioso si trasforma infatti in una specie di dialettica negativa, perché in un certo momento il monoteismo ipertrascendentale dell'Islamismo vede l'immagine di Gesù nella sua forma trinitaria come qualcosa che erode, che disidrata il monoteismo puro, unico e trascendente. E in tutto il Corano c'è questa oscillazione continua, che passa da un momento positivo ad un momento molto negativo. Perché questo? È una specificità della tradizione islamica, dell'immaginario religioso dell'Islam? È difficile rispondere, però alcune categorie della dogmatica islamica ci permettono comunque di capire un po' meglio questo passaggio tra una positività ed una negatività. Quali sono i momenti e i dogmi che permettono di capire meglio questo fatto? Non si può ovviamente capire la nozione stessa di profezia –che è quella di Mohamed, ma anche quella di Gesù– senza avere l'idea stessa di fenomeno coranico. Per fenomeno coranico non si intende soltanto l'avvenimento di una religione che ha trasformato la sorte di un popolo particolare, ma si intende anche un fenomeno linguistico e un fenomeno liturgico nel quale si focalizza proprio l'idea stessa di monoteismo nella tradizione islamica».

² N. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, vol. 1, pp. 35–36: «The second kind of monistic tendency is of a far greater interest from the Orthodox point of view. We mean Christomonism, which is the most common deviation from the true doctrine of the Trinity in contemporary western theology. It is a very delicate task for contemporary theologians to discern the non-Trinitarian trace of this deviation, because it is camouflaged by a Christocentric theology which is the true heart of the Christian Gospel. Therefore Christomonism appears at first sight to be true Christian theology; in modern times it has won great acclaim for purifying Christian theology from a number of elements which it borrowed from philosophy in order to explain the mystery of the Trinity of the Christian God. In reality, however, Christomonism in its extreme form can be a great threat, not to the doctrine of the Trinity, but to the fullness of the life and action and worship of the Church. There is some justification for the rise of Christomonistic tendencies, since idealist systematic theology and the scholastic analysis of the existence of God and the whole system of analogies can result in a purely philosophical conception of God's revelation in Christ».

³ J. D. Zizioulas, *The Teaching of the 2nd ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical Perspective*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 46 (citato supra, nel paragrafo sul cristomonismo).

⁴ A. Marranzini, *La processione dello Spirito Santo nella difesa di S. Anselmo al concilio di Bari*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 496 (citato supra, *ibidem*).

⁵ N. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, vol. 1, pp. 38–39 (citato supra, *ibidem*).

l'oriente cristiano ortodosso si riallaccierà decisamente al riferimento di 'personalizzazione' nel Padre per dare respiro alla relazionalità divina ¹. La differenza di accentuazione si ritroverà in oriente nella nota distinzione tra 'scuola antiochena' e 'scuola alessandrina' ². Persino coloro che manifestano la loro insofferenza e tuttora il loro larvato rifiuto di re-impostare la prospettiva del 'Filioque' potrebbero riconoscere indirettamente la 'anormalità' della formulazione romana, paragonandola a quello che oggi viene chiamato il 'monofisismo verbale' delle tradizioni non-calcedonesi ³. A questa polemica sempre pronta a farsi più aggressiva, si nota la posizione ben più trasparente della teologia slava orientale recente, in alcuni dei suoi portavoce ⁴. Ad essa risponde l'apertura ecumenica di teologi cattolici di comunione romana, proponendo di non ritenere uniformemente il 'Filioque' nella versione occidentale del Credo ⁵. D'altra parte, si esprime nella stessa tradizione occidentale romana la preoccupazione circa una affermazione cristomonista che pretendesse non poter dire niente del 'Padre' senza riferimento a 'Cristo' ⁶.

Nella linea della nostra introduzione alla teologia orientale, non sarebbe improprio riferirci anche qui all'intento trinitario orientale, per quanto espresso massimamente nella ricapitolazione della "Filoxenia" (vedere la nostra parte II: <http://www.webalice.it/joos.a/OCICP2SA.pdf>). Lo Spirito, evocato nell'"angelo" di destra dell'icona –secondo i commentatori– appare come colui che raccoglie il movimento sorto da sinistra dalla figura vestita d'oro (svanito, lasciando vedere lo strato di sostegno pittorico) e lo protrae verso lo svolgimento centrale del calice depresso sul tavolo. Il cerchio nel quale si situano i tre "angeli" accentua l'antinomia di una 'causa a se stante'. La non evocazione di una tipologia dando il profilo del 'monarca' nel colloquio divino suggerisce ulteriormente l'intento di non 'umanizzare' il mistero divino. Se la figura evocando il mistero del Padre e quella nel sottofondo indica il Figlio, con i due angeli 'benedicendo' (secondo l'aggiunta che il restauro recente ha rivelato) o con un angelo benedicendo e un angelo indicando il personaggio di sinistra, nei due casi la figura verde-azzurra di destra è colui che fa il gesto liberamente volitivo della mano verso il tavolo del calice. Gli attributi del 'monarca' non appaiono nella figura angelica del Padre (né di qualsiasi altra figura dell'icona). Se il Padre è 'causa' unica, Egli non viene evocato come 'punto assoluto' dal quale tutto defluisce, ma come "Persona nel cerchio" dove l'inizio incontra il compimento finale. Il profilo benedicente (anzi se la Sua mano è l'unica benedicente, secondo ciò che ha potuto individuare il restauro recente che evidenzia la sovrapposizione posteriore del gesto benedicente nell'angelo del sottofondo – il Figlio che originariamente 'indica' lo Spirito) da un assenso anticipativo a ciò che verrà compiuto più che esprimere una messa in attuazione di una propria operatività efficace ed immediata. Un'altra volta, il 'vedere diversamente' potrebbe offrire

¹ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la Tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 383 (citato supra, *ibidem*).

² A. Marranzini, *La processione dello Spirito Santo nella difesa di S. Anselmo al concilio di Bari*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 497 (citato supra, *ibidem*).

³ J.-M. Garrigues, *Le Filioque hier et aujourd'hui*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. I, Vatican City 1983, p. 348: «En effet, les Pères d'Orient ont cru à la relation éternelle du Saint-Esprit au Fils dans l'ordre trinitaire, même s'ils l'ont exprimé dans des formules diverses qui ne sont pas toutes identiques à l'expression du Filioque latin. Mais cette diversité de formulations, du moment qu'elles ne se réclamaient pas de la normativité oecuménique du symbole conciliaire de 381 ne les empêcha pas de garder la communion de la foi entre eux et avec les Pères de l'Occident comme le dit explicitement Saint Maxime le Confesseur. On est en droit d'attendre des Orthodoxes au moins la même suspension de jugement vis-à-vis du Filioque latin que celle qu'ils pratiquent avec tant de bienveillance vis-à-vis du «monophysisme verbal» des Eglises non-chalcédoniennes. On doit surtout souhaiter qu'ils ne se laissent pas aller à la facilité de déduire tous les malheurs et les erreurs de l'Occident à partir du Filioque à la lumière d'une historiosophie apologétique».

⁴ S. Virgulín, *Il Filioque nel pensiero del teologo russo V. B. Bolotov*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, pp. 356-357 (citato supra, *ibidem*).

⁵ Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vatican City 1983, p. 21 (citato supra, *ibidem*).

⁶ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Theologia – Christologia – Anthropologia*, in «Gregorianum», 1983 n°, p. 6 (citato supra, *ibidem*).

qualche correttivo alla discussione discorsiva. Perciò si insisterà sul fatto che il Padre non è solo fonte iniziale ma anche finalità ultima delle Persone divine ¹.

Nell'intento di riavvicinamento tra le tradizioni d'oriente e d'occidente, sembra che sia proprio la 'logica lineare' che debba essere superata: evitando 'orientalmente' la dicitura 'solo dal Padre' ed 'occidentalmente' 'dal Padre e dal Figlio', vedendo nella relazione con il Figlio una finalizzazione sotto forma del 'risplendere' dal Figlio ². Non si tratta di una 'logica' nella successione delle Persone: per il mistero delle Persone e tra di esse non è appropriato né il concetto della 'linearità' né la chiave di 'logicità' ³. Nella 'Persona' ipostatica o "Ipostasi" si compie il dono 'di quello che si è' al di là di 'quello che si ha' ⁴. O, cioè, l'"Ipostasi" esprime una specificità propria da non confondere con le 'energie divine' o con la divinità ⁵.

Un'implicazione del Filioque riguardo all'infalibilità?

¹ D. Stănilaoe, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 663 : «M.S. Verkhovsky voit le Père comme unifiant le Fils et l'Esprit entre eux et avec Lui-même non seulement comme source, mais aussi comme fin: «Il ne faut pas oublier que Dieu le Père, étant le Principe de la Trinité, en est aussi la Fin dernière. Tout est, peut-on dire, «tourné» vers l'hypostase du Père, tout converge, tout est pour Lui. Le Fils et le Saint Esprit «tendent» vers le Père et leurs relations avec Lui ont nettement un caractère de finalité (1)».

((1) La procession du Saint Esprit d'après la trilogie orthodoxe, dans *Russie et chrétienté*, 1950, p. 202.)

² D. Stănilaoe, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 662 : «En stricte logique, il semble qu'on pourrait dire que la procession de l'Esprit du Père se finalise dans son «resplendissement» par le Fils. Mais comme cette expression pourrait faire penser que le «resplendissement de l'Esprit par le Fils» tient à sa procession du Père, elle doit être évitée. La distinction des personnes impose une limitation à la logique linéaire, valable dans le domaine de l'essence impersonnelle. En général, entre les personnes a lieu d'une part une communication, et d'autre part un passage sur une frontière qui se situe entre deux sujets non identiques. En fait, Grégoire le Cypriote évite de dire que le «resplendissement» de l'Esprit tient à sa procession du Père, comme sa finalisation».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 297 / p. 341 : «En réalité il n'y a pas ici de succession, de premier logiques, d'antécédent ni de conséquent. Toutes deux sont d'égale valeur, n'étant que les aspects différents de la réalisation de l'unique révélation divine; elles participent également de la Divinité, malgré l'ordre de la Deuxième et de la Troisième personnes de la Sainte Trinité. La Théanthropie comprend au même titre l'incarnation du Logos et la descente du Saint-Esprit dans le monde. Mais en tant que l'événement postérieur, la Pentecôte est bien l'accomplissement de la Théanthropie».

⁴ M. Ryk, *L'Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 425 : «La notion de personne est très importante dans la doctrine de la Sainte Trinité. Suivant la tradition patristique on peut dire que «Hypostase» ou «personne» est une donation parfaite de tout son «être» et de tout son «avoir». C'est une acceptation et une donation ensemble. C'est une communion totale et infinie, et pour cette raison elle ne peut exister parfaitement que dans la Sainte Trinité (1)».

((1) Cf. P. Evdokimov, *Mystère de la personne humaine*, «Contacts», 21 (1969) 283; V. Lossky, *La notion théologique de la personne humaine*, «Messenger» 29 (1955) 227; Id., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1960 (rééd.) 51; N. Nissiotis, *Pneumatological Christology as a presupposition of Ecclesiology*, «Oecumenica» 1967, 238.)

⁵ J. Romanides, *On the Filioque*, in «Internet» 2005, PHILOKALIA WEBSINE, EXPLORING THE ORTHODOX TRADITION, <http://agrino.org/cyberdesert/Roman.htm>: «It is obvious that Augustine did not at all understand what the East Roman Fathers, such as Saint Gregory of Nyssa, Saint Gregory the Theologian, and Saint Basil the Great, were talking about. On the one hand, they reject the idea that the Holy Spirit can be the common energies of the Father and Son known as θεότης (theotis) and love since these are not an essence or an hypostasis, whereas the Holy Spirit is an hypostasis. Indeed, the Fathers of the Second Ecumenical Council required that the Holy Spirit not be identified with any common energy of the Father and Son, but they did not identify the Holy Spirit with the common essence of the Father and Son either. The Holy Spirit is an individual hypostasis with individual characteristics or properties not shared by other hypostases, but He does share fully everything the Father and Son have in common, to wit, the divine essence and all uncreated energies and powers. The Holy Spirit is an individuality who is not what is common between the Father and Son, but has in common everything the Father and Son have in common. All his life, Augustine rejected the distinction between what the persons are and what they have (even though this is a Biblical distinction) and identified what God is with what He has. He not only never understood the distinction between 1.) the common essence and energies of the Holy Trinity and 2.) the incommunicable individualities of the divine hypostases; but completely failed to grasp the very existence of the difference between a.) the common divine essence and b.) the common divine love and divinity. He himself admits that he does not understand why a distinction is made in the Greek language between *ousia* and the *hypostases* in God. Nevertheless, he insisted that his distinctions must be accepted as a matter of faith and rendered in Latin as *una essentia* and *tres substantiae*. (De Trinitate, 5.8.10; 7.4-6)».

Un dubbio è stato formulato nella polemica tra oriente ed occidente, esso potrebbe sorgere dalla formulazione del “Filioque” sarebbe che se lo Spirito procede dal Figlio alla pari del Padre, e se il Papa è Vicario di Cristo, la figura papale è investita della stessa ‘infallibilità’ del Figlio ¹.

CAPITOLO II

LA PERSONALIZZAZIONE TRASFIGURANTE: LA SANTITÀ IN PERSONA



Lo Spirito Santo è il “Tutto Santo” e rappresenta in Dio la “Persona per eccellenza” in quanto personificazione radicale della Santità divina rivelata fino in fondo ². In quanto “Tutto Santo” e “Santificatore” per eccellenza, anzi ‘divinizzatore’, lo Spirito personalizza come sorgente di vita nuova: Egli si fa ‘vivificatore’, introducendoci in quella vita diversa al di là dei parametri umani attuali ³. Nella personalizzazione di santità, coloro che entrano in questa scommessa di vita diventano ‘pneumatofori’ più che individui conformi a parametri predeterminati, essi entrano in una ‘sensibilità spirituale’ dalle sorgenti stesse del battesimo ⁴. La Santità, in quanto mistero di santificazione, fa passare l’immanenza divina alla sua dinamica partecipativa nello e dallo Spirito stesso. La ragion

¹ UKRAINIAN ORTHODOXY, *Orthodox and Byzantine Catholic Churches*, in «Internet» 2006, <http://www.unicorne.org/orthodoxy/articles/answers/byzantine.htm>: «The Orthodox East sees in the "Filioque" the basis for the doctrine of Papal Infallibility. For if the Holy Spirit proceeds from the Son, as He does from the Father, and if the Pope is the "Vicar of Christ," then the Pope too must be said to have the Spirit proceed from him as well (Infallibility)».

² M. Ryk, *L'Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 425: «Dieu est saint et Il est Esprit en toutes ses Personnes. Mais précisément l'Esprit Saint est la sainteté hypostatique non simplement par l'ascription, mais par sa propre nature. A cause de cela Il est nommé *Panaghion* – le tout Saint, parce-que Il est l'essence de la sainteté divine (1). Le rôle de l'Esprit Saint comme Sanctificateur de notre vie est révélé parallèlement par son action dans l'Eglise et dans la vie des individus. Bien que l'Esprit Saint n'ait pas son incarnation comme le Verbe divin, néanmoins Il ne sera pas privé de sa révélation propre. La multitude des saints sera l'image de l'Esprit Saint comme Lui est l'image du Fils et le Fils – du Père. Le Saint Esprit sera manifesté dans la Parousie comme la Lumière mais Celui qui sera illuminé par cette Lumière – c'est Jésus Christ – la Tête de toute l'humanité rachetée».

((1) P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans l'Eglise d'après la tradition liturgique*; in: *L'Esprit Saint et l'Eglise. Actes du Symposium organisé par l'Académie Internationale des Sciences Religieuses*, Paris 1969, 92.)

³ E. Lanne, *L'Esprit Saint dans la spiritualité chrétienne*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 551: «Pour notre sujet on relèvera seulement ici le mot ἄγιος sous forme d'attribut parallèle a «du Seigneur», «vivificateur»: «Et dans l'Esprit qui est saint, qui est du Seigneur, qui vivifie». La tournure se trouve, en effet, dans la lettre CCXXXVI à Amphiloque, contemporaine ou de peu de mois postérieure au *De Spiritu Sancto*: πιστεύω καὶ ἐς τὸ Θεῖον Πνεῦμα τὸ Ἄγιον, indiquant par là la propriété du Saint-Esprit qui est de sanctifier (1). Nous allons revenir sur ce point. Non moins basilien est le qualificatif de «du Seigneur» ou «Seigneur» (2). Celui de «vivificateur», bien mis en relief dans le *Traité du Saint-Esprit* (3), est, lui, moins significatif. Par contre, comme chacun sait, la proclamation de l'association de l'Esprit a la proskynèse due au Père et au Fils et a leur glorification indiquant par là l'«isotimie» dans le culte rendu à l'Esprit, est un test d'orthodoxie qui répond exactement a la pensée de Basile. Tout le *Traité* part de cette argumentation. La répétition de la particule σὺν est un trait décidément basilien du credo (4)».

((1) Courtonne, III, pp. 53, 16–54, 22. Cl. De Spiritu Sancto XXXf1, 62, 184 A, Pruche, p. 472. Comp. Irénée, A.H. III, 24,1. / (2) Cf. De Spiritu Sancto XXI. 52, 164 A– 165 D, PRuche, pp. 432 ss. / (3) De Sp. S. XV, 35, 129 D – 132 A, Pruche, p. 368. Déjà Athanase, Lettre à Sérapion 1, 23. / (4) Sur la particule σὺν, cf. A. De Halleux, art. cit., p. 28.)

⁴ O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et MariE «Théotokos»*, Québec (Canada) 2005, pp. 27–28: «La vie spirituelle, c'est la vie dans le Saint-Esprit. «Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu» se précise en «Dieu s'est fait *sarcophore*, porteur de notre chair, pour que l'homme puisse devenir *pneumatophore*, porteur de l'Esprit ¹». L'Esprit éveille en l'homme une sensibilité fondamentale, qui n'est pas de l'ordre du sensible seul, ni de l'intelligible seul, mais de l'être dans l'insondable «abîme du cœur», ce que les ascètes nomment la «sensibilité de l'Esprit». C'est la capacité de «sentir Dieu» en tout et au-delà de tout. L'Esprit actualise en nous la grâce baptismale, il nous fait passer par des morts-résurrections successives où nous revêtons le Christ humilié puis le Christ glorifié. La «mémoire de la mort» devient «mémoire de Dieu», du Dieu qui s'incarne et descend jusque dans la mort et l'enfer, les nôtres, maintenant, pour y faire jaillir la force vivifiante de l'Esprit, la puissance de la résurrection. L'Eglise orthodoxe, chez beaucoup de ses plus grands ascètes, connaît ainsi un «baptême de l'Esprit», prise de conscience personnelle de la grâce baptismale (puisque le baptême d'eau est aussi baptême d'Esprit, dimension pneumatologique renforcée, précisée, personnalisée par la chrismation)».

((1) Athanase d'Alexandrie, *De l'Incarnation*, 8, PG 29, 996C.)

d'essere dell'epiclesi (cfr etiam infra) deve essere ricercata proprio nella pienezza di santificazione di cui lo Spirito Santo è l'artefice prioritario ¹. Le 'energie divine' esprimeranno questo passaggio senza cadere nella confusione tra immanenza ed economia dello Spirito (cfr infra). La dinamica di 'divinizzazione' rimanda così –anche– alla sua fonte pneumatologica.

LA SANTITÀ COME PERSONA NELLA KENOSI DELLO SPIRITO

La Santità rende la Persona pienamente e trasparentemente 'persona'. Lo Spirito è 'Santo' come il Padre è Padre ed il Figlio è Figlio ². Senza lo Spirito, è la Santità stessa di Dio che verrebbe spersonalizzata. Questa Persona santifica o cioè porta alla partecipazione divina piena: "divinizza" ogni persona 'personalmente'. Ma Essa compie anche la santificazione come trasfigurazione divinizzante come 'epiclesi' che discende e trasforma (cfr sez. II, sullo Spirito e l'epiclesi, cfr infra). Ma, se lo Spirito è la Persona massimamente personificante dal mistero di Santità divina, questa Persona si presenta però senza una propria 'sagoma'. Sembra, secondo una logica lineare umana, che manchi qualcosa a questo essere persona. O bisogna rovesciare ciò che la pienezza della persona possa implicare? Essere persona fino in fondo significa 'avere maggiori e più numerosi segni distintivi' (o una 'sagoma' prosopica più marcata) o significa essere più trasparentemente relazionati agli altri e relazionale con tutto? Si sarebbe –allora– più autenticamente persona nella misura in cui si 'appare' meno. O cioè lo svuotamento di se (in tutte le sue specificità) nella "hesychia" interiore è la via alla personalizzazione suprema? La santità include un 'mettere da parte' riferendosi radicalmente a Dio, non appartenendo più a se stessi ³. La Persona dello Spirito è così poco 'individuo' che essa non si definirà neanche 'dal proprio volto'. Essa rimane priva di una 'immagine divina' in seno alla Trinità, l'essere nascosto attua la Sua umiltà e rivela la Sua "kenosis" ⁴. Se

¹ G. Ferrari, *L'azione dello Spirito Santo secondo la Liturgia di San Basilio*, in «Nicolaus» 1980, n° 2, p. 340: «Ma proprio perché la santificazione è opera dello Spirito Santo, l'anafora termina con la supplica, l'epiclesi a Dio, perché invii lo Spirito perché discenda e compia Lui la trasformazione dei doni offerti e, nello stesso tempo, la trasformazione di tutta l'assemblea liturgica, in vera comunione, nell'unità del Corpo di Cristo, in cui anima è lo stesso Spirito vivificante. Ed ecco le parole testuali della liturgia: "Per questo, o Signore Tuttosanto, noi pure, peccatori e indegni servi tuoi, che siamo stati resi degni di compiere il ministero al tuo santo altare, non per le nostre opere di giustizia, perché nulla abbiamo compiuto di buono sulla terra, ma per le tue misericordie e la tua pietà, che hai così riccamente versato su di noi, ecco noi osiamo avvicinarci al tuo Santo altare e ponendoti davanti i simboli del corpo santo e del sangue del tuo Cristo, ti supplichiamo e ti preghiamo, o Santo dei santi, per compiacenza della tua bontà, venga lo Spirito Tuo Santo su di noi e sopra questi doni qui distesi, perché vengano essi benedetti, santificati e manifestati: questo pane il corpo medesimo prezioso del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, e questo Calice, lo stesso prezioso Sangue del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, quello stesso che è stato versato per la vita e La salvezza del mondo". "E noi tutti che partecipiamo dell'unico pane e calice, possiamo venir uniti scambievolmente nella comunione dell'unico Spirito Santo e nessuno di noi che partecipiamo del santo Corpo e del sangue del tuo Cristo possa ricevere condanna e riprovazione; ma farà die tutti troviamo grazia e misericordia assieme a tutti i santi, che dai secoli sono a Te stati graditi, antenati, padri, patriarchi, profeti, apostoli, predicatori, evangelisti, martiri, confessori, maestri, e di ogni spirito giusto che ha compiuto la vita nella fede».

² E. Lanne, *L'Esprit Saint dans la spiritualité chrétienne*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 558: «L'Esprit a un rôle propre dans notre sanctification. Cela Cyrille le tient d'Athanase; mais on trouve chez lui une formulation qui paraît davantage proche des Cappadociens et de Basile en particulier pour relier cette sanctification à l'épithète "saint" comme qualifiant proprement l'Esprit. Saint est pour l'Esprit "plutôt comme une désignation de sa qualité substantielle, de même que Père pour le Père et Fils pour le Fils" (1). Mais bien sûr les trois sont saints par nature et la sanctification est l'oeuvre conjointe des Personnes. Reste pourtant que par rapport à nous c'est comme sanctificateur que l'Esprit entre avec nous en relation immédiate. Depuis le baptême le Saint-Esprit est à l'oeuvre pour sanctifier et unir les hommes au Christ (2). Il introduit en nous une certaine conformation divine».

(1) *Dialogues sur la Trinité*, VII, 658 A, P. G. 75, 1121, G. M. De Durand, S. C. 246, p. 222. / (2) "In Jo. VII, P. G 74, 33A.)

³ J. Zizioulas, *Come, Holy Spirit, sanctify our lives!*, in GREEK ORTHODOX ARCHDIOCESE OF AMERICA, «Internet» 2006, <http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article8142.asp>: «The Ethos of Holiness. Holiness means setting apart someone or something for God. The *ethos* of holiness requires an attitude towards all that exists (our bodies, our minds, the material world, etc.) as is fit by nature belonged to God. We cannot own ourselves, our bodies, our lives, our natural resources – they belong to God. We are there in the world as the priests of creation endowed with the privilege of referring creation back to its Creator».

⁴ M. Ryk, *L'Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 425 : «Seulement la Troisième Hypostase divine demeure sans une image divine, et reste cachée comme Personne, même dans le sein de la Trinité (1). Cet amour mutuel donnant entièrement une Personne à l'autre et cette dissimulation ou «humilité» –est nommé par l'Orient chrétien– La «kénosis» et détermine la personnalité de chaque Hypostase divine, spécialement de l'Hypostase de l'Esprit Saint, jetant la lumière sur la nature de la personnalité humaine».

‘l’immagine di Dio’ nella persona umana è la ‘libertà’ (cfr infra sez. II), e se lo Spirito è la sorgente divina di ogni libertà, essa stessa –secondo la meditazione di S. Gregorio di Nissa– è ‘indefinibile’ o anche ‘non sagomabile’¹. L’unico accenno visivo dello Spirito è stato la Sua discesa ‘come un volo di colomba’ o ‘come piccole lingue di fuoco’ –dal Battesimo di Gesù alla Pentecoste... L’iperbolismo individualizzante dell’occidente viene così recintato alla stretta configurazione umana. D’altra parte, l’operazione stessa della santificazione divinizzante non si restringe alla prerogativa individuale dello Spirito in Dio². La kenosi dello Spirito è quel “Dolore” divino Suo per l’opacità cristiana nel percorso da compiere: lo Spirito ‘soffre’³....

CAPITOLO III

LA SORGENTE DELL’«ALITO DELL’ANELITO» SOFIANICO: IL MISTERO DI VITA DELLO SPIRITO SANTO, RELAZIONALITÀ DALLA VITA TRINITARIA NEL ‘TRA’ INSCINDIBILE



Lo Spirito Santo è la relazionalità d’Amore al punto di non conformarsi come una ‘ipseità’ propria⁴. Per capire sofianicamente o ‘teosoficamente’ questa chiave relazionale, Rosmini ci offre

(1) Cf. VI. Lossky, op. cit., 156, où l’auteur cite saint Grégoire de Nysse et saint Jean Damascène.)

¹ G. Ferrari, *L’azione dello Spirito Santo secondo la Liturgia di San Basilio*, in «Nicolaus» 1980, n° 2, pp. 338–339: «Basilio caratterizza l’opera dello Spirito Santo nella santificazione. Vi ritorna in molte delle preghiere liturgiche ed è uno dei temi centrali del suo trattato sullo Spirito Santo. Nel movimento di deificazione dell’uomo, lo Spirito Santo ha il ruolo di conduttore. La grazia ricevuta nel battesimo porta i suoi frutti. Quando Iddio creò l’uomo, per vivificarlo. La Scrittura dice che emise il suo alito, ma per vivificare l’uomo nuovo, nato dalla Redenzione. Iddio manda il suo Spirito. Come il Figlio ci ha fatto conoscere il Padre, così lo Spirito ci fa conoscere il Figlio, mentre la Sua Persona rimane nascosta. Sulla scia dei Cappadoci San Giovanni Damasceno dirà che il Figlio è immagine del Padre e lo Spirito è immagine del Figlio, mentre nessuna persona è immagine dello Spirito. Egli è l’amore che unisce tutti in uno. Nel giorno della Pentecoste è apparso come lingua di fuoco, che si posò su ciascuna persona presente, ma tutti trasforma in un unico amore. Ci spiega bene questa dottrina Nicola Kavalas: “Se la mediazione della legge scritta può accendere un simil fuoco, quanto farà di più la legge dello Spirito, che ha comunicato agli uomini il vero amore di Dio e ha fatto ardere un fuoco di desiderio che nulla riuscirà più a spegnere, né ora, né nel futuro? Perciò, io penso, lo Spirito Santo è apparso sotto forma di lingua di fuoco, ha infatti, portato l’amore che tutto travolge...”».

² Mori, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 178: «Petavio sostiene infatti, secondo i Padri, lo Spirito Santo ha la “santità” come dimostrativo formalmente proprio, così come la paternità per il Padre, la figliolanza per il Figlio; esso chiamato virtù santificatrice *β<∇:4H □(4∇Φ946← fonte della santità BZ(0 □(4∇Φ:≡→, distributore per se stesso di santità ∇↔9≡ΛΔ(Η. Sebbene tali termini Si trovino talvolta anche nel Nisseno, il quale secondo la tradizione applica a Pneuma A<,-:∇ □γ4≡< lo epiteto santo chiama lo Spirito Santo virtù perfetta 9,8,4≡Λ946Z δβ<∇:4H (1); tuttavia egli nega che sia la santità, distintivo proprio formalmente dello Spirito. “Nessuno, afferma perentoriamente Gregorio, attribuisce specialmente all’operazione dello Spirito Santo il potere di santificare” (2) :δ, .:H 6∇9,>∇ .: Δ,9≡< □B≡<:≡9T 9± f<,Δγ, .: □ 9≡→ B<,β:∇9≡H 9←< □γ4∇Φ946←< f>≡ΛΦ.: ∇<».

(1) Ep. XXIV MG. 46, 1089 C. / (2) Ad Eustathium o.c. MG. 32,695 AB Oelher, 11,178.)

³ O. Clément, *Le Jour du Saint-Esprit*, in idem, *Espace de liberté*, Montréal (Canada) 2005, pp. 27–28: «L’Eglise, «mystère» du Ressuscité, est le lieu d’une Pentecôte permanente, plus ou moins voilée par l’opacité des chrétiens... Il existe en effet une «kénose» de l’Esprit, une passion de l’Esprit, scribes et pharisiens, et Caïphe et Pilate sont toujours là... La mère Marie Skobtzoff, cette moniale orthodoxe morte à Ravensbruck en prenant la place d’une autre, a douloureusement exprimé cette kénose à la fin de son long poème, *Le jour du Saint-Esprit: ô Esprit vivifiant, c’est bien cette douleur que tu cherchais? – ô annonce méprisée, annonce de la liberté, – que bafouent les hommes. – Où l’Oiseau blanc pourrait-il se poser? – Dans ce monde, qu’est-ce que son feu peut embraser ... – Oiseau martyr, personne ne s’élançait vers toi, nul ne t’accueille ... – La langue ne se soumet pas aux visions¹».*

(1) In *Contacts*, n°51, p. 231.)

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 154 / p. 175: «Mais la Troisième hypostase est l’Amour hypostatique, et en même temps privé de toute ipséité, Elle a, comme les deux premières hypostases, dans sa vie hypostatique, sa propre kénose, qui consiste justement comme en une *suppression de soi*: par sa procession du Père sur le Fils, elle se perd elle-même, elle n’est plus que la copule, que le pont vivant d’amour entre le Père et le Fils, qu’un *Entre* hypostatique. Mais dans cette kénose, la Troisième hypostase se trouve et se possède comme la Vie des deux autres hypostases, comme l’Amour des Autres et comme Leur Consolation, qui, devient donc à

un riassunto della difficoltà fondamentale dell'occidente a cogliere l'intento relazionale: in una parola la relazione suppone due estremi e deve appartenere all'uno o all'altro¹. La differenza fondamentale con il prospetto sofiano potrebbe essere indicato così: non è la relazione che appartiene all'uno o l'altro degli estremi, ma sono i due estremi che appartengono entrambi alla relazione che gli fa sorgere. Ritroviamo qui la prospettiva 'ciberantropologica' complessiva dell'esperienza umana nella nuova comunicazione dove la connettività è sorgente previa dell'intelligenza e non le 'entità' mentali...

Essere l'Altro per eccellenza nell'essere 'tra'

L'occidente teologico cristiano ritrova –nei tempi più recenti– elementi di intuito orientale. Lo Spirito è un 'essere per'². Dal 'lasciar essere' Dio si fa –nello Spirito– 'essere tra'³, 'Dio–relazione' o 'Dio–Noi' o 'Dio–con'⁴, 'trasparente partecipazione'⁵, presenza della creazione nuova⁶. Si dirà che, nello Spirito, la Chiesa è piuttosto 'una Persona in molte persone' che una struttura istituzionale⁷, ma l'oriente ricorderà che non si tratta di un 'noi–collettività' o una 'persona–collettivismo' ma una personalizzazione nell'"Amore dell'Amore"⁸. Lo Spirito tocca le persone aldilà delle loro appartenenze formali, della loro stessa 'coscienza articolata', o del loro rifiuto logicamente configurato⁹, o precedendo –ci dicono gli accordi ecumenici– il loro intento come potenzialità offerta nei suoi doni¹⁰. Se le tradizioni ecclesiali individualmente considerate possono essere difficilmente armonizzabili nella loro diversità, è lo Spirito che svela come si può 'insiemizzare' o come si riesce a 'vivere insieme' tra queste particolarità nella totalità multiforme¹¹. Dalla Chiesa–Tempio essa diventa Chiesa–persona–in–tantissime–persone grazie al 'dono senza oracolo' della Pentecoste, o –cioè– dono complessivo della profezia¹²: tensione tra memoria ed aspettativa ultima¹³. L'autorità istituzionale non si approprierà né si considererà dispensata da questo prioritario inserimento nella profezia pan–ecclesiale¹⁴. Ecco il senso pneumatologico profondo dell'iter ecumenico. Il 'tra' le Chiese è più decisivo –nella dinamica del mistero divino– della stessa configurazione di Chiesa. Si dirà che il dialogo ecumenico, in tal senso, è "una impresa ascetica di

elle-même sa propre Consolation. Bref, de même que la naissance a son côté passif et son côté actif, de même la procession est un *acte+ actif et passif: il y a spiration et procession, épuisement hypostatique et invention de soi, kénose et glorification».

1

² E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 61–62.

³ J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1966, p. 185; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 26 / p. 175.

⁴ H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963, S. 329, 162, 164, 209, 273; P. Tillich, *Auf der Grenze*, Hamburg 1965, S. 60..

⁵ G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München 1959, S. 99; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 287 / p. 334.

⁶ WORLD ALLIANCE OF THE REFORMED CHURCHES – ROMAN CATHOLIC CHURCH INTERNATIONAL DIALOGUE, *The Presence of Christ in Church and World*, in «Information Service», 1977 n° 35, p. 25, n° 45; D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, B. III, München 1965, S. 307.

⁷ H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963, S. 60; idem, *L'Esprit dans l'Eglise*, vol. I, Paris 1969, p. 260.

⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 23, 122 / pp. 74, 175.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 163, 185 / pp. 212, 235; P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. III, London 1968, p. 295.

¹⁰ GROUPE DES DOMBES, *L'Esprit-Saint, l'Eglise et les sacrements*, in «La documentation catholique», 1980 n° 1785, p. 432, n° 89.

¹¹ ORTHODOX – CATHOLIC CONSULTATION, *An Agreed Statement on the Church*, in «Origins», 1975 n° 1, p. 2: «Our two traditions are not easily harmonized. Yet we believe that the Spirit is ever active to show us the way by which we can live together as one and many. We have the hope that we will be open to his promptings wherever they may lead. "For only so will harmony reign, in order that God through the Lord in the Holy Spirit may be glorified, the Father and the Son and the Holy Spirit." (Apostolic Canons, Cn. 34). New York, NY. December 10, 1974».

¹² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, Città del Vaticano 1965, n° 6; M. Jousse, *La manducation de la Parole*, Paris 1975, pp. 202–203; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 304–306 / pp. 263–264, 280.

¹³ GROUPE DES DOMBES, *L'Esprit-Saint, l'Eglise et les sacrements*, in «La documentation catholique», 1980 n° 1785, p. 432, n° 82.

¹⁴ WORLD ALLIANCE OF THE REFORMED CHURCHES – ROMAN CATHOLIC CHURCH INTERNATIONAL DIALOGUE, *The Presence of Christ in Church and World*, in «Information Service», 1977 n° 35, p. 26, n° 58.

rinascita, di rinnovamento e di comunità ecclesiale dinamica" ¹. Il movimento ecumenico può pertanto esprimere questo 'tra' dello Spirito Santo.

Non vi è relazionalità senza reciprocità: ecco l'imperdonabile 'passività' che l'oriente scorge nel rapporto prospettato dal 'filioque' tra il Figlio e lo Spirito Santo ².

Il «relazionatore» indicibile in Dio e da Dio, oltre ogni abisso invaricabile

Lo Spirito opera dalla Sua specificità propria: il Padre dall'essenza, il Figlio dall'ipostasi, lo Spirito dall'"energheia" divina ³. Egli è radicalmente 'di' Dio e 'in' Dio, ma –dal Suo essere relazionale in pienezza– lo Spirito esprime anche misteriosamente lo specifico umano nel suo 'io', che non può essere se stesso se non relazionalmente o, come dice Iva'nov, 'dialogalmente' ⁴. Nello Spirito Santo sorge –pertanto– una relazione "nuova" in seno alla stessa esperienza umana: dallo Spirito che albeggia 'sopra' le acque al dimorare dello Spirito nel mondo stesso ⁵. In questo senso si parlerà (cfr

¹ N. Nissiotis, *Formen und Probleme des ökumenischen Dialogs*, in «Kerygma und Dogma», 1966 n° 3, S. 200.

² A. Golitzin, *Adam, Eve, and Seth: Pneumatological reflections on an unusual image in Gregory of Nazianzus's "Fifth Theological Oration"*, in «Anglican Theological Review», 2001, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200107/ai_n8973262: «In a nutshell, the filioque as it stands, tout court, offends as it were the "inner ear" of Eastern Christian faith and practice, almost exactly in the way in which we would speak of the vertigo and nausea resulting from an injury to the fluids of the body's inner ear. Put more briefly still, the filioque strikes us Easterns as unacceptably lopsided. If it answers to a real need to explain in intra-Trinitarian terms the Son's sending of the Spirit, it does so at the expense of the Spirit's own active role and Person. The Latter becomes entirely passive and, in our eyes, this does not in consequence account adequately for the scriptural, liturgical, and yes–mystical data of the Tradition which witness to His (or, if the reader prefers my ancient Syrians, Her) creative and generative power. Fr. Boris Bobrinsky has written very recently, and Fr. Dumitru Staniloae some time ago, of the need to restore a sense of the reciprocity in the relations between the Son and Holy Spirit (1)».

(1) D. Staniloae, *Theology and the Church*, trans. R. Barringer (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), pp. 92–108; and B. Bobrinsky, *The Mystery of the Trinity: Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition*, trans. A. P. Gythiel (Crestwood, NX: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), pp. 63–77, 279–316.)

³ P. Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, p. 23: «Saint Nicodème l'Hagiorite, suivant en cela saint Jean Damascène (1) et saint Grégoire Palamas (2), enseigne également qu'en Dieu nous voyons coexister trois modes d'union et de communion: «selon l'essence», «selon l'ipostase» et «selon l'énergie». Selon l'essence, seules sont unies les trois personnes de la très sainte Trinité. L'union hypostatique est celle qu'a réalisée le Verbe, quand il assumait la chair; et tout ce que nous venons de dire montre que l'union selon l'énergie est celle qui a été accordée à l'homme par sa création «à l'image» (3). Cette troisième union – et ce point a une importance très actuelle pour notre thème – n'est pas totale en ce qu'elle ne supprime pas la distance entre la nature créée et la nature increée. Nous dirions qu'elle y jette simplement un pont. Toute son importance se trouve dans le fait qu'elle prépare et conduit à l'union hypostatique – celle qui est pleine et parfaite – car les natures divine et humaine ayant en Christ la même personne, il n'est plus possible qu'aucune distance les sépare. L'ipostase commune «supprime la distance entre divinité et humanité parce qu'elle est le terme commun de chaque nature, alors qu'il n'y aurait pas de terme commun si elles étaient séparées (4)».

(1) Jean Damascène, *Troisième Discours pour ceux qui calomnient les saintes Icônes*, 26 (PG 94, 1348 AB). / (2) *Oeuvres de Grégoire Palamas* (éd. de P. Christou, Thessalonique, 1969, t. 11, p. 255, 356–357, 440). / (3) Nicodème l'Hagiorite, «Apologie pour le passage contesté du livre "Le Combat spirituel" sur notre Dame la Mère de Dieu», dans le *Manuel de conseils, ou: sur la garde des cinq sens*, éd. S. N. Schoinas, Voios, 1958, p. 207. Ce texte est publié dans le présent ouvrage. / (4) Nicolas CABASILAS, *Sur la vie en Christ*, discours 3, (PG 150, 572 B.)

⁴ T. Špidlík, *Lo spirito nell'antropologia della Chiesa orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 413: «In parole semplici possiamo interpretare questo pensiero di Iva'nov nel modo seguente: l'uomo è essenzialmente un essere «dialogale»; senza un «altro» non esiste neanche «lui stesso». Se quell'altro è Dio, siamo introdotti nella vita divina. Lo Spirito Santo è Dio che entra nella nostra vita, ci vivifica e ci divinizza, non distruggendo la nostra umanità, ma al contrario conducendola al suo fine stabilito dal Creatore. Lo Spirito Santo è uno della Trinità, ma d'altra parte, come si vede, egli appartiene in modo misterioso al nostro «io». Egli è quindi lo Spirito e insieme il nostro «spirito» ¹. Nelle molteplici relazioni del nostro spirito con lo Spirito di Dio consiste il dinamismo della vita spirituale. Vi sono momenti in cui sembrano fondersi e altri in cui il senso di distanza infinita li separa e l'anima vede se stessa come gettata in un abisso di solitudine e di ignoranza, per sentirsi, subito dopo, tutta illuminata e forte possedendo in se stessa «la sorgente di santificazione, la luce intelligibile» ²».

(1) *La spiritualité de l'Or. chrét.*, p. 31 ss., 93 ss. / (2) T. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, p. 196.)

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 247–248 / p. 268–269: «Conformément, le Saint-Esprit, tout en descendant du ciel, ne quitte point ce dernier et demeure dans toute sa grandeur divine. Sa kénose tient à ce qu'il se tourne vers le monde, qu'il consent à ce qu'il y ait une relation entre le monde et Lui, laquelle est proprement signifiée par Sa descente des cieux; c'est de plus une relation nouvelle, différente de celle qui avait existé depuis la création du monde, alors que l'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. Et tout au long de l'Ancien Testament, l'Esprit de Dieu se meut justement au-dessus de la création oh Il est envoyé par un acte exprès du Père, comme de l'extérieur; car Il n'avait pas de place propre dans le monde. Mais après l'incarnation, une telle place fut faite: à savoir, l'humanité du Christ, laquelle, tout en ayant été élevée au ciel pour y être glorifiée en la personne corporelle de Jésus, demeure dans le monde par la vertu de l'Incarnation, précisément en tant que l'œuvre du Christ accomplie par le Saint-Esprit. Par la vertu de l'Incarnation du Christ le Saint-Esprit demeure dans le monde».

supra) dello Spirito come “Shekhînah”, nell’andare incontro all’altro piuttosto che combattere l’altro: per esempio, dall’accento attuale sulla ‘de-aggressivizzazione’ degli intenti (nella sintonia delle persone), presente in qualche ambiente musulmano, la Sakina di Saggezza come antidoto della jihad che ricorda la Shekhînah ebraica o volto femminile del divino ¹.

La relazione che diventa ‘unione’

Rosmini spingerà il prospetto di relazionalità consumata nella dinamica dell’‘unione’ ².

¹ GENESIS OF EDEN DIVERSITY ENCICLOPEDIA, SAKINA. A Wisdom Earth Democracy Fertility Initiative, in «Internet» 2002, <http://www.dhushara.com/book/dovcer/dov.htm>: «Sakina was conceived as a movement to heal religious violence and dominion over woman and nature and restore natural diversity throughout our generations. The name sakina was chosen because it was the antidote to jihad which Muhammad had to face at Hudaibiyah after the conflict with Mecca over the Goddess, the siege of Medina and its aftermath in the genocide of 700 Jewish men in the Souk. Sakina which is the spirit of tranquillity in the Quran has been noted to be also the Hebrew Shekhinah – or indwelling feminine face of divinity. The name sakina was chosen because it represents the last vestige of the feminine spirit in Islam which is one of the world's most numerous religions, and because it is also the feminine Hebrew face thus carrying the healing spirit of the Olive branch to Israel/Palestine. It is in the return of the lost feminine principle that all the patriarchal religions can find their missing peace in matrimonial concord and the flowering of the abundance of diversity in natural paradise. Current Initiatives: With the advent of the September 11th attacks in New York, sakina has become a key to resolving an already potentially apocalyptic divide between world cultures which cannot be readily rooted out by confrontation in the absence of compassionate justice and respect of all people and for the diversity of nature upon which humanity depends for our future life. We are currently engaging in a dialogue on the future of Jerusalem and of the world in peace through resolving the Israel/Palestine paradox, developing a WED initiative. –WEDolive a think-tank on healing Jerusalem, Mailto:WEDolive_subscribe@yahoo.com, WEDweave is also a group promoting catalytic conferencing on world global issues surrounding peace and natural diversity and the preservation of our genetic heritage in perpetual guardianship. –WEDweave a networking discussion list, Mailto:WEDweave_subscribe@yahoo.com, History: During the transition from the second to the third millennium, a rite of renewal to heal Earth was performed, both throughout 1999 as a world vigil and in teachings and ceremonies in Jerusalem Dec 1999 – Jan 2000 to fulfill the transition from the patriarchal epoch into the era of renewal of the tree of life, restoring Earth to its paradisiacal abundance through the return of the occluded feminine principle in reunion. – Shekhinah-mashiach: Reflowering the Tree of Life, Mount of Olives Millennium Eve – Pronouncing the Sacred Marriage in the City of Peace Epiphany 2000. This journey also included a world vigil for biodiversity: – Bolivian Burning Season: The Cristo Rey Comunicado Oct 1999. The Iquitos Invocation to Biodiversity Oct 1999».

² V. Nardin, *Antonio Rosmini: testimone di una fede pensata*, in «Internet» 2010, <http://209.85.135.132/search?q=cache:OEsMaBln1asJ:www.santuari.it/convegna/ANTONIO%2520ROSMINI,%2520testimone%2520di%2520una%2520fede%2520pensata%2520%2520relazione%2520don%2520Vito%2520Nardin.doc+Rosmini+spirito+santo&cd=11&hl=it&ct=clnk&gl=it>: «La carità nella Trinità. 1034. Tutta la natura divina essendo penetrata dall'amore consumato per modo che è un infinito atto d'amore di se stessa eternamente sussistente, consegue che la carità sia la forma ultima della moralità. Ma questa essenza prende anch'essa delle relazioni diverse dalle relazioni personali. La *carità* che appartiene all'essenza divina (in quanto però questa stessa identica carità procede dal Padre e dal Figlio è la persona dello Spirito Santo) considerata nel Padre prende forma di *beneficenza*, perché il Padre dà tutta la propria natura all'altre due persone, e da lui come da principio vengono tutte le cose che sono: nel Padre dunque si ravvisa la prima, infinita, assoluta e universale *beneficenza*: e il carattere proprio del bene, d'essere *diffusivo*, e *operativo*. Nel Figlio la carità prende *forma di riconoscenza* e di gratitudine. Il Figlio riconosce sì fattamente tutto dal Padre e a lui riferisce tutto, che la stessa spirazione della Spirito Santo come ricevuta dal Padre la riconosce, e a lui la riferisce. Questa riconoscenza è la prima, infinita, assoluta riconoscenza, che può essere concepita. E qui spicca il carattere proprio del bene, d'essere *ordinato*, *giusto*, *verace*. Nello Spirito Santo la carità essenziale prende forma d'unione. Trattasi d'unione del soggetto infinito intelligente col soggetto setto infinito inteso per via di infinito compiacimento che è l'unione stessa amorosa nell'ultimo atto. Trattasi d'unione del tutto col tutto che raddoppia per così dire (sé) stesso coll'intelligenza e si triplica coll'amore senza cessare d'essere un unico e identico tutto. In questa unione finisce, riposa, sussiste la stessa beneficenza, e la riconoscenza come in ultimo loro termine semplificate e consumate. In quest'unione non c'è solamente il bene morale sussistente ma questo è divenuto, per così dire, bene eudemonologico: s'è questo identificato: è la virtù sussistente come Beatitudine. Questo bene è *il bene* ridotto all'ultimo suo ideale, il bene per sé perfettissimo, dove 1° l'oggetto appetito ha una massima perfezione, perché è infinito; 2° il soggetto appetente ha una massima forza d'appetire, perché è infinito; 3° l'unione dell'appetente coll'appetito è massima, perché è identificazione dell'essere coll'essere stesso per via d'appetito. In questo spiccano i caratteri propri del bene, d'essere unificatore, uno, consolatore. Alla beneficenza, alla riconoscenza, all'unione amorosa del beneficiato e del riconoscente si riducono le tre categorie delle virtù che si manifestano in qualsivoglia ente finito: quindi l'origine ontologica di ogni etica. In ciascuna di esse c'è apprezzazione, amore, efficacia operativa. Queste sono tre proprietà indivisibili d'un solo atto morale perfettissimo, che sussiste in ciascuna delle tre forme indicate. Anche il secondo brano ci testimonia la sua contemplazione adorante, che diventa scuola. Nel Discorso della carità, il più grande inno forse, dopo quello di San Paolo nella lettera ai Corinzi, egli commenta un brano della lettera agli Efesini con l'aiuto di San Tommaso. Le quattro dimensioni della carità sono viste dal grande Aquinate in corrispondenza alle quattro dimensioni della croce. La profondità, cioè la parte della croce che sta sotto terra e non è vista induce san Tommaso ad affermare "C'è anche la profondità, nel legno che si nasconde sottoterra e che sostiene la croce senza essere visto, perché la profondità dell'amore divino ci sostiene, ma non la comprendiamo, perché la ragione della predestinazione oltrepassa la nostra intelligenza". (*Commentarium in Epistulam ad Ephesios, 3, lect. 5.*) E Rosmini: "Mi sia permesso aggiungere: perché l'eccesso dell'amore sta nascosto sotto il colmo del dolore, e la forza trionfante della carità è avvolta nel doloroso manto della debolezza e dell'ultima abiezione, e i raggi della divinità immortale sono tenebre sui lineamenti cadaverici dell'ultimo tra gli uomini". L'afflato mistico è coinvolgente, eppure si sente in sottofondo la robusta riflessione. Non è facile aggiungere qualcosa a san Tommaso, ma in questo caso, nel comunicare ai confratelli il suo amore al Crocifisso, Rosmini ha superato se stesso. L'eccesso dell'amore di Dio Rosmini lo

La kenosis della relazione divina nello Spirito

La kenosis dello Spirito si attua innanzitutto come ‘cooperazione’ con Cristo ¹. Cristo compie ciò che compie nello Spirito, lo Spirito s’immedesima in Lui, come viene progressivamente recepito dalla teologia recente anche in occidente ². Questa cooperazione si realizza nella discrezione massima dello Spirito, il quale non abbozza neanche la propria ‘immagine’, ma rimane nascosto nel suo ‘profilo’ personale ³. Si dirà che lo Spirito rimane ‘nascosto’ (con grande difficoltà di autori occidentali a cogliere questo approccio) ⁴. Il mistero della relazionalità non presenta soltanto una dimensione ‘nascosta’ ma non rientra nelle categorie dell’”essere consistentemente se stesso” come sorgente della Sua Persona. Lo Spirito vive anch’Esso la kenosis relazionale dalla Pentecoste alla Parusia ⁵. Se per il Padre la kenosis è de–possessione del creato da parte del Creatore, se nel Verbo incarnato è la de–possessione della rivelatività divina, nello Spirito la kenosis è quella dell’Amore

riscontra nel corpo insanguinato di Gesù crocifisso. Il vantaggio è che, mentre non possiamo sondare le ragioni della predestinazione divina, possiamo invece imparare ad amare come Gesù sulla croce, e dunque la profondità, l’immergersi nell’oscurità luminosa del chicco di grano è la prova di una fede vissuta, saputa, pensata, praticata.

((1) Intervento di p. Vito Nardin al 43° Convegno Nazionale e Assemblea dei Rettori e Operatori dei Santuari Italiani. «Santuari e devozione popolare: via ad una “fede pensata”», Santuario della Madonna della Guardia, Genova, 27–30 ottobre 2008.)

¹ M. Ryk, *L’Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 434: «L’Esprit Saint est le premier Agent et l’homme le second – il doit coopérer avec l’Esprit de la même manière que nous Le voyons agir, c’est-à-dire *par l’amour kénotique pour Dieu et pour les hommes*; par le caractère personnel, dynamique et maximal de cette coopération, l’exemple est la coopération entre Jésus Christ et l’Esprit Saint depuis l’Incarnation jusqu’à la fin du monde, mais spécialement pendant la vie terrestre de Jésus. Cela était «co–service» à savoir, l’amour concentré sur la Trinité aussi bien que sur l’homme et son salut, ou mieux — sa déification. Pour l’Orient chrétien, seul Dieu fait connaître Dieu, et c’est l’Esprit Saint qui nous unit au Fils et par Lui nous unit au Père. Aussi c’est l’Esprit Saint qui nous unit entre nous (1). Notre sanctification comme notre unité chrétienne est possible seulement *dans l’Esprit Saint*».

((1) P. Evdokimov, *L’Orthodoxie*, Paris 1965, p. 113.)

² J. Moltmann, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Brescia 1993 [*Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991], p. 78: «Lo Spirito dunque è il vero soggetto di questo peculiare rapporto di Dio con Gesù. È ancora lo Spirito a condurre Gesù nella storia complessa con Dio, Padre suo, quella in cui egli imparerà nell’obbedienza a svolgere il ruolo di Figlio messianico (Eb 5.8). Questa discesa dello Spirito su Gesù e il suo riposare su di lui, indicando lo Spirito inteso come *s hekhînah*, di Dio. Ciò che si vuol dire è l’autolimitazione ed autoumiliazione dello Spirito eterno, il suo immedesimarsi nella persona di Gesù e nella sua storia di vita e di passione».

³ M. Ryk, *L’Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 425: «Seulement la Troisième Hypostase divine demeure sans une image divine, et reste cachée comme Personne, même dans le sein de la Trinité (1). Cet amour mutuel donnant entièrement une Personne à l’autre, et cette dissimulation ou humilité –est nommé par l’Orient chrétien– la «*kénosis*» et détermine la personnalité de chaque Hypostase divine, spécialement de l’Hypostase de l’Esprit Saint, jetant la lumière sur la nature de la personnalité humaine».

((1) Cf. V. Lossky, op. cit., 156, où l’auteur cite saint Grégoire de Nysse et Jean Damascène.)

⁴ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 257–258: *Some Orthodox theologians seem to hold unclear opinions on this point. Angelos J. Philippou writes, *The Holy Spirit as a Person remains, just as in his economy, hidden, unmanifested, concealing Himself in the very act of His appearing.+

¹ The Archpriest Thomas Hopko holds the opinion that, *... the silence concerning the Spirit is understood to be demanded by the Paraclete himself who has remained, and by nature will always remain, hidden as a person in his divinity before the freedom of the human persons in whom he reveals himself in his indwelling...+ ² These statements are subject to misunderstanding.... If the statements by Philippou and Hopko are understood as meaning that the Holy Spirit as Person does not manifest or reveal to mankind some of the characteristics or attributes of His Divine Person as Person, one must then question their logic. However, if these theologians mean by their statements that despite the many manifestations of the Holy Spirit (both visible and invisible) there will always remain a hidden or unmanifested side to the Person of the Holy Spirit, then their statements are acceptable. Man as a creature can never know everything there is to know about the triune God or each individual Divine Person+.

(1) Angelos J. Philippou 'The Mystery of Pentecost', in idem, *The Orthodox Ethos*, p. 88. / ² Thomas Hopko 'Holy Spirit in Orthodox Theology and Life' *Commonweal* (8 Nov. 1968) Vol. 89< 6 p.186.)

⁵ M. Ryk, *L’Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 426: «Mais la venue hypostatique de la troisième Personne divine à la Pentecôte était aussi la kenosis comme l’arrivée de la Seconde Personne divine pendant l’Incarnation (Phil 2,5–8) parce–que la «descente du ciel» et l’association avec les créatures est toujours la kénosis pour Dieu. Il existe néanmoins une différence entre La notion de la kénose de la Seconde et de la Troisième Personne divine. La kénose du Fils de Dieu (selon Phil 2,5–8) a duré depuis l’Incarnation jusqu’à l’Ascension, mais la kénose de l’Esprit Saint (continue) depuis La Pentecôte jusqu’à la Parousie. Il existe une autre différence encore. Pendant La kénose du Verbe, la divinité, était cachée au dedans de La Personne de Jesus Christ, mais pendant la kénose de l’Esprit Saint, sa Personne est dissimulée par la divinité. La splendeur de celle–ci cache, pourrait–on dire, le caractère personnel de Celui qui est communiqué».

divino stesso nel lasciarsi diventare Amore degli Altri ed altri ¹. Per dare ad ognuno le sue piene possibilità e capacità di collaborazione con Dio, superando ogni limite della 'polvere' e del 'sangue', lo Spirito tace su se stesso, si annienta nella sua 'kenosis' ². Dall' "essere per" nel "lasciar essere": lo svuotamento kenotico dello Spirito Santo fa sì che l'immensità diventa misura ³, Lo Spirito si depossiede nell'irradiare in pienezza i suoi doni ⁴. Lo Spirito Santo si svuota di se stesso per far apparire meglio ciò che sono gli 'altri' ⁵. La kenosis dello Spirito Santo va così lontano, che Egli rimane silenziosamente presente anche in coloro che lo combattono e lo rifiutano ⁶. Così lontano va il 'lasciar essere' di Dio, così profondo è l' "essere per" dello Spirito Santo. In questa de-possessione dello Spirito, che si dà senza riserva, *l'unità "è" diversità*. La pienezza 'è' dono parziale. La presenza

¹ M. Ryk, *L'Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 429: «En résumé: on peut appeler le Saint-Esprit: *Charité en kénose*, car il agit personnellement dans l'Eglise et dans chaque chrétien, comme l'Amour, respectant la volonté de l'homme et cachant sa Personne, juste comme Il a agi pendant la vie terrestre de Jésus».

² Vl. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 165: «Le Saint-Esprit se communique aux personnes, marquant chaque membre de l'Eglise d'un sceau de rapport personnel et unique avec la Trinité, devenant présent dans chaque personne. Comment ? Cela demeure un mystère – le mystère de l'exinanition, de la κένωσις du Saint-Esprit venant dans le monde. Si dans la κένωσις du Fils la personne nous est apparue tandis que la divinité demeurerait cachée sous "la figure de l'esclave", le Saint-Esprit, dans son avènement, manifeste la nature commune de la Trinité, mais laisse sa personne dissimulée sous la divinité. Il reste non révélé, caché pour ainsi dire par le don, afin que ce don qu'Il communique soit pleinement nôtre, approprié à nos personnes. Saint Syméon le Nouveau Théologien, dans l'un de ses hymnes, glorifie le Saint-Esprit qui s'unit mystérieusement à nous, en nous conférant la plénitude divine: "Je Te rends grâce de ce que Toi, Etre divin au-dessus de tous les êtres, Tu Te sois fait un seul esprit avec moi · sans confusion, sans altération · et que Tu devins pour moi tout en tout: la nourriture ineffable, distribuée gratuitement, qui se déverse des lèvres de mon âme, qui coule abondamment de la source de mon cœur; le vêtement resplendissant qui me couvre et me protège et qui consume les démons; la purification qui me lave de toute souillure par ces saintes et perpétuelles larmes que Ta présence accorde à ceux que Tu visites. Je Te rends grâce de T'être révélé à moi, comme le jour sans crépuscule, comme le soleil sans déclin, ô Toi qui n'a pas de lieu où Te chaser; car jamais Tu ne T'es dérobé, jamais Tu n'as dédaigné personne et c'est nous, au contraire, qui nous cachons ne voulant pas aller vers Toi" ¹».

(¹ *Introduction aux hymnes de l'Amour divin*, P. G., t. 120, col. 509 (Trad. latine); trad. fr. *Vie spirit.*, XXVII, 2, 1^o mai 1931, p. 202.)

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 182 / p. 212: «Cette kénose de l'Esprit, à savoir que la Plénitude accepte l'inachevé et l'éternité le de venir, est parfaitement inaccessible à la créature qui ne connaît que la non-plénitude et qui ne peut se placer qu'au point de vue du devenir. Mais c'est justement cette kénose qui fait le fondement même de la participation de l'Esprit à la création, qui Le définit comme le Créateur. *L'immensité*, la démesure de la Plénitude s'inclut dans une *mesure*, propre à l'incomplet et inéluctable pour la création qui la reçoit avec son «évolution» et sa croissance; elle s'enferme dans *«la mesure du créé»*. Capital est ici le texte de Jn 11, 34: «Ce n'est pas avec mesure que Dieu donne l'Esprit». Laissant de côté la question des dislocations et des variations qu'a subies ce texte, nous pouvons considérer comme indéniable qu'il est appliqué au Fils auquel le Père donne l'Esprit "pas avec mesure", c'est-à-dire sans cette restriction kénotique qui est propre à la créature. Le sens de ce verset est double: il a un caractère positif pour le côté christologique et indique la plénitude de possession de l'Esprit par le Christ – et il a un caractère négatif pour le côté créature. Il semble sous-entendre la contradiction négative suivante: "ce n'est pas *avec mesure*" qu'est donné l'Esprit au Fils (car *Il Lui a tout donné en Sa main+, 35), à *l'encontre* de ce qui a lieu avec la créature, à laquelle Il est donné *avec mesure*. Cela ne signifie pas que l'Esprit n'esi pas du tout donné à la créature, mais qu'Il l'est d'une manière réduite, *de mesure en mesure+. Cela témoigne la même kénose, qui est propre à l'Esprit dans Sa révélation à la créature. Et il devient clair que cette *mesure* dépend de la capacité de réception. Il n'est donné de recevoir l'Esprit sans mesure qu'au Fils, parce qu'Il "vient d'en haut" et qu'Il est "au-dessus de tous" (III, 31). Pour l'être de créature, pour "celui qui est de la terre" et qui *est terrestre+, il est naturel qu'une mesure intervienne, celle que la créature impose par sa limitation et son inertie à la révélation de l'Esprit; ce qui détermine Sa kénose».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 238 / p. 269: «C'est durant tous ces temps, quoiqu'ils soient ontologiquement les "derniers" par rapport à la plénitude de l'accomplissement divin, que la kénose du Saint-Esprit se poursuit dans Ses dons. Ceux-ci ne sont pas recus dans la même mesure qu'ils sont donnés, et ils ne sont donc pas donnés dans toute la mesure de leur plénitude. La kénose du Saint-Esprit consiste justement en ce qu'il se restreint volontairement devant la liberté et l'inertie de créature. Si l'amour est aussi la patience, jointe à l'humilité, l'hypostase d'Amour se manifeste ici comme la Patience et l'Humilité: venue dans le monde, *indeclinabilis et insuperabilis* par essence, la grâce s'arrête en attente devant la porte du cœur humain».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 303 / p. 334: «Rappelons-nous la kénose hypostatique pré-éternelle du Saint-Esprit dans la Sainte-Trinité: en tant qu'Amour hypostatique, Il se fait transparent, Il se vide pour montrer le Fils au Père et le Père au Fils en s'effaçant Lui-même. Par conséquent, Il ne réalise Son propre être qu'en montrant les Autres. Dans la Pentecôte, cette kénose hypostatique intervient quand l'Esprit montre le Fils au monde où Celui-ci est venu. Mais, conformément à cette kénose générale, il y a encore celle, spéciale, de Sa propre révélation au monde, non pas dans Sa plénitude divine, mais dans la mesure où le monde peut Le recevoir avec son impuissance de créature, et de creature déçue. L'incapacité et l'impréparation du monde provoquent justement la condescendance divine, la kénose de l'Esprit. La plénitude devient par tielle, l'immense se mesure. Présent dans le monde, le Saint-Esprit se retient d'y opérer directement, Il l'épargne dans son "autre être" où Dieu n'est pas encore tout en tous».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 204 / p. 235: «La kénose de l'Esprit Saint peut-elle donc aller si loin, que ces hommes qui combattent la religion et qui repoussent le Fils aient pourtant dans la nuit de leur intelligence et de leur cœur un rayon de l'Esprit? On peut poser la question d'une manière particulière et plus convaincante: le don du baptême, c'est-à-dire le don du Saint-Esprit, peut-il se conserver même chez un athée? L'Eglise répond par l'affirmative, puisqu'elle ne rebaptise point celui qui revient à la foi».

‘è’ l’essere nascosto. L’essere se stesso ‘è’ rinunciare alla propria immagine... La kenosis attua ‘l’impossibile possibilità’: essa esprime la piena antinomia apofatica del mistero divino in noi, per noi e con noi (cfr infra, la de–possessione dello Spirito nel far sorgere la Chiesa).

CAPITOLO IV

LA RICAPITOLAZIONE DI PIENEZZA SOFIANICA DAL ‘NIENTE’ AL ‘TUTTO’: IL DONATORE ED IL DONO DIVINO DI DIO



La difficoltà maggiore nell’evocazione dello Spirito come ‘Dono’ riguarda il mistero della vita della vita più intima ed intrinseca della Trinità. Nell’ambito dell’economia divina –invece– questo modo di esprimersi non costituisce un’occasione di malinteso ¹. Evocare il mistero della relazionalità tra le Persone divine dall’attuazione rivelativa dell’iniziativa divina protraendo una certa ‘analogia’ nel ‘dono’ inverte l’intento apofatico (difficoltà simile che si riscontra per il “Filioque”) dell’oriente cristiano.

Il Donatore che dona Se stesso donando

Il dono–persona divina non è un ‘qualcosa’ come ‘dono di’ e ‘dono a’. Non è come se Dio “da qualcosa a noi”. È Dio che si fa ‘dono’ nel mistero della Sua propria vita. D’altra parte, il Dono ed i ‘doni’ sono fatti non sono ‘individuali’ o ‘individualizzati’ ma doni alla Chiesa e per il bene di tutti ². Come Dono alla Chiesa, dalla Pentecoste della Nuova Alleanza essa è “Laos” o cioè il popolo

¹ J. Zizioulas, *One Single Source*, in «Internet» 2005, PHILOKALIA WEBSINE, EXPLORING THE ORTHODOX TRADITION, <http://agrino.org/cyberdesert/zizioulas.htm>: «4. The last part of the document, which describes the *Spirit as the Gift of love from the Father to the Son* and tries to expand on the Augustinian *nexus amoris*, presents considerable difficulties to me. On the one hand the document refers to the irreversible Trinitarian order according to which the Spirit can be called "the Spirit of the Son" while the Son can never be called "the Son of the Spirit" (Gregory of Nyssa, Maximus etc.). On the other hand, however, the same document describes the Spirit as the eternal gift of love from the Father to the Son on the basis of Biblical texts all of which clearly refer to the divine economy, and not to the immanent Trinity. We seem to encounter here the usual difficulty between Western and Eastern theological tradition, namely the *problem of the distinction between the eternal and the economic level of God's being*. The implications of this difficulty are far-reaching and cannot be analyzed here. Suffice it to say that the *Filioque* at the level of the economy presents no difficulty whatsoever to the Orthodox, but *the projection of this into the immanent Trinity creates great difficulties*. The reference to the well known passage from Saint Gregory Palamas describing the Spirit as "some kind of love (*eros – έρως*)" of the Father towards the Son or to that from St. John of Damascus who speaks of the Spirit as "resting" (*αναπαυόμενον – anapauomenon*) in the Son, should not be justified on the ground of the economy. *Neither of these two theologians bases the above references to the Spirit's relation to the Son on the relation of these two Persons in the Economy, as St. Augustine seems to do and as the Vatican document also does*. The *Filioque* in no way can be projected from the Economy into the immanent Trinity, and the same is true also of any form of *Spirituque* that might be detected--this is in fact possible--from the relation of Christ to the Spirit in the history of salvation. *This makes it difficult to subscribe to the statements of the document such as this: "This role of the Spirit in the innermost human existence of the Son of God made man derives from an eternal Trinitarian relationship through which the Spirit, in his mystery as Gift of love, characterizes the relation between the Father as source of love, and his beloved Son"*».

² G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 404: «Les dons de l'Esprit sont donc accordés en vue de l'action et du bien de tous. C'est pourquoi ils sont accordés à l'Eglise, dans l'Eglise et par l'Eglise. Leur nature est dynamique, elle n'admet pas l'état statique. Il ne peut donc pas y avoir de don de l'Esprit qui soit inactif, car, par sa nature, l'Esprit est le principe même de l'activité. L'Evangile nous enseigne que tous possèdent la plénitude de la grâce pour le bien de tous (Jean 1 : 16) (1). Elle ne dit pas que chacun de nous ait reçu un jour des dons de l'Esprit pour les garder inactifs comme des talents enterrés. Nous avons tous reçu dans l'Eglise «grâce sur grâce» pour vivre, agir et servir. La différence des dons n'est pas due à une variation dans la plénitude de la grâce. La grâce n'est pas distribuée entre les différents dons. Chaque don contient la plénitude de la grâce. C'est pour chacun l'oeuvre de sa vie. Il ne nous est pas donné de mesurer la grâce que Dieu nous accorde sans mesure».

(1) Et nous avons reçu de sa plénitude et grâce sur grâce (Jean 1, 16.)

di coloro che credono alla Risurrezione senza distinzione essenziale al di dentro della comunità credente¹. Il dono nell'alterità ultima della sorgente va personificato nel mistero che si compie. Il riferimento ultimo prende il profilo del Padre celeste al quale si dà in senso pieno l'appellativo di fonte. Una doppia 'fonte' e 'sorgente' renderà più che altro opaca la dinamica stessa del dono, ragione per la quale l'oriente diffida di una 'doppia processione' nella sua fonte: debolezza fatale del 'filioque'². Il dono sarà essenza dell'essenza del donatore, facendosi relazionalità dalla quale tutto potrà sorgere. Gregorio Nazianzeno ci suggerisce la chiave antinomica per cogliere una scintilla di questo mistero: la processione (ekporeusis) dello Spirito è figurato dal 'dono' fatto ad Adamo, che è parte intrinseca di Adamo stesso: Eva dal suo costato, mentre la nascita di Seth (dopo quell'uccisione di Abele nell'iniziale discendenza – Gen 4, 25–26) figura la generazione del Figlio³.

¹ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 61: «L'Ancienne Alliance s'est montrée transitoire, imparfaite et charnelle. La Nouvelle que le Paraclet a conclue est une Alliance éternelle fondée sur La foi au Dieu-Trine et scellée par l'Union ineffable du Ressuscité avec l'Eglise. Notons que le mot «Eglise» désigne toujours et uniquement l'ensemble du Peuple de ceux qui croient à la Résurrection (1). Il ne peut jamais désigner une classe, une caste séparée, une élite hiérarchique à l'intérieur de la Communauté des croyants. Ceux-ci sont tous frères et égaux. Tous sont appelés par le Père, sauvés par le Fils et sanctifiés par l'Esprit. C'est aller contre le donné néo-testamentaire que d'identifier Eglise et hiérarchie, en éliminant les laïcs, eux qui sont précisément le «Laos Theou» le Peuple de Dieu (2). «Laos» n'implique aucune distinction essentielle à l'intérieur de la Communauté des croyants. La distinction ne peut se faire que par rapport à ceux qui ne croient pas à la Résurrection. Quant à la distinction des ministères dans la Communauté, elle n'entache pas du tout l'égalité fondamentale de la foi. Ce qui prime, ce n'est pas d'avoir telle fonction ou tel charisme dans le Peuple de Dieu, mais d'être, en quelque fonction que ce soit, un authentique croyant».

(1) Jacques de Tagrit, *Livre des Trésors*, chap. 39, op. cit., p.79, v. Isho'dad de Merv, *Commentaries...*, vol. V. part. I, op. cit., p. 100. Ce commentaire d'Eph. 1,22–23 qu'Isho'dad fait est un écho fidèle de Théodore De Mopsueste, cf. *ibid.*, p. 132. Chrisostome, *Hom. avant départ pour l'exil*, éd. Bareille, t. VI, P. 69 c. / (2) *Didascalie...*, chap. IX, 26, op. cit., p. 81 : «Ecoutez donc tous ceci, laïques, Eglise choisie de Dieu; car le premier peuple (le peuple juif) fut appelé Eglise, mais vous (vous êtes appelés) Eglise catholique, sainte et accomplie, sacerdoce royal, foule sainte, peuple (adopté) en héritage, grande Eglise, épouse ornée pour le Seigneur Dieu».

² RELIGIONFACT.COM, *Christian Doctrine of the Holy Spirit*, in «Internet» 2005, http://www.religionfacts.com/christianity/beliefs/holy_spirit.htm: «Western theologians also find support for the filioque doctrine in the writings of St. Cyril of Alexandria, St. Jerome, St. Ambrose, and especially St. Augustine. The filioque phrase is first recorded as being added to the creed at the Third Council of Toledo (589), and by the 9th century the phrase was routinely used in the Western Church. The attractiveness of this view for Western thinkers is that it emphasizes the relational bond between the three Persons of the Trinity. They sought to preserve the Persons' distinction from one another, but also emphasizing their unity and close relationship. However, most of the early Greek Church fathers were adamant that the Spirit proceeds only from the Father, and, as seen above, the original 381 Creed reflects this belief. Eastern theologians stress that there must be only one Fount of Divinity within the Godhead, which is the Father. Thus the Son is begotten (genesis) of the Father and the Spirit proceeds (ekporeusis) from the Father. For Eastern Christians, the filioque amounts to believing that there are two sources of divinity within the Godhead, which causes all kinds of internal contradictions and tensions, weakens the distinction between Son and Spirit, and depersonalizes the Spirit. They point to the Western term "Spirit of Christ" as a classic example of the way the filioque doctrine blurs the line between the Second and Third Persons of the Trinity. However, despite the considerable tension between Greek and Latin thinkers on this issue, some have sought to reconcile the two approaches. St. Augustine, while affirming the filioque, affirmed that the Holy Spirit "principally proceeds" from the Father. Other Latin writers have likewise sought to clarify that they were not teaching two sources of divinity within the Godhead, and the Council of Lyon (1274) stated that "the Holy Spirit proceeds from the Father and the Son, yet not as from two origins but as one origin." Nevertheless, the same Council of Lyon also condemned those who deny the filioque clause and the doctrine remains a significant point of contention between Eastern and Western Churches today. The most recent development is a statement issued by the North American Orthodox-Catholic Consultation on October 28, 2003, which concluded a four-year study on the issue and suggested steps towards unity».

³ A. Golitzin, *Adam, Eve, and Seth: Pneumatological reflections on an unusual image in Gregory of Nazianzus's "Fifth Theological Oration"*, in «Anglican Theological Review», 2001, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200107/ai_n8973262: «This is a vast subject, so for the purposes of one necessarily brief essay allow me to focus on a single passage from the writings of the middle Cappadocian, Gregory Nazianzus, called "the Theologian" in the East out of gratitude for his enormously influential and successful Five Theological Orations, given in defense of Trinitarian doctrine in Constantinople just prior to the Ecumenical Council of 381. The passage in question comes about a third of the way through Gregory's fifth oration, "On the Spirit." He is struggling to explain the difference between the procession (ekporeusis) of the Spirit and the generation (genesis) of the Son, in order to avoid the twin absurdities of the Son and Spirit as brothers, on the one hand, or the Father as "grandfather" on the other. This is, of course, the point where Augustine's analogies in De trinitate came into play: the Spirit as "love" and "gift" linking "Lover" (Father) and "Beloved" (the Son), or the analogy of the intellect, with will (Spirit) as flowing from memory (Father) and intelligence (Son). Gregory does something quite different and even a little shocking: What was Adam? A creature of God. What, then, was Eve? A fragment of the creature. And what was Seth? The begotten of both. Does it, then, seem to you that creature and fragment and begotten are the same thing? Of course not. But were not these persons consubstantial? Of course they were. He interjects the caution that his scriptural image is not intended to "attribute creation or fraction or any property of the body to the Godhead," but then goes on to explain the meaning of all this. For is not the one an offspring, and the other a something else of the One? Did not Eve and Seth come from the one Adam? And were they both begotten by him? No ... yet the two were one and the same thing ... both were human beings. "Will you then," he addresses his opponents, "give up your contention against the Spirit, that He must be altogether begotten, or else

La simbolica d'Adamo ed Eva ci racconta maggiormente qualcosa su Dio, che invece sulla generazione umana... Il Padre si 'fa dono' del proprio 'costato divino' (un proprio 'respiro') affinché il "Tutto" possa essere prospettato. Il taglio linguisticamente 'femminile' del nome dato allo Spirito si rintraccia in questa meditazione. Anche la pesante colpabilizzazione d'Eva, nell'inganno del 'serpente', potrebbe suggerire la prioritaria vulnerabilità dello Spirito nella 'paura adamica' verso Dio (Gen 3). Anzi, lo Spirito viene evocato –nella patristica– come 'vestito' che ricopriva gli 'abitanti del Paradiso': ciò da una ulteriore delucidazione sull'essere nudo di Adamo nel malinteso iniziale della colpa e nel suo stato di 'paura' in presenza di Dio, ormai spogliato dalla 'tunica' dello Spirito¹. Per l'oriente cristiano, la ricapitolazione di tutto ciò che la patristica orientale ha dato converge verso la parola–simbolo del 'dono'². Questo 'dono' ha la caratteristica di non potersi segregare dal 'donatore'³. Anzi, il 'donatore' è innanzitutto l'ottenitore' del Dono nel dare se stesso. Egli dà ma non come fosse 'del suo', Egli si dà ma non come appartenendosi o come possedendosi. Egli ottiene 'da' e ottiene 'per', scomparendo nell'esaurimento del dare: mistero del mistero di Dio. La pneumatologia orientale affronta la tematica dello Spirito Santo proprio da ciò che sembra poter essere il meno esaltante per l'esaltazione dello Spirito stesso, ma il più 'vicino' alle promesse per coloro che vivono della Sua Vita. La pneumatologia esce –così– dalla 'teologia della terza persona della Santissima Trinità'. Si sa che è proprio dal modo di evocarlo come 'Dono' che si conferma la tendenza –da parte di alcuni in oriente– a considerare lo Spirito come un intermediario subalterno che non deve fare altro che trasferire ciò che comunque non è di Sua 'proprietà'⁴. Il 'dono' poteva

cannot be consubstantial, or God?" He has demonstrated, through the illustration of Eve's beginning, a mode of origin that is not begetting, but a "something else of the One."».

¹ C. Granado, *Actividad del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento según San Ambrosio de Milán*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 237: «Según La noticia de Gen 2,25 los habitantes del Paraíso estaban desnudos y no se avergonzaban el uno del otro. En realidad, el Espíritu operaba en ellos una especie de túnica cubriéndolos de diversas virtudes. La túnica del Espíritu es un vestido bueno y precioso que al mismo tiempo que cubre también protege. Propiamente esta actividad del Espíritu se ejerce en el interior del hombre constituyéndolo en su verdadera dimensión humana... En este punto, Ambrosio desarrolla un lenguaje lleno de simbolismo con el que nos en la comprensión de la operación del Pneuma. De su simbólica destacamos, en primer lugar, el agua como simbolo del Espíritu que riega (1) de diversos modos las virtudes con que Dios dotó al primer hombre. El Espíritu las afianza, vigoriza y las hace crecer, madurar y dar frutos. En segundo lugar, el tema de la túnica espiritual (2)».

((1) *Paradiso* 1,4: 267,3–5; *Explan Psalm* 35,21: 64,18–65,2. / (2) *Ioseph* 5,25: 91,1–2; *Isaac* 5,43; 668,8–13; *Paradiso* 13,63; 322,22.323,2.)

² G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 388: «Ce qu'il faudrait peut-être relever de l'héritage des Pères, c'est que l'Esprit Saint nous est révélé foncièrement comme le don que Dieu nous fait par excellence dans l'Eglise, don de sa propre Vie, don de lui-même, et ce, dans l'éternité comme dans le temps, en lui-même comme en nous. De plus, cette présence de Dieu qui est en nous comme don est don du Dieu Trinitaire dans l'Eglise lieu de la rencontre sensible entre notre prière et la puissance de Dieu perpétuellement agissante entre les hommes et en eux».

³ M. Ryk, *L'Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 428: «L'Esprit Saint donne la vie, la grâce, la charité. Mais Il est non seulement le Donneur de tous les biens, Il est aussi le Don Lui-même. Il donne sa Personne, Il s'identifie – comme nous pouvons dire – avec l'action de donner parce que (dans cette mesure) Il peut se donner infiniment. Sa Personne elle-même est un Don substantiel. La conception épiciétique du Saint Esprit comme Don est basée sur les paroles de Jésus, notées dans l'Evangile selon St. Luc 11,13: "Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le Père du ciel donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui l'en prient!". Selon la foi des Orientaux, il existe seulement une prière qui est exaucée par le Père toujours et immédiatement – c'est la prière de ce Don de l'Esprit Saint. Cette affirmation a ses références chez les Pères Grecs et dans la théologie contemporaine². Le refus est impossible parce qu'il serait opposé à Dieu Lui-même, au Saint-Esprit qui est ce Don par excellence, au Fils qui a dit: "Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point" (Mt 24,35. "Et moi, je vous dis: demandez et l'on vous donnera" (Lc 11, 9). C'est à la suite de cette parole que Jésus promet l'Esprit Saint».

¹ La notion "épiciétique" dérive de mot: "epiklesis": la pétition de l'Esprit Saint dirigée vers Dieu le Père. Plus tard c'est chaque pétition de l'Esprit Saint. / ² Cf. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, p. 93; Id., *Les âges de la vie spirituelle des Pères du désert à nos jours*, Paris 1964, p. 203; Id., *Orthodoxie*, in: «Unité chrétienne», n° 20 (1970), p. 27.)

⁴ Ch. Pietri, *Le débat pneumatologique à la veille di concile de Constantinople (358–381)*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 63: «Basile ne précise pas nettement la position d'Eustathe mais une analyse de Grégoire de Nysse, dans le *Traité du Saint-Esprit*¹ l'éclaire sûrement. En 381, ce dernier réfute des hérétiques (sans les nommer précisément) qui se représentent l'Esprit comme un être composite, un *syntheton*, place entre l'Incréé et l'ordre des créatures (De S p., 17); puisqu'il est médiateur et serviteur, le Pneuma peut communiquer les charismes sans en être le donateur, qui est Dieu (Ibid., 23). Or Eustathe se représente précisément l'Esprit comme un être de communication, un intermédiaire, un don actif qui sanctifie: "L'Esprit est en nous ... comme un don de Dieu et on n'honore pas le don des mêmes honneurs que le donateur" (Basile, *Traite*, 24,52); c'est un suppliant inférieur a son bienfaiteur, puisqu'il intercède en nous (Ibid., 19,50). Comme l'évêque de Sébaste, ces hérétiques ne peuvent imaginer la sanctification de l'homme sans l'intervention d'une entité médiatrice,

sembrare un oggetto passivo che passa da chi lo dà a chi lo riceve ¹. La meditazione sullo Spirito si muove apparentemente tra le difficoltà analoghe a quelle su Gesù Cristo considerato come radicalmente diverso dal 'Verbo' o 'Logos' (dall'arianesimo in poi) nelle discussioni che sorsero in oriente. Come 'Gesù' è un'entità inferiore alla divinità, così il 'dono' è anche qualcosa che non può essere l'intimo dell'intimo di chi lo dà. Un 'dono-beneficio' sarà considerato come esterno a chi sia 'donatore' ². La chiave del 'dono' porrà l'interrogativo sul mistero dello Spirito, come quella dell'individualità di Gesù sulla sua consustanzialità con Dio... Ma il 'dono' è anche un modo di chiamare lo Spirito, un modo di indicarlo e di evocarlo. Non si potrà prospettare le incognite del dono se non si prende in considerazione l'insieme degli appellativi usati a proposito dello Spirito. I nomi non sono delle 'definizioni' –come spesso si presupponeva implicitamente ma dei simboli che risultavano dall'approfondimento progressivo della fede. Il 'dono' è la concretezza nel dare e nel darsi. Con la simbolica del dono, la pneumatologia fa uscire il riferimento allo Spirito dalle astrazioni nelle quali si rinchiude la dicitura 'spirito' ³.

La gratuità del dono

plus proche de Dieu que les créatures. On entrevoit la difficulté sur laquelle bute cette réflexion chrétienne. Le philosophe néoplatonicien Jamblique et plus tard Proclus ² se heurtent à un obstacle analogue. Il place à côté de l'Un, les hénades divines dérivant de l'hypostase première ineffable, inconnaissable et incommunicable».

(¹ Sur la date W. Jaeger: Gregorius von Nyssa, *Opera*, III, 1, Leyde, 1958, p. VI; p. 104 et p. 109. Ce texte composé au temps du concile intéresse moins directement cette étape de la recherche. On hésite à utiliser l'*Ad Eustathium* de Sancta Trinitate, dont l'interlocuteur (malgré le titre) est mal situé et la chronologie mal fixée: après 375? J. DANIELOU, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, dans *Studia Patr.*, VII, 1966, p. 162. / ² Sur le rôle de Jamblique, R. I. WALLIS, *Neoplatonism*, Londres, 1972, p. 126; A, p. 147 (1) et aussi Proclus, *Elem. Théol.*, 113 sq.; Wallis, p. 118 et 132.)

¹ S. Manna, *Lo Spirito Santo come dono fatto alla Chiesa*, in «Nicolaus», 1980 n° 2, p. 316: «Non è un paradosso affermare che dal concilio di Nicea sorgeva del tutto naturalmente la crisi pneumatologica. Ma se l'ortodossia nicena generava una crisi, essa portava in sé il mezzo per risolverla. E' alla luce dell'affermazioni, secondo la quale il Verbo è consustanziale al Padre che la Chiesa, per salvaguardare la realtà della sua divinizzazione, pone tutte le sue affermazioni concernenti lo Spirito Santo. Bisogna anche notare che da allora lo Spirito comincia ad essere naturalmente considerato, anche dal punto di vista teologico, come una ipostasi, una persona, come una realtà sussistente, consustanziale. Beninteso la prima prospettiva non era soppressa ma vi era uno spostamento d'accento: non più lo Spirito considerato come una realtà passiva, il dono di Dio fatto alla Chiesa, ma il suo aspetto personale: il suo posto nella Trinità».

² S. Manna, *Lo Spirito Santo come dono fatto alla Chiesa*, in «Nicolaus», 1980 n° 2, p. 320: «L'elaborazione del dogma trinitario in definitiva è avvenuta in due tempi. 1) Dalla "economia" si è risalito a Dio il Padre, fonte di tutta la Rivelazione. A partire dallo Spirito ricevuto come dono ci si è rivolti al Figlio che lo comunica, poi dal Figlio al Padre: "quando si riceve un dono, si incontra prima colui che lo dà, quindi si pensa a colui che invia; per riflessione, si risale infine alla sorgente e alla causa dei benefici" ¹. Come tale il problema trinitario non si pone quando la Trinità si svela solo nell'economia. Non si prova il bisogno di rendere conto dell'unità divina se non a partire dal momento in cui la preesistenza del Figlio ponendo un'alterità, dunque un numero, e l'espressione del Verbo ponendo un'identità, una ricerca s'impone per conciliare unità e pluralità. 2) La seconda fase ha un movimento inverso: "la bontà naturale, la santità essenziale, la dignità regale discende dal Padre attraverso l'Unigenito fino allo Spirito" ². E' una riflessione sulle processioni trinitarie che mira a ricapitolare la divinità in se stessa».

(¹ PG 32, 133b–c. "L'esperienza della Chiesa vissuta come manifestazione dell'azione del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo guida tutta la riflessione trinitaria" (Le Guillou). / ² PG 32, 153b.)

³ T. Špidlík, *Lo spirito nell'antropologia della Chiesa orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 410–411: «Gli uomini moderni, specialmente gli studiosi, sono tentati di pensare come gli antichi gnostici. Concepiscono lo "spirito" come una astrazione: "Conoscete, evidentemente, il senso delle espressioni correnti: lo spirito di uno scrittore, lo spirito di un popolo. E' la somma delle note distintive, ma, in qualche modo ideali; l'intelligenza cerca di afferrarle, ma non riesce a concepirle. Così è anche con lo Spirito dell'uomo, con questa differenza: lo spirito di uno scrittore, per esempio, è un ideale, mentre lo spirito dell'uomo gli è sempre presente come una forza viva; le sue mosse rapide si fanno sentire e testimoniano la sua presenza" ¹. È quindi una forza reale, differente dall'anima intellettuale. Di che natura è essa? Da una parte entra nella composizione dell'uomo: dovremmo quindi scrivere spirito con la lettera minuscola. Dall'altra parte indica, però, la presenza personale dello Spirito Santo che compie l'opera della salvezza ²: "Tutto si compie con lo Spirito Santo. La forza dello Spirito Santo dà la nascita alla vita spirituale e la stessa forza ci sostiene e ci conduce alla perfezione; da Lui viene ogni movimento, ogni cambiamento nella vita spirituale. Senza l'anima il corpo è senza vita, e senza lo Spirito Santo di Dio l'anima è senza vita spirituale" ³. Lo Spirito Santo è come se fosse "l'anima della nostra anima" ⁴. Attribuendo la santificazione dell'uomo direttamente alla Persona dello Spirito Santo, l'autore russo sa di rimanere fedele alla tradizione dei Padri greci. Ma, forse, più di essi, dato che cercava di utilizzare le nozioni psicologiche, sente la difficoltà del come fare di una Persona divina la componente interna dell'uomo creato».

(¹ *Che cosa è la vita spirituale*, cap. 9, p. 33 ss. / ² *Lettere*, Mosca 1892, n. 24, p. 150 ss. / ³ *Commentario alla Lettera ai Romani* (in russo), Sergiev Posad 1910, p. 401 ss. / ⁴ *Che cosa è la vita spirituale*, p. 49.)

La prima concretizzazione –per far uscire la dinamica dello Spirito da quella 'ideale'– sarà di intenderlo come concretezza nella gratuità, senza condizionamento. Il dono sorge dal 'tra' e diventa pienezza data "da" e "a" (vedere infra, l'ultimo capitolo sulla relazionalità). Il dono di se non è un dono astratto sospeso in una propria identità 'in se' e 'per se' stesso. Non si 'prende' un dono, non si 'pretende' un dono, esso viene 'offerto' nella recettività di chi lo accetta: questa recettività suppone una dimessa modestia nel rendersi accessibile ¹. Un dono dello Spirito che fosse 'scontato' o 'dovutamente applicabile' secondo uno statuto riconosciuto esce dal mistero del dono nello Spirito Santo.

Il dono sempre rinnovato ed il Donatore rinnovando il Dono

Il rinnovamento di vita della Chiesa stessa è legato all'intento del Dono. I misteri cristiani sono misteri di ringiovanimento nel Dono. Sia nei vari conferimenti del 'myron', sia nelle celebrazioni di accompagnamento dell'eucaristia, sia nelle offerte reiterabili della penitenza, è dal rinnovamento continuo della vita ecclesiale che lo Spirito chiama e sceglie persone al servizio del Dono da rendere sempre accessibile al Popolo di Dio ². Ma il rinnovamento come Dono sorge anche al di là della istituzionalità sia gerarchica sia teologica ³. Anzi, l'istituzionalità ministeriale esiste in vista dell'assicurazione del Dono sempre rinnovato: la consistenza dei ministeri e la loro distribuzione appartiene allo Spirito o –in caso diverso– non è ministero ⁴. Nel battesimo stesso, la conversione si attua come un 'rinnovamento' (non come una 'rinuncia' privativa) dal Dono dello Spirito (Didimo di Alessandria) ⁵.

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 269 / p. 290: «On reçoit les dons de l'Esprit, on ne les prend pas; on peut les espérer, on ne peut y prétendre. Et la grâce descend illuminer les têtes inclinées des pénitents. L'humilité dans la vie spirituelle consiste non seulement à avoir conscience de son péché, mais encore à connaître sa condition de créé et le néant métaphysique, inhérent et fondamental: tout est donné à la création par le Créateur, et la création sait et doit savoir devant Sa Face sa nullité initiale. Ainsi, l'humilité a deux aspects: l'un ascétique, l'autre ontologique. L'esprit de l'homme tend à devenir une table rase pour l'Esprit de Dieu, à ne plus avoir de vie propre, laquelle est péché et rien. Mourir selon la nature pour revivre selon l'esprit, 'stirb und werde', telle est la sagesse humble: si le grain ne meurt, il ne donnera pas de fruit. De ce point de vue, la vie spirituelle suppose chez l'homme naturel une réceptivité à l'égard de l'Esprit et une activité qui serait une sorte de passivité active, captation, recherche, persévérance, limpidité spirituelle. Le don du Saint-Esprit est alors reçu précisément comme un élément donné; c'est la descente des langues de feu qui continue».

² E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 124: «Dans les mystères du baptême, du myron, de l'eucharistie et de la pénitence, on l'a remarqué, les nouvelles interventions de l'Esprit pour multiplier, consacrer et rajeunir sans cesse le Peuple de Dieu sont réalisés par l'intermédiaire de certains hommes. Ceux-ci sont porteurs de l'Esprit et eux seuls ont le pouvoir et la mission d'introduire les autres dans la société divine. C'est le Paraclet lui-même qui, par l'intermédiaire du Peuple chrétien, appelle et choisit ces hommes: «XX. Après avoir fait la maison – nous dit le Testament de Notre Seigneur – comme il est convenable et juste, on ordonnera l'évêque, choisi par le peuple selon la volonté de l'Esprit Saint, sans reproche, pur, tranquille, humble... pacifique, parfait dans tous les biens comme celui à qui est confié l'ordre ou la place de Dieu... XXI, 2. Puis les évêques lui imposeront les mains en disant: Nous imposons les mains à ce serviteur de Dieu qui a été élu par l'Esprit pour l'ordinationne (Παῖδες φέρειν) solide et pieuse de l'Eglise» (1)».

((1) F. Nau, *L'Octateuque de Clément*, p. 28. Voir aussi P.S., XXII, pp. 211, 21-23; 212, 29-30.)

³ Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 27: «Cette intériorité personnalisée de l'Esprit fait qu'il existe dans le cadre de l'Eglise, et même dépassant ce cadre visible, une communauté de la prière qui échappe aux interventions de l'institution cléricale. Il existe ainsi une sorte d'Eglise de l'Esprit qui est aussi une communion oecuménique. C'est une communion dans la «res», dans la réalité spirituelle, comme au-delà du «sacramentum» et indépendamment de lui. C'est bien l'Esprit qui suscite, hors cadre, par des initiatives inattendues, des renouveaux spirituels. Je ne résiste pas au désir de citer ce passage d'Alexandre Ogorodnikov, fondateur du Séminaire religieux et philosophique de Moscou, actuellement presque mourant au bout de quinze ans de camp et de prison des plus sévères: «La renaissance religieuse actuelle ne provient pas des milieux de la théologie officielle ni de la hiérarchie et même pas des milieux ecclésiastiques; elle n'a aucun lien avec eux. Ce sont les laïcs, les nouveaux convertis, les personnes les plus libres de l'Eglise qui sont porteurs de l'esprit du renouveau...» (1)».

((1) Alexandre Ogorodnikov, *Sources et Espérance*, dans *Obchtchina*, n° 2: cité in *Istina* 26 (1981) 304.)

⁴ B. Bobrinskoy, *Una risposta ortodossa*, in «Concilium» 1972 n° 4, p. 109: «Lo Spirito Santo manistera sempre la verità della vocazione personale: è il miracolo della cooperazione alla grazia, dell'ascolto dell'appello di Dio da parte dell'uomo, della capacità dell'uomo di intendere, discernere e accogliere la parola. È lo Spirito Santo quindi che distribuisce i ministeri. Non c'è ministero gerarchico che non sia pneumatico, e quindi carismatico, per natura e per vocazione, che non dipenda cioè dalla effusione dello Spirito. L'epiclesi consacratoria dell'ordinazione ricorda il dinamismo della vocazione, il bisogno di rinnovazione del sacerdozio, il giudizio di Dio che lo segna».

⁵ G. Bentivenga, *L'effusione dello Spirito Santo nel pensiero di Didimo il cieco (+398)*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 210: «Gli aspetti, che configurano le operazioni dello Spirito implicate nella sua effusione, possono proporsi secondo un certo

Il dono di ogni dono: l'Amore

Dal dare 'con' amore, ci si dà vicendevolmente 'nell'amore'. L'amore è il presupposto del dare in pienezza. L'amore è il dono personificato, o la ricapitolazione di tutti i doni ¹. L'Amore è il dono che non ha più un'esistenza per se stesso, essendo radicalmente per l'Altro e nell'Altro ². Il dono trova la sua piena attuazione nel riferimento d'amore. Ecco un eventuale rinvio alla chiave di partenza dell'esperienza cristiana orientale slava: "l'intenerimento" (l'umilenie) come dono iniziale e totale nella conversione della fede. Nello Spirito Santo, ciò che il 'Cristo dell'intenerimento evangelico' apre come prospettiva, diventa esplicito richiamo ed illuminazione radicale dell'Amore (vedere supra, nella parte sulla cristologia). Il legame tra cristologia e pneumatologia orientale –particolarmente nella maturazione slava– si conferma pienamente nel taglio che dà a tutto il percorso d'approfondimento teologico. L'Amore, in Dio, non è soltanto una caratteristica di Dio ma costituisce ciò che Dio "è" ³. In questo senso si potrebbe capire che lo Spirito, chiamato da Gregorio di Nissa "Regno del Padre", esprima nella Trinità il "Regno dell'Amore" dalla sorgente stessa del Padre e

ordine logico che si sviluppa partendo da una base di fondo comune a tutti i cristiani: la conversione radicale prodotta nei credenti in connessione con il battesimo e alla quale, sulle orme di Paolo, Didimo dà il nome di "rinnovamento". Dopo aver ulteriormente arricchito il senso che questo termine assume nella pneumatologia di Didimo, passeremo ad approfondire la conoscenza del suo insegnamento, soffermandoci su tre effetti particolari che secondo lui sono prodotti nei credenti con l'effusione dello Spirito Santo: l'esperienza profonda della bellezza della verità divina, La partecipazione dei carismi, e La testimonianza profetica (1)».

((1) Col presente saggio ci auguriamo di dar un ulteriore arricchimento agli studi sulla Pneumatologia di Didimo, apparsi nell'ultimo cinquantennio. Cf. E. I. Heston, *The spiritual life and the role of the holy Ghost in the sanctification of the soul as described in the works of Didymus of Alexandria*, Notre Dame (Indiana) 1938; P. Galtier, *Le Saint-Esprit, en nous après les Pères Grecs*, Roma 1946, 219–316; A. Quattrone, *La pneumatologia nel trattato 'De Spiritu sancto' di Didimo Alessandrino*: *Regnum Dei* (1952) 82–88; 140–152; 9 (1953) 81–88.)

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 139–141 / pp. 160–161 (citato supra).

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 231 / pp. 262: «Le Saint-Esprit est comme le milieu transparent où et à travers lequel on voit le Logos. Cela correspond bien à un caractère personnel du Saint Esprit en tant qu'amour hypostatique. Car l'amour à soi-même chez un autre, il n'existe que dans une identification avec un autre, en soi et pour soi il n'existe pour ainsi dire pas. Dans cette inexistence, pourtant, apparaît toute la vertu de son existence: par lui l'autre existe, et la vie se manifeste chez l'autre. La vie hypostatique du Saint-Esprit consiste donc en ce que le Christ soit révélé, en ce qu'apparaissent la force, la vie christiques».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 75–76 / p. 116–117: «Se Dio esiste (per me è diventato indubitabile), Egli è necessariamente amore assoluto. Ma l'amore non è ancora una caratteristica di Dio. Dio non sarebbe amore assoluto se fosse soltanto amore per l'altro, per il relativo, il corruttibile, il mondo; in questo caso l'amore divino dipenderebbe dall'essere relativo e quindi a sua volta sarebbe relativo. Dio è essere assoluto perché è atto sostanziale di amore, atto-sostanza. Dio, o la Verità (1), non solo ha amore, ma anzitutto "è amore" (1 Gv. 4, 8), cioè l'amore costituisce l'essenza di Dio, la sua propria natura, non è solo una sua relazione provvidenziale. In altre parole, "Dio è l'Amore" e non soltanto "Uno che ama", sia pure "perfettamente" (2). In questa affermazione sta la vetta della conoscenza teoretica ("negativa") e il passaggio alla conoscenza pratica ("positiva") (3)? Finora ogni giudizio era accompagnato dall'ombra della condizionale: "Purché Dio esista».

((1) Cfr. sant'Agostino: «Deus est Trinitas Deus unus, solus, magnus, verus, verax, veritas» (De Trinitate, 8, 3). Egli ancora dice che «[Deus] est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis» (De vera religione, 57). Secondo C. Cohen (System der Philosophie, vol. II, Ethik des reinen Willens, 1904, pp. 417ss.), Dio è „Zentrum aller Ideen, die Idee der Wahrheit". L'idea di Dio come portatore essenziale e fonte di ogni giustizia-verità si trova anche nella concezione delta vita che ha il popolo. Per esempio, nel repertorio dei cantastorie ambulanti della Galizia, c'è la *pisnia vojanickaja* che nel rito latino viene cantata "il giorno delle anime", il primo novembre, quando si commemorano tutti i defunti. In quest'anno ci sono, tra l'altro, le espressioni: Lodiamo il Dio unico, Gesù Cristo veritiero, tutto il cielo e la terra suoi...". (Miron, *Vijanickaja Pismanja*, in «Kievskaja Starina», dicembre 1888, vol. XXIII, n. 12, p. 146). Gesù Cristo veritiero (praudivago) è colui nel quale vive per eccellenza la pravda. colui nel quale è tutta la verità, il Logos, il vero Verbo di Dio incarnato; Gesù Cristo veritiero è norma e regola e fonte di ogni "operare la verità". / (2) Archiep. Antonij (Chrapovickij), *Beseda christianina s magometanom ob istine Presvjatoj Troicy*, in *Opera omnia*, Počaeve 1906, vol. IV, pp. 204–214; *Nravsvennaja ideja dogmata Presvjatoj Troicy*, in *Opera omnia*, Kazan vol. 11, pp. 5–30. Vedi la recensione di questo discorso in N. F. Fedorov, *Filosofija obščago dela* (articoli, pensieri e lettere editi e redatti da A.A. Koževnikov e N. P. Petersoni, Vernyj 1906, vol. I, pp 33–f, nota 5: M. M. Tareev, *Evangelie Osnovy Christianstva*, ed. 2, vol. II, Sergiev Posad 1908; I. I. Sagarda, *Pervoe Sobornoe poslanie svjatago Apostola i Evangelista Ioanna Bogoslova. Isagogičesko-ekzegetičeskoe obsledovanie*, Poltava 1903; I. I. Sagarda, *Charakternyja osobennosti v raskrytj i raskrytj i izložennj sv. Ap. Joannom christianskago učennja*, in «Crisnianskoe ctenie», vol. I, n. 6, giugno 1904; B. M. Melioranskij, *O troitnosti. Razhor kritiki L. N. Tolstogo. Sez. Ottiski is gurnala «Cerkovnyj Golos»*, per il 1907. Pietroburgo 1907; Dio, dice il beato Agostino, è "non bonus animus aut bonus angelus, aut bonum coelum; sed bonum bonum". Egli è "non hoc et ilium honuns, sed ipsum bonum" (De Trinitate 8, 4, 3). / (3) Mi servo della terminologia e della distinzione proposte da Schelling.)

rinviano all'attuazione escatologica ultima del "Regno" ¹. La pneumatologia occidentale ispirata ad Agostino e Tommaso d'Aquino troverà nell'Amore l'ambito di passaggio 'organico' tra il mistero intra-trinitario e l'incidenza divina nell'esperienza umana ².

Dalla Persona dello Spirito alla Chiesa: la Maternità spirituale dello Spirito

La Persona dello Spirito è una Persona che fa fruttificare il dono e crea il 'campo fertile' dove le energie divine diventano sorgente per la maturazione di ogni frutto. La Maternità spirituale dello Spirito rende possibile la nascita e l'itinerario della Chiesa ³. Da questa fonte inesauribile, la femminilità dello Spirito lega il dono vivo, alla pienezza dei doni, all'ecclesialità stessa. Questa Maternità fa sì che nessun dono è una 'replica' formale di qualcosa, ma include l'incognita vitale della vita che prospetta il suo cammino. Questa maternità va oltre l'intento mariologico formulato nell'occidente romano in termini di "Maria Madre della Chiesa". Un'altra volta siamo rinviiati all'economia dello Spirito, al dilà di quello che la Chiesa possa essere nella sua apparenza o 'sagoma'.

Il dono: tragedia e beatitudine

Il dono d'amore include la tragedia del disfarsi e la beatitudine dell'essere accolto e ricevuto ⁴. La gioia di beatitudine divina è condivisione d'Amore partecipato e necessaria testimonianza come 'terza' Persona nel mistero ⁵.

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 183 / p. 137-138: «Confrontando le varianti dell'unico passo, Gregorio Niseno deduce l'uguaglianza di significato delle espressioni "Spirito Santo" e "Regno di Dio", e cioè che "lo Spirito Santo è il Regno". Basandosi poi su questa conclusione, svolge la mirabile dottrina dello Spirito "come Regno del Padre e Unzione del Figlio" (1). Un regno c'è quando c'è un re. Il Padre è il re e quindi nello Spirito Santo si basa la grandezza reale dello stesso Padre. Ancora: il Figlio dall'eternità generato dal Padre e a Lui consostanziale riceve dall'eternità nello Spirito Santo la gloria regale che appartiene al Padre. Lo Spirito corona di gloria il Figlio: è l'unzione dello Spirito che in rapporto al Padre è Regno e in rapporto al Figlio è Unzione, Crisma. Gregorio Niseno verifica ancora una volta questa sua deduzione analizzando il noto salmo messianico: "Te così consacrò il Signore tuo Dio con olio di letizia sopra i tuoi compagni" (Sal. 44. 8; cfr. Ebr. 4, 9). Colui che unge è il Padre, l'Unto è il Figlio, l'Unzione, o Olio di letizia, è lo Spirito Santo (2)».

((1) Nell'espone la dottrina di Gregorio Niseno sul Regno del Padre e la Unzione del Figlio, segue V. Nesmelov, *Dogmajijskaja sistema Grigorija Nisskago*, cit., Kazan' 1889, pp. 279-283. / (2) Gregorio Niseno. PG 45, coll. 1249 D-1251 A.)

² L. Scheffczyk, *Der Heilige Geist in der Abendländischen Tradition*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Vol. I, Città del Vaticano 1982, S. 453: «Beachtlich ist jedoch die Grundlegung dieser konkret heilshaften Relation des HG, die so geschieht, dass der Aquinate dem dritten unter den augustinischen Ternaren, dem amor, den stärksten Nachdruck verleiht. Mit der Kennzeichnung des Geistes als Liebe vermag Thomas nicht nur, über Augustinus hinausgehend, den schwierigen Unterschied zwischen den innergöttlichen Prozessionen deutlicher zu profilieren; er findet damit auch einen organischen Anschluss an das Heiligungswirken des Geistes im Menschen (1)».

((1) A. Ilien, *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin* (Freiburger theol. Studien 98) Freiburg 1975, 174-183; 202-205.)

³ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 404: «Par le Saint-Esprit nous nous sentons unis en Christ et orientés vers le Père et ainsi nous formons l'Eglise. Ainsi le Saint-Esprit est la 'maternité spirituelle' qui transforme l'Eglise en "champ fertile chargé d'épis spirituels". La semence dont nous naissons de Dieu (I Jean 3:9) a souvent été identifiée par les Pères avec le Saint-Esprit (1). L'Eglise est donc le milieu particulier des énergies créées introduites dans le monde par le Saint-Esprit. C'est le corps du Christ dans lequel la Révélation porte ses fruits selon l'expression de Saint Basile le Grand (2). C'est dans l'Eglise, sous la forme de l'Eglise que la Révélation du Dieu Trinitaire accomplit son oeuvre de sanctification et de salut».

((1) Saint Jean Chrysostome Cat. Bapt. 4.1, BA: IV p. 182. / (2) De Spirit. Sanct., cap. XVI – voir note 9. Pour Saint Irenee, c'est toute la nature visible que nous offrons dans les Saints dons, afin qu'elle soit 'eucharistifiée' car dans l'eucharistie "l'un des deux facteurs est terrestre (Démonstration de la Vérité Apostolique – Sources Chrétiennes 62 p. 47).»

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 55 / p. 74: «Mais l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe. Et si le premier axiome de l'amour proclame qu'il n'est point d'amour sans sacrifice, le deuxième axiome, supérieur, car dernier, c'est qu'il n'y a point d'amour sans joie ni béatitude et, en général, qu'il n'y a point de béatitude hors l'amour. Étant tragique, l'amour, c'est de surmonter la tragédie; et c'est à cela que tient la puissance de l'amour. Il est une antinomie concrète qui consiste à se sacrifier et à se trouver par ce sacrifice. Cette béatitude de l'amour dans la Sainte-Trinité, consolation du Paraclét, est le Saint-Esprit».

⁵ D. Stanilaov, *Le Saint Esprit dans la théologie byzantine et dans la réflexion orthodoxe contemporaine*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 668: «Mais la compréhension de l'Esprit comme la joie du Père pour le Fils et inversement peut avoir aussi un autre sens: la joie d'une personne pour une autre n'est pas complète si elle n'est pas communiquée à une troisième, si donc une troisième

SEZIONE B

QUALE SPIRITO NELLA SUA RIVELAZIONE SOFIANICA: DALLA PIENEZZA DI LIBERTÀ NELLO SPIRITO SANTO ALLA SUA PRESENZA EPICLETICA



WHICH HOLY SPIRIT: HIS REVELATION AS 'FREEDOM' IN THE SPIRIT AND EPICLETIC PRESENCE

L'intento sofianico si chiederà "Quale Spirito", convergentemente con la questione cristologico-sofianica: "Quale Cristo" (cfr supra). Se Cristo rivela la trasparenza della 'messianità' quale sarà il taglio particolare della rivelatività nello Spirito? L'intento primario dello Spirito svela una sua chiave preliminare come -si direbbe- 'precondizione' della Sua attuazione rivelativa in seno al percorso umano: il dono per eccellenza nella sua gratuità che si riassume come 'libertà nello Spirito', somma conferma della Sua presenza misteriosa come 'Persona'. Come per la nostra prospettiva cristologica, dalla 'non conflittualità' tra Dio e l'umanità nella filiazione divina si traccia la via della 'non resistenza in Cristo', corrisponde pneumatologicamente dalla processione divina la 'libertà nello Spirito'. Vedremo poi che il percorso di de-possessione di Cristo si rieccheggia nell'«economia dello Spirito» -dalla Sua stessa dinamica profetica in seno alla storia (cfr infra, il capitolo seguente).

CAPITOLO I

LO SPIRITO SANTO RIVELA LA PIENEZZA DELLA LIBERTÀ NELLA SINERGIA SOFIANICA CON DIO



personne ne participe pas à cette joie. Le Père montre sa joie complète pour le Fils en la communiquant à l'Esprit aussi, et le Fils sent la plénitude de la joie du Père pour lui, en tant que l'Esprit témoigne ensemble avec le Père de la joie du Père pour lui. Et ceci est valable également pour la joie du Fils pour le Père. Il faut qu'un troisième donne témoignage de l'amour entre les deux, en s'incluant dans cet amour: «Un individu tourné vers soi-même ne possède pas la plénitude de la vie» dit Verkhovsky».

Nello Spirito Santo Dio si offre a garanzia che niente sarà intrapreso a favore dell'umanità senza il libero consenso d'ogni persona umana ¹. Lo Spirito non 'aggiunge' e non 'sostituisce', non corregge e non aggiusta soltanto. Lo Spirito non 'appare' e non 'preme'. Nello Spirito Santo, Dio non infrange la libertà umana, ma la libertà umana non riesce neanche a soffocare Dio ². Insostituibilmente, lo Spirito dovrà agire nell'individualità specifica di ogni persona recettiva per raggiungere la Chiesa, passaggio obbligato attraverso la libertà pienamente valorizzata ³. Egli 'precede' e rende possibile. Anche la grazia viene considerata, in oriente, nella sua dimensione di totalità ispirativa ed animatrice: 'energia divina' ⁴ che permetterà la 'sinergia' divino-umana. La "libertà" è la chiave che meglio intreccia la chiave cristologica con quella pneumatologica. La ragion d'essere di Cristo è di portare la "libertà nello Spirito". Niente sarà da considerare 'superiore' o 'vincolante' di fronte ad essa, neanche l'autorità di un concilio ecumenico, come testimoniò Gregorio

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp 30–31: «Dieu a honoré l'homme en lui conférant la liberté: "c'est pourquoi l'Esprit n'engendre aucune volonté qui lui résiste". "Il ne transforme par divinisation que celle qui le veut", dit saint Maxime. L'angoisse que l'esprit humain peut ressentir vient de l'arbitraire toujours possible et qui le guette; car il peut refuser la vie, dire non à l'existence. L'homme est suspendu à chaque instant entre l'être qu'il a la vocation de réaliser, et le retour au néant d'où il est tiré; c'est le grand et le noble risque de toute existence et la suprême tension de l'espérance: "La puissance divine étant capable d'inventer un espoir là où il n'y a plus d'espoir et une voie dans l'impossible", dit magnifiquement saint Grégoire de Nysse. L'impossible est cette tension entre le normatif de l'image de Dieu et le réel déchu».

² Vl. Losskij, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, p. 153: «L'incarnation du Verbe est un mystère plus grand, plus profond que celui de la création du monde; pourtant l'œuvre du Christ se réalise en rapport avec le contingent, comme une action divine accomplie en conséquence du péché d'Adam. Conséquence préexistante, volonté divine du salut qui précédait la volonté humaine de la chute, ce "mystère caché avant tous les siècles en Dieu" se révélant dans l'histoire comme le mystère de la Croix du Christ, n'est pas, à proprement parler, occasionnel, dans la mesure où la liberté humaine était impliquée dans l'idée de la création. C'est pourquoi cette liberté n'a pu briser l'univers conçu par Dieu: elle se trouva incluse dans un autre plan existentiel, plus vaste, ouvert par la croix et la résurrection. Une nouvelle réalité entre dans le monde, un corps plus parfait que le monde – l'Église, fondée sur une double économie divine: l'œuvre du Christ et l'œuvre du Saint-Esprit, deux personnes de la Trinité envoyées dans le monde. Les deux œuvres sont à la base de l'Eglise, les deux sont nécessaires pour que nous puissions atteindre l'union avec Dieu».

³ J. Chromiak, *Orthodox Research Institute – Working of the Holy Spirit*, in «Internet» 2009, http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/chromiak_working_holy_spirit.htm: «The Spirit always manifests its will in regard to the Church through individuals. It speaks to Philip the Evangelist (8:29), to Peter (10:19), to the Prophets and teachers at Antioch (13:1–3), to the disciples at Tyre (21:4), to Agabus, the prophet (21:10). The idiom "to be filled with" or "full of the Holy Spirit" most frequently refers to individuals. The Spirit always guides and controls the Church through individual men, and it is here where the emphasis lies in the book of Acts. Of striking interest is the conversion of Saul, as given in the book of Acts. Here we find that the Lord Jesus Himself appears in a vision both to Saul and to Ananias. Christ is now calling a new Apostle, and the call is direct and personal. For one, and the fundamental qualification of an Apostle was that he had "seen the Lord" after He was risen, and could witness, from personal knowledge, to His Resurrection. Then follows that the Holy Spirit again comes to the front for we are told that all this vision of the Lord Jesus in the way, and the mission on which Ananias was sent, were in order that this newly converted persecutor might "be filled with the Holy Ghost." (Acts 9:17). Even Christ, though He may appear in Person to call this new apostle and give him his commission, leaves the work of His regeneration and qualification to be carried on and completed by the Spirit. "Immediately there fell from his eyes as it had been scales." The vision of Christ and baptism unto Christ sufficed not to make a disciple and apostle without the Spirit's baptism, anointing, and teaching. From this time on, Saul was to be led of the Spirit, and to bear witness to the Resurrection of Christ to gather converts, and organize them into churches, and to write inspired Epistles. "Then had the churches rest throughout all Judea and Galilee and Samaria, and were edified; and walking in the fear of the Lord, and in the comfort of the Holy Ghost, were multiplied." (Acts 9:31). This is the description of the Church's true growth and its conditions».

⁴ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 223: «Si la théologie de la grâce n'a jamais fait l'objet dans l'Orient chrétien d'une controverse à l'intérieur de l'Église, si cette théologie, préexistante à toute explication rationnelle, n'a guère constitué de vocabulaire technique, c'est qu'elle peut difficilement être définie en concepts, pensée analytiquement. La *charis* grecque s'offre d'abord à la croyance comme un seul bloc aurifère, impossible à morceler. Rien ici des coupes verticales (prévenante, déterminante, adjuvante, concomitante) ou horizontales (suffisante, efficace, etc.) qui forment en Occident une véritable science dont les subtilités défient parfois l'entendement. En Orient, elle se présente sous l'aspect global d'une grâce, vivifiante par essence, ce qui veut dire sanctifiante, elle-même génératrice d'innombrables charismes, véritable *noëton manna* (manne pour l'esprit). Énergie infuse incréée, la grâce reste toujours l'apport personnel du Donateur, de l'Esprit vivifiant. Apport par lequel s'accomplit notre participation personnelle à la Sagesse incorruptible, dans la multiplicité infinie des dons, qui sont autant de grâces distinctes individuelles ¹».

(¹ Le premier qui partisan convaincu de la liberté humaine, précise le concept théologique de la grâce, base de son christocentrisme, fut Origène. Cf. *La jeunesse d'Origène*, de R. Cadiou, et *Le Alysterion d'Origène*, de H. v. Balthasar, précité. Origène affirme que "Dieu jamais n'abandonne une âme et que "le secours de Dieu manque à qui fait défaut à Dieu". A comparer avec la déclaration du Concile de Trente (n-804): "Dieu n'abandonne pas les justes avant d'être abandonné par eux." Et voici la définition origéniste: *Gratia ergo est quidquid habet is qui non fuit et est accipiens, ab eo qui semper est.* (Rom. C., 10, 31). Quant aux charismes propres, ils ne sont pas toujours des *gratiae gratis datae* et, d'autre part, ne se différencient pas des *dons* du Saint Esprit, que l'Ecole a spécifiés avec la précision que l'on sait. Déjà d'après saint Basile, le nombre scripturaire 7 (Isaïe) ne serait que le signe d'une "plénitude charismatique", ou l'ensemble des fruits pauliniens de l'Esprit.)

di Nissa –cantore per eccellenza dell'immagine di Dio come 'libertà nello Spirito'– declinando una sua partecipazione ad esso: non è il concilio che garantisce l'operato dello Spirito ma è lo Spirito che può concedere la Sua libera presenza nel consenso dell'insieme autentica dei partecipanti (cfr infra – la parte 5° sull'ecclesiologia orientale) ¹. Si dirà che lo Spirito ha 'una certa ossessione' di libertà al di là di due estremi: chi aspetta dallo Spirito un 'aiuto' per ciò che si è pianificato e chi aspetta dallo Spirito che Egli si faccia carico di tutto ².

L'intento di libertà sarà la via rivendicata ulteriormente dai teologi radicali ³ nel riferimento stesso a Dio (vedere la sezione precedente, il 'panenteismo'). È soprattutto la via imposta di una relazionalità con Dio, formalizzata in categorie filosofiche predeterminate, secondo una obbligatorietà di itinerario mentale per arrivare a Dio. La protesta si esprime maggiormente contro il principio di autorità generalizzato e moltiplicato nella dinamica cristiana e teologica ⁴. Con l'idea di autorità siamo immediatamente riportati al concetto di libertà già presente nella sponda di partenza barthiana nella riflessione occidentale più recente (nel suo riferimento quasi esclusivo a Dio) ⁵. La libertà include infatti la esteriorità come garanzia della propria incolumità davanti agli altri. L'autorità di Dio viene resa tanto più fondamentale, quanto più l'essere umano risente il bisogno di Dio –il cuore non ha pace finché non ha trovato Dio (Agostino). In questo caso si delinea più chiaramente dove mira la riflessione, che poggia sulla scomparsa del settore religioso, nell'esistenza moderna ⁶.

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Discord in the Church and freedom of conscience*, (Translation, 1999 by A. N. Smirensky), in «Internet» 2009, <http://www.holy-trinity.org/ecclesiology/berdyaev-discord.html>: «Even an Ecumenical Council, Orthodoxy's highest organ, does not enjoy formal authority. An Ecumenical Council does not have formal and juridical signs, consciously discernable, does not have a legalistic status. A Council should not be made into an idol or an absolute. A Council could be a Robber Council, having all signs of legitimacy. Well-known is a sharp criticism of St. Gregory of Nyssa who did not want to attend them. An authentic Ecumenical Council is one in which the Holy Spirit is truly present. The authenticity and the spirituality of an Ecumenical Council is being discerned and affirmed by the free conscience of the people of the Church. The Holy Spirit acts within the Church's people, in the Church's sobornost' (catholicity) and makes a distinction between truth and falsehood, between authenticity and imitation».

² J. Zizioulas, *"Come, Holy Spirit, Sanctify Our Lives!"*, in «Internet» 2009, (Greek Orthodox Archdiocese of America), <http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8142>: «The cry for transformation and sanctification corresponds to the deepest longings and desires of the human being. The world as it is, our existence, as it actually is, needs transformation. We cannot be content with things as they are. We must change ourselves and the way things are; but how? Two Avenues. There are two ways of asking the Holy Spirit to be involved in any process of transformation leading to holiness. One is to ask him to assist with our efforts. This is the way of ethics: we do the planning, we make the efforts, and the Spirit is asked to help. The other way is to leave everything to the Spirit. We do nothing but pray, and leave everything to the Spirit. Both of these extremes are wrong, but of these two the first one is probably the one we have to watch out for more carefully at this time of widespread rationalism and planning. The Spirit seems to have an obsession with freedom. He blows where he wills, and does not like to be told what to do. We must certainly try, and we must definitely do our best, but when we pray for the Spirit to come we must be prepared for the unexpected. Our computers may well prove to be wrong or even useless».

³ Cfr la pagina interna del sito di documentazione sulle teologie del XX-XXI secolo, in A. Joos, http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html; in particolare sulla "teologia radicale (della morte di Dio)" in: <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP1S2A.pdf> e <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP1S2B.pdf>

⁴ W. Pannenberg, *Response to the discussion*, in J. M. Robinson – J. B. Cobb, *New Frontiers in Theology*, London 1967, pp. 248–249: «In fact I quite concur with Hamilton's concern that the Christian faith must be engaged with the reality in which the 'secular' man lives otherwise the Christian message will be irrelevant in our time. On the other hand Hamilton criticises me for understanding this secular reality 'theonomously', and not leaving it as secular. This statement is right in a certain sense, but not in the sense that I want to transform the modern experience of reality, and in particular the modern understanding of history, back into the medieval mode of thinking, as Hamilton assumes. In the most varied areas of life, medieval thought took its departure from authority, while modern man intends to judge for himself. By distancing myself from any authoritarian mode of thought, especially in theology, I move rather on the plane of modern thought. It is in its criticism of the 'positivism' of the authority principle that I see what is valid in so-called 'secularism'».

⁵ Cfr la pagina interna del sito di documentazione sulle teologie del XX-XXI secolo, in A. Joos, http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XXI_SECOLO_A_CONFRONTO.html; in particolare sulla "teologia della parola" (K. Barth) in: <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP1S1A.pdf> e <http://www.webalice.it/joos.a/SPLP1S1B.pdf>.

⁶ A. Kee, *Ways to Transcendence*, London 1971, pp. 2–23: «Thou hast made us for thyself, and our hearts are restless till they rest in thee'. Man actually needs God, not just for peace of mind, but for his whole fulfilment. This reflects Augustine's own experience. Looking back over his life, he could see a series of attempts to live life to the full, yet without God. Each had failed, and he found peace at last when he acknowledged God. His was a life spent fleeing from God and in search of fulfilment. Paradoxically, it was only when he turned to God that he found his searching to be at an end. Augustine recounts his experience and thus justifies his conclusion. But if this is the conclusion for

1° DA CRISTO ALLO SPIRITO, LA 'LIBERTÀ DELL'ANIMA'

I più impietosi oppositori a Cristo sono coloro che rifiutano ciò che Egli offre di più eccelso: la "libertà" nell'anima. Uno dei migliori divulgatori dell'intuito cristiano sofianico, Fëdor Dostoevskij, ha saputo magistralmente evocare questo irriducibile rifiuto di Cristo "dal di dentro" del messaggio cristiano in mano a potenti esponenti del potere clericale, nella sua famosa "leggenda del Grande Inquisitore". Ciò che lo sventurato 'pellegrino' ha offerto di più inaccettabile per l'Inquisitore è 'quella Sua libertà'. La 'leggenda' ci evoca questa visita imprevista ed improvvisa di Cristo sotto le sembianze di un povero ed indifeso pellegrino per le strade della città di Sevilla ¹. C'è chi ha colto la possibile contraddittorietà tra la visuale di 'libertà' e quello che potrebbe essere l'ordinamento supremo del mondo e dell'umanità di cui è detentore l'Inquisitore, cardinale di Sevilla... Cristo stesso avrebbe incentrato tutto il suo impatto di testimonianza intorno a questo nodo: "voglio rendervi liberi" ². «Ma ecco, Tu hai veduto ora, codesti uomini 'liberi'» commenta bruscamente il vecchio con pensosa ironia. "Già, questa è stata una cosa che ci è costata assai, –continua e guarda a Lui con severità– ma l'abbiamo condotta in porto, finalmente, nel nome Tuo. Per quindici secoli ci siamo tormentati con questa libertà, ma ora la è finita, e finita da fondo» ³. Invece, sarà a nome e con i poteri dell'autorità che sono stati compiuti certi peggiori misfatti cristiani alla pari di quelli commessi a nome della libertà ⁴.

Augustine, must it be the pattern for everyone? In recent times two voices have been raised against this view. The first is that of Dietrich Bonhoeffer, who warns us against thinking of God as a problem solver and need fulfiller. The danger is that as we solve more of our problems, and fulfil more of our needs, God gets pushed out of the periphery of our concerns. He is no longer found in what is central to our lives. But perhaps a more pointed remark has been made by William Hamilton. His response to these famous words of Augustine is 'maybe some hearts are, and maybe some are not'.

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 307–309 (V. I) / pp. 332–334 (V. I): «Grazie alla Sua pietà infinita, Egli passa ancora una volta fra gli uomini in quella stessa forma umana, in cui s'era aggirato fra loro per trentatré anni quindici secoli prima. Egli scende alle «piazze infocate» della città del Sud, nella quale al più tardi il giorno prima, in un «grandioso autodafé»; a cui assistevano il re, la corte, cavalieri, cardinali e seducentissime dame del seguito, ed era presente, in una folla innumerevole, l'intera Siviglia, era stato arso in blocco dal cardinale «grande inquisitore» un buon centinaio d'eretici *ad majorem gloriam Dei*. Egli appare in sordina, inavvertitamente, ed ecco che tutti (cosa strana!) Lo riconoscono. Questo potrebb'essere mo dei luoghi migliori del poema: dove si vedesse, cioè, in che modo propriamente Lo riconoscano. Spinto da una forza irresistibile, il popolo si protende a Lui, Lo circonda, Gli s'addensa intorno, Lo segue. In silenzio, Egli passa tra mezzo con in lieve sorriso d'infinita pietà. Un sole d'amore arde nel Suo cuore, e raggi di Luce, di Sapienza e di Potenza fluiscono dai Suoi occhi, e riversandosi sugli uomini, fanno fremere d'amore, di rimando, i loro cuori. Egli tende a loro le braccia, li benedice, e dal contatto di Lui, foss'anche appena dei Suoi vestimenti, emana ma forza risanatrice. Dalla folla ecco gridare un vecchio, cieco fin dall'infanzia: «Signore, guariscimi, così anch'io Ti vedrò»; ed ecco che una specie di squama scivola giù dai suoi occhi, e il cieco Lo vede. La gente piange e bacia la terra su cui Egli cammina. I bambini Gli gettano innanzi dei fiori, cantano e inneggiano a Lui: Osanna! «è Lui, è proprio Lui», ripetono tutti, «dev'essere Lui, non può essere altri che Lui». Egli si ferma all'ingresso della cattedrale di Siviglia nel preciso momento in cui recano al tempio, fra i pianti, una bianca, aperta cassetta di bimbo: c'è dentro una bambinetta di sett'anni, unica figlia d'un maggiorenne della città. Il cadaverino è tutto nicoperto di fiori. «Egli resusciterà la tua creatura», gridano di tra ha folla alla madre piangente. Uscito incontro ah morto, il titolare della cattedrale guarda attonito e aggrotta le ciglia. Ma ecco prorompere il pianto della madre della morticina. Essa s'è gettata ai piedi di Lui: «Se sei Tu, resuscita la mia creatura!» grida, tendendo a Lui le braccia. La processione si ferma, ha piccola cassa vien deposta sulla scalinata ai Suoi piedi. Egli la guarda con pietà, e le Sue labbra, piano, pronunciano ancora una volta: *Talitha kumi*, fanciullina svegliati. La bambinetta si solleva nella cassa, si mette a sedere e si guarda intorno, sorridendo stupita cogli occhi spalancati giro giro. Fra le mani ha il mazzo di rose bianche, con cui stava adagiata nella cassa. La folla tumultua: gridi, singhiozzi; quand'ecco, proprio in quell'istante, passar d'improvviso presso ha cattedrale, per la piazza, il cardinale in persona, il grande inquisitore. È un vecchio di quasi novant'anni, alto e diritto, col viso scarno e gli occhi incavati, dai quali tuttavia brilla ancora, come ma favilla, lo sfolgorio dello sguardio. Oh, non ha indosso i sontuosi paramenti cardinalizi in cui si pavoneggiava ieri dinanzi al popolo, mentre bruciavano i nemici della fede di Roma: no, in questo momento ha soltanto la sua vecchia, rozza tonaca di frate. Dietro, a una certa distanza, ho seguono i foschi coadiutori e servi suoi, e la «sacra» guardia. Egli si ferma di fronte alla folla, e osserva a distanza. Ha tutto veduto: ha veduto come han deposto la cassa ai piedi di Lui, ha veduto com'è resuscitata la fanciullina, e il suo viso gli s'è rabbuiato. Aggrotta le canute, folte sopracciglia, e il suo sguardo s'accende d'un fuoco pieno di rancore. Fa cenno col dito, e ordina alle guardie che lo prendano...».

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 310 (V. I) / p. 335 (V. I).

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 310 (V. I) / p. 335 (V. I).

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Discord in the Church and freedom of conscience*, (Translation, 1999 by A. N. Smirensky), in «Internet» 2009, <http://www.holy-trinity.org/ecclesiology/berdyaev-discord.html>: «The assertion that Divine grace acts only under authority and not in freedom is mistaken and arbitrary. It has been pointed out that freedom has been responsible for many mischiefs in this world, that it has

Prima di tutto la libertà di credere e nel credere

L'interesse di questo accostamento ci permette di sciogliere una obiezione tante volte ripetuta: "la libertà è la fonte di tutti i guai". Se così fosse, saremmo praticamente nella stessa situazione mentale del Grande Inquisitore che ha messo in prigione il 'Cristo pellegrino' della Leggenda: «Tu hai scelto ciò che v'è di più difforme, di più misterioso e di più indefinito: hai scelto tutto ciò che è superiore alle forze degli uomini: e perciò hai finito per agire come non li amassi affatto: e questo, chi! Colui ch'è venuto a dare per essi la vita Sua! Invece di prender possesso della libertà umana, Tu l'hai accresciuta, e hai aggravato coi suoi tormenti il regno spirituale dell'uomo, per l'eternità. Tu hai voluto il libero amore dell'uomo, hai voluto che liberamente Ti seguisse... con libero cuore l'uomo doveva d'ora innanzi decidere lui stesso fosse bene e che cosa male, senz'averne innanzi a sé altra guida che la Tua immagine: ma mai che Tu non abbia pensato ch'egli avrebbe rigettato infine e addirittura contestato sia la immagine sia la Tua verità, se si fosse trovato oppresso da un peso così tremendo, come il libero arbitrio?»¹.

Dostoevskij prospetta una doppia ritmica di confronto. Il primo confronto tra l'Inquisitore ed il povero pellegrino si fermerà sul rifiuto di Cristo di 'cambiare le pietre in pani': utilità affinché la gente venga a lui per essere sfamata². Così Gesù, secondo il Grande Inquisitore, avrà mancato

been dark and without grace. However, authority has also been responsible for no small amount of mischief and it did increase darkness and malice in the world. There is no guarantee in either authority or freedom since behind authority there can be a manifestation of malicious freedom, self-volition and arbitrary rule. But freedom can be enlightening and full of Grace. The Spirit of God acts through freedom. Where God's Spirit is, there is freedom. Without freedom God's Will cannot be executed in this world. Man's free conscience may have been darkened by Original Sin but it has not been destroyed. Otherwise the image and likeness of God in man would have been erased and he would have been incapable of receiving any revelation and religious life would have been impossible for him. Man's freedom was reborn and enlightened from within through Christ's redemption and a free conscience was affirmed in man as a direct result of Christ's light within him. Fearless affirmation of the freedom of spirit, freedom of conscience has a special significance in our critical epoch, in this epoch of ecclesiastical trouble and religious storms. Freedom is harsh, and it requires the strength of spirit. But this harshness and this strength are much needed today. Exactly in our epoch, it is impossible to lean exclusively on an external authority, on a pillar that towers above us and is not within us. We have to experience this absence of any external guarantees and external unshakable support in order to realize this. Only then that immovable foundation will be discovered within us. This does not mean in the least that God has abandoned us. The work of the Holy Spirit might even be greater than ever. The vacillation of all external authorities, the crushing of all illusions have the providential significance. This has been sent to us as a test of our Christian freedom, of our internal fortitude. Not a single Orthodox Christian is exempt from the freedom of choice, from carrying out the act of a free conscience. One cannot cowardly run from this seeking a safe shelter. The highest levels of hierarchy will need the free conscience of Christians, the freedom of their choice, during this time of trouble and confrontations. God needs man's free conscience, man's free resoluteness, man's unfettered love. The whole meaning of the Creation lies in this. The rejection of the freedom of conscience as the supreme origin and the primary principle of religious life is the rejection of the world's purpose, is a slavish opposition to God, is a temptation and a derangement. The spirit of a free conscience is not the spirit of a formal and indifferent liberalism. It is part and parcel of the very content of Christian faith. Everything that I said here I said not about that freedom, which I demand from God, but about that freedom, which God demands from me. The discords in the Church that are now taking place inside Russia and in the emigration, demand firmness, fortitude and strength, they demand the power of freedom in us. Without the spirit of freedom one cannot conquer the temptation of Communism and can offer nothing in its stead».

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 315 (V. 1) / p. 340 (V. I).

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 312 (V. I) / pp. 335-336 (V. I): «Il terribile e ingegnoso spirito, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere, – continua il vecchio, – il grande spirito parlò con Te nel deserto, e ci è stato tramandato nelle scritture che egli Ti avrebbe «tentato». Fu proprio così? Ed era forse possibile dir qualche cosa di più veritiero di ciò che egli Ti annunciò nelle tre domande, e che Tu rifiutasti, e che nelle scritture passe col nome di «tentazioni»? E pensare che se mai è avvenuto su questa terra un autentico, formidabile miracolo, fu proprio quel giorno, il giorno delle tre tentazioni! Appunto nel fatto che potessero aver luogo quelle tre domande, si realizzò un miracolo. Se ci si potesse immaginare, semplicemente per ipotesi e a mo' d'esempio, che queste tre domande del terribile spirito fossero scancellete senza tracce di sui testi, e che bisognasse stabilirle di nuovo, di nuovo escogitarle e formularle, in modo da inserirle ancora una volta nelle scritture, e all'uopo si radunassero tutti i sapienti della terra, reggitori di stati, sommi sacerdoti, eruditi, filosofi, poeti, e si dicesse loro: escogitate, formulate tre domande, ma tali che non solo corrispondano alla grandezza dell'evento, ma esprimono per giunte, in tre parole, in tre sole frasi umane, tutta la storia avvenire del mondo e dell'umanità: die cosa pensi Tu, che tutta la sapienza della terra, riunita insieme, riuscirebbe a escogitare qualcosa di paragonabile, per forza e per profondità, a quee tre domande che realmente furon proposte a Te, quel giorno, del possente e penetrante spirito nel deserto? Già a

l'occasione presentatasi tramite il "potente Spirito di verità"! Già lo scrittore-teologo aveva martellato: "la 'verità soltanto' è ingiusta": così dice il principe-idiota, con il suo profilo cristico «A proposito della mia opinione su Ippolít, ... "Non è che la verità, e perciò è ingiusto". Me ne ricorderò e ci penserò su»¹. Ora, la verità inanzitutto viene attribuita al 'Potente Spirito': una verità 'utilmente costrittiva' ha qualcosa di 'satanico'... L'utilità fa parte della 'potenza' e del 'potere'. Il malinteso riaffiorerà se si vuol fare di questa spirale una 'via reggia' verso Dio. Il secondo confronto si incentrerà sulla condanna da parte dell'Inquisitore di non aver incalzato sugli obblighi da far pesare sulla gente del popolo, per paura che scompaia il 'senso del peccato', invece di offrire questa "questa Tua libertà": «È stato il vecchio stesso a rinfacciargli che Egli non ha diritto d'aggiunger nulla a ciò che già a suo tempo fu detto. Se tu badi bene, è proprio qui la caratteristica del cattolicesimo romano, almeno per quanto sembra a me: «Tutto (come a dire) è stato trasmesso da Te al papa, e tutto quindi si trova ora nelle mani del papa: Tu dunque, adesso, puoi anche far a meno di venire, o d'impacciarci finché non è tempo, se non altro». In tal senso non solo essi parlano, me anche scrivono, almeno i gesuiti. Ho letto io col miei occhi di questa roba nel loro libri di teologia. «Hai Tu forse il diritto di annunziarci foss'anche uno solo dei misteri di quel mondo, dal quale Tu sei tornato?» gli domanda il mio vecchione, e lui stesso risponde per Lui: «No, non ne hai il diritto, affinché nulla si aggiunga a ciò che già a suo tempo è stato detto, e non venga tolta agli uomini quella libertà, sulla quale Tu hai tanto insistito, quand'eri su questa terra, Qualsiasi cosa Tu annunciassi di nuovo, inciderebbe sulla libertà di fede degli uomini, giacché prenderebbe l'aspetto d'un miracolo, mentre la libertà della loro fede era cara a Te sopra ogni altra cosa fin d'allora, un migliaio e mezzo d'anni or sono. Non en Tu che tanto spesso, allora, dicevi: voglio rendervi liberi? Ma ecco, Tu hai veduto ora, codesti uomini liberi!» commenta bruscamente il vecchio con pensosa ironia. – Già, questa è stata una cosa che ci è costata assai, – continua, e guarda a Lui con severità, – ma l'abbiamo condotta in porto, finalmente, nel nome Tuo. Per quindici secoli ci siam tormentati con questa libertà, ma ora la è finita, e finita da fondo. Tu non ci credi, che sia finita da fondo? Tu mi guardi con dolcezza, e non mi degni neppure del Tuo risentimento?»². Eppure, questa irrilevanza del mite pellegrino cristico –nella "leggenda"– opererà ciò che appare più inatteso: farà capovolgere l'intenzione dell'Inquisitore di giudicarlo e condannarlo l'indomani stesso in una decisione di non-procedimento, come spiega Ivan Karamazov, autore della 'Leggenda': «lo volevo finirlo in questo modo: quando l'inquisitore ha terminato, rimane per un tratto di tempo in attesa che il Prigioniero gli risponda. Il silenzio di Lui gli riesce gravoso. Ha osservato come finora l'Incatenato sia rimasto in ascolto, col penetrante e pacato sguardo fisso negli occhi suoi, senza desiderare evidentemente

queste stesse domande, già al miracolo stesso del loro manifestarsi, si può intendere che ci si trove di fronte, non già ad una labile intelligenza umana, ma a un'intelligenza eterna e assoluta. Giacché, in queste tre domande, è come riassunta in blocco e predette tutta la futura storia umana, e son rivelate le tre forme tipiche in cui verranno a calarsi tutte le irriducibili contraddizioni storiche della natura umana sulla terra intera. Allora questo non poteva peranche riuscire così evidente, giacché l'avvenire era ignoto; ma ora, che quindici secoli sono passati, noi vediamo che tutto, in queste tre domande, è a tal segno indovinato e predetto, e a tal segno s'è avverato, che aggiungerci o toglierci alcunché non è più possibile... Rammenta la prima domanda: seppure non proprio alla lettera, il suo significato è questo: «Tu vuoi andare nel mondo, e ci vai con le mani vuote, con non so quale promessa di libertà, che quelli, nella loro semplicità e nella loro ingenua sregolatezza, non possono neppur concepire, e ne hanno timore e spavento – giacché nulla mai fu per l'uomo e per la società umana più insopportabile della libertà! Ma vedi codeste pietre, per questo nudo e rovente deserto? Convertile in pani, e dietro a Te l'umanità correrà come un branco di pecore, dignitosa e obbediente, se anche in continua trepidazione che Tu ritragga la mano Tua e vengano sospesi loro i Tuoi pani». Ma Tu non hai voluto privar l'uomo della libertà, e hai rifiutato la proposta: giacché, dove sarebbe la libertà (hai ragionato Tu), se il consenso fosse comperato col pane? Tu hai ribattuto che non di solo pane vive l'uomo: ma sai che in nome appunto di questo pane terreno insorgerà contro Te lo spirito della terra, e verrà a guerra con Te, e Ti vincerà, e tutti lo seguiranno, gridando: «Chi può paragonarsi a questa fiera: essa ci ha dato il fuoco rapito al cielo! Sai Tu che passeranno i secoli e l'umanità proclamerà, per bocca della sua sapienza e della sua scienza, che le male azioni non esistono, e quindi non esiste peccato, ma ci sono affamati e basta? «Prima sfamateli, e poi chiedete loro la virtù»: ecco che starà scritto sulla bandiera che brandiranno contro di Te, e alla cui ombra sarà distrutto il tempio Tuo».

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1960 / Torino 1981, стр. 126–127, 128 (Г. I) / pp. 422.

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 314 (V. I) / pp. 337–338 (V. I).

di ribattergli nulla. Al vecchio piacerebbe che quello gli dicesse qualche cosa, foss'anche qualche cosa di amaro, di tremendo. Ma Egli, di colpo, in silenzio si appressa al vecchio e lievemente lo bacia sulle esangui labbra di novantenne. Ecco tutta la risposta. Il vecchio sussulta. Un fremito contrae gli angoli delle sue labbra: si dirige alla porta, l'apre e Gli dice: 'Va', e non venire più... non venire più a nessun costo, mai, mai più! E lo fa scivolare verso gli 'oscuri meandri della città'. Il Prigioniero dilegua»¹. Anzi, pare proprio che –pur rimproverandogli ogni cosa– sia infatti l'Inquisitore a giustificarsi davanti al silenzioso Cristo–forestiero, fino a rimmetterlo in libertà con la speranza che non torni mai più! Egli 'sa' della inconsistenza di un secondo martirio distruttivo da infliggere a Cristo. Si scioglie –pertanto– la legittimità del 'giudizio'! Essa non è matematicamente uguale a se stessa e 'analiticamente identica' alla propria sostanza. Sapendo che Cristo–pellegrino è irrilevante (non metterà in pericolo i suoi poteri di Inquisitore sommo), egli rinuncia a processarlo di nuovo. Ma con questo perde la sua garanzia di superiorità sul popolo indifeso. Spariscono vittima e boia. Rimane l'Inquisitore con le sue finalità ripiegate su se stesse... Con un 'giudizio' non si risolverà niente! Cristo offre la "Sua libertà": suprema beffa per i piani del Grande Inquisitore, e questo inanzitutto dal punto di vista umano: la gente vuole del pane e non sa che cosa farsene di questa 'libertà'. L'Inquisitore apostrofa il pellegrino prigioniero: «–Giudica dunque Tu stesso chi fosse nel giusto: Tu, o colui che allora Ti interrogò. Rammenta la prima domanda: seppure non proprio alla lettera, il suo significato è questo: «Tu vuoi andare nel mondo, e ci vai con le mani vuote, con non so quale promessa di libertà, che quelli, nella loro semplicità e nella loro in genita sregolatezza, non possono neppur concepire, e ne hanno timore e spavento – giacché nulla mai fu per l'uomo e per la Società umana più insopportabile della libertà! Ma vedi codeste pietre, per questo nudo e rovente deserto? Convertile in pani, e dietro a Te l'umanità correrà come un branco di pecore, dignitosa e obbe diente, se anche in continua trepidazione che Tu ritragga la mano Tua e vengano sospesi loro i Tuoi pani». Ma Tu non hai voluto privar l'uomo della libertà, e hai rifiutato la proposta: giacché, dove sarebbe la libertà (hai ragionato Tu), se il consenso fosse comperato col pane? Tu hai ribattuto che non di solo pane vive l'uomo: ma sai che in nome appunto di questo pane terreno in sorgerà contro Te lo spirito della terra, e verrà a guerra con Te, e Ti vincerà, e tutti lo seguiranno, gridando: "Chi può paragonarsi a questa fiera: essa ci ha dato il fuoco rapito al cielo!". Sai Tu che passeranno i secoli e l'umanità proclamerà, per bocca della sua sapienza e della sua scienza, che le male azioni non esistono, e quindi non esiste peccato, ma ci sono affamati e basta? "Prima sfamateli, e poi chiedete loro la virtù": ecco che starà scritto sulla bandiera che brandiranno contro Te, e alla cui ombra sarà distrutto il tempio Tuo. Al posto del tempio Tuo sarà innalzato un nuovo edificio, sarà innalzata di nuovo una tremenda torre di Babele, e sebbene anche questa non verrà condotta a termine, come quella d'allora, ma purtuttavia Tu avresti potuto evitare questa nuova torre, e abbreviar di mill'anni le sofferenze degli uomini: giacché a noi per l'appunto torneranno costoro, quando si saranno tormentati per mill'anni intorno alla loro torre!»². Anzi, nella figura 'cristica' del principe Myškin che tratteggia il 'modo di essere' di Cristo, l'attenzione non converge verso di lui, ma da lui parte ogni attenzione verso gli altri: egli sparisce quasi nell'essere assorbito dalla disponibilità verso ognuno dei personaggi che lo circondano³. Non è che Cristo rifiuta di essere 'capo': egli mostra come l'accentramento non ha consistenza, come esso è illusorio di fronte al mistero di ogni persona umana. Fare di Cristo un 'capo' significa, se si segue la tattica del Grande Inquisitore, "imprigionarlo nelle sue parole", o come glielo ricorderà l'eminente ecclesiastico: "non

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 325 (Т. I) / p. 350 (V. I).

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980, Т. I / Torino 1981, стр. 312 (Т. I) / pp. 337–338 (V. I):

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, Milano 1977, p. 45.

hai il diritto di aggiungere una sola parola”, affinché nulla si aggiunga a quello che a suo tempo è stato detto ¹. Cristo diverrebbe il capo in funzione di ciò che lo imprigiona: le sue parole di un tempo... Facendolo 'capo' si imprigiona Cristo in ciò che fonda, legittimizza e finalizza la sua iniziativa. Il capo è colui che ha potere, ma è il potere che imprigiona il capo nei suoi fondamenti. Per rinsaldare il potere bisogna provvedere per il 'pane': utilissimo miracolo! Senza miracolo decadrà anche la fede di sottomissione a Dio da parte di questi 'ribelli' ².

2° IL TRANELLO DELLA FELICITÀ ETERNA NELLE MANI DELL'IMPIETOSA ISTITUZIONE, SOFFOCANDO SAPIENZIALMENTE OGNI LIBERTÀ

Il 'lasciar ognuno libero di agire' si radica in quel 'sapere' tanto compassionevole dell'intuito cristico. Per il Grande Inquisitore, invece, tutto si gioca sulla 'felicità' da assicurare all'umanità ³. Nell'incontro di Gesù-pellegrino con il Grande Inquisitore, si manifesta la portata di questa libertà miracolosa e del miracolo liberativo. Egli non cambia le pietre in pani ma risuscita una bambina appena morta ⁴. Ridare la vita vuol dire ridare la libertà, assicurare il pane vuol dire far dipendere da se le sorti di chi lo riceve. I miracoli sono 'liberativi' nei gesti di Gesù, ispirativi per diventare non 'liberi da' ogni pericolo, non 'liberi per' Dio che aiuta, ma 'liberi con' Cristo nel proprio cammino di vita, ma liberi negli altri che camminano. L'Inquisitore, invece, lega miracolo-mistero-autorità: il miracolo prova il mistero che fonda l'autorità, supremo utilitarismo della fede ⁵! Il miracolo sarebbe lo scioglimento di un tipo di 'legge' vigente, per meglio 'provare' una legge 'superiore' e 'costringere' ad aderire alla sua autorità e legittimità. Il miracolo toglie definitivamente la libertà per 'costringere' colui che vi assiste o ne trae beneficio a una indiscussa sottomissione. «-Sí, noi li obbligheremo a lavorare, ma nelle ore libere dal lavoro daremo alla loro vita un assetto come di giuoco infantile, con canzoni da bambini, cori e danze innocenti. Oh, noi perdoneremo loro anche il peccato: sono così fragili e impotenti; e loro ci vorranno bene come bambini, per il fatto che noi permetteremo loro di

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980, Т. I / Torino 1981, стр. 310 (V. I) / p. 335 (V. I).

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980, Т. I / Torino 1981, стр. 318 (V. I) / pp. 341 (V. I): «È forse costituita in modo, la natura umana, che possa rifiutare il miracolo, e che nei momenti tremendi della vita, nei momenti dei più tremendi, dei più laceranti e fondamentali quesiti dell'anima, possa rimanersene sola con la libera decisione del cuore? Oh, Tu sapevi che il Tuo gesto sarebbe stato conservato nelle scritture, avrebbe raggiunto le profondità dei tempi e gli estremi limiti della terra, e concepisti la speranza che, imitando Te, anche l'uomo sarebbe rimasto con Dio, senza aver bisogno del miracolo. Ma Tu non sapevi che, non appena l'uomo rifiutò il miracolo, subito rifiuterà anche Dio, giacché l'uomo va in cerca, non tanto di Dio, quanto dei miracoli. E quindi, dato che rimanere senza miracoli eccede le capacità dell'uomo, questi si fabbricherà dei miracoli nuovi, a modo suo stavolta, e finirà col genuflettersi dinanzi al miracolo del ciarlatano, dinanzi al sortilegio della ciana, fosse pure le mille volte ribelle, eretico e ateo. Tu non sei disceso dalla croce quando Ti gridavano, pigliandosi beffe di Te: «Scendi dalla croce, e crederemo che sei Tu». Tu non sei disceso perché, ancora ma volta, non volesti asservire l'uomo col miracolo, e bramavi una fede libera, e non una fede vincolata al miracolo. Bramavi in libero amore, e non già le servili effusioni dello schiavo al cospetto del potente, che ma volta per sempre lo ha terrorizzato. Ma, anche qui, Tu hai giudicato troppo altamente degli uomini, giacché, in fin dei conti, costoro son degli schiavi, seppure con la costituzione del ribelle».

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 311-312 (V. I) / pp. 336-337 (V. I): «Non fa anzi (l'Inquisitore) che ascrivere a merito proprio e dei suoi d'esser riusciti, una buona volta, a soggiogare la libertà e di aver agito così al fine di render gli uomini felici. «Giacché ora soltanto (e qui, beninteso, egli si riferisce all'Inquisizione) è divenuto possibile provvedere per la prima volta alla felicità umana. L'uomo è, costituzionalmente, un ribelle: e forse i ribelli possono mai esser felici? Tu fosti preavvisato», a Lui dice il vecchio, «Tu non hai avuto davvero difetto di preavvisi e di ammonimenti, ma Tu non hai dato ascolto ai preavvisi, Tu hai ricusato l'unica via per cui era possibile ordinare gli uomini alla felicità: senonché, per buona ventura, quando sei ripartito, hai affidato ogni cosa a noi. Tu ci hai promesso, Tu ci hai sanzionato colla tua parola, Tu ci hai concesso il diritto di legare e di sciogliere, e, certamente, non puoi neppur pensare di venire a toglierci questo diritto ora. Perché dunque sei venuto a darci impaccio?»».

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 312-313 (V. I) / pp. 337-338 (V. I).

⁵ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 309-310 (V. I) / pp. 333 (V. I).

peccare. Noi diremo loro che ogni peccato sarà rimesso, se compiuto col permesso nostro: e il permesso di peccare noi glie lo concederemo perché li amiamo, e il castigo di questi peccati, ebbene, lo assumeremo a carico nostro. Noi ce lo assumeremo a nostro carico, e loro ci adoreranno come benefattori che si sono accollati i peccati loro di fronte a Dio. Ed essi non ci terranno nascosto assolutamente nulla di loro stessi. Noi permetteremo loro, o proibiremo, di vivere con le lor mogli e amanti, di avere o non avere figli, sempre regolandoci sul loro grado di docilità, ed essi si sottometteranno a noi lietamente e con gioia. Perfino i più torturanti segreti della loro coscienza, tutto, tutto porranno in mano a noi, e noi tutto risolveremo, ed essi si affideranno con gioia alla decisione nostra, perché questa li avrà liberati dal grave affanno e dai tremendi tormenti che accompagnano ora la decisione libera e personale. E tutti saranno felici, tutti gli esseri a milioni, eccettuate le centinaia di migliaia di quelli che ne avranno il governo. Giacché noi soli, noi che dovremo custodire il segreto, noi e nessun altro saremo infelici. Ci saranno migliaia di milioni di fanciulli felici, e centomila martiri, che avran presa su loro la maledizione della conoscenza del bene e del male. In silenzio essi morranno, in silenzio si estingueranno nel nome Tuo, e oltre tomba non troveranno che la morte. Ma noi manterremo il segreto, e per la loro stessa felicità li culleremo nell'illusione d'una ricompensa celeste ed eterna. Infatti, seppure ci fosse qualcosa nel mondo di là, non sarebbe davvero per della gente simile a loro»¹.

Dirà N. Berdjaev: "la religione del socialismo... è la religione degli schiavi della necessità..."². Perché la priorità della felicità diventa sorgente di schiavitù? Perché svanisce quasi inevitabilmente, come in Tolstoj, "in nome della vita felice... la persona ed ogni valore soprapersonale... legati inscindibilmente"³. La felicità chiede implicitamente di sacrificare la persona. Ecco come la sete di felicità introduce al malinteso sulla sacrificialità.

Dallo specchio per le allodole della felicità alla tattica della 'colpa' prevenendo ogni apertura di libertà nella 'inescappabile' sottomissione

Riaffiora un'altra volta lo sguardo penetrante di Dostoevskij... Con il suo "Grande Inquisitore", egli focalizzerà proprio sulla 'colpa' e sul 'perdono' l'aggressione del potente ecclesiastico contro Cristo-silenzioso-prigioniero. Il peccato entra a far parte di quella 'utilità' istituzionale nelle mani di chi desidera tenere a tutti i costi le 'redini' della sventura umana. Nel perdono ecclesiastico assicurato, si permette di 'peccare' per far venire la gente ai piedi dei 'supremi intermediari'. La manovra è lampante: "senza di noi, niente perdono": «Oh, noi perdoneremo loro anche il peccato: sono così fragili e impotenti; e loro ci vorranno bene come bambini, per il fatto che noi permetteremo loro di peccare. Noi diremo loro che ogni peccato sarà rimesso, se compiuto col permesso nostro: e il permesso di peccare noi glie lo concederemo perché li amiamo, e il castigo di questi peccati, ebbene, lo assumeremo a carico nostro. Noi ce lo assumeremo a nostro carico, e loro ci adoreranno come benefattori che si sono accollati i peccati loro di fronte a Dio. Ed essi non ci terranno nascosto assolutamente nulla di loro stessi. Noi permetteremo loro, o proibiremo, di vivere con le lor mogli e amanti, di avere o non avere figli, sempre regolandoci sul loro grado di docilità, ed essi si sottometteranno a noi lietamente e con gioia. Perfino i più torturanti segreti della loro coscienza, tutto, tutto porranno in mano a noi, e noi tutto risolveremo, ed essi si affideranno

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 314 (Т. I) / pp. 345-346 (V. I).

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции* / *Gli spiriti della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 89 / p. 72.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции* / *Gli spiriti della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 99 / p. 83.

con gioia alla decisione nostra, perché questa li avrà liberati dal grave affanno e dai tremendi tormenti che accompagnano ora la decisione libera e personale. E tutti saranno felici, tutti gli esseri a milioni, eccettuate le centinaia di migliaia di quelli che ne avranno il governo. Giacché noi soli, noi che dovremo custodire il segreto, noi e nessun altro saremo infelici. Ci saranno migliaia di milioni di fanciulli felici, e centomila martiri, che avran presa su loro la maledizione della conoscenza del bene e del male. In silenzio essi morranno, in silenzio si estingueranno nel nome Tuo, e oltre tomba non troveranno che la morte. Ma noi manterremo il segreto, e per la loro stessa felicità li culleremo nell'illusione d'una ricompensa celeste ed eterna. Infatti, seppure ci fosse qualcosa nel mondo di là, non sarebbe davvero per della gente simile a loro»¹!... Un'altra premessa implicita sottostà a questa affermazione del tormentato vegliardo: "senza colpa niente Chiesa". Si arriverà ad una liberazione tale che la 'colpa' non potrà più essere utilizzata come strumento di pressione?

In questo caso si capiscono –nell'evocazione dell'icona della Filoxenia trinitaria di Rublëv– sia l'inclinazione dell'albero e del monte –emblematici del creato– verso il nuovo decreto della compassionevole misericordia del Padre, sia il decentramento dell'albero verso il paesaggio montuoso. In questo caso la stretta soteriologia o il soterio–monismo passa la mano. Nella nascita annunciata e nella nuova stirpe si realizza una 'nuova distribuzione delle carte di gioco'... La soteriologia 'fiscale' viene così de–singolarizzata e tutto si condensa nella mensa anticipativa dell'eucaristia verso l'invito escatologico 'ai quattro venti', più che nei 'potenti ecclesiastici' che costruiscono i baluardi dove loro soli sono i 'gestori' dei disegni divini. L'albero si inclina dalla sua incrollabile rigidità verso la Promessa della 'stirpe nuova'. L'angelo in mezzo appare anche pienamente 'di fronte' per chi si volesse sedere a mensa con "i tre in uno". Egli 'giustifica' ognuno che volesse venire a sedersi a mensa, accogliendolo a nome degli altri. Più che sedere 'alla destra' o 'al centro' dello scenario, l'angelo pellegrino siede dimessamente 'dietro la mensa'. Appare qui l'intento di sancire l'ultimo giudizio, dove il Figlio "che non è venuto per condannare" esprime il disegno finale. Già si può anticipare quale sarà questo 'giudizio': l'indicazione che la mano dà nell'orientare lo sguardo verso la coppa che contiene l'Agnello come immolato dell'esito ultimo e più in là verso l'angelo che personifica lo Spirito Santo. Ecco il giudizio rovesciato come viene rovesciata la 'gloria di potere invincibile', nel gesto stesso di quella mano. Arriviamo così all'antinomia conclusiva dell'icona. Anche qui lo scrittore–teologo Dostoevskij sembra aver colto questa antinomia per farne una icona verbale. Nella "Leggenda del Grande Inquisitore" la irrilevanza del mite pellegrino cristico opererà ciò che appare più inatteso: farà capovolgere l'intenzione dell'Inquisitore di giudicarlo e condannarlo l'indomani stesso in una decisione di non–procedimento². Anzi, pare proprio che –pur rimproverandogli ogni cosa– sia infatti l'Inquisitore a giustificarsi davanti al silenzioso Cristo–forestiero, fino a rimmetterlo in libertà con la speranza che non torni mai più! Egli 'sa' della inconsistenza di un secondo martoriamento distruttivo. Si scioglie –pertanto– la legittimità del 'giudizio'! Con l'offerta della "Sua libertà" che secondo l'Inquisitore non interessa nessuno, il 'povero pellegrino di Sevilla' ha innescato qualcosa di ben più profondo che mettere il 'Grande Vecchio' sotto pressione, lo ha fatto vacillare dal di dentro dei suoi baluardi... Parallelamente, l'esito stesso del romanzo evoca un'altra 'libertà' che invade l'animo del novizio Alëša, presso la bara del suo padre spirituale Zossima –ormai morto– e rivela la sua nuova 'vocazione': andare in mezzo al mondo sconfinato nella sconfinatezza della 'cupola celeste'³. Sarà

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980, Т. I / Torino 1981, стр. 314 (Т. I) / pp. 345–346 (V. I):

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980, Т. I / Torino 1981, стр. 325 (V. I) / p. 350 (V. I).

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980, Т. I / Torino 1981, стр. 45 (V. II) / pp. 479–480 (V. II): «Di nuovo la bara, la finestra spalancata, e la calma, solenne, ben scandita lettura dell'Evangelo. Ma ormai Alëša non dava più ascolto a

il suo padre spirituale stesso a confermare questo nuovo orizzonte di percorso ¹. Si ribalta anche l'argomento della 'felicità' del Grande Inquisitore: il novizio dovrà trovare la gioia di felicità nel dolore, via (più che 'prezzo') della libertà nello Spirito.

3° LA PIENEZZA DI SOMIGLIANZA DIVINA NELLA 'LIBERTÀ' RISPECCHIATA NELLA SAGGEZZA DIVINO-UMANA

Occorre riferire la libertà a Dio stesso tramite "l'immagine" e la "rassomiglianza" tra l'essere umano e Dio stesso, dalle prospettive aperte nel pensiero di Filone d'Alessandria ². Come capire la 'libertà'? L'umanità è l'immagine di Dio ³. Essendo Dio l'inconoscibile, l'immagine di Dio sarà – in quanto umanità – ciò che non viene determinato ma è libero dalla conoscenza della 'realtà' visibilmente imposta ai sensi ⁴. Come Dio la persona umana non può essere ridotta a una definizione: l'immagine di Dio è proprio questa 'indefinibilità' che dall'essere umano rinvia apofaticamente a Dio ⁵. La libertà, come hanno recepito certi teologi occidentali meglio ispirati quale

quel che leggessero. Cosa strana: aveva preso sonno inginocchiato, e invece adesso si ritrovava in piedi: e bruscamente, come strappandosi di lì, con tre passi ben sicuri e rapidi si fece accosto alla bara. Anzi sfiorò con la spalla padre Paisij e non se n'avvide nemmeno. Quegli, un istante, provò a sollevare dal libro lo sguardo su lui, ma subito lo ritrasse, comprendendo che al giovane stava accadendo qualche cosa di strano. Alëša restò fisso per un mezzo minuto alla bara, a quel coperto, immobile morto steso in quella bara, con un'icona sul petto e il cappuccio con la croce a otto punte sul capo. Appena un attimo fa, egli aveva udito la sua voce, e questa voce gli riecheggiava ancora alle orecchie. Rimase di nuovo tutto sospeso, aspettando di nuovo altri suoni... ma di colpo, voltandosi bruscamente, uscì dalla cella. Non si fermò neppure sulla scaletta d'entrata, ma rapidamente scese giù. Piena di tripudio, La sua anima aveva sete di libertà, di spazio, di sconfinatezza. Sul capo di lui, ampia, inabbracciabile, faceva volta La cupola celeste, piena di tacite stelle scintillanti. Dallo zenit fino all'orizzonte s'incurvava di qua e di là, ancora non ben distinta, la Via Lattea».

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980, T. I / Torino 1981, стр. 109 (V. I) / p. 101 (V. I): «Vogliate permettermi di restare qui, – con voce supplichevole mormorò Alëša. –Là tu sei più necessario. Non c'è pace, là. Servirai a tavola e ti renderai utile. Insorgeranno i demoni: tu prega. E sappi, figliuolo (lo starec aveva caro di chiederlo così), che anche in avvenire non è qui il tuo posto. Tienlo a mente, ragazzo. Non appena Iddio mi riterrà degno di presentarmi a Lui, tu lascia il convento. Escine delinatamente. Alëša ebbe un sussulto. –Perché fai così? Non è qui, ormai, il tuo posto. Ti consacro a un altissimo servizio divino nel mondo. Molto ti rimane ancora da peregrinare. E anche ammogliarti dovrei, dovrei assolutamente. Tutto dovrei sperimentare, finché di nuovo perverrai qui. Arduo sarà il tuo compito. Ma di te non dubito, e perciò ti invio nel mondo. Cristo è con te. Bada di conservarlo, ed egli ti conserverà. Immenso sarà il dolore che apparirà ai tuoi occhi, e in questo dolore sarai felice. Ecco la consegna che ti do: nel dolore cerca la felicità. Lavora, lavora instancabilmente. Tieni a mente la parola che t'ho detta ora, giacché seppure discorrerò ancora con te, non solo i giorni, ma le ore mie sono contate».

² T. Špidlík, *Lo spirito nell'antropologia della Chiesa orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 417: «Il grande merito di Filone Ebreo e quello di aver messo la libertà dell'uomo in stretta dipendenza dalla libertà di Dio ¹. Interessante è la nota di uno dei primi apologeti cristiani Atenagora, che vede nella libertà qualche cosa di «demoniaco», cioè al di fuori di questo mondo ². Divino o demoniaco nel vero senso? I Padri insistono sul fatto che «principio e radice del peccato è una facoltà tipicamente umana, il libero arbitrio» ³. Nella stessa facoltà umana come possiamo vedere contemporaneamente l'immagine di Dio e a radice del peccato? Per rispondere a questa domanda, Gregorio di Nissa approfittò del carattere dinamico dell'«immagine di Dio nell'uomo», che si verifica nei diversi gradi e che è destinata a crescere «dall'immagine alla rassomiglianza» ⁴. La rassomiglianza perfetta è l'*eleutheria*, la libertà piena; la libertà di scelta, la *proairesis*, ci è rimasta, dopo il peccato, per benevolenza divina, per renderci possibile il ritorno alla libertà piena dei figli di Dio. Il cittadino libero (*eleutheros*) vive in una *polis* dalle relazioni libere con gli altri, in cui le case sono aperte, si può entrare e si può parlare faccia a faccia. Gregorio trasferisce questo concetto alle relazioni dell'uomo veramente libero con Dio. Egli possiede la *parrhesia*, libero accesso a Dio, gioisce della sua presenza, della visione del suo volto ⁵».

((1) Cfr H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Cambridge (Mass), 1948², vol. I, p. 424 ss. / (2) *Legatio pro christianis* 25, PG 6, 949 B. / (3) Basilio, *Quod Deus non est auctor malorum* 3, PG 31, 332 B. / (4) *La spiritualité de l'Orient chrétien*, p. 57 ss. / (5) J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Parigi 1953, p. 66.)

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 32–35.

⁴ Cfr Gregorio di Nissa, *Sul creatore dell'uomo* (c. XVI), in *Patrologia Graeca*, V. 44, col. 184.

⁵ O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie «Théotokos»*, Québec Canada 2005, pp. 33–34: «A l'image de Dieu, la personne humaine échappe à toute réduction. Elle ne peut être conceptualisée et relève d'une véritable anthropologie apophatique. Face aux réductions des idéologies et des sciences humaines, il faut dire qu'elle n'a d'autre définition que d'être indéfinissable. Elle désigne le «sans fond» de l'homme, cet «abîme du cœur» qui est le «lieu de Dieu». Car «l'abîme appelle l'abîme», et l'*homo absconditus* correspond au *Deus absconditus*. Commentant les élaborations des Cappadociens, Vladimir Lossky écrivait: «Nous ne trouverons donc aucune propriété définissable, aucune attribution qui appartiendrait exclusivement à la personne prise en elle-même. Dans ces conditions, il nous sera impossible de former un concept de la personne humaine, et il faudra se contenter de dire: La personne signifie l'irréductibilité de l'homme à sa nature ¹». Irréductibilité par là même à tous les conditionnements, qu'ils soient d'ordre génétique, social ou psychologique. Liberté ultime de l'homme, *autexousia*, écrit Grégoire de Nysse: le Soi qui dépasse l'*ousia*, «auto-transcendement», disait Maurice Clavel à ses amis gauchistes, pour leur faire

K. Rahner (al seguito di K. Barth), è in sé riferimento alla trascendenza, a Dio stesso nella Sua indicibile libertà: essa è rinvio pieno al 'Mistero' ¹. Nel 'mistero' sarà impossibile identificare l'Essere indicibile come "un essere", non sarebbe più la sorgente degli esseri e dell'"essereità" (se mi si permette di dire) ².

L'immagine implica la libertà umana di 'assomigliare' a Dio ³. Colpisce l'aspetto non predisposto dell'immagine come 'copia' formalmente impostata. L'immagine esprime la sorgente del 'diventare dio' per la persona umana (non la sorgente dell'"antropomorfismo idolatrico riguardo a Dio). Non si proietta 'verso giù' il 'modello', ma ci si apre a ciò che umanamente rimane inaccessibile. Non si trasferiscono le caratteristiche incluse nel 'modello' all'individuo umano, ma l'evento umano riceve una illuminazione interiore che 'trasfigura' senza 'aggiungere' bensì 'rivelando' ciò che si è autenticamente ⁴. L'immagine non è l'idea predeterminata di Dio che viene

comprendre, face aux totalitarismes déclarés ou insidieux, le caractère irréductible de l'homme».

((1) à l'image et à la ressemblance de Dieu, Paris, 1967, p. 118.)

¹ M. F. Fischer, *Paraphrasing Rahner's thought from the viewpoint of the pastoral minister. Chapter Two: Man in the Presence of Absolute Mystery*, in «Internet» 2001, <http://www.west.net/~fischer/Rahner200.htm>: «E. The Term of Transcendence as the "Holy Mystery" (p. 65). "Holy Mystery" is Rahner's "term" of transcendence. "Term" does not just mean "synonym for." It also means "way of access to." So "Holy Mystery" describes transcendence, and is also the way to transcendence. Rahner says that it possesses absolute freedom. The Holy Mystery, the Term of Transcendence, is our freedom. It makes us free to be present, in whatever way we choose, to other "subjects of transcendence," other free persons. In this most obscure of Rahnerian sections, we read that transcendence moves us toward Holy Mystery, and that this Holy Mystery opens transcendence up to us. It is "holy" because it enables us to be complete. It allows us to be present to other persons in freedom and love. When we put ourselves "at the disposal of" transcendence, we move beyond ourselves and are able to love. Transcendence, Rahner concludes, does not depend on its "ground" or "term," that is, on Holy Mystery. Transcendence is not derived from or reducible to it. Rather, Holy Mystery is what we encounter in transcendence».

² O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie «Théotokos»*, Québec Canada 2005, p. 35: «L'ontologie occidentale est une connaissance rationnelle des êtres ou plutôt des «étants». Dieu apparaît dans cette perspective comme un être, l'Être suprême, et la voie négative n'est alors qu'une correction de la voie positive. Or, comment accepter de confondre le mystère de l'être avec un être, serait-il au sommet de la hiérarchie des êtres? L'Être fait être, il n'est pas un être. Comme l'ont souligné Heidegger et, plus récemment, Corbin ¹, cette idole philosophique a provoqué simultanément la «mort de Dieu» et la perte du mystère de l'être».

((1) Dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981.)

³ E. Ouspensky, *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, pp. 186-187: «L'homme entre consciemment et librement dans le dessein de la Sainte Trinité et crée en lui-même sa ressemblance à Dieu dans la mesure de ses possibilités et avec l'aide de l'Esprit Saint. De là le terme slavons "préopodobny" littéralement "très ressemblant" appliqué au type monastique de sainteté (1). Le rôle de la renaissance de l'homme consiste à changer "l'état humilié actuel" de sa nature en la faisant participer à la vie divine, car, suivant l'expression classique de saint Grégoire le Théologien qui répète saint Basile le Grand, "l'homme est une créature, mais il a l'ordre de devenir dieu". Désormais, en suivant le Christ, en s'intégrant dans Son corps, l'homme peut rétablir en soi la ressemblance divine et la faire rayonner sur l'univers. Suivant les paroles de saint Paul, a nous qui... contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire" (2 Cor. III, 18). Lorsque la personne humaine atteint ce but elle participe à la vie divine et transforme sa nature même. L'homme devient fils de Dieu, Temple du Saint Esprit (I Cor. VI, 19); en accroissant les dons de Sa grâce, il se dépasse lui-même et s'élève plus haut que n'était Adam avant sa chute, car non seulement il revient à la pureté de l'homme primitif, mais il se déifie, se transfigure, "s'unit à la beauté divine", suivant l'expression du kontakion de l'Orthodoxie; il devient dieu selon la grâce».

((1) Ce mot, créé l'époque des saints Cyrille et Méthode pour traduire le terme grec όμοιος indique l'acquisition par l'homme de la ressemblance divine. Il n'existe aucune expression correspondante dans d'autres langues. Toutefois le terme et la notion contraires: «dissemblable», «dissimilitude» peuvent être retracés jusqu'à une époque très reculée. Platon emploie ce terme dans un sens philosophique (όνομοιοτητα πόντων ou τόπων) dans son "Politique" pour exprimer la non-correspondance du monde à son idée. Saint Athanase le grand l'emploie déjà dans un sens chrétien: "Celui qui a créé le monde, le voyant succombant à la tempête et en danger d'être englouti dans le «lieu de dissimilitude», saisit le gouvernail de l'âme et vint à son secours en corrigeant toutes ses transgressions. Saint Augustin dans ses "Confessions" dit: "Je me suis vu loin de Toi, dans un lieu de dissimilitude" (et inveni me longe esse a Te in regione dissimilitudinis. 7, 10 P.I., 32, 742).)

⁴ E. Ouspensky, *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, vol. I, p. 188: «Dans la Transfiguration sur le Mont Thabor, dit le Métropolitain Philarète de Moscou, non seulement la Divinité apparaît aux hommes, mais aussi l'humanité apparaît dans la gloire divine" (1). Et les Pères du Septième Concile Œcuménique expliquent: "En ce qui concerne le caractère de la Transfiguration elle eut lieu non pas de telle façon que le Verbe ait quitté l'image humaine, mais plutôt par l'illumination de cette image humaine par Sa gloire" (2). Ou encore, suivant les paroles de saint Grégoire Palamas, "le Christ n'assume alors rien d'étranger, ni ne prend un nouvel état, mais simplement révèle à Ses disciples ce qu'il est" (3). La Transfiguration-c'est une manifestation, perceptible par l'être humain tout entier, de la gloire divine de la deuxième Personne de la Sainte Trinité Qui, dans Son Incarnation, demeure inséparable de Sa nature divine, commune au Père et au Saint Esprit. Unies hypostatiquement, les deux natures du Christ demeurent distinctes l'une de l'autre (elles restent "sans mélange ni confusion" suivant les termes du dogme de Chalcédoine), mais les énergies divines pénètrent l'humanité du Christ et ce sont elles qui font resplendir Sa nature humaine en la transfigurant par l'éclat de la lumière incréée. C'est "le Royaume de Dieu apparu dans sa force" (Luc IX, 1). Selon les Pères, le Christ a montré aux disciples l'état déiforme auquel sont appelés tous les hommes. De même que le corps de notre Seigneur fut glorifié et transfiguré

plasmata nella persona umana, ma l'espressione di una aspirazione umana verso l'indicibile di Dio¹. L'interpretazione rabbinica inverte talvolta l'ordine dei versetti e fa apparire l'immagine alla fine del processo di creazione dell'umanità come corresponsabilità con Dio². L'orientamento patristico, nei suoi massimi rappresentanti, introdurrà la terminologia dell'immagine di Dio come 'eikôn'³. Caratteristica, nella rapida raccolta di dati a riguardo, è la sfumatura che Gregorio di Nissa introduce tra 'immagine di Dio' come creazione dell'umanità e l'immagine evocata più in genere nei suoi commenti scritturistici e spirituali. L'immagine nella creazione umana è la 'totalità' (non bellezza, come in altri accenni)⁴. La libertà è la capacità di ordinare organicamente il disordine spontaneo

resplendissant de gloire divine et de lumière infinie, de même les corps des saints sont glorifiés et deviennent lumineux en se transfigurant par la force de la grâce divine. Cette ressemblance de l'homme à Dieu, saint Séraphin de Sarov non seulement l'expliqua, mais la révéla directement, visiblement, à Motovilov, en se transfigurant à ses yeux (4)».

((1) *Tvorenia*, Hom. 12, Moscou 1873, p. 99. / (2) 6^e session, Mansi XIII, 321 CD. / (3) P.G. 150, 1232 C. / (4) M. V. Iiine, *Serafin Sarovski*, Paris 1930, p. 125. V. Lossky, *Théologie*, *ibid.* p. 226.)

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 32: «Dieu ne donne pas des ordres, mais lance des invitations, des appels: "Ecoute, Israël", ou: "si tu veux être parfait". Au décret d'un tyran répond une sourde résistance; "l'invitation du Maître du banquet, la joyeuse acceptation de celui qui a des oreilles"... Dans les "vases de terre", Dieu a déposé sa liberté, son image. Si l'échec est possible, si l'hypothèse du renversement est impliquée dans l'acte créateur de Dieu, c'est que la liberté des "dieux", leur libre amour constitue l'essence même de la personne humaine. Le mot latin persona, de même que le prosopon en grec, signifie masque. Il enseigne l'inexistence d'un ordre humain autonome; car exister, c'est participer à l'être ou au néant. Dans cette participation, l'homme réalise la ressemblance, l'icône de Dieu, ou la dissemblance, la grimace démoniaque d'un singe de Dieu. Saint Grégoire de Nysse le dit clairement: "L'Humanité se compose d'hommes au visage d'ange ou d'hommes portant le masque de la bête". Ainsi l'homme peut raviver la flamme d'amour ou le feu de la géhenne; il peut convertir son oui en infini d'unions; il peut aussi bien par son non briser son être en infernales séparations. Selon saint Jean (1 Jn 3, 2), dans le siècle futur "nous serons semblables à lui", semblables au Christ dans sa communion parfaite du divin et de l'humain. C'est en vue de cette communion que l'homme fut créé à l'image de Dieu. C'est donc dans la structure même de son être que se trouvent les postulats de la connaissance de Dieu. 3 – L'IMAGE ET LA RESSEMBLANCE DE DIEU. Tous les anthropologistes, croyants ou incroyants, s'accordent sur la même définition de l'homme: un être qui aspire à se dépasser, un être tendu vers ce qui est plus grand que lui. Il faudrait un saint Paul pour déchiffrer ce "dieu inconnu", donner le nom à cette aspiration fondamentale dont la source est l'imago Dei. Cette "image", pour les Pères de l'Eglise, n'est pas une idée régulatrice ou instrumentale, mais le principe constitutif de l'être humain».

² S. Tagliacozzo, *La fonte biblica dei diritti umani nell'ebraismo*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profetia ecumenica*, Roma 1996, p. 278: «Dio disse poi: "Facciamo un uomo a immagine nostra, nostra somiglianza..." Dio creò l'uomo a Sua immagine; lo creò a immagine di Dio; lo creò maschio e femmina"¹. I rabbini si soffermano a lungo sui versi 26 e 27 di Gen 1, colpiti soprattutto dal plurale del v. 26: "facciamo un uomo" (na' ašeh)². Come è possibile che il Signore del mondo, nel creare l'uomo, si consulti con qualcuno? o addirittura cerchi la collaborazione di qualcuno? Tra l'altro ci si chiede come è possibile che il Signore crei l'uomo, sapendo che avrebbe creato i giusti ma anche gli empì. La risposta è trovata nel Salmo 1,6 "Il Signore conosce il cammino dei giusti, ma il cammino degli empì si perde": il cammino dei malvagi si perde davanti agli occhi del Signore, a indicare da un lato la libertà dell'uomo, ma anche la misericordia del Signore, che è insieme con il giusto e pronto ad accogliere il malvagio che si pente torna a seguire la via del Signore. Rabbì Silaj pospone il verso 26 al 27, e interpreta così: prima (v. 27) il Signore creò l'uomo lo creò maschio e femmina (a indicare l'uguaglianza tra i sessi) lo creò a immagine di Dio (a indicarne la libertà e la corresponsabilità nel progetto del Creatore), poi (v. 26) creò insieme a lui tutti gli uomini, che son figli del Signore, della madre e del padre (quindi del maschio e della femmina)».

(¹ Gen 1, 26–27. / ² Gen Rabbah 8? in *Commento alla Genesi*, introduzione? versione, note di A. RAVENNA, a cura di T. FEDERICI, Torino 1978, pp. 70–89. Cfr. anche G. STEMBERGHER, *Il Midrash*, Bologna 1992, pp. 119–132.)

³ Gregory of Nyssa, *References to Eikon or Image In the Writings of Gregory of Nyssa*, in «Internet» 1996, <http://yoda.ucc.uconn.edu/users/salomond/eikon.htm>: "The following list of excerpts from the writings of Gregory of Nyssa contains references to his use of the Greek word eikon, "image." Gregory uses this term to designate the divine presence in an individual person and is based upon Genesis 1.26: "Let us make man in our image (eikon), after our likeness." This list is not intended to be exhaustive; rather, it is intended to give the reader a general idea of how Gregory employs eikon. I have made these references available because the concept of "image" is of central importance to an understanding not only of Gregory's theology but of the Church Fathers in general. At a later time this text will be amplified with a commentary. It should be noted that on occasion the English word "image" is cited without reference to eikon; here Gregory of Nyssa had used other terms. A note on the texts: the letter "J" refers to the various critical editions of Gregory's works followed by the appropriate page numbers. The letters "PN" refer to the excerpts from volume five of *The Nicene and Post-Nicene Fathers (Grand Rapids, Michigan, 1972 reprint)*».

⁴ Gregory of Nyssa, *References to Eikon or Image In the Writings of Gregory of Nyssa*, (A note on the texts: the letter "J" refers to the various critical editions of Gregory's works followed by the appropriate page numbers. The letters "PN" refer to the excerpts from volume five of *The Nicene and Post-Nicene Fathers (Grand Rapids, Michigan, 1972 reprint)*.) in «Internet» 1996, <http://yoda.ucc.uconn.edu/users/salomond/eikon.htm>: «On the Making of Man: And further, besides these facts, the fact that it [soul] is the image (eikon) of that Nature which rules over all means nothing else than this, that our nature was created to be royal from the first. (PG#44.136; PN.391) For as, in men's ordinary use, those who make images (eikon) of princes both mould the figure of their form...the rest of human nature was by its likeness to the King of all, made as it were a living image (eikon), partaking with the archetype both in rank and in name. (136; PN.391) ...if the natures were different he would assuredly have begun their images (eikon) also differently, making the appropriate image (eikon) for each: but since the image (eikon) is one, while the archetype is not one, who is so far beyond the range of understanding as not to know that the things which are like the same thing, surely resemble one another. (140; PN.392) The image (eikon) is properly an image so long as it fails in none of those

della vita ¹. Così si supera della perplessità stoica antica tra libertà di 'autarkeia' e l'inesorabile condizionamento cosmico stesso del percorso umano ². Umanamente, la storia è il processo della coscienza personale che nasce liberamente a se stessa ³: nesso che collega tutto e nulla esclude ⁴. Se la storia è libertà, il suo rovescio saranno le 'pene dell'inferno' ⁵. La concretizzazione dell'immagine divina nel suo contrario ci rimanda alla prospettiva di Filone ed Atenagora, nell'ambivalenza della libertà tra divino e demoniaco (cfr supra)... Qual'è stato il nodo della scommessa sulla 'libertà' nel travolgimento rivoluzionario, scommessa che naufragò così tragicamente (cfr infra)? Non soltanto una 'libertà da' (difarsi dalle ingerenze estrinseche nella vita della Chiesa), e non solo una 'libertà per' (essere ipnotizzati dalla propria finalità), ma –può darsi– una "libertà con"... Il tipo di discernimento della 'conciliarità' non va –forse– in questo senso: imparare ad essere non più soltanto liberi 'dal' potere secolare, o liberi 'per' il compito proprio, ma diventare "liberi con l'umanità libera", cioè, liberi "nella libertà umana" e non come una concorrenziale 'religione della libertà' ⁶! Non una 'religione della libertà' ma 'la religione fondata sulla libertà', ecco la ricerca che tentò di prospettare A. Chomjakov, sviluppando il suo doppio criterio di distinzione tra 'religioni iraniche' e 'religioni kušitiche': le prime fondate sulla libertà e le seconde sulla necessità (cfr la convergenza con l'intuito berdjaeviano, supra) ⁷.

attributes which we perceive in the archetype; but where it falls from its resemblance to the prototype it ceases in that respect to be an image (eikon)...For if, while the archetype transcends comprehension, the nature of the image (eikon) were comprehended, the contrary character of the attributes we behold in them would prove the defect of the image (eikon). (156; PN.396–7) If, then, according to the statement we have been considering, that which is truly good is one, and the mind itself also has its power of being beautiful and good, in so far as it is in the image (eikon) of the good and beautiful, and the nature, which is sustained by the mind, has the like power, in so far as it is an image (eikon) of the image, it is hereby shown that our material part holds together, and is upheld when it is controlled by nature. (164; PN.399) In what then does the greatness of man consist, according to the doctrine of the Church? Not in his likeness to the created world, but in his being in the image (eikon) of the nature of the Creator...for the image (eikon) is properly so called if it keeps its resemblance to the prototype. (180; PN.404) ...for if the Deity is the fullness of good, and this is His image (eikon), then the image (eikon) finds its resemblance to the Archetype in being filled with all good...Now as the image (eikon) bears in all points the semblance of the archetypal excellence, if it had not a difference in some respect, being absolutely without divergence it would no longer be a likeness, but will in that case manifestly be absolutely identical with the Prototype. (184; PN.405) For the image (eikon) is not in part of our nature, nor is the grace in any one of the things found in that nature, but this power extends equally to all the race...that man was manifested at the first creation of the world, and he that shall be after the consummation of all, are alike: they equally bear in themselves the Divine image (eikon). (185. PN.406) The image (eikon), therefore, properly belongs to the better part of our attributes; but all in like that is painful and miserable is far removed from the likeness to the Divine. (201; PN.410). Accordingly, the Image (eikon) of God, which we behold in universal humanity, had its consummation then; but Adam as yet was not; for the thing formed from the earth is called Adam...Man, then, was made in the image (eikon) of God; that is, the universal nature, the thing like God; not part of the whole, but all the fullness of the nature together was so made by omnipotent wisdom. (204; PN.411)».

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 34.

² T. Špidlík, *Lo spirito nell'antropologia della Chiesa orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 416: «Per Gregorio di Nissa è la libertà «la rassomiglianza con colui che è senza padrone (*adespotos*) e sovrano (*autokrates*), La rassomiglianza che ci è stata data da Dio all'inizio» ¹. Se qualche necessità guidasse la vita umana, l'immagine in questo caso sarebbe menzognera, alterata da un elemento che differisce dal modello» ². È facile dire che la dignità dell'uomo consiste nella libertà, meno facile è definirla stabilendo le sue caratteristiche. I greci la vedevano, prima di tutto, come «libertà di scelta» che si manifesta nelle relazioni sociali e pubbliche del cittadino libero, in opposizione allo schiavo. L'antropologia stoica ne ha approfondito il significato, definendola come *autarkeja*, libertà interiore e intangibile con la quale l'individuo dispone di se stesso ³. D'altra parte, però, non si capisce come gli stoici potessero essere ritenuti i grandi difensori della libertà umana sostenendo contemporaneamente l'inesorabile legge cosmica che schiaccia l'individuo senza compassione, e un meccanismo conoscitivo, chiamato, da Clemente di Alessandria, «organizzazione dei sensi in vista della scienza», che porta alla necessità psicologica ⁴.

((1) *De anima et resurrectione*, PG, 46, 46, 101 C. / (2) *Or calechetica magna* 5, PG 45, 24 CD. / (3) M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1974. / (4) M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Parigi 1957, p. 222 ss.)

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 30–31 / pp. 28–29.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 93–94 / p. 67.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 413 / p. 378.

⁶ Vedere l'impostazione dello slittamento, dal punto di vista della emancipazione laicistica: cfr e.g. B. Vincent, *Thomas Paine ou la religion de la liberté*, Paris 1987.

⁷ A. Walicki, *Una utopia conservatrice*, Torino 1973, pp. 204–205.

4° LO SPIRITO E LA 'LIBERTÀ' NEI PARADOSSI SOFIANICI DELLA STORIA

La pneumatologia sofianica e gli autori attenti alla via sapienziale non tralasciano l'indagine sulle sorgenti e sui tentativi di libertà vissuta nella storia come 'impazienza dello Spirito' nelle situazioni ecclesiali o umane sclerotizzate. Questa 'spinta dello Spirito' a modo di 'spermatikos' in seno alla storia si immerge nel tessuto umano stesso per farlo 'lievitare'... La pneumatologia sofianica si cala –così– nella dinamica stessa della storia umana nei suoi 'tempi' e 'momenti'... Vedremo come la 'libertà dello Spirito' si rintraccia emblematicamente nei 'segni dei tempi' (cfr infra, sezione C). L'affermazione umana della libertà (pubblica e sociale) potrebbe essere un esempio emblematico di questo discernimento pneumatologico-sofianico non più rinviabile nelle urgenze del cammino storico umano. Dall'«economia dello Spirito» (cfr infra) al di là delle strutturazioni stabilite, il riflesso di 'libertà' avrà un suo significato sofianico non trascurabile. La libertà, si dirà, non è là dove pensiamo che sia e chi parla di libertà spesso non ha coscienza di essere già prigioniero del linguaggio autoritario ¹. I rivoluzionari stessi parlavano di libertà con un linguaggio già segnato: la 'libertà' era un simbolo nel nome del quale si indicava come superare un certo 'mondo' (magari con una drammatizzazione da 'fine del mondo') ma che non riusciva ancora a svelare in se la soglia di 'nuovi linguaggi' ²? Nella società la libertà sembra 'cameleontica' ³, essa si armonizza diversamente secondo il contesto che incontra per meglio celare l'imprevisto che include. Si dirà che la libertà è indefinibile ⁴. La scontata razionalità e la prevedibile logica non racchiudono le incognite della libertà. Sarà questo uno dei malintesi che non permise alla rivoluzione francese di prospettare in modo concreto una scelta di libertà credibile? È la libertà che supera la razionalità, nella auto-trascendenza ⁵, o è la società irrazionale che impedisce il raggiungimento della libertà 'di superiore razionalità' ⁶? È la storia che può apparire irrazionale ⁷, nel senso di un vicolo cieco del passato protratto a tutti i costi in un oggi già profondamente trasformato, o la libertà è 'sempre' in lotta con la società ⁸, per poter manifestare –spesso negativamente– la sua qualità 'inescappabilmente' diversa di ciò che si presenta come socialmente e concettualmente stabilito? L'articolo 11 della "Dichiarazione" del 1789 è emblematico per capire la scommessa di libertà: "La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo" ⁹. Le riflessioni di A. Rosmini, dal suo intuito sofianico, si sono fermate su questa scommessa di libertà negli eventi storici particolarmente travagliati. Egli ne fa un riassunto evocativo in termini pneumatologico-sofianici. Siamo lontani dalla esclusiva visuale storico-soteriologica... "Tanto che s'arrivò per guarentirsene (contro all'abuso del pubblico potere) a porre la mano arditamente sulle corone dei regnatori, o si pretese dividere tra più la loro autorità, o si chiesero almeno guarentigie di costituzioni e di leggi. Di cotesti timori assai spesso nacquero, o si afforzarono le rivoluzioni, la

¹ E. T. Hall, *The hidden Dimension*, New York 1966, p. 2.

² Vedere A. Joos, sulla consistenza del simbolo nella antropologia comunicazionale odierna: in idem, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1988-1992, 6 vol., vol. 6°, parte V: "Il simbolo".

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца* (la promessa sposa dell'Agnello), in russo, Париж (Pariz) 1945, стр. 136.

⁴ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1920, p. 181; Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Vérité et révélation*, Paris 1954, p. 74.

⁵ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 323.

⁶ A. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris 1968, p. 274.

⁷ P. Tillich, *Protestantism as Kritik und Gestaltung*, München 1966, S. 182-183.

⁸ A. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris 1968, p. 274.

⁹ ASSEMBLEE NATIONALE DE FRANCE, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, in L. Duguit – H. Monnier, *Les Constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789*, Paris 1908, citato in A. D'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris 1919-1923, "Révolution", vol. XXII, col. 1022-1023.

francese segnatamente: ed essi si aducono a motivi o pretesti delle riforme politiche e delle sociali, delle quali le estreme sono appunto le utopie di cui ragioniamo... Ma distrutto il vecchio, conveniva edificare il nuovo; e questo è il passo più forte" ¹. Egli considera la prospettiva 'utopista' con le sue priorità della grande rivoluzione che –si intuisce– potevano portare a sconvolgimenti paurosi: "Chi non se n'accorge guardandosi intorno, considerando quai nuovi, quali importanti oggetti di pubblico e privato vantaggio attirino a se l'attenzione dell'universale..." ². Di fronte a tali esigenze: "I poeti, gli oratori, i professori dell'arti che dissero liberali, collocano i loro ingegni nello studio di trovare elegantissime forme, indifferenti circa i concetti che rivestono..." ³. Le urgenze della convivenza umana di fronte al narcisismo culturale dovrebbero essere: "gloriate(i) appresso i contemporanei ed i posterì, se non perché né esprimono efficacemente il sentire, i più avanzati pensieri, i non ancora formulati desideri, interpreti sagacissimi di loro età, e quasi divini di quella che si va segretamente apparecchiando" ⁴. Anzi, la convivenza civile: "laddove questa, risentitasi da quello stato di non curanza ed indifferenza..., e intende la suprema necessità che queste ricevano una pratica soluzione, ed ella stessa agitandole, la cerca, e in sì grave cura sollecita, fra le angosce e le speranze, acquista nuova attività e nuova vita..." ⁵. Così nascono –probabilmente– quelle 'esplosioni' dove "mille idee si urtarono, si rimescolarono, s'unirono; ne nacque il caos..." ⁶. "Tutti i diritti, di cui l'uomo, o come individuo, o come membro della società, può essere investito, si riducono alla libertà... Il diritto è dunque una facoltà libera, una libertà... così tutti i beni si riducono alla libertà" ⁷. Qual'è stato il malinteso? Forse questo o cioè che: "si crede guadagnare al governo l'affetto del popolo abbandonandolo alla licenza e promovendola con mille modi indiretti sotto il magnifico nome di libertà" ⁸? Anzi, "per tutti quegli uomini che... non vedono altro che l'utilità, o la disutilità..." ⁹, non vi potrà essere autentico senso della libertà. Ecco dunque che: "questa povera libertà venga mai considerata quale atrocissima inimica da tutti egualmente i riformatori sociali, e l'abbiano pel peggiore, per l'unico ostacolo alla realizzazione dei loro vasti filantropici disegni" ¹⁰. Introducendo il tema fondamentale della 'libertà' ¹¹, essa –nella prospettiva rosminica– appare come il contrario della 'servitù' ¹². La libertà è la capacità di muovere la propria volontà ¹³. Si potrebbe pensare che la libertà di andare fino in fondo della propria genialità corrisponda a un certo tipo di 'spontaneità' che bisogna lasciarsi sviluppare o almeno manifestarsi come pare e piace. Ma la libertà non è istinto stimolato dallo spontaneo sorgere di spinte o svariate o uniformi e ripetitive ¹⁴. Eccoci con un primo criterio che coglie il malinteso sulla 'libertà' come un 'fare qualsiasi cosa' della 'spontaneità' rivoluzionaria! La 'spontaneità' è la 'vittoria della spinta istintuale più forte' alla quale ci lasciamo andare. La spontaneità è necessità che impone i suoi ritmi in un inescapabile vortice di velata violenza. Occorre pertanto uscire dalla spontaneità tramite la genialità propria della scommessa

¹ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 108.

² A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 83.

³ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 83.

⁴ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 84.

⁵ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 84.

⁶ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, Milano 1841–1843 / Padova 1969, p. 1401.

⁷ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 88.

⁸ A. Rosmini, *Le principale questioni politico-religiose della giornata*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 178.

⁹ A. Rosmini, *Le principale questioni politico-religiose della giornata*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 179.

¹⁰ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, pp. 90–91.

¹¹ A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, p. 329.

¹² A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, p. 333.

¹³ A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, p. 362.

¹⁴ A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, pp., 345–346.

umana: l'intelligenza ¹. Non c'è libertà senza informazione del 'sapere'... Anche qui il nostro autore sembra avvicinarsi sorprendentemente dall'attuale riflessione dell'antropologia comunicativa sulla libertà. Questo sarebbe il campo illimitato che si apre alla mente come 'libertà': non la sperimentazione delle 'cose come stanno' ma la capacità di ampliare illimitatamente le prospettive di indagine immaginativa. Soltanto in questa dinamica sarà possibile scoprire la 'bilateralità' dell'esperienza umana ². La libertà 'bilaterale' ci viene restituita dopo l'alterazione iniziale dell'esperienza umana. In essa non c'è 'indifferenza' ³. Non si fa –cioè– automaticamente il bene o il male, tutto rimane una continua scommessa 'in avanti'! Una volta 'ridata', sarà –forse– la libertà una eredità prettamente 'umana'? È stato questo ciò che l'emancipazione rivoluzionaria ha implicitamente voluto rivendicare di fronte a chi pretendeva che 'soltanto dentro la compagine ecclesiastica' vi poteva essere libertà reale? In questa libertà d'intelligenza può essere dato accesso all'esperienza dell'infinito nel bene ⁴. Non si tratta –qui– del bene che 'vince con la sua forza', ma di un discernimento nella libertà. In questa libertà 'bilaterale' –nel gioco del libero arbitrio– può attuarsi la compenetrazione della grazia con l'impegno umano ⁵. Nella 'libertà d'intelligenza', nel saper valutare si abbozza quella capacità intellettuale che opera –poi– la potenzialità 'unitiva' ⁶, oltre ogni 'lesione' interiore. "Quel germe buono sfuggito alle mani della scelleratezza che l'aveva prigioniero, lentamente si svolge" ⁷. Non pare superfluo accennare alla valutazione riassuntiva che fa Rosmini della prospettiva rivoluzionaria stessa: "Ma io ripeto, che le umane sentenze dei moderni Utopisti, lasciando da parte ciò ch'essi vi possano aver messo di angusto e di falso, noi le accettiamo siccome nostre.... Questo lo vogliamo tutti: né a volerlo di cuore, ci ha per avventura bisogno di rinunciare al cristianesimo...." ⁸. Non vi è, in queste parole, quell'agguerrito tono di globale condanna o di schieramento da militanti oppositori e neanche quella presunzione di voler sentenziare dall'alto e globalmente il tutto come ammasso di 'errori' ⁹! Tale disponibilità rieccheggia la maturazione del giudizio di Rosmini sull'"altra" rivoluzione: "dentro all'abisso della malignità s'agitava un germe buono e salutare" ¹⁰. Anzi, riguardo alla convivenza civile: "laddove questa, risentitasi da quello stato di non curanza ed indifferenza..., e intende la suprema necessità che queste ricevano una pratica soluzione, ed ella stessa agitandole, la cerca, e in sì grave cura sollecita, fra le angosce e le speranze, acquista nuova attività e nuova vita... " ¹¹. Così nascono –probabilmente– quelle 'esplosioni dove "mille idee si urtarono, si rimescolarono, s'unirono; ne nacque il caos..." ¹². In un senso similmente sapienziale l'approccio pacato del Papa Giovanni Paolo II su ciò che il travolgimento rivoluzionario aveva tentato di meglio: scommettere, nei diritti della persona umana, sulla piena attuazione della 'libertà', dell'"uguaglianza" e della 'fraternità' ¹³. Rimane però spesso difficile dire 'grazie' ad essa per

¹ A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, pp. 341–342.

² A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, p. 336.

³ A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, p. 339.

⁴ A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, p. 373.

⁵ A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, p. 398.

⁶ A. Rosmini, *L'antropologia a servizio della scienza morale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 24, Roma 1981, p. 402.

⁷ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, Milano 1841–1843 / Padova 1969, p. 1407.

⁸ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici*, vol. 37, *Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1978, p. 87.

⁹ Sarei dunque meno drastico nel valutare il giudizio di A. Rosmini sulle 'utopie' di quanto suggerisce G. Campanini: cfr idem, *Antonio Rosmini e le ideologie del 89*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, p. 125.

¹⁰ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. II, Milano 1841–1843 / Padova 1969, p. 740.

¹¹ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici*, vol. 37, *Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1978, p. 84.

¹² A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. V, Milano 1841–1843 / Padova 1969, p. 1401.

¹³ Jean Paul II, *Homélie à la messe du Bourget*, in idem, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III, a, Città del Vaticano 1980, p. 1589: «Que n'ont fait les fils et les filles de votre nation pour la connaissance de l'homme, pour exprimer l'homme par la formulation de ses droits inaliénables! On sait la place que l'idée de liberté, d'égalité et de fraternité tient dans votre culture, dans votre histoire. Au fond, ce sont là des idées chrétiennes. Je le dis tout en ayant bien conscience que ceux qui formulé ainsi, les premiers, cet idéal, ne se référaient pas à l'alliance de l'homme avec la sagesse éternelle. Mais ils voulaient agir pour l'homme. Pour nous, l'alliance intérieure avec la sagesse se trouve à la base de toute culture et du véritable progrès de l'homme».

il rinnovamento cristiano sorto da essa ¹. Per Rosmini, la rivoluzione francese sembra essere uno scoppio ritardato di una 'sciagura' già presente da tempo in modo strisciante: "ma chi vuol trovare l'origine di tale e tanta sciagura, conviene che risalga a quell'epoca così glorioso da una parte e così fatale dall'altra, onde cominciò alla Chiesa il periodo che chiamai della conversione della società..." ². In quanto alle 'prepotenze', lo stesso autore ne indica la sostanza: "i principi cristiani, lungi dal prestare orecchio alle esortazioni della loro Madre la Chiesa, ai suoi comandi, alle sue minacce; non fecero che nuove usurpazioni sulla sua libertà..." ³. Ma troviamo addirittura la stessa formulazione riguardo a 'prepotenze' dei cosiddetti 'principi cristiani': "(Le) parole così splendide, così degne de' vescovi de' primi secoli non trattennero la prepotenza..." ⁴. per Rosmini, la rivoluzione francese sembra essere uno scoppio ritardato di una 'sciagura' già presente da tempo in modo strisciante: "*ma chi vuol trovare l'origine di tale e tanta sciagura, conviene che risalga a quell'epoca così glorioso da una parte e così fatale dall'altra, onde cominciò alla Chiesa il periodo che chiamai della conversione della società...*" ⁵. In quanto alle 'prepotenze', lo stesso autore ne indica la sostanza: "*i principi cristiani, lungi dal prestare orecchio alle esortazioni della loro Madre la Chiesa, ai suoi comandi, alle sue minacce; non fecero che nuove usurpazioni sulla sua libertà...*" ⁶. Ma troviamo addirittura la stessa formulazione riguardo a 'prepotenze' dei cosiddetti 'principi cristiani': "*(Le) parole così splendide, così degne de' vescovi de' primi secoli non trattennero la prepotenza...*" ⁷. La rivoluzione sarebbe –allora– la fine di un'era, la fine di una forma culturale che da fine di 'un mondo' si fa 'fine del mondo' ⁸ nell' impulso di sterminio tanto incontrollabile quanto lo possa essere l'apocalisse? Dalla "caduta del trono e dell'altare" ⁹ il trionfo dell'energia francese" ¹⁰ fa "esplodere" una vitalità difficilmente contenibile nel 'vecchio vestito' della monarchia sacrale nelle sue 'elegantissime forme'. Lo "scoppio ritardato della sciagura" era già presente da tempo: "*l'origine di tale e tanta sciagura, ... onde cominciò alla Chiesa il periodo che chiamai della conversione della società...*" ¹¹ *i principi cristiani, ... non fecero che nuove usurpazioni sulla sua libertà...*" ¹² (Nella loro prepotenza..." ¹³. Rosmini ci suggerisce che: "*laddove (la società), risentitasi da quello stato di non curanza ed indifferenza, incomincia a prezzare altamente ciò che importa al bene comune..., e intende la suprema necessità che queste ricevano una pratica soluzione, ed ella stessa agitandole, la cerca, e in sì grave cura sollecita, fra le angosce e le speranze, acquista nuova attività e nuova vita...*" ¹⁴. Malgrado la purificazione, ormai senza possibilità di rimandarla a più tardi, che la rivoluzione francese 'impose' alla gestione ecclesiale, rimane ancora difficile dire 'grazie' ad essa per il rinnovamento cristiano sorto da essa ¹⁵. Rosmini parlerà dell'attenzione da dare ai "*più avanzati pensieri, i non ancora formulati desideri... quasi divini di quella che si va segretamente apparecchiando*" ¹⁶. Niente assomiglia tanto all'utopia che questa prospettiva!! Ma quale sarà l'utopia

¹ J. Didiot, *Objections en faveur de la révolution contre l'Eglise*, in A. D'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris 1919-1923, vol. XXII, c. 1018-1019.

² A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in A. Rosmini, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, p. 97.

³ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in A. Rosmini, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, p. 104.

⁴ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in A. Rosmini, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, p. 109.

⁵ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1984, p. 97.

⁶ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1984, p. 104.

⁷ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1984, p. 109.

⁸ E. Balducci, *Il terzo millennio (saggio sulla situazione apocalittica)*, Milano 1981, p. 23.

⁹ Abbé Jager, *Histoire de l'Eglise de France pendant la révolution*, Bruxelles 1853, vol. I, *introduction*, p. VI.

¹⁰ R. Grousset, *Bilan de l'histoire*, Paris 1946, pp. 59-60.

¹¹ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1984, p. 97.

¹² A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1984, p. 104.

¹³ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1984, p. 109.

¹⁴ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1984, p. 84.

¹⁵ J. Didiot, *L'esprit de la révolution*, in A. D'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris 1913, c. 1018-1019.

¹⁶ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici*, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 37, Roma 1978, p. 84.

di stile rosminiano? Certo il nostro autore aggiunge che "accetta siccome nostra"¹ il meglio di ciò che propongono gli 'utopisti', tonalità 'apocalittica' o 'escatologica' dell'utopia professata.

In tutto ciò si conferma che la grazia non va comunque concepita come una specie di 'legge di Mosé'²... Nella stessa prospettiva sofianica sul 'Tutto' dal quale sorge la priorità della libertà, P. Florenskij ricorda che l'assimilazione dell'esperienza dalla genialità umana è 'libera' col rischio che l'umanità s'intrappoli, si aggrovigli e si confonda nel labirinto della sua propria libertà³! La libertà è precisamente questa 'multi'–unità nella sua multiforme diversità plurale. Non esiste un 'Tutto' senza questa libertà moltiplicativa. La restrizione o la 'normalizzazione' di una unica via è una presunzione altamente illusoria⁴. La totalità multipla diventa 'unità' come 'atto di libertà'... L'atto di libertà può muoversi nel senso della 'unibilità' o del laceramento⁵. Nella 'meditazione sapienziale' si tratta di cogliere nella 'natura' e nella multi–unità del 'Tutto', o nel creato, se vi si possa manifestare immediatamente qualcosa di divino in se stesso⁶. La creazione dell'essere umano stabilisce una relazione misteriosa e profonda tra il creatore e la creatura, un rapporto radicale con la Vita donata che implica "la vocazione ... nel divenire liberamente, consapevolmente, il celebrante di questo grande mistero"⁷. L'approccio sapienziale sarà sopra tutto lo studio complessivo del 'tutto' e la volontà di tenere conto di 'tutto' in ogni esame particolareggiato, o cioè lo studio esperienziale di se verso la conoscenza di Dio, come lo evoca Rosmini: dalla Sapienza antica si indica che conoscere se stessi porta alla conoscenza al di là di se stessi e da Cristo si esplicita che la conoscenza del vero Dio e del Suo Cristo porta ad ogni retta conoscenza o cioè conoscenza del 'tutto'⁸. Sarà –dunque– questo il nostro tentativo nel confrontare i momenti del percorso umano per vedere se dal 'tutto complessivo' dell'esperienza umana sorgono dei 'segni' che ci permettono di comprendere i 'tempi' del nostro percorso.

¹ A. Rosmini, *Il comunismo ed il socialismo*, in idem, *Opuscoli politici, Opere di Antonio Rosmini*, vol. 37, Roma 1978, p. 87.

² A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, tomo I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, pp. 83–84.

³ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 171 / pp. 122–123.

⁴ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 171 / p. 123.

⁵ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, / P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 209–211 / p. 264.

⁶ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 22–23: «E il mio intendimento non è di trattare di Dio in quanto si trova dalla mente coll'aiuto di qualche argomentazione; e dicendo il divino nella natura, non prendo questa parola divino, a significare un effetto non divino di una causa divina. Per la stessa ragione non è mia intenzione di parlare d'un divino che sia tale per partecipazione: poiché non c'è dubbio, che si può chiamare in qualche modo divino tutto ciò che partecipa di quello che è divino per sé, e in questo significato fu chiamata divina la mente e l'animo umano, come quello che delle cose divine partecipa (1). Mi propongo dunque un'altra questione, cioè: «se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all'umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga».

((1) *Ergo animus, ut ego dico, DIVINUS, ut Euripides audet dicere, DEUS est*. Cic. Tuscul., I, 26. L'esagerazione d'Euripide esce manifestamente dalla verità, non l'appellazione di *divino*, che dà Cicerone all'animo, ma ha il significato del divino non in se, ma per la partecipazione di qualche cosa di divino. Non è dunque presa qui la parola nel significato in cui la prendiamo noi in questo scritto. Ma il luogo citato è una prova però che il concetto di Dio, e il concetto del divino, furono sempre considerati come concetti distinti.)

⁷ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1991, p. 24.

⁸ A. Rosmini, *Teosofia*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 12 (*Opere inedite di Antonio Rosmini*), Roma 1998, p. 45: «4. Di questa cognizione due gradi principali si distinguono, il primo de' quail fu insegnato agli uomini prima del Cristo, quando l'autore del libro della Sapienza scrivea: "il conoscerti è consummata giustizia" (4); il secondo fu manifestato dal medesimo Cristo, quando, con concetto assai più elevato, disse: «E questa è la vita eterna, che conoscano te, solo Dio vero, e quello che tu hai mandato, GESU Cristo» (5). È qui contenuto non solo la scienza, ma l'intero della sapienza; e l'uomo, essendo semplice ed uno, e creato da Dio, per usare la frase d'un'eroina cristiana (6) «con un certo istinto beatifico verso di sé», aspira e tende all'intero: laonde una parte separata da questo intero nol può acquetare».

((1) *Sap.* XV, 3. / (2) *Jo.* XVII, 3. / (6) Cattarina Fieschi, la santa, nel suo *Trattato del Purgatorio* (Il *Trattato del Purgatorio* di S. CATERINA FIESCHI ADORNO (1447–1510) fu pubblicato per la prima volta, insieme con una sua biografia e gli altri suoi scritti, a Genova nel 1551. Nella *Biblioteca del CISR ne è conservata l'edizione di Roma, G.B. de Caporali, 1737*.)

5° DALLA LIBERTÀ NELLO SPIRITO ALLA CHIESA NELLA SUA FLESSIBILITÀ EUCARISTICA DI SAGGEZZA

La libertà è riferimento diretto all'immagine". Sappiamo che, per le tradizioni dei Padri, l'umanità è "l'immagine" di Dio ¹. L'immagine ha questo di specifico che può avere tutta la sua propria perfezione autonoma (di 'forma' e di 'contenuto'), ma che rimane ripiegata in se stessa senza il riferimento verso chi o ciò che rappresenta. Essendo Dio l'inconoscibile, l'immagine di Dio sarà –in quanto umanità– ciò che non viene determinato dalla conoscenza della 'realtà': essa è la sorgente della libertà ². La libertà è la capacità di ordinare organicamente l'esistenza secondo una gerarchia di valori, superando il disordine spontaneo della vita ³. Questo naturale disordine è frutto o implicazione dell'iniziale peccato (dell'anomia). Una 'libertà da (tutto e da ognuno)' non è altro che una accentuazione di questo disordine fino all'anarchismo complessivo. Una 'libertà per (uno scopo unico da compiere a tutti i costi)' rimane sempre disordinatamente unilaterale fino al fanatismo che riduce la scala dei valori ad un solo valore soltanto. Perciò la libertà-immagine-di-Dio si delinea a partire dal 'Noi' divino: la 'libertà con' nella quale 'tutto' può essere organicamente accolto. La libertà è –dunque– un 'compito' da portare a termine nel 'discernimento' "con Dio" e "con tutti". L'immagine è un compito, la somiglianza è l'attuazione del compito. Si 'diventa molto somigliante' o, cioè, si diventa 'santi' ("prepodobny": parola russa per indicare la santità o somiglianza con Dio) ⁴. La somiglianza consiste nella illuminazione interiore che trasfigura l'immagine umana ⁵, facendo in modo che la 'persona' non sia più soltanto 'maschera di se stessa' ma 'riflesso riconoscibile di Dio' ⁶. Tutta la Chiesa diventa 'libertà nello spirito' (cfr la parte V sulla Chiesa). Cristo-Chiesa-Eucaristia, l'indissociabilità appare palese nella sua linearità 'discendente': Cristo o tutto in tutti, la Chiesa o tutti in Cristo e l'Eucaristia o tutti nella Chiesa... Non l'Eucaristia o tutti nella Chiesa ma l'Eucaristia o tutta la Chiesa che sorge da essa ⁷. L'ultima Cena istituisce la Chiesa multisacramentale nella condivisione totale dell'esperienza comune. Dall'essere 'accanto' e 'con' Cristo ⁸, si passerà a diventare 'Chiesa' nell'ultima Cena, per diventare Eucaristia piena nella Pentecoste ⁹. Dalla promessa ancora enigmatica (Mtt. XVI, 18), l'ultima Cena esemplifica il tenore costitutivo dell'"essere insieme" ¹⁰. In essa si istituisce la ecclesialità stessa e la sacramentalità cristiana ¹¹ nella libera 'fraternità' apostolica. L'eucaristia fa gli apostoli: la comunione sorge dall'essere insieme (non vice versa) ¹².

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 32–35.

² Cfr Gregorio di Nissa, *Sul creatore dell'uomo* (c. XVI), in P. G., V. 44, col. 184.

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 34.

⁴ E. Uspenskij, *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, pp. 186–187.

⁵ E. Uspenskij, *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, p. 188.

⁶ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 32.

⁷ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Два идеи Церкви (Due idee sulla Chiesa universale)*, in «Путь», 1934 n° 45, стр. 26–29; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Трапеза Господня (La mensa del Signore)*, Париж 1952, стр. 82.

⁸ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le monde dans l'écriture Sainte*, in «Irénikon», 1969 n° 1, p. 9.

⁹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *L'Eglise qui préside dans l'amour*, in AA. VV., *La primauté de Pierre*, Neuchâtel 1960, p. 30; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le sacrement de l'assemblée*, in «Le Messenger orthodoxe», 1964 n° 27–28, p. 31; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le monde dans l'écriture Sainte*, in «Irénikon», 1969 n° 1, pp. 8–9.

¹⁰ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le sacrement de l'assemblée*, in «Le Messenger orthodoxe», 1964 n° 27–28, pp. 33–35 (con la critica alla posizione di O. Cullmann che sposta la promessa all'ultima Cena).

¹¹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Таинств и таинодействия (Sacramenta et sacramentalia)*, in «Православная Мысль», 1950 n° VIII, стр. 20.

¹² Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Два идеи Церкви (Due idee sulla Chiesa universale)*, in «Путь», 1934 n° 45, стр. 188–200, 207–208; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Трапеза Господня (La mensa del Signore)*, Париж 1952, стр. 22, 71, 73; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *L'Eglise qui préside dans l'amour*, in AA. VV., *La primauté de Pierre*, Neuchâtel 1960, p. 30.

Come sempre, l'ampiezza della visione orientale e la sua 'libertà nello Spirito' come via ecclesiale (cfr infra, la parte successiva) sorprendono coloro che guardano questo processo... Il paradosso si annoda nell'apparente espressione contraddittoria sul rifiuto dello Spirito da parte del Tempio (con il 'castigo' per questo rifiuto) e l'uscita dello Spirito dal 'Tempio': questa uscita non è una dannazione del Tempio, ma una apertura ulteriore che si estende a tutta l'umanità ¹. Lo stile demonizzante della tradizione antica nasconde un'intenzione d'apertura che va ben al di là della interpretazione iniziale dell'evento di Pentecoste. Nell'ambito della stessa ricerca di piena unità tra le Chiese, Esso segue l'indirizzo del dialogo umano che ha una sua intrinseca 'libertà' ². Esso non condiziona ('lega') le strutture d'autorità ma agisce nella libertà per il risveglio rinnovativo di chi si coinvolge in esso ³.

CAPITOLO II

LA PRESENZA EPICLETICA DELLO SPIRITO SANTO NELL'EUCARISTIA E SOFIANICAMENTE OLTRE L'EUCARISTIA



Si sa della controversia tra oriente ed occidente sulla questione dell'epiclesi riguardo all'eucaristia: e cioè sulla parità tra le parole dell'Istituzione e dell'Epiclesi ⁴. Si farà –in oriente– una distinzione tra 'epiclesi di comunione' pronunciata sul popolo ed 'epiclesi sui doni' nella preghiera

¹ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 51: «Le rejet du peuple élu qui s'est et s'était toujours opposé à l'Esprit Saint, comme l'affirme Etienne dans son discours (1), n'est que le châtement de son refus du Christ. Dans un texte de la liturgie du Vendredi saint, on voit l'Esprit quittant Jérusalem, en suivant le même chemin que le Christ, en signe de protestation contre l'agir diabolique qui s'accomplit en elle: "...Le matin, le Christ, portant sa croix, est sorti de la Folle (Jérusalem). Et l'Esprit Saint est sorti d'elle, quittant le temple et disant: "Malheur à toi, Jérusalem, car tes portes sont fermées et tes fêtes abolies (2)". Un autre texte nous montre l'Esprit déchirant le voile du temple comme témoin de sa sortie définitive de la maison souillée: "L'Esprit Saint a quitté la maison que les impurs ont souillée. Le voile de la porte en est témoin, car personne ne l'a fendu si ce n'est lui. Venons tous nous prosterner et l'adorer (3)».

((1) Act., 7, 51; cf., O.S., VI, pp. 160–161, *Une homélie anonyme sur l'effusion de l'Esprit*, éd. et trad. de Dr Jansma. Certaines idées de cette homélie se trouvent dans la liturgie de Pentecôte, cf. surtout F, VI, p. 233 b, où on rencontre une référence littéraire à la page 160. Voir également Sévère d'Antioche, Hom. CVII, Pat. Or. XXV, p. 685. / (2) F., V., p. 223 b; L. S., p. 171 a. / (3) F., V., p. 220 a.)

² N. Nissiotis, *Formen und Probleme des ökumenischen Dialogs*, in «Kerygma und Dogma», 1966 n° 3, S. 189.

³ N. Nissiotis, *Formen und Probleme des ökumenischen Dialogs*, in «Kerygma und Dogma», 1966 n° 3, S. 188–189.

⁴ THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, *Epiklesis*, in «Internet» 2005, <http://www.newadvent.org/cathen/05502a.htm>: «The Controversy. The Catholic Church has decided the question by making us kneel and adore the Holy Eucharist immediately after the words of Institution, and by letting her old Invocation practically disappear. On the other hand Orthodox theologians all consider the Epiklesis as being at least an essential part of the Consecration. In this question they have two schools. Some, Peter Mogilas, for instance, consider the Epiklesis alone as consecrating (Kimmel, *Monumenta fidei eccl. orient.*, Jena, 1850, I, 180), so that presumably the words of Institution might be left out without affecting the validity of the sacrament. But the greater number, and now apparently all, require the words of Institution too. They must be said, not merely historically, but as the first part of the essential form; they sow as it were the seed that comes forth and is perfected by the Epiklesis. Both elements, then, are essential. This is the theory defended by their theologians at the Council of Florence (1439). A deputation of Latins and Greeks was appointed then to discuss the question. The Greeks maintained that both forms are necessary, that Transubstantiation does not take place till the second one (the Epiklesis) is pronounced, and that the Latin "Supplices te rogamus" is a true Epiklesis having the same effect as theirs. On the other hand the Dominican John of Torquemada defended the Western position that the words of Institution alone and at once consecrate (Hardouin, IX, 977 sqq.). The decree of the council eventually defined this "quod illa verba divina Salvatoris omnem virtutem transubstantiationis habent," *ibid.*; see also the decree for the Armenians: "forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris" in Denziger, 10th ed., no. 698–old no. 593). Cardinal Bessarion afterwards wrote a book "De Sacramento Eucharistiæ et quibus verbis Christi corpus conficitur, 1462, in P. G., CLXI, 494–525), to whom Marcus Eugenius of Ephesus answered in a treatise with a long title: "That not only by the sound of the Lord's words are the divine gifts sanctified, but (in addition) by the prayer after these and by the consecration of the priest in the strength of the Holy Ghost." ».

eucaristica ¹. Dall'attenzione esclusiva data alla transustanziazione in occidente (lasciando persino da parte l'epiclesi) esiste anche la tradizione della Chiesa assira che include solo l'epiclesi nell'anafora e omette le parole dell'Istituzione ². L'oriente ortodosso vede nella dottrina della transustanziazione –con la distinzione scolastica tra 'essenza' e 'accidenti' del pane– la ragione anomala dell'esclusione dell'epiclesi dalla celebrazione eucaristica ³. Oggi, si chiederà talvolta ai ministri romani che vogliono riconciliarsi con la Chiesa ortodossa, celebrando in rito romano, di introdurre nel 'Canone' la formulazione esplicita dell'epiclesi –malgrado l'opinione di N. Cabasilas sulla sostanziale equivalenza delle formule orientali e romane ⁴. La Riforma d'occidente puntualizzerà, oggi, che l'invocazione allo Spirito Santo è innanzitutto una preghiera affinché lo Spirito Santo ci riempi dei Suoi doni e non che 'scenda su di noi' ⁵. Nel sacramento del matrimonio

¹ ORTHODOXWIKI, *Epiclesis*, in «Internet», <http://orthodoxwiki.org/Epiclesis>: «In the Epiclesis (or epiklesis), God's Holy Spirit is called on to come down *"upon us and upon these gifts"* (the bread and wine), so that they may become *"truly the Body and Blood of our Lord and Savior Jesus Christ"*. A distinction is usually made between the invocation over the people (called a 'communion' epiclesis) and the one over the Gifts of bread and wine (called a 'consecratory' epiclesis). This is the main supplication in the Eucharistic Prayer».

² J. M. Solare, *Epiclesis*, in AA. VV., Wikipedia, the free encyclopedia, *Epiclesis* (composition), etiam in «Internet» 2006, **Errore. Riferimento a collegamento ipertestuale non valido.**: «It should be noted that in its pure form the Divine Liturgy of Addai and Mari includes an epiclesis, but does not use the Words of Institution. In the Divine Liturgy of Saint John Chrysostom for example, the priest says... "We offer to Thee this reasonable and unbloody sacrifice; and we beg Thee, we ask Thee, we pray Thee that Thou, sending down Thy Holy Spirit on us and on these present gifts" –(the Deacon says: "Bless, Lord, the holy bread") –"make this bread into the Precious Body of Thy Christ" –(Deacon: "Amen. Bless, Lord, the holy chalice"): "and that which is in this chalice, the Precious Blood of Thy Christ" –(Deacon: "Amen. Bless, Lord, both"), "changing them by Thy Holy Spirit" –(Deacon: "Amen, Amen, Amen.")».

³ Th. Ziton, *The Epiklesis of the Divine Liturgy*, (Publication of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America), in «Word Magazine», May 1963, pp. 7–8, etiam in «Internet» 2005, http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/liturgics/ziton_epiklesis.htm: «In the Western Church from the eleventh Century on, there began to be developed the theory of ... *transubstantiation* ... as an attempt to explain the change. This is, in brief, that the *substance* of the bread and wine is changed into that of the Body and Blood of Christ, while the accidents (color, taste, etc.) remain. We reject this theory. How does the substance change and the accidents remain the same? It is only through the accidents that the substance is distinguished as such from some other substance. The Orthodox Church says that this rejection by the Roman Catholic Church is a rejection of simplification of everything, even the Incarnation. The whole Chalcedonian affirmation is that Christ is perfect Man without sin and perfect God, One in essence with the Father: One Person in Two natures without confusion, without change, without division, and without severance. (Council of Chalcedon, Tome of Leo, 451 A.D.). Therefore, if the Eucharistic Bread is Christ, the Incarnation is present. The bread must remain bread, and in the substance of the bread is contained the Godhead. It is not a replacement of bread into Body, but a change into Body. One substance also contains the substance of the divine. To destroy would mean that Christ destroys one nature to replace it by another. This is not so. Christ does not destroy, but He replaces with the bread His Holy Divine Substance. "This is my body — This is my blood." It means equal and that, it truly is. In the 15th century the Eastern Church took over the term Transubstantiation without the theory, and used it as synonymous with the term "change" (conversion), in Greek "Metabole." The Eastern Church does not recognize that the substance of the bread and wine is changed into the Body and Blood of Christ while the *accidents* remain under which the Body and Blood of Christ exist, but simply says that the bread and wine are changed into the Very Body and Blood of Christ by the descent of the Holy Spirit, through whom these things surpassing reason and understanding are achieved».

⁴ WIKIPEDIA THE FREE ENCYCLOPEDIA, *Epiclesis*, in «Internet» 2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Epiclesis>: «Eastern Orthodox views. However, at least one Eastern Orthodox liturgical commentator, Nicholas Cabasilas, was of the opinion that the prayer Supplices te rogamus, placed, like the explicit epikleses in the Eastern Rites, after the anamnesis and oblation, is functionally equivalent: "Almighty God, we pray that your angel may take this sacrifice to your altar in heaven, then, as we receive from this altar the sacred body and blood of your Son, let us be filled with every grace and blessing." Some Orthodox commentators object to the Roman Canon on the grounds that its epiklesis is too weak. When groups of Traditionalist Catholics have joined a canonical Orthodox jurisdiction with permission to celebrate the Tridentine Liturgy, they have been required to interpolate the epiklesis from the Liturgy of St. John Chrysostom into the Tridentine Mass in order to correct this perceived defect (see Western Rite Orthodoxy)».

⁵ D. Philips, *Issues | Liturgy | Epiclesis, Epiclesis. A Biblical Alternative*, in «Internet» 2005, http://www.churchsociety.org/issues/liturgy/iss_liturgy_epiclesis.htm: «Many of the Reformers cut away the later accretions and restored a proper biblical understanding of epiclesis to their liturgies. Most of the continental reformed churches introduced petitions to the Holy Spirit (an epiclesis – calling upon). This was not a prayer that the Holy Spirit might 'come down upon' us or that He might 'fill' us but rather that He might accomplish His work within us, in all its fullness. This dimension is not reflected in the liturgy of Thomas Cranmer. Though some of the sentiments find expression in his service the closest he comes to a genuine epiclesis is the Collect for Purity, and that is rather stretching the point. It has been suggested that in the 'prayer of consecration' Cranmer almost has an epiclesis in the sense of 'calling down the Spirit upon' but this is to badly misrepresent him. To illustrate the point a very developed epiclesis from the Anglican Puritan Richard Baxter may be helpful. It is addressed directly to the Holy Spirit which is unusual in Anglican prayer but otherwise the structure is very familiar. It draws on what we know of the character and work of the Holy Spirit from Scripture and relates this to the promises of God associated with the Lord's Supper. *"Most Holy Spirit, proceeding from the Father and the Son: by whom Christ was conceived; by whom the prophets and apostles were inspired, and the ministers of Christ are qualified and called: that dwellest and workest in all the members of Christ, whom thou sanctifiest to the image and for the service of their Head, and comfortest them that they may shew for his praise: illuminate us, that by faith we may see him that is here represented to us. Soften our hearts, and humble us for our sins. Sanctify and quicken us, that we may relish the spiritual food, and feed on it to our nourishment and growth in*

stesso: per l'oriente non sono i sposi che compiono il sacramento ma è l'epiclesi dello Spirito che attua l'unità dei due in uno ¹. Dalle tradizioni siriane del IV secolo, occorre ritrovare il senso pieno e non solo attuativo delle parole dell'Istituzione eucaristica: si tratta del compimento complessivo dell'anafora o cioè della filiazione, salvezza e divinizzazione umana ². Si sa della controversia tra oriente ed occidente sulla questione dell'epiclesi riguardo all'eucaristia: e cioè sulla parità tra le parole dell'Istituzione e dell'Epiclesi ³. Dall'attenzione esclusiva data alla transustanziazione in

grace. Shed abroad the love of God upon our hearts, and draw them out in love to him. Fill us with thankfulness and holy joy, and with love to one another. Comfort us by witnessing that we are children of God. Confirm us for new obedience. Be the earnest of our inheritance, and seal us up to everlasting life. Amen».

¹ Athenagoras Peckstadt, *Marriage, Divorce and Remarriage in the Orthodox Church: Economia and Pastoral Guidance*, http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/liturgics/athenagoras_remarriage.htm: «There is however a very important difference which should be clarified here. In the first place, the Roman Catholic Church holds that the bride and bridegroom execute the marriage themselves, in their vows to each other. In the Orthodox Church it is the priest or the bishop who consecrates the marriage, who calls upon God in the name of the community, and asks that the Holy Spirit be sent down (epiclesis) on the man and woman and in this way make them "into one flesh". In addition marriage is for the Orthodox Church rather a spiritual path, a seeking after God, the mystery of oneness and love, the preparatory portrayal of the Kingdom of God, than a necessity for reproduction».

² E. F. Díaz, *La epiclesis eucarística en el libro sobre el Espíritu Santo de Yves Congar*, in «Internet» 2005, <http://peru.op.org/frayEduclgerio/epiclesis.htm>: «Estudios recientes sobre la epiclesis, ha llevado a concluir que la epiclesis más antigua pertenecería a la liturgia Siríaca de los XII Apóstoles, a mitad del siglo IV, situada después del relato de la institución. El texto de esta liturgia es el siguiente: "Te rogamos ahora, Señor omnipotente y Dios de todas las santas potencias, postrados ante tu presencia, que envíes el Espíritu Santo sobre las ofrendas que te presentamos: pon de manifiesto que este pan es el verdadero cuerpo de nuestro Señor Jesucristo y que este cáliz es la sangre de nuestro Señor Jesucristo, para que todos los que lo reciban obtengan la vida y la resurrección, la remisión de los pecados y la salvación del alma y del cuerpo..." (1) Notemos que en esta epiclesis no se hace mención alguna de ofrenda o de sacrificio; se pide el descenso del Espíritu, no para que convierta el pan y el vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo, sino para que ponga de manifiesto que ese pan y vino son ya el cuerpo y la sangre de Cristo, produciendo en los participantes todos los efectos del sacramento. Según la opinión de Congar, el término "epiclesis", ha adquirido una significación técnica y restringida. Designa la invocación para que sea enviado el Espíritu después del relato de la institución, "Pero es ésta una acepción demasiado particularizada, impuesta por las discusiones sobre este tema" (2).. Las epiclesis, en los padres de la Siria occidental, designa la totalidad de la acción de la anáfora. Ellas tienen un sentido de conjunto: "Realizar el misterio cristiano, extender al cuerpo eclesial la salvación y la filiación - divinización que Cristo adquirió para nosotros por medio de su encarnación y glorificación por el Espíritu; y, finalmente por el don de pentecostés" (3). Por lo tanto la epiclesis es elemento integral de todo el misterio cristiano, conlleva a ver la eucaristía como la síntesis de lo que Dios ha hecho por nosotros en Jesucristo y por Jesucristo. Teniendo como base esta amplitud que se quiere dar a la epiclesis, Congar lo relaciona con los otros misterios de la salvación».

((1) J. M. Sánchez Caro - M. Pindado, *La Gran Oración Eucarística. Textos de ayer y de hoy*. Madrid, La Muralla, 1969, p. 243. Según Ch Kannengiesser la aparición más antigua de una epiclesis en los documentos litúrgicos se encuentra en la Anáfora de Addai Mari y en la Traditio Apostolica de Hipólito. Epiclesis, en AAVV Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana I. Dir. Angelo Di Berardino. Salamanca, Sígueme, 1991, p. 716. / (2) Congar, Y. M., *El Espíritu Santo*. Barcelona, Herder, 1991, p. 659. / (3) *Ibid.*, p. 660. Autores como O. Casel, citado por Pablo M. Pagano Fernández, prefieren tomar el término epiclesis en sentido más amplio, de tal modo que se pueda afirmar que la epiclesis es por esencia, "el nombre de Dios", con lo cual, según el sentido antiguo, acontece la misma presencia divina y consecuentemente es Epifanía o parusía y operación. De esta manera será una epiclesis la invocación trinitaria sobre el bautizado en la celebración de la iniciación; todo el canon eucarístico ha de entenderse, por lo tanto, como una epiclesis trinitaria. Pagano Fernández, Pablo M., *El Espíritu Santo - Epiclesis - Iglesia. Aportes a la Eclesiología Eucarística*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994, p. 99-100.)

³ THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, *Epiklesis*, in «Internet» 2005, <http://www.newadvent.org/cathen/05502a.htm>: «The Controversy. The Catholic Church has decided the question by making us kneel and adore the Holy Eucharist immediately after the words of Institution, and by letting her old Invocation practically disappear. On the other hand Orthodox theologians all consider the Epiklesis as being at least an essential part of the Consecration. In this question they have two schools. Some, Peter Mogilas, for instance, consider the Epiklesis alone as consecrating (Kimmel, *Monumenta fidei eccl. orient.*, Jena, 1850, I, 180), so that presumably the words of Institution might be left out without affecting the validity of the sacrament. But the greater number, and now apparently all, require the words of Institution too. They must be said, not merely historically, but as the first part of the essential form; they sow as it were the seed that comes forth and is perfected by the Epiklesis. Both elements, then, are essential. This is the theory defended by their theologians at the Council of Florence (1439). A deputation of Latins and Greeks was appointed then to discuss the question. The Greeks maintained that both forms are necessary, that Transubstantiation does not take place till the second one (the Epiklesis) is pronounced, and that the Latin "Supplices te rogamus" is a true Epiklesis having the same effect as theirs. On the other hand the Dominican John of Torquemada defended the Western position that the words of Institution alone and at once consecrate (Hardouin, IX, 977 sqq.). The decree of the council eventually defined this "quod illa verba divina Salvatoris omnem virtutem transubstantiationis habent," *ibid.*; see also the decree for the Armenians: "forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris" in Denziger, 10th ed., no. 698-old no. 593). Cardinal Bessarion afterwards wrote a book "De Sacramento Eucharistiæ et quibus verbis Christi corpus conficitur, 1462, in P. G., CLXI, 494-525), to whom Marcus Eugenius of Ephesus answered in a treatise with a long title: "That not only by the sound of the Lord's words are the divine gifts sanctified, but (in addition) by the prayer after these and by the consecration of the priest in the strength of the Holy Ghost." ».

occidente (lasciando persino da parte l'epiclesi) esiste anche la tradizione della Chiesa assira che include solo l'epiclesi nell'anafora e omette le parole dell'Istituzione ¹.

1° L'IMPOSSIBILITÀ DI CIRCOSCRIVERE E LIMITARE STRUTTURALMENTE L'EPICLESI

La presenza dello Spirito, la Sua presenza epicletica non ha confini né condizionamenti, non si restringe alla celebrazione eucaristica e non è neanche formalmente 'sacramentale' ². Ogni cristofania dev'essere preceduta da una pneumatofania ³. L'epiclesi anticipa e vivifica l'iniziativa che sarà portata a termine. Il compimento di ciò che si attuerà in Cristo si fa nello Spirito, inserendo una 'economia di Cristo' nella più ampia ed escatologica 'economia dello Spirito Santo' (cfr infra). Le parole che la voce celeste pronuncia lo indicano ulteriormente "Questo è il mio Figlio prediletto in cui mi sono compiacuto" (Mc 1, 11) che si espliciterà nella Trasfigurazione "Questo è il mio Figlio prediletto, ascoltatelo" (Mc 9, 7). Il Messaggio di Gesù s'iscriverà in ciò che sorge dal Verbo stesso, dal Logos, con più diretta incidenza soteriologica, ma sempre nella prospettiva escatologicamente illimitata della trasfigurazione ultima e decisiva del 'Tutto' in Dio. L'epiclesi sarà la ricapitolazione di tutta la storia dal gesto molto 'situato' della liturgia, o cioè di tutto il percorso 'dei tempi', nella prospettiva della vita nuova ⁴.

2° L'EPICLESI NELLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA

La polemica, anche a questo livello pneumatologico, ha infuriato nei tempi trascorsi sulla priorità delle parole istituzionali sull'epiclesi nell'eucaristia: nella controversia tra la 'presenza' data dalle sole parole istituzionali o dalla sola epiclesi ⁵. L'antica tradizione siriana orientale (assira - forma non emendata) non include le parole dell'istituzione nella parte 'centrale' della celebrazione eucaristica, pur se ci sono accenni vari lungo il percorso della celebrazione stessa ⁶. Nella Divina

¹ J. M. Solare, Epiclesis, in AA. VV., Wikipedia, the free encyclopedia, Epiclesis (composition), etiam in «Internet» 2006, http://en.wikipedia.org/wiki/Category:Eastern_Orthodoxy: «It should be noted that in its pure form the Divine Liturgy of Addai and Mari includes an epiclesis, but does not use the Words of Institution. In the Divine Liturgy of Saint John Chrysostom for example, the priest says... "We offer to Thee this reasonable and unbloody sacrifice; and we beg Thee, we ask Thee, we pray Thee that Thou, sending down Thy Holy Spirit on us and on these present gifts" –(the Deacon says: "Bless, Lord, the holy bread") –"make this bread into the Precious Body of Thy Christ" –(Deacon: "Amen. Bless, Lord, the holy chalice"): "and that which is in this chalice, the Precious Blood of Thy Christ" –(Deacon: "Amen. Bless, Lord, both"), "changing them by Thy Holy Spirit" –(Deacon: "Amen, Amen, Amen.") ».

² P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Paris 1968, p. 12: «2°) La prière qui demande au Père l'envoi de l'Esprit Saint s'appelle *l'épiclese*. Son emploi eucharistique ne limite point sa signification universelle. En effet, l'action sanctifiante de l'Esprit précède tout acte où le spirituel prend corps, s'incarne et devient *christophanie*: manifestation de l'incarnation du Christ et sa conséquence dans l'humain «Afin que le Christ soit formé en vous».

³ P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Paris 1968, p. 13: «Ainsi, au terme de l'action épicletique, préliminaire, sanctifiante de l'Esprit Saint, une forme du Corps du Christ se manifeste. A toute christophanie, à toute naissance d'une cellule organique ecclésiale (communion et communautés, *ecclesia domestica*, son épiclese pentecostale. Tout sacrement et partant, tout acte spirituel possède sa petite pentecôte, l'onction de l'Esprit.»

⁴ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 137: «Cette prière de la communauté chrétienne pour la réception de l'Esprit atteint son point culminant dans l'épiclese. Celle-ci, dans tous les mystères, est le moment privilégié qui récapitule l'histoire du salut. L'Esprit envoyé par le Père vient rendre présent et effectif dans l'assemblée la rédemption opérée par la mort et la résurrection du Christ. Il vient, en réponse à notre épiclese, pour faire nôtre la plénitude de vie offerte par le Sauveur ressuscité. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous parlerons de l'action de l'Esprit dans les mystères (et notre deuxième chapitre de la deuxième partie)».

⁵ THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, *Epiclesis*, in «Internet» 2005, <http://www.newadvent.org/cathen/05502a.htm> (citato supra).

⁶ Cfr J. M. Solare, *Epiclesis*, in WAPEDIA, *Epiclesis*, in «Internet» 2009, <http://wapedia.mobi/en/Epiclesis>: «In its pure form, the ancient anaphora of the Divine Liturgy of Addai and Mari does include an epiclesis. It does not use the Words of Institution, although they appear directly and indirectly in other parts of the rite (and is therefore considered to be implicit). *Priest*: We too, my Lord, your feeble, unworthy, and miserable

Liturgia di Giovanni Crisostomo, si ha la formulazione più esplicita dell'epiclesi ¹. L'importanza 'teologica' dell'epiclesi sarà sottolineata dagli stessi esponenti orientali, appellandosi ad un aspetto della cristologia di levante: e cioè, se le sole 'parole dell'istituzione' effettuassero di per se la consacrazione di presenza si avrebbe un tipo di 'auto-deificazione' e non di dimessa supplica a Dio Padre di mandare il Suo Spirito Santo per operare ogni trasformazione ². L'auto-deificazione sarebbe 'l'inganno' cristologico peggiore, negando la de-possessione di se ed invertendo la dinamica kenotica nel percorso complessivo di Cristo (cfr supra, la parte sulla cristologia orientale). La de-possessione divina nella dinamica eucaristica rinvia alla prospettiva escatologica ultima (cfr infra). L'identificazione delle 'parole' con la 'trasformazione in atto' re-introduce la chiave prevalentemente 'razionale' nella meditazione teologica sull'eucaristia a discapito della prospettiva antinomica dell'approccio apofatico (cfr infra). L'Eucaristia è Corpo di Cristo nello Spirito Santo: unità nella distinzione innanzitutto tra ecclesiologia cristologica ed ecclesiologia pneumatologica dall'economia trinitaria ³. Le realtà ultime, sono già presenti e partecipabili attraverso la comunione al corpo di Cristo e nello Spirito Santo, infatti l'epiclesi invoca la presenza non solo del Cristo venuto, ma anche del Cristo Veniente, "La Chiesa, la Sposa, chiede con lo Spirito e in lui: 'Vieni Signore Gesù!'. L'epiclesi si identifica con l'invocazione escatologica dell'Apocalisse (cf. Ap. 22, 17), con il *Maranatha* dell'Eucaristia iniziale, affinché si realizzi la 'parusia eucaristica' che anticipa e prepara la parusia definitiva" ⁴. L'unicità del battesimo come 'passaggio decisivo verso il Regno della vita nuova

servants who are gathered in your name and stand before you at this hour, and have received by tradition the example which is from you, while rejoicing, glorifying, exalting, and commemorating, perform this great, fearful, holy, life-giving, and divine Mystery of the passion, death, burial, and resurrection of our Lord and Savior, Jesus Christ. And may there come, O my Lord, your Holy Spirit, and may he rest upon this oblation of your servants. May he bless it and hallow it, and may it be for us, O my Lord, for the pardon of debts, the forgiveness of sins, the great hope of resurrection from the dead, and for new life in the kingdom of heaven with all who have been well-pleasing before you. And for all this great and marvelous dispensation towards us we will give thanks to you and praise you without ceasing in your church, which is saved by the precious blood of your Christ».

¹ WIKIPEDIA THE FREE ENCYCLOPEDIA, Epiclesis, in «Internet» 2009, <http://en.wikipedia.org/wiki/Epiclesis>: «Liturgy of Chrysostom. In the Divine Liturgy of Saint John Chrysostom an epiclesis is present (explicit); the priest says... "We offer to Thee this reasonable and unbloody sacrifice; and we beg Thee, we ask Thee, we pray Thee that Thou, sending forth Thy Holy Spirit on us and on these present gifts" (the Deacon says: "Bless, Lord, the holy bread") "make this bread the Precious Body of Thy Christ" (Deacon: "Amen. Bless, Lord, the holy chalice"): "and that which is in this chalice, the Precious Blood of Thy Christ" (Deacon: "Amen. Bless, Lord, both"), "changing by Thy Holy Spirit" (Deacon: "Amen, Amen, Amen")».

² Archim. Sophrony, *La félicité de connaître la voie (Видеть Бог как Он есть)*, Genève 1988, p. 44: «Ce ne sont pas les paroles mêmes du Christ «Prenez et mangez, ceci est mon Corps» et « Buvez-en tous, ceci est mon Sang», qui sont considérées comme consacratrices, car cela aurait ce caractère d'«auto-déification», mais ces paroles sont suivies de *l'épiclèse* dans laquelle nous demandons au Père d'envoyer le Saint-Esprit par la force duquel s'accomplit la transformation du pain et du vin en Corps et en Sang du Christ».

³ Fr. Stephen, *And Now for a Little Meat! Met. John Zizioulas and the Church. John Zizioulas (Being as Communion) reflections on his work by this title*, in «Glory to God for All Things» 2007, in «Internet» 2007, <http://fatherstephen.wordpress.com/2007/10/12/and-now-for-a-little-meat-met-john-zizioulas-and-the-church/>, etiam in *Why the Eucharist Does Not Make the Church Part 2: John Zizioulas*, «Karl Barth Society of Amherst», Tuesday, October 09, 2007, in «Internet» 2007, http://barthamherst.blogspot.com/2007/10/why-eucharist-does-not-make-church-part_09.html: «The Eucharist cannot happen in isolation, but only when everyone is present. That is, Zizioulas has no regard for private masses because of the communal nature of the Eucharist. He characterizes the Eucharist not as a sacrament along side the word, but as *the eschatologization of the historical word, the voice of the historical Christ, the voice of the Holy Scripture which comes to us, no longer simply as 'doctrine' through history, but as life and being through the eschaton. It is not the sacrament completing the word, but rather the word becoming flesh, the risen Body of the Logos.* Zizioulas locates ecclesiology quite explicitly in the economic Trinity, identifying the humanity as the imago dei not within a universal human nature as de Lubac does, but only within "the work of Christ and the Spirit in history". Zizioulas bypasses the choice between a Christological or Pneumatological ecclesiology by emphasizing their unity-in-distinction. "The separation between Christology and ecclesiology vanishes in the Spirit." To distinguish the Spirit from the Son, he writes: *Now if becoming history is the particularity of the Son in the economy, what is the contribution of the Spirit? Well, precisely the opposite: it is to liberate the Son and the economy from the bondage of history . . . The Spirit is the beyond history, and when he acts in history he does so in order to bring into history the last days, the eschaton.* It is also the Spirit that allows Christ to have a "corporate personality," such that Christology is given a communal form - "with Christ having a 'body,' i.e. to speak of ecclesiology, of the Church as the Body of Christ". The two aspects of Pneumatology not only determine but also constitute ecclesiology. "[T]hese aspects must qualify the very ontology of the Church. The Spirit is not something that 'animates' a Church that already somehow exists. The Spirit makes the Church be". This leads Zizioulas in a surprisingly premature way to the practical question to which he holds off on an answer: "*what ecclesial structures and institutions exist which help the Church to maintain the right balance between local and universal?*". We will return to the framing of this question in our critique».

⁴ O. Clément, *I volti dello Spirito* (trad. di L. Marino), Qiqajon, Magnano (BI) 2004, p. 82.

defluisce anche dalla sua dimensione escatologica ¹. Considerare l'Eucaristia come uno dei diversi sacramenti o gestibile secondo preferenze e priorità ministeriali o parziali non è che una deriva occidentale ². L'Eucaristia è primariamente assemblea concreta e viva, che esprime e realizza tutta la Chiesa ³. Ma l'Eucaristia è anche ricapitolazione di tutto il creato nel mistero di Dio, nell'offerta del pane e del vino, coinvolgendo la visione sulla natura intera e nel suo approccio ecologico ⁴. La comunione ecclesiale non è chiusa su se stessa, ma è ordinata alla salvezza universale, diventare Chiesa è farsi carico dell'intera umanità, ma anche della trasfigurazione e della liberazione del cosmo.

¹ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, p. 138: «Signs and symptoms of that deterioration are too many to be enumerated here. A few, however, ought to be mentioned. Take Baptism, for example. If today so many priests, not to speak of laymen, see no need whatsoever for the baptismal blessing of water and are perfectly satisfied with pouring some holy water into the baptismal font, it is because they do not experience this blessing as the sacramental re-creation of the cosmos so that it may become that which it was intended to be, a gift of God to man, a means of man's knowledge of God and communion with Him. Yet when deprived of this cosmical connotation, the understanding of Baptism itself begins to be altered, and this is exactly what we see in postpatristic theology as well as in post-patristic piety. From regeneration and re-creation, new birth and new life, attention shifts to original sin and justification, and thus to an altogether different theological and spiritual content. If the initial and organic connection of Baptism with Pascha and Eucharist has been all but forgotten, if Baptism has ceased to be a paschal sacrament and Pascha a baptismal celebration, it is because Baptism is not experienced as a fundamental act of *passage* from "this world" into the Kingdom of God—an act which, making us die here "in the likeness of Christ's death," makes our life to be hidden with Christ in God. But again, deprived of this eschatological connotation, Baptism is less and less connected — in theology and piety — with Christ's death and resurrection, and indeed post-patristic manuals hardly even mention that connection, as well as the connection of Christism with the pentecostal inauguration of the "new aeon"».

² Mar Melchizedek (BOOK REVIEW), *Being as Communion: Studies in the Personhood of the Church*, by John D. Zizioulas (Crestwood, NY: 1985, reprint 1997, 269 pages), in «Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy», Volume 4, number 2, Winter 2006/2007, in «Internet» 2007, <http://www.theandros.com/review-zizioulas.html>: «For the author the church needs a re-awakening of the patristic understanding of the eucharist. It means that we give up the western idea that the eucharist is just one sacrament among many, an objective act, a means of grace administered by the Church. Rather the celebration of the eucharist is the gathering of the people of God, both the manifestation and the realization of the Church. During this celebration the Church not only lives by the memory of an historic fact – the death and resurrection of Christ, the earthly life of Christ, including the cross and resurrection, but also it accomplishes an eschatological act. Here the Church would taste the very life of the Holy Trinity and would realize man's true being as image of God's own existence. All the fundamental elements which make up the Church's historical presence and structure has to pass through the eucharistic community to be real. No ordination to fundamental ministries of the church takes place outside the eucharistic community. It is here that the Holy Spirit distributes His gifts. The eucharist is not the act of a pre-existing Church; rather it is an event enabling the Church to be present. The eucharist constitutes the Church's very core of being. In the first centuries, the whole Church *dwelling in a certain city* would *come together*, namely on Sunday to *break the bread*. This coming together would transcend all social differences and natural differences, i. e. age, race, etc».

³ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Трапеза Господня (La mensa del Signore)*, Париж 1952, стр. 81: «L'assemblea eucaristica è la rivelazione della Chiesa in tutta la sua pienezza e in tutta la sua unità, anzi l'assemblea eucaristica è l'espressione della vita nella Chiesa. Se eliminiamo la comunione eucaristica, che cosa rimane della vita della Chiesa?...» (n. t.).

⁴ C. Scouteris, *The Orthodox Church*, in «University of Athens. Publications», in «Internet» 2007, <http://www.cc.uoa.gr/theology/html/english/pubs/doctrsec/scouteris/07/07.htm>: «From another perspective, Eucharistic theology reveals that, according to the Orthodox approach, there is a deep and indissoluble bond between the Church and the created world. In fact, in the Eucharist elements of the created world, the bread and the wine, are taken and transformed. They are offered to God by the worshipping community: "We offer to Thee Thine own from Thine own". Thus, the created world is related to God through this eucharistic action of offering and transformation. This means that the human being is not an owner of creation, but a bond or link between it and the Creator. Orthodoxy refuses to ascribe to the created universe a self determinate reality or a natural sufficiency. The created universe does not have ontological foundation in itself, but is a gift of God; through the creative word of God a passage from non-being into being is realized. The fact that the created world has the free will and the creative wisdom of God as the unique foundation of its existence is of paramount importance for an understanding of Nature and of the cosmos in general. The point is that the created world has a spiritual significance and orientation. Being created by God "ex nihilo" the natural world is the manifestation of divine wisdom and harmony. This means that, when trying to understand and examine the inner reason of created beings, we finally face divine knowledge and the wisdom of God, the causal principle of the harmonious existence of created beings. Bearing in mind this brief theological approach, we easily come to the conclusion that ecological evil is the consequence of a mentality which considers creation as desacralized material. The ecological crisis is connected with the loss of the sense of the divine in Nature. Talking of "the divine in Nature" we do not intend to support the pagan approach that the natural world is permeated by divine presence, but rather to stress that Nature, created by God out of love, is associated with God. This means that it has been created by God and also that the human being exists as the organic link between God and creation. In the final analysis the ecological problem is the consequence of the loss of what is described as spiritual equilibrium» between man and Nature ¹. Thus, the world is considered as something which can be used unconditionally, dominated, manipulated and consumed for our economic and scientific interests. In other words desanctified Nature is the result of the dehumanized human being».

((1) P. Sherrard, *The Rape of Man and Nature. An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, Ipswich, Suffolk 1987, pp. 90-91.)

L'intento orientale –nel rendere più esplicita l'epiclesi della liturgia di S. Giovanni Crisostomo– specificherà l'invocazione con la formula 'trasforma' ¹. L'aspetto eucaristico e pneumatologico nella Chiesa sono dunque congiunti, la comunità cristiana è una comunità carismatica per la presenza dello Spirito e dei suoi doni, che manifesta e si esprime pienamente nella convocazione dell'assemblea eucaristica, struttura fondamentale "epicletica": diversamente sarebbe come 'far apparire Cristo come per magia' che opera attraverso chi 'ha il potere' ². Perciò la Chiesa è fondamentalmente eucaristica: nel diventare insieme e concretamente 'una unica esperienza di vita' nel mistero al quale si partecipa ³. La Chiesa è eucaristica perché epicletica e non epicletica perché eucaristica. L'oriente considera la Chiesa con gli occhi dello Spirito, all'interno di una visione misterica, l'occidente tende a contrapporre Spirito e istituzioni, profezia e sacramento, libertà e sacerdozio, chiesa visibile e chiesa invisibile ⁴. Senza epiclesi e senza escatologia, l'Eucaristia diventa parte di una gestione limitata all'attualità senza via d'uscita. Invece, l'Eucaristia è la prima espressione della 'libertà nello Spirito'. Essa può apparire indifesa, condizionabile in tanti modi, ma sempre torna alle sue sorgenti: lo Spirito epicletico... Il segno distintivo della Chiesa è l'Eucaristia, nodo di tutte le sue dimensioni di vita ⁵. La Chiesa, che accoglie la presenza sacramentale di Cristo risorto, è una 'pneumatofera'. Infatti, il mondo trasfigurato in Cristo, il nuovo cielo e la nuova terra sono presenti nei sacramenti, dove la realtà misterica viene comunicata attraverso il linguaggio simbolico, linguaggio che non si limita a offrire una conoscenza intellettuale, ma permette un rapporto fra il divino e l'umano in cui la mediazione –dai segni al simbolo– diventa relazione, introduce in una dimensione dove gli stessi linguaggi superano i limiti stabiliti.

La trasformazione epicletica è trasformazione congiunta dei doni e dell'assemblea nella presenza viva e nella comunione di santità ⁶. Nell'epiclesi, è la stessa deificazione che lo Spirito

¹ A. G. Martimort, *L'Esprit Saint dans la liturgie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 529-530 : «Il ne restera qu'une ultime étape à franchir, dès le 5e siècle peut-être: à la place du verbe *faire* (ποίησις), l'anaphore dite de Jean Chrysostome emploiera «transformer» (μεταβαλῶν). Je pense que l'Orient et l'Occident sont bien d'accord pour reconnaître que la transsubstantiation eucharistique est, comme l'Incarnation, œuvre de l'Esprit Saint. Mais, comme pour le baptême, son action invisible exige un signe visible. Saint Ambroise et, à sa suite, l'Eglise de Rome ont reconnu ce signe efficace dans la proclamation du *récit de la Cène*, dans les paroles du Seigneur (1). Il n'y a pas contradiction, mais complémentarité comme semblait le pressentir Paul Evdokimov lorsqu'il écrivait en 1968: «Des paroles de l'anamnèse» — il veut dire le récit de l'Institution — l'Esprit Saint fait l'anamnèse épiphaniqne, manifeste l'intervention du Christ lui-même identifiant les paroles prononcées par le prêtre avec ses propres paroles, identifiant l'eucharistie célébrée avec sa sainte Cène et c'est le miracle de la métabolè, de la conversion des dons» (2). Il est vrai que l'on peut justement regretter que le canon romain, celui que citait et commentait déjà saint Ambroise, ne comporte pas d'epiclèse de l'Esprit Saint; le moyen âge cherchera, nous le verrons, à y suppléer. Les Eglises de l'Espagne et de la Gaule ont au contraire accueilli volontiers des formules inspirées de l'Orient, car leurs prières eucharistiques étalent un assemblage de pièces mobiles (3)».

((1) S. Ambroise, *De sacramentis* 4,14-16, 21-23, *Sources chr.* 25 bis, pp. 108-115. / (2) P. Evdokimov, *L'Esprit Saint par les Pères et vécu dans la liturgie*, dans H. Cazelles – P. Evdokimov, *Le mystère de l'Esprit Saint*, Tours, Mame, 1968, p. 106. / (3) Les textes ont été rassemblés par J. Pinell, dans son étude indiquée *supra*, note 48.)

² O. Clément, *I volti dello Spirito* (trad. di L. Marino), Magnano (BI) 2004, p. 81: «La chiesa ha quindi una struttura *epicletica*; non possiede il suo Signore per magia, ma lo riceve nell'umiltà e nel pentimento, in risposta alla propria supplica – alla propria epiclesi».

³ Giovanni Crisostomo, *Omilia su Giovanni* (XLVI), in P. G., V. 59, Col. 260.

⁴ O. Clément, *I volti dello Spirito* (trad. di L. Marino), Qiqajon, Magnano (BI) 2004, p. 83 «Laddove l'occidente tende a creare contrapposizioni, secondo il dualismo tra Spirito e istituzione, profezia e sacramento, libertà e sacerdozio, chiesa visibile e chiesa invisibile, l'ortodossia contempla invece la chiesa come sacramento 'pneumatico' del Risorto, come parusia di Cristo nello Spirito mandato dal Padre in risposta all'epiclesi, come corpo di Cristo nel senso di *sōma pneumatikón*».

⁵ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Церковь Духа Святого (La Chiesa dello Spirito santo)*, Париж 1971, стр. 145: «L'assemblea eucaristica, come manifestazione della Chiesa, era il centro della vita ecclesiale di ogni chiesa locale ...».

⁶ G. Ferrari, *L'azione dello Spirito Santo secondo la Liturgia di San Basilio*, in «Nicolaus» 1980, n° 2, p. 340: «Ma proprio perché la santificazione è opera dello Spirito Santo, l'anafora termina con la supplica, l'epiclesi a Dio, perché invii lo Spirito perché discenda e compia Lui la trasformazione dei doni offerti e, nello stesso tempo, la trasformazione di tutta l'assemblea liturgica, in vera comunione, nell'unità del Corpo di Cristo, in cui anima è lo stesso Spirito vivificante. Ed ecco le parole testuali della liturgia: "Per questo, o Signore Tuttosanto, noi pure, peccatori e indegni servi tuoi, che siamo stati resi degni di compiere il ministero al tuo santo altare, non per le nostre opere di giustizia, perché nulla abbiamo compiuto di buono sulla terra, ma per le tue misericordie e la tua pietà, che hai così riccamente versato su di noi, ecco noi

guida ed attua nella vivificazione di vita nuova che tutto travolge ¹. Nell'epiclesi gli estremi opposti sembrano potersi toccare... Questa totalità nuova ed improbabile è tale perché essa non teme la contraddizione o la contestazione razionalizzante ². La verità –dirà P. Florenskij– proietta 'l'insiemizzazione' della tesi e dell'antitesi (non la loro fusione). La verità è una "sobornost" (togetherness, insiemità...) dalle sorgenti più profonde della nostra esperienza. In tal senso essa costituisce un simbolo d'eternità ³. La verità stessa è una spirale di convergenze degli estremi opposti ⁴. La verità è un 'giudizio che contraddice se stesso' ⁵. Nello Spirito, il 'fuoco' della verità è l'amore ⁶... Il tempo 'puntualizza' i momenti della verità, lo spazio 'socializza' la verità in particelle ⁷... Ciò che è materiale, visibile, estrinseco può diventare portatore del divino –theoforo– lo Spirito si lascia incorporare e condensare in quello che sono solo delle 'cose' create ⁸. L'azione epicletica è –pertanto– una doppia azione o un doppio 'soffio' che travolge o rovescia i tempi ed i momenti: sulla comunità concelebante nella fede da Cristo stesso e sulla materia del creato che viene inserita nella dinamica del mistero che anticipa la trasfigurazione ultima (cfr infra, sull'economia dello Spirito Santo) ⁹.

osiamo avvicinarci al tuo Santo altare e ponendoti davanti i simboli del corpo santo e del sangue del tuo Cristo, ti supplichiamo e ti preghiamo, o Santo dei santi, per compiacenza della tua bontà, venga lo Spirito Tuo Santo su di noi e sopra questi doni qui distesi, perché vengano essi benedetti, santificati e manifestati: questo pane il corpo medesimo prezioso del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, e questo Calice, lo stesso prezioso Sangue del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, quello stesso che è stato versato per la vita e La salvezza del mondo». «E noi tutti che partecipiamo dell'unico pane e calice, possiamo venir uniti scambievolmente nella comunione dell'unico Spirito Santo e nessuno di noi che partecipiamo del santo Corpo e del sangue del tuo Cristo possa ricevere condanna e riprovazione; ma fa' die tutti troviamo grazia e misericordia assieme a tutti i santi, che dai secoli sono a Te stati graditi, antenati, padri, patriarchi, profeti, apostoli, predicatori, evangelisti, martiri, confessori, maestri, e di ogni spirito giusto che ha compiuto la vita nella fede».

¹ G. Ferrari, *L'azione dello Spirito Santo secondo la Liturgia di San Basilio*, in «Nicolaus» 1980, n° 2, pp. 338–339: «Basilio caratterizza l'opera dello Spirito Santo nella santificazione. Vi ritorna in molte delle preghiere liturgiche ed è uno dei temi centrali del suo trattato sullo Spirito Santo. Nel movimento di deificazione dell'uomo, lo Spirito Santo ha il ruolo di conduttore. La grazia ricevuta nel battesimo porta i suoi frutti. Quando Iddio creò l'uomo, per vivificarlo. la Scrittura dice che emise il suo alito, ma per vivificare l'uomo nuovo, nato dalla Redenzione. Iddio manda il suo Spirito. Come il Figlio ci ha fatto conoscere il Padre, così lo Spirito ci fa conoscere il Figlio, mentre la Sua Persona rimane nascosta. Sulla scia dei Cappadoci San Giovanni Darnasceno dirà che il Figlio è immagine del Padre e lo Spirito è immagine del Figlio, mentre nessuna persona è immagine dello Spirito. Egli è l'amore che unisce tutti in uno. Nel giorno delta Pentecoste è apparso come lingua di fuoco, che si posò su ciascuna persona presente, ma tutti trasforma in un unico amore. Ci spiega bene questa dottrina Nicola Kavalas: Se la mediazione della legge scritta può accendere un simil fuoco, quanto farà di più la legge della Spirito, che ha comunicato agli uomini il vero amore di Dio e ha fatto ardere un fuoco di desiderio che nulla riuscirà più a spegnere, né ora, né nel futuro? Perciò, io penso, lo Spirito Santo è apparso sotto forma di lingua di fuoco, ha infatti, portato l'amore che tutto travolge...».

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 147 / pp. 194–195.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 145 / pp. 192–193.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 43 / pp. 78–79.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 146–147 / p. 194.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 395 / pp. 460–461.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 143 / p. 191.

⁸ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 396: «L'Épiclese nous met ainsi en présence de l'Esprit, Personne divine agissant en Seigneur parce que «corégnante» avec le Père et le Fils. Selon la prière qui suit celle secrète de l'épiclese, le célébrant annonce à haute voix l'irruption et l'intervention mystérieuse de l'Esprit sur l'huile, Feu divin qui descend des hautes sphères célestes, pénètre le chrême, et par son union à lui le transforme en champ de force, d'énergie et de plénitude des charismes divins. Ainsi l'huile, matière visible est pneumatisée. L'Esprit corégnant avec le Père et le Fils s'y trouve concentré et incorporé. Le myron devient porteur du Dieu Trinitaire».

⁹ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 233: «Comme on a pu le remarquer sur le tableau comparatif des épicleses, le Souffle de Dieu est demandé pour agir tout à la fois sur la matière du mystère et sur les concélébrants. Cette action divine agit simultanément et de la même manière dans ces deux dimensions. Malgré cette unité de l'action de l'Esprit, pour une raison de clarté, nous commencerons par traiter de son action sur les offrandes eucharistiques».

2° RIBILANCIARE L'ECCESSIVO CRISTOCENTRISMO ISTITUZIONALE DELL'OCCIDENTE

Il cristocentrismo unilaterale si 'cala' nella persona individuale del sacerdote che agisce 'in persona Christi' e –come Cristo in ciò che compie– ha ogni potere per farlo senza bisogno dello Spirito Santo ¹. Per l'oriente, è lo Spirito che rende il ministro capace di dare alle parole istituzionali il valore delle parole di Cristo ². Ogni scorciatoia in termini di 'poteri' trasferiti da Cristo al ministro non può che portare a malintesi di tipo clericale, come se l'istituzione 'funzionasse automaticamente'. Si affermerà addirittura che il ministro 'non opera ciò che sia' (S. Giovanni Crisostomo) ma tutto è opera della Grazia dello Spirito ³. In nessun modo arriveremo all'idea di un tipo di 'clonaggio' (se si può dire così, in termini attuali) di qualche 'potere' di Cristo nell'individuo istituzionale. D'altra parte, nell'epiclesi, che vede scendere lo Spirito come il fuoco sul sacrificio d'Elia e non su quello di coloro che rimangono fuori della fede pienamente recepita, niente è scontato ⁴. Questo taglio pneumatologico sarà mantenuto in occidente, nella Spagna, a differenza delle altre zone: strana situazione del culto praticato in quelle regioni dove è stato pure istaurato l'uso del "Filioque" ⁵. Forse, occorrerà dire che il ministro attua il mistero 'in persona Spiritus Sancti': è lo Spirito che offre il Figlio unico nel fare del pane e vino il corpo del Signore ⁶. Ma a questo punto

¹ Th. Ziton, *The Epiklesis of the Divine Liturgy*, (Publication of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America), in «Word Magazine», May 1963, pp. 7–8, etiam in «Internet» 2005, http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/liturgics/ziton_epiklesis.htm: «The whole life of the Orthodox Church is in the Holy Spirit. Thus through the Holy Spirit is all accomplished. The priest invokes the Holy Spirit to change the gifts. The Roman Catholics reject Christ's presence in the Liturgy in our consecration as we have it, because the Roman Catholic priest takes the place of Christ: taking the full power of Christ. The Roman Catholic belief is that the priest is *another* Christ, and he needs no special need of prayers, because He is Christ. There is no need for the Holy Spirit in the act. But John the Baptist only recognized Christ because the Spirit descended and remained upon Him. "And John bear record, saying, I saw the Spirit descending from Heaven like a dove, and it abode upon him. And I knew him not: but he that sent me to baptize with water, the same said unto me, upon whom thou shalt see the spirit descending, and remaining on him the same is he which baptizeth with the Holy Spirit." (John 1:32–33) Thus we see that Christ worked all in the Spirit: so how can the Roman Catholic priests say that the Holy Spirit is not needed to change the gifts into the true Body and Blood of Christ if in reality the Roman Catholic priest is another Christ?».

² P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Paris 1968, p. 13: «L'épiclese eucharistique confère à la parole institutionnelle du prêtre, la valeur de la parole du Christ et c'est le miracle du métabolisme eucharistique. L'épiclese de toute lecture –mais surtout liturgique– de la Bible, d'un texte humain, fait la Parole de Dieu. Le geste de tracer sur soi le signe de la croix est un acte épiclestique qui transforme celui qui se signe, en croix vivante du Christ, et identifie son existence au Christ».

³ GROUPE DES DOMBES, *L'Esprit Saint, l'Eglise et les sacrements*, in «La documentation catholique», 1980 n° 1785, p. 435 : «116. Saint Jean Chrysostome indique clairement le sens de cette épiclese: «Le prêtre ne porte la main sur les dons qu'après avoir invoqué la grâce de Dieu... ce n'est pas le prêtre qui opère quoi que ce soit... c'est la grâce de l'Esprit, survenant et couvrant de ses ailes, qui accomplit ce sacrifice mystique» (1)».

(1) S. Jean Chrysostome, *Sur la Pentecôte, Homélie I, 4*; PG 50. col. 458–459.)

⁴ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 224 (citato supra, nel paragrafo sullo Spirito ed il 'fuoco').

⁵ A. G. Martimort, *L'Esprit Saint dans la liturgie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 535–536: «On le voit, l'Espagne, marquée pendant plus longtemps que le reste de l'Occident par les controverses trinitaires et christologiques, n'hésitait pas à donner un tour plus doctrinal à ses oraisons (1), mais aussi elle a orienté la piété médiévale en trois directions: la prière adressée directement à l'Esprit Saint; le rapprochement entre le rôle de l'Esprit Saint dans l'eucharistie avec le feu du ciel qui a consumé le sacrifice du prophète Elie; la demande pour qu'il vienne allumer en nous le feu de son amour. La liturgie des autres Eglises latines du moyen âge n'a pas accepté d'enfreindre la règle posée par le Concile de Carthage: on ne trouvera chez elles aucune prière présidentielle adressée à l'Esprit Saint (2): c'est dans les chants de la schola ou de foule et dans les prières privées du célébrant de la messe que se développera la dévotion à l'Esprit».

(1) On peut s'en rendre compte en parcourant l'index de M. Férotin, op cit., col. 1086, où sont données les références à l'Esprit Saint. / (2) Il y a pourtant une exception dans le Pontifical du moyen âge: une prière de l'Ordo ad faciendum monachum: Sancte Spiritus qui te Deum ac Dominum revelare mortalibus dignatus es...M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, t. I, p. 175; t. 2, p. 413; t. 3, p. 397. Elle se trouvait déjà dans un Pontifical de Rheinau du XI^e siècle: M. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae Alemannicae*, t. 2, Typis San-Blasianis, 1779, p. 94.)

⁶ A. Golitzin, *Adam, Eve, and Seth: Pneumatological reflections on an unusual image in Gregory of Nazianzus's "Fifth Theological Oration"*, in «Anglican Theological Review», 2001, etiam in «Internet» 2005, http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200107/ai_n8973262: «I would add the well-known matter of the Eastern epiklesis, itself a source of considerable medieval debate between Greek and Latin theologians over the moment of the eucharistic consecration, i. e., whether the latter takes place at the recitation of the dominical words, hoc est corpus meum, or at the conclusion of the prayer for the Spirit to "make this bread the body of Your Christ." The great Syriac poet and preacher, Jacob of Serug (+521), catches nearly all of these echoes in a few lines from his verse homily "On the Chariot that Ezekiel the Prophet

non vi può essere un'incidenza puramente operativa della parola, è solo una supplica allo Spirito che 'soffia dove vuole' e che precede ogni iniziativa ecclesiale, rimanendo libera di fronte ad essa ¹. Nell'epiclesi, il sacramento viene trascinato al dilà di se stesso dove la 'forma' ed il 'momento' si sciolgono nella loro limitatezza circoscritta e verificabile. Pertanto, l'eucaristia o la 'divina liturgia' (o 'il cielo sulla terra') si attua nella prospettiva del 'nuovo eone' o cioè nell'anticipazione dell'operato ultimo dello Spirito Santo nella Sua dinamica escatologica e non come 'causalità' analogica ².

Sapienzialmente Cristo non è se stesso senza lo Spirito Santo che lo consacra complessivamente per la Sua Missione nel Battesimo stesso di Gesù. Lo Spirito appare sotto forma di colomba... La testimonianza del Battesimo di Cristo non è una testimonianza che 'prova' a Gesù-Cristo il Suo statuto di Messia (Annunciatore della Buona Novella) ma testimonia a Giovanni il Battista che Gesù è Colui che si aspettava ³. È lo Spirito che testimonia, mentre Cristo rimane silenzioso (Mc

Saw," commenting here on Ezek. 10:Cr-7 as an image of the eucharist: It is not the priest [typified by the prophet's "angel in white linen"] who is sent to sacrifice the Only[-Begotten], "And lift Him up, Who is the sacrifice for sins, before His Father. Rather, the Holy Spirit comes down from the Father, And descending overshadows [r'] and dwells [An] within the bread and makes it the body. And it is He Who makes it kindled pearls of flame, And Who will clothe those who are betrothed to Him with riches." (1) True, Jacob is no longer saying "she" for the Spirit, but nearly everything else—the baptismal narratives and theology, together with Luke 1:35's echo of Exodus 40:34, and the note of transfiguration in the clothing "with riches"—is fully present and accounted for in this image of the eucharistic consecration.

((1) *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, ed. P. Bedjan (Paris: 1908), Vol. 4:597, lines 8-13. I find it interesting that Jacob uses the verb An here for the action of the Spirit, but the same root as noun, sekinto (equivalent to the Rabbinic Sekinah), appears exclusively elsewhere in reference to the Son—see 569:21, 570:13, and 602:20. Thus the Spirit in "abiding" or "dwelling" in the bread of the eucharist makes present the "Abiding" or "Dwelling" of God among us which is Christ, the Immanuel. Here thus I would myself discern an echo of the Nativity narratives in both Luke and Matthew—and perhaps of John 1:14 as well.)

¹ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, pp. 138-139: «En outre, l'Eglise ne peut pas déterminer à quel moment il serait opportun que l'Esprit se manifeste. Celui-ci agit quand il veut. Il n'est soumis ni à une structure, ni au ministère de l'Eglise. Personne ne s'empare de lui pour le faire intervenir quand bon lui semble. Si le Paraclet agit dans les mystères ce n'est pas en vertu d'une décision de l'Eglise, c'est par l'offre préalable et la générosité libre de l'Esprit. Le rapport organique existant entre la Parole, les rites et l'action de l'Esprit ne l'oblige pas lui, mais nous la Parole et les mystères, avons-nous dit, exigent de nous la foi pour être efficaces et nous introduire dans le monde de Dieu. Ils ne requièrent rien de l'Esprit, que son offre libre à l'origine de cette économie de salut. Celui qui, alors, penserait contraindre le Souffle de Dieu par le moyen des mystères n'aurait déjà plus cette foi qui est nécessaire à leur efficacité et leur sens. On n'enchaîne pas le Souffle de Dieu. L'épiclesse qu'on rencontre dans toutes les liturgies des mystères n'est pas tin geste de puissance et de commandement, mais de supplication et d'adoration. «Que ton Esprit Saint vienne sur nous...» n'est pas un ordre, mais une prière d'une Communauté qui a besoin d'être, sans cesse, recrée et réinventée par l'Esprit créateur. Cette Communauté n'existe, en effet, que sur l'initiative de l'Esprit qui la précède et reste libre vis-à-vis d'elle».

² A. Schmemmann, *Theology and Eucharist*, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 5, No. 4, Winter 1961, pp. 10-23, etiam in «Internet» 2006, <http://www.schmemmann.org/byhim/theologyandeucharist.html>: «For the Eucharist, we have said, is a *passage*, a procession leading the Church into "heaven," into her fulfillment as the Kingdom of God. And it is precisely the reality of this passage into the Eschaton that conditions the transformation of our offering — bread and wine — into the new food of the new creation, of our meal into the Messianic Banquet and the Koinonia of the Holy Spirit. Thus, for example, the coming together of Christians on the Lord's Day, their visible unity "sealed" by the priest ("ecclesia in episcopo and episcopus in ecclesia") is indeed the beginning of the sacrament, the "gathering into the Church." And the *entrance* is not a symbolical representation of Christ going to preach but the *real* entrance — the beginning of the Church's ascension to the Throne of God, made possible, inaugurated by the ascension of Christ's Humanity. The offertory — the solemn transfer of bread and wine to the altar is again not the symbol of Christ's burial (or of His entrance into Jerusalem) but a real sacrifice — the *transfer* of our lives and bodies and of the whole "matter" of the whole creation into heaven, their integration in the unique and all-embracing sacrifice of all sacrifices, that of Christ. The *prospora* (offering) makes possible the *anaphora* — the lifting up of the Church, her eschatological fulfillment by the *Eucharist*. For Eucharist — "thanksgiving" — is indeed the very content of the redeemed life, the very *reality* of the Kingdom as "joy and peace in the Holy Spirit," the end and the fulfillment of our ascension into heaven. Therefore, the Eucharist *is* consecration and the Fathers called both the prayer of consecration and the consecrated gifts "Eucharist." The insistence by the Orthodox on the *epiclesis* is nothing else, in its ultimate meaning, but the affirmation that the consecration, i.e., the transformation of bread and wine into the Body and Blood of Christ, takes place in the "new eon" of the Holy Spirit. Our earthly food *becomes* the Body and Blood of Christ because it has been assumed, accepted, lifted up into the "age to come," where Christ is indeed the very life, the very food of all life and the Church is His Body, "the fullness of Him that filleth all in all" (Eph. 1:23). It is there, finally, that we partake of the food of immortality, are made participants of the Messianic Banquet, of the New Pascha, it is from there, "having seen the true light, having received the heavenly Spirit," that we return into "this world" ("let us depart in peace") as witnesses of the Kingdom which is "to come." Such is the sacrament of the Church, the "leitourgia" which eternally transforms the Church into what she is, makes her the Body of Christ and the Temple of the Holy Spirit».

³ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 279: «Another interesting question to be asked is 'Who actually saw the dove descending?' In the mind of Saint Cyril of Jerusalem it would appear that only Saint John the Baptist saw this pneumatophany of dove. Saint Cyril said that "... 'from that

1, 6–11). Un accenno attira l'attenzione: "i cieli si squarciarono..." (meglio che 'si aprirono i cieli' in alcune traduzioni), che ricorda il velo del Tempio che si squarcia nella morte di Gesù, significando che lo Spirito Santo non poteva più essere contenuto nel "Santo dei Santi" ma usciva all'aperto in seno al mondo e all'umanità. Si tratta di una consacrazione o meglio di una 'epiclesi' sulla presenza di Cristo nel mondo e sul Suo operato che sta per avviarsi. Ogni cristofania dev'essere preceduta da una pneumatofania ¹. Questa epiclesi anticipa e vivifica l'iniziativa che sarà portata a termine. Il compimento di ciò che si attuerà in Cristo si fa nello Spirito, inserendo una 'economia di Cristo' nella più ampia ed escatologica 'economia dello Spirito Santo'. Le parole che la voce celeste pronuncia lo indicano ulteriormente "Questo è il mio Figlio prediletto in cui mi sono compiacuto" (Mc 1, 11) che si espliciterà nella Trasfigurazione "Questo è il mio Figlio prediletto, ascoltatelo" (Mc 9, 7). Il Messaggio di Gesù s'iscriverà in ciò che sorge dal Verbo stesso, dal Logos, con più diretta incidenza soteriologica, ma sempre nella prospettiva escatologicamente illimitata della trasfigurazione ultima e decisiva del 'Tutto' in Dio. L'epiclesi sarà la ricapitolazione di tutta la storia dal gesto molto 'situato' della liturgia, o cioè di tutto il percorso 'dei tempi', nella prospettiva della vita nuova ².

4° PROSPETTARE DALLA SOFIA L'APOFATISMO ANTINOMICO FINO IN FONDO

Da ciò che è stato detto sull'antinomia (cfr supra) anche questa chiave è sofianicamente rilevante. La pneumatofania epicletica attua la presenza nel mistero: come il 'soffio' che rende presente lo Spirito che rimane 'nascosto' nella Sua stessa manifestazione ³. Non è la 'potenza' del soffio che si impone come violenza travolgente, ma la sua inevitabilità come vita dell'aria: si potrebbe dire che è la Sua perseveranza che si coglie in questa antinomia, la 'testardagine' di Dio...

time Jesus began to preach Mt. 4:17) when 'the Holy Spirit had descended upon Him in a bodily shape, like a dove (Lk. 3:22)'; not that Jesus might see Him first, for He knew Him even before He came in a bodily shape, but that John was baptizing Him, might behold Him. For I baptize with water, said unto me, upon whomsoever thou shalt see the Spirit descending and abiding on Him, that is He' (John 1:33)". (1) The descent both reveals and anoints; Christ's divinity is revealed to Saint John the baptist while Christ is anointed for his messianic mission. The presence of the dove acts as a sign or mark over the 'Chosen One'. This is He whom I have chosen. This notion of the Holy Spirit making his chosen one known by al] has been developed in the legend concerning the election of Pope Saint Fabian, Martyr (236–250 p)».

((1) Saint Cyril of Jerusalem Catechetical Lectures Lecture 3:14 NPNF-2 Vol.)

¹ P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Paris 1968, p. 13: «Ainsi, au terme de l'action épicleétique, préliminaire, sanctifiante de l'Esprit Saint, une forme du Corps du Christ se manifeste. A toute christophanie, à toute naissance d'une cellule organique ecclésiale (communion et communautés, *ecclesia domestica*, son épicleèse pentecostale. Tout sacrement et partant, tout acte spirituel possède sa petite pentecôte, l'onction de l'Esprit.»

² E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 137: «Cette prière de la communauté chrétienne pour la réception de l'Esprit atteint son point culminant dans l'épicleèse. Celle-ci, dans tous les mystères, est le moment privilégié qui récapitule l'histoire du salut. L'Esprit envoyé par le Père vient rendre présent et effectif dans l'assemblée la rédemption opérée par la mort et la résurrection du Christ. Il vient, en réponse à notre épicleèse, pour faire nôtre la plénitude de vie offerte par le Sauveur ressuscité. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous parlerons de l'action de l'Esprit dans les mystères (et notre deuxième chapitre de la deuxième partie)».

³ H. W. J. Adams, *Biblical Images of the Holy Spirit interpreted in the Light of the Fathers of the Church*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 264: «Under the figure of the wind, the Holy Spirit is a constant reminder to us of the great 'Mystery of God'. We can never forget that God is Spirit (John 4:24). The pneumatophany of the wind is a perfect example of how the Holy Spirit makes His presence known and yet under the very act of appearing, He remains hidden. The forcefulness or strength of the wind definitely manifests the all-embracing and fearfully-endless 'power' of the Holy Spirit. Saint Cyril of Jerusalem commenting on the pneumatophany of wind at Pentecost as a celestial trumpet. Saint Cyril sees in the wind an audible proclamation that a mighty gift from heaven has arrived at the Cenacle. The Kingdom of God has come. "And lest men should be ignorant of the greatness of the mighty gift coming down to them, there sounded as it were a heavenly trumpet, for 'suddenly there came from heaven a sound as of the rushing of a mighty wind' (Acts 2:2), signifying the presence of Him who was to grant power unto men to seize with violence the kingdom of God; that both their eyes might see the fiery tongues, and their ears hear the sound. 'And it filled all the house where they were sitting'; for the house became the vessel of the spiritual water; as the disciples sat within, the whole house was filled. (1)».

((1) Saint Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures* Lecture 17:15 Cited in NPNF-2, Vol. 7. p. 128.)

L'epiclesi esprime innanzitutto l'intento della kenosi iniziale del 'fiat' divino nel 'soffio' di pienezza che si lascia recepire in modo limitato nella creazione che sta sorgendo ¹. Nell'attuare il mistero, la kenosis dello Spirito è un diretto riferimento alla kenosis del Padre (cfr infra). Il 'commando' catafatico delle parole dell'istituzione rimarrebbero isolate senza questo riferimento alla pienezza trinitaria: dallo Spirito al Padre stesso. L'antinomia dello Spirito è di congiungere la pienezza del dono e la progressività del divenire ². L'antinomia si esprime nella 'distinzione' ed 'identità' (razionalmente impossibile) tra 'ousia' ed 'hypostasis' in una congiunzione inattuabile dal mistero ³. Ma l'antinomia è anche che lo Spirito stesso si fa 'dono' (dall'"ousia" nell'essere ipostaticamente presente (nell'"hypostasis") con l'anticipare alla Sua Chiesa la nuova creazione ed il Regno della vita nuova ⁴. La temuta 'passività' del dono consegnato si rovescia in un dinamico intervento 'personale' dello Spirito nel dare Se stesso. Nell'epiclesi gli estremi opposti sembrano potersi toccare... Questa totalità nuova ed improbabile è tale perché essa non teme la contraddizione o la contestazione razionalizzante ⁵. La verità –dirà P. Florenskij– proietta 'l'insiemizzazione' della tesi e dell'antitesi (non la loro fusione). La verità è una "sobornost" (togetherness, insiemità...) dalle sorgenti più profonde della nostra esperienza. In tal senso essa costituisce un simbolo d'eternità ⁶. La verità stessa è una spirale di convergenze tra gli estremi opposti ⁷. La verità è un 'giudizio che contraddice se stesso' ⁸. Nello Spirito, il 'fuoco' della verità è l'amore ⁹... Il tempo 'puntualizza' i momenti della

¹ G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 396: «De plus ce rapprochement nous aide à comprendre comment l'eau, l'huile ou le pain reçoivent et contiennent l'action de l'Esprit intervenant au moment de l'épiclesse. Cette action trouve sa condition et sa base dans la «kénose» de la première intervention du Souffle divin lors du «fiat» créateur. Cette kénose consiste dans le fait que ce Souffle divin, la plénitude absolue de la Vie, soit limité, reçu et porté par des créatures auxquelles Il communique Son énergie comme principe d'être, de vie et de devenir. Selon un commentaire anonyme sur la Genèse d'après l'interprétation de Saint Ephrem et Jacques d'Edesse, «L'Esprit de Dieu planait sur les eaux, c'est-à-dire l'Esprit Saint procède de Dieu le Père d'une manière intemporelle... pour leur conférer une énergie fécondatrice. Mais... non seulement sur les eaux mais aussi sur la terre et l'air afin que les plantes germent, les animaux procréent, et les oiseaux se multiplient» (1)».

((1) Schaff & Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Win. Eerdmans Pub. Co. Mich., 1978, vol. VIII, The Hexameron, Hom. II. 6, p. 62.)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллин 1936 / Paris 1944, стр. 162 / p. 211: «Or, en quoi consiste la kénose du Saint-Esprit et en quel sens pouvons-nous parler de celle-ci? Dans la création du monde, cette kénose se manifeste par le fait que le Saint-Esprit, plénitude et profondeur de la Divinité, s'humilie jusqu'au devenir quand Il Se révèle dans la Sophie de créature. Dans la vie divine, le Saint-Esprit réalise la plénitude adéquate de celle-ci, Il sonde les profondeurs de Dieu par un acte unique or éternel. Dans l'être créé, Il est la force de l'être et le donneur de vie; mais cet être or cette vie, suivant la notion même de la créature, n'existent que comme devenir, c'est-à-dire non dans la plénitude, mais seulement dans un élan vers cette dernière. L'éros de créature est le Fils de Poros et de Pénie, de la richesse et de la pauvreté, de la plénitude et du vide; le tout créé est fait de rien».

³ O. Clément, *Espace infini de liberté. Le Saint-Esprit et Marie «Theotokos»*, Québec Canada 2005, p. 32: «Là contre, les Cappadociens ont brisé la cohérence possessive de la raison humaine en posant une distinction-identité rigoureuse, l'antinomie d'ousia et d'hypostasis. Ils ont ainsi déconceptualisé ces notions empruntées soit à la pensée philosophique grecque, soit au langage courant, pour leur permettre de désigner le mystère du Dieu vivant. Antinomie doxologique – saint Basile, dans son *Traité sur le Saint-Esprit*, commente inlassablement des actions de grâces à la Trinité –, célébration quasi liturgique qui s'inscrit dans la définition même de Constantinople I, que l'Esprit est «adoré et glorifié conjointement avec le Père et le Fils». C'est la croix de l'intelligence humaine, et sa possible résurrection, que de confesser simultanément l'unité et la différence en Dieu, cette «sur-unité» d'amour dont la plénitude ne peut être solitaire, ce mystère de la personne à la fois distincte et non opposée, alors que notre raison et les machines qu'elle construit ne peuvent qu'opposer ou confondre (c'est pourquoi, Dieu merci! on ne pourra jamais «programmer» l'Uni-Trinité dans un ordinateur, ni l'homme qui est «son image»)».

⁴ GROUPE DES DOMBES, *Accord doctrinal sur l'Eucharistie*, in «Unité chrétienne, Pages documentaires», 1972 n° 2, p. 9: «14. L'Esprit qui, invoque sur assemblée, sur le pain et le vin, nous rend le Christ réellement présent, nous le donne et nous le fait discerner. Le mémorial et l'invocation de l'Esprit (anamnèse et épiclesse), qui sont orientés vers notre union au Christ, ne peuvent être accomplis indépendamment de la communion. 15 Le don du Saint-Esprit dans l'eucharistie est un avant-goût du royaume de Dieu: l'Eglise reçoit la vie de la nouvelle création et l'assurance du retour du Seigneur. 16 Nous reconnaissons le caractère épiclesse de toute la prière eucharistique».

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 147 / pp. 194-195.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 145 / pp. 192-193.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 43 / pp. 78-79.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 146-147 / p. 194.

⁹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 395 / pp. 460-461.

verità, lo spazio 'socializza' la verità in particelle ¹... Ciò che è materiale, visibile, estrinseco può diventare portatore del divino –theoforo– lo Spirito si lascia incorporare e condensare in quello che sono solo delle 'cose' create ². L'azione epicletica è –pertanto– una doppia azione o un doppio 'soffio' che travolge o rovescia i tempi ed i momenti: sulla comunità conceleberrante nella fede da Cristo stesso e sulla materia del creato che viene inserita nella dinamica del mistero che anticipa la trasfigurazione ultima (cfr infra, sull'economia dello Spirito Santo) ³.

Essa congiunge anche la purificazione e la beatitudine, soglia del 'terzo Testamento' ⁴. Nello Spirito si congiunge la trasfigurazione e l'intento umano ⁵. Il paradosso dell'unione nello Spirito e della disunione canonica si fa pur esso percettibile ⁶. La kenosi dello Spirito fa della terza Persona quella più radicalmente apofatica o cioè quella meno corrispondente ai parametri umani ⁷. La stessa teologia rientra in questa prospettiva apofatica: essa è semplicemente impossibile a livello umano, ma solo –come la contemplazione– dall'azione dello Spirito Santo (come per Simeone il Nuovo Teologo) ⁸. Lo Spirito trasforma il nocciolo stesso della costituzione umana nella sua consistenza

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 143 / p. 191.

² G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, vol. I, p. 396 (citato supra).

³ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 233: «Comme on a pu le remarquer sur le tableau comparatif des épicleses, le Souffle de Dieu est demandé pour agir tout à la fois sur la matière du mystère et sur les concélébrants. Cette action divine agit simultanément et de la même manière dans ces deux dimensions. Malgré cette unité de l'action de l'Esprit, pour une raison de clarté, nous commencerons par traiter de son action sur les offrandes eucharistiques».

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 249–250 / p. 305: «Lo Spirito di Cristo che viene alla creatura peccatrice sarà questo fuoco di prova che tutto purificherà, tutto salverà, tutto riempirà di se. Ciò che per l'uomo stesso è un istante di purificazione (fuoco B), per la sua aseità peccatrice sarà fuoco tormentatore (fuoco A e C). L'uno e l'altro fuoco sono aspetti diversi della stessa rivelazione divina, della rivelazione del Paraclito alla creatura. L'eterna beatitudine dell'uomo stesso e l'eterno tormento dell'aseità sono i due lati antinomici e congiunti del terzo e definitivo Testamento, la rivelazione dell'eterna Verità nella duplice manifestazione di salvezza–perdizione, luce–tenebra, spiritualizzazione–geenna».

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас / Le porte regali*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Том I, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 212 / pp. 51–52: «Come avviene il passaggio della forma, della struttura spirituale del corpo dallo schema del secolo a qualcosa di trasfigurato? Dice l'Apostolo: "trasformatevi rinnovando la mente", ma secondo certe redazioni va aggiunto "vostra"; la trasformazione del corpo si ottiene col rinnovamento della mente che è l'apice di tutto l'essere. Sintomo dell'avvenuto rinnovamento sarà il senso della volontà di Dio. In altre parole: offrire il proprio corpo in sacrificio significa raggiungere la sensibilità spirituale per percepire la volontà di Dio, buona e perfetta. A questa tesi della santità si oppone l'antitesi, perchè chi aspira a raggiungere la volontà di Dio è naturale che cominci a filosofare sui propri sforzi, sostituendo all'autentico contatto col cielo ragionamenti astratti. A ciascuno Dio ha concesso una certa misura di fede, cioè "una convinzione di cose invisibili". Il pensiero può essere sano soltanto entro i limiti di questa fede, fuor dei quali diventa deforme».

⁶ P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Paris 1968, p. 18: «Or, bien qu'informulable et secrète, une évidence s'offre à nous et nous met en garde contre toute simplification tant intégriste que progressiste, c'est que, face au mystère de l'union, apparaît le mystère de la désunion. A l'action qui a brisé l'unité, Dieu a manifesté une contre-action qui change les apparences en signe de la réalité. La séparation qui touchait gravement la nature même de l'Eglise, s'est trouvée enraillée par la présence évidente de Dieu dans les parties désunies de la chrétienté. Nous savons où se trouve l'Eglise, qui peut dire où elle ne se trouve pas? Les limites canoniques et disciplinaires de l'Eglise visible ne coïncident pas avec ses limites charismatiques (l'acceptation réciproque au moins du sacrement du baptême, dans certains cas du sacerdoce, démontre la confirmation tacite de l'action du Saint-Esprit hors de la juridiction sacramentelle de l'Eglise)».

⁷ M. Ryk, *L'Esprit Saint dans notre vie selon la tradition orientale*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Rome 1982, vol. I, pp. 426–427: «La kénose du Saint Esprit est manifestée aussi dans son action auprès des créatures. L'Esprit Saint est le Principe de toute bonne action et l'homme est secondaire, parce qu'il peut seulement coopérer quand Dieu agit: «Nul n'est bon que Dieu seul» (Mc 10,18). Mais l'action de ce Principe reste tellement cachée que souvent toute bonne œuvre est attribuée à l'homme. L'Esprit Saint est caché derrière son don pour que ce don se conforme à nous et ensuite qu'il puisse être complètement nôtre, adapté à notre personne. Il faut dire que la théologie orientale et la théologie occidentale s'accordent pour affirmer une sorte de caractère anonyme de la Troisième Personne divine. Nous pouvons observer cela spécialement après le Concile Vatican II (1). Selon les Orientaux l'Esprit Saint est comme identifié avec la kénose mystérieuse de la divinité et avec ses manifestations différentes (2). L'Esprit Saint est la plus apophatique Personne divine (c'est-à-dire la plus mystérieuse Personne de la Sainte Trinité) comme dit son nom: *L'Esprit Saint*».

(1) Cf. T. Federici, *Spirito Santo*, in A. Garofalo (dir.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vat. II*, Roma 1969, pp. 1867–1886; O. Clément, *Transfigurer le temps*, Paris 1959, pp. 137–58. / (2) V. Lossky, *La procession de Saint Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe*, in AA. VV., *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, pp. 104, 142, 68.)

⁸ G. Cioffari, *Ricerca teologica e illuminazione dello Spirito nella teologia bizantina del secolo XI*, in "Nicolaus", 1980 n° 2, p. 344: «Simeone rigetta propriamente la *ricerca teologica* allorché affronta la questione della conoscenza di Dio attraverso lo studio della Sacra Scrittura. Il caso della Sacra Scrittura non è diverso da quello della natura creata. Vale a dire che non è il fatto di partire dal creato a rendere vana la conoscenza di Dio, che invece sarebbe valida se si partisse dalla Scrittura, bensì è la convinzione che l'elaborazione concettuale che nasce dalla saggezza

mentale: dalla non conoscenza o ignoranza, o conoscenza illusoria, verso la conoscenza di ciò che è nascosto e che appartiene al futuro: come per gli Apostoli nell'evento della Pentecoste (vedere anche il capitolo sullo Spirito e la Pentecoste, cfr infra) ¹. Si tratta proprio di 'dare una forma', di 'formare' o di 'informare' lo spirito privo di capacità intellettuale riguardo all'intento divino. In questo senso lo Spirito è innanzi tutto il "Dottore" che insegna ed illumina (cfr i nomi dello Spirito, supra). L'epiclesi che riguarda il ministero apostolico riecheggia questa supplica di trasformazione. La ricerca o l'esplorazione umana cedono il passo alla trasformazione operata dallo Spirito nella pressione Sua su chi si mette pienamente sotto la Sua autorità: metamorfosi della persona individuale del teologo che non ha più a disposizione punti di riferimento percepibili (la sua propria conoscenza e persino la conoscenza della Scrittura) ². La teologia si porta a termine con l'intervento dello Spirito simile ad un'epiclesi che trasforma la persona. La trasformazione epicletica è trasformazione congiunta dei doni e dell'assemblea nella presenza viva e nella comunione di santità ³. Nell'epiclesi, è la stessa deificazione che lo Spirito guida ed attua nella vivificazione di vita nuova che tutto travolge ⁴.

del mondo ("4□ 9↑H 9≡→ 6 Φ:≡Λ Φ≡N.:∇H) o che parte dalla sola lettura della Scrittura (□Bε : <0H 9↑H 9™< ≡Δ∇N™< □<∇(<φΦ,≡H) sia identica alla contemplazione, prodotta nelle anime degne unicamente dall'azione dello Spirito [TR II, Eth. IX, 220/223]. L'apofatismo di Simeone trova un ottimo sostegno negli scritti dello Pseudo-Dionigi riguardo alla natura di Dio; questo brano riecheggia, ad esempio, il suo linguaggio: "Noi diciamo effettivamente che il padre è causa della nascita del figlio quanto alla nascita del corpo. Ma a proposito dell'esistenza divina che non è esistenza, della generazione che non è generazione, della sostanza che non è sostanza, dell'essenza sopraessenziale, e non so che altro ancora, se si designa un primo, bisogna necessariamente nominare un secondo e un terzo: un modo di parlare che non ha assolutamente alcun significato nella Santa Trinità". [TR I, Theol. I, p. 102/103]».

¹ E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise, d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1974, p. 206: «Le premier aspect de cette oeuvre de formation se situe sur le plan de l'information. L'Esprit fait connaître et révèle les mystères de la vie divine à tous les fidèles et particulièrement à tous ceux qui ont officiellement à prêcher et à enseigner la Parole. Cet aspect est mis en lumière tout au long du cycle liturgique et tout spécialement dans l'office de Pentecôte qui met l'état d'ignorance, de rudesse et d'incapacité intellectuelle des Apôtres en opposition avec le changement radical effectué en eux par l'Esprit (1). L'Esprit opère tout d'abord en ses ministres une purification de leur ignorance: «Aujourd'hui – chante l'Eglise la nuit de Pentecôte – la voix de l'Esprit sous la forme de feu est descendue dans le cénacle et a purifié comme l'or les amis du Monogène. Par son enseignement il les a lavés de l'état d'ignorance où ils se trouvaient. Il les a rendus habiles dans les choses cachées et connaisseurs de celles à venir» (2)».

((1) Cf. par exemple dans l'Office de Pentecôte, F., VI., pp. 198 b, 200 a, 211 a, 212 a, 213 b, 219 b... / (2) Ibid., pp. 216 b–217 a.)

² G. Cioffari, *Ricerca teologica e illuminazione dello Spirito nella teologia bizantina del secolo XI*, in «Nicolaus», 1980 n° 2, p. 342: «Simeone il Nuovo Teologo inizia il suo Primo Discorso Teologico in questi termini: "Parlare o discorrere su Dio, esplorare tutto ciò che gli riguarda, dare un'espressione all'inesprimibile e presentare come comprensibile ciò che per tutti è incomprendibile, sarebbe indizio di un'anima temeraria e presuntuosa". Fare teologia può essere, secondo Simeone, segno di orgoglio, di desiderio di essere ammirati. E la ricerca teologica che proviene dalle capacità umane non conduce che a conclusioni insensate, poiché comprendere la realtà divina, sondare Dio per mezzo di realtà terrene create è del tutto impossibile, e comunque non può portare che ad una conoscenza distorta e inadeguata. Il teologo vero non può parlare né per autorità propria, né per l'autorità dei testi, sia pure scritturistici ma solo per quell'autorità che viene dall'alto (□<T2,<) cedendo alla pressione dello Spirito [ITg 1, 98/99]».

³ G. Ferrari, *L'azione dello Spirito Santo secondo la Liturgia di San Basilio*, in «Nicolaus» 1980, n° 2, p. 340: «Ma proprio perché la santificazione è opera dello Spirito Santo, l'anafora termina con la supplica, l'epiclesi a Dio, perché invii lo Spirito perché discenda e compia Lui la trasformazione dei doni offerti e, nello stesso tempo, la trasformazione di tutta l'assemblea liturgica, in vera comunione, nell'unità del Corpo di Cristo, in cui anima è lo stesso Spirito vivificante. Ed ecco le parole testuali della liturgia: "Per questo, a Signore Tuttosanto, noi pure, peccatori e indegni servi tuoi, che siamo stati resi degni di compiere il ministero al tuo santo altare, non per le nostre opere di giustizia, perché nulla abbiamo compiuto di buono sulla terra, ma per le tue misericordie e la tua pietà, che hai così riccamente versato su di noi, ecco noi osiamo avvicinarci al tuo Santo altare e ponendoti davanti i simboli del corpo santo e del sangue del tuo Cristo, ti supplichiamo e ti preghiamo, o Santo dei santi, per compiacenza della tua bontà, venga lo Spirito Tuo Santo su di noi e sopra questi doni qui distesi, perché vengano essi benedetti, santificati e manifestati: questo pane il corpo medesimo prezioso del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, e questo Calice, lo stesso prezioso Sangue del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, quello stesso che è stato versato per la vita e La salvezza del mondo". "E noi tutti che partecipiamo dell'unico pane e calice, possiamo venir uniti scambievolmente nella comunione dell'unico Spirito Santo e nessuno di noi che partecipiamo del santo Corpo e del sangue del tuo Cristo possa ricevere condanna e riprovazione; ma fa' die tutti troviamo grazia e misericordia assieme a tutti i santi, che dai secoli sono a Te stati graditi, antenati, padri, patriarchi, profeti, apostoli, predicatori. evangelisti, martiri, confessori, maestri, e di ogni spirito giusto che ha compiuto la vita nella fede».

⁴ G. Ferrari, *L'azione dello Spirito Santo secondo la Liturgia di San Basilio*, in «Nicolaus» 1980, n° 2, pp. 338–339: «Basilio caratterizza l'opera dello Spirito Santo nella santificazione. Vi ritorna in molte delle preghiere liturgiche ed è uno dei temi centrali del suo trattato sullo Spirito Santo. Nel movimento di deificazione dell'uomo, lo Spirito Santo ha il ruolo di conduttore. La grazia ricevuta nel battesimo porta i suoi frutti. Quando Iddio creò l'uomo, per vivificarlo. La Scrittura dice che emise il suo alito, ma per vivificare l'uomo nuovo, nato dalla Redenzione. Iddio manda il suo Spirito. Come il Figlio ci ha fatto conoscere il Padre, così lo Spirito ci fa conoscere il Figlio, mentre la Sua Persona rimane nascosta. Sulla scia dei Cappadoci San Giovanni Damasceno dirà che il Figlio è immagine del Padre e lo Spirito è immagine del Figlio, mentre nessuna persona è immagine dello Spirito. Egli è l'amore che unisce tutti in uno. Nel giorno delta Pentecoste è apparso come lingua di fuoco, che si

5° LA RISCOPERTA ECUMENICA DELL'EPICLESI

Dal mistero dello Spirito Santo si è tracciato il cammino di un consenso incentrato proprio sul riconoscimento dell'epiclesi eucaristica come costitutiva della 'presenza' nel suo senso più pieno¹. Questa apertura è stata preceduta da certi passi multilaterali nel contesto del nascente movimento ecumenico, prima di tutto nell'incontro di Bristol nel 1967². Tale prospettiva di consenso fu reiterata nel 1973³. Vari gruppi ecumenici regionali hanno ripreso questa tematica per un ulteriore

posò su ciascuna persona presente, ma tutti trasforma in un unico amore. Ci spiega bene questa dottrina Nicola Kavasilas: Se la mediazione della legge scritta può accendere un simil fuoco, quanto farà di più la legge della Spirito, che ha comunicato agli uomini il vero amore di Dio e ha fatto ardere un fuoco di desiderio che nulla riuscirà più a spegnere, né ora, né nel futuro? Perciò, io penso, lo Spirito Santo è apparso sotto forma di lingua di fuoco, ha infatti, portato l'amore che tutto travolge...».

¹ ANGLICAN COMMUNION – MOSCOW PATRIARCHATE, *The Moscow Agreed Statement 1976*, in «Internet» 2009, **Errore.**

Riferimento a collegamento ipertestuale non

valido. [.org/ministry/ecumenical/dialogues/orthodox/docs/pdf/the_moscow_statement.pdf](http://www.anglican.org/ministry/ecumenical/dialogues/orthodox/docs/pdf/the_moscow_statement.pdf): «VII The Invocation of the Holy Spirit in the Eucharist. 29. The Eucharist is the action of the Holy Trinity. The Father gives the Body and the Blood of Christ by the descent of the Holy Spirit to the Church in response to the Church's prayer. The Liturgy is this prayer for the eucharistic gifts to be given. It is in this context that the invocation of the Holy Spirit should be understood. The operation of the Holy Spirit is essential to the Eucharist whether it is explicitly expressed or not. When it is articulated, the 'Epiclesis' voices the work of the Spirit with the Father in the consecration of the elements as the Body and Blood of Christ. 30. The consecration of the bread and the wine results from the whole sacramental liturgy. The act of consecration includes certain proper and appropriate moments – thanksgiving, anamnesis, *Epiclesis*. The deepest understanding of the hallowing of the elements rejects any theory of consecration by formula – whether by Words of Institution or *Epiclesis*. (1) For the Orthodox the culminating and decisive moment in the consecration is the *Epiclesis*. 31. The unity of the members of the Church is renewed by the Spirit in the eucharistic act. The Spirit comes not only upon the elements, but upon the community. The *Epiclesis* is a double invocation: by the invocation of the Spirit, the members of Christ are fed by his Body and Blood so that they may grow in holiness and may be strong to manifest Christ to the world and to do his work in the power of the Spirit. 'We hold this treasure in earthen vessels.' The reception of the Holy Gifts calls for repentance and obedience. Christ judges the sinful members of the Church. The time is always at hand when judgement must begin at the household of God (2 Cor. 4.7; 1 Pet. 4.17). 32. Although *Epiclesis* has a special meaning in the Eucharist, we must not restrict the concept to the Eucharist alone. In every sacrament, prayer and blessing the Church invokes the Holy Spirit and in all these various ways calls upon him to sanctify the whole creation. The Church is that Community which lives by continually invoking the Holy Spirit.

((1) NOTE. At their meeting in Thessaloniki in April 1977 the Orthodox members asked that it should be pointed out that, in regard to the words in paragraph 30 of the Moscow Agreed Statement it is inexact to call the *Epiclesis* a 'formula' since the Orthodox Church does not regard it as such.)

² FAITH AND ORDER, *New Directions in Faith and Order – Bristol 1967 (Reports – Minutes – Documents)*, in «Faith and Order Papers n° 50», Geneva 1968, pp. 61–62: «4. The anamnesis leads to epiklesis, for Christ in his heavenly intercession prays the Father to send the Spirit upon his children. For this reason, the Church, being under the New Covenant, confidently prays for the Spirit, in order that it may be sanctified and renewed, led into all truth and empowered to fulfil its mission in the world. Anamnesis and epiklesis, being unitive acts, cannot be conceived apart from communion. Moreover it is the Spirit who, in our Eucharist, makes Christ really present and given to us in the bread and wine, according to the words of institution»; *ibidem*, p. 62: «5. The liturgy should express adequately both the anamnestic and epikletic character of the Eucharist. a) Since the anamnesis of Christ is the very essence of the preached Word as it is of the Eucharist, each reinforces the other. Eucharist should not be celebrated without the ministry of the Word, and the ministry of the Word points to, and is consummated in the Eucharist. b) The anamnestic character of the whole Eucharist should be adequately expressed in the prayer of thanksgiving and in a proper 'anamnesis'. c) Because of the epikletic character of the whole Eucharist, the epiklesis should be clearly expressed in all liturgies as the invocation of the Spirit upon the people of God and upon the whole Eucharistic action, including the elements. The consecration cannot be limited to a particular moment in the liturgy. Nor is the location of the epiklesis in relation to the words of institution of decisive importance. In the early liturgies the whole 'prayer action' was thought of as bringing about the reality promised by Christ. A recovery of such an understanding may help to overcome our differences concerning a special moment of consecration».

³ FAITH AND ORDER, *One Baptism, One Eucharist, and a mutually recognized Ministry*, in «Faith and Order Papers, n° 73», Geneva 1975, pp. 21–22: «14. The *anamnesis* leads to *epiklesis* — the Church, being under the New Covenant, confidently prays for the Spirit, in order that it may be sanctified and renewed, led into all truth and empowered to fulfil its mission in the world. *Anamnesis* and *epiklesis* cannot be conceived apart from communion. Moreover, it is the Spirit who, in the eucharist, makes Christ really present, and is given to us in the bread and wine, according to the words of institution. ... 17. The whole action of the eucharist has an epikletic character, i. e. that it depends upon the work of the Holy Spirit. This aspect of the eucharist should find expression in the words of the liturgy. Some churches desire an invocation of the Holy Spirit upon the people of God and upon the whole eucharistic action, including the elements others hold that the reference to the Spirit may be made in other ways. 18. Most churches consider that the consecration cannot be limited to a particular moment in the liturgy. The *epiklesis* in relation to the words of institution is located differently in various liturgical traditions. In the early liturgies the whole "prayer action" was thought of as bringing about the reality promised by Christ. Recovery of such an understanding may help us overcome our difficulties concerning a special moment of consecration¹».

riavvicinamento ecclesiale ¹. Il percorso stesso dello Spirito nella Sua ‘economia’ avrà una sua incidenza particolare come ‘economia verso l’unità cristiana’ (cfr infra il capitolo seguente).

A. JOOS (TESOP4SA) (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL’ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA

PARTE IV

NELLA SAGGEZZA

LA ‘CONCILIAZIONE

DIVINO-UMANA’.

ECCLESIOLOGIA

SOFIANICA CRISTIANA

IN WISDOM: THE “CONCILING GOD-HUMANLY TOGETHERNESS”. CHRISTIAN SOPHIANIC
ECCLESIOLOGY

INTRODUZIONE

L'INSIEMIZZAZIONE DIVINO-UMANA COME MISTERO

ECCLESIALE



Dopo aver considerato la cristologia e la pneumatologia sofianica, occorre evocare adesso l’ecclesiologia sofianica, o la Chiesa dalla pienezza del ‘Tutto’. L’intento di saggezza sorge dalla non conflittualità tra Dio e l’umanità nella creazione e verso l’escatologia di fronte alla frattura Dio-

((1) Cfr Bristol, Appendix 4, p. 141.)

¹ GROUPE DES DOMBES, *L’Esprit-Saint, l’Eglise et les Sacrements*, in «La documentation catholique», 1980 n° 1785, pp. 431-435 : «77. Le don de l’Esprit a l’Eglise est le fruit d’une initiative trinitaire tout vient de La puissance créatrice et du dessein de salut du Père tout passe par l’incarnation du Fils, manifestation visible de Dieu; tout s’accomplit dans le don eschatologique de l’Esprit aux croyants. Réciproquement, l’Esprit qui renouvelle les cœurs les rassemble en Jésus-Christ, comme des fils dans le Fils, et leur fait confesser Dieu comme Père. ... 115. L’épiclese dans la prière eucharistique est un bien commun de l’Eglise indivise et elle est aujourd’hui l’objet d’une redécouverte dans les Eglises d’Occident. On la trouve dans la grande majorité des liturgies, anciennes et modernes, orthodoxes, catholiques, anglicanes, luthériennes et réformées. ... 117. Selon les traditions, l’épiclese eucharistique se trouve soit avant les paroles de l’institution du Christ, manifestant que l’action de l’Esprit actualise et accomplit la Parole du Fils à la gloire du Père, soit après l’anamnèse (mémorial) des mystères du salut, manifestant le don de l’Esprit qui achève l’œuvre du Père et du Fils, soit quelquefois avant l’institution et après l’anamnèse, manifestant le rôle de l’Esprit qui constitue le corps eucharistique du Christ et son corps ecclésial».

umanità dalla quale l'occidente cristiano ha impostato la priorità soteriologica. Ci siamo fermati per ultimo al contributo pneumatologico sofianico della fede –con i tre passi della nostra nelle nostre indagini sul mistero divino: “Chi è”, “Qual’è” e “Com’è”, cosa ne sarà della problematica ecclesiale? Seguiremo anche queste tre sezioni per questa parte IV sull'ecclesiologia sapienziale. Vi saranno tre passi fondamentali riguardo al mistero della Chiesa: –Chi è la Chiesa, –Quale Chiesa, –Come è il percorso della Chiesa (il Suo cammino nella storia). Abbozzando questa triplice ritmica di indagine, ci colpisce subito il riflesso dal mistero di Cristo e dello Spirito Santo. Sofianicamente, la Chiesa avrebbe più a che vedere con la personalizzazione cristologico–pneumatologica che con la sagoma organizzativa delle comunità costituite. Come ecclesiologia sofianica, si svilupperà ciò che i criteri teologici hanno già tratteggiato sul mistero di Cristo e dello Spirito Santo. La Chiesa sarà una pienezza di vita senza superiorità eroicamente rivendicata, sarà una conciliazione senza vittimizzante riscatto, sarà una conciliarità nella libertà dello spirito, sarà l'insiemabile verità senza vendicativa vittoria. La Chiesa insiemabile non sarà neanche una 'entità' prioritariamente costituita dalla sua struttura, ma pienezza rivelativa ricapitolata nella Saggazza divino–umana. Per non essere 'sistema' di verità, tributaria di potere, essa si presenterà come 'simbolo' nella sua operativa e razionale irrilevanza. Conciliando tutto e tutti nella Verità e nell'Amore, la conciliarità è prima di tutto pienezza al di là di ogni aspetto o elemento frammentario o parziale: apertura e slancio di mistero in ciascuna esistenza. La conciliazione si prospetta innanzi tutto come legame vivo di piena compartecipazione nella totale comunione divino–umana. Ritroviamo qui l'eco di un intuito che sta cercando la sua via di formulazione oggi: la realtà deve in qualche modo essere una, essa lo può divenire se il segreto della realtà consiste nel legame dinamico, che dà esistenza e sostanzialità ad ogni essere e ad ogni cosa.

L'IPERTROFIA ECCLESIOLOGICA DELL'INTENTO CRISTIANO ROMANO PIÙ RECENTE

Si sa che la sistematizzazione ecclesiologica si sviluppa più recentemente in occidente, particolarmente nell'impostazione romana. Nella meditazione sofianica, il legame specifico tra Chiesa e Saggazza è quello dell'anticipazione del compimento ultimo di misericordia divina nella Saggazza, prendendo il profilo della Divino–umanità in via di attuazione. In quanto all'ecclesiologia, l'occidente romano ha sviluppato una disciplina diventata centrale sotto forma di un trattato specifico: l'ecclesiologia che progressivamente diventerà una 'gerarchiologia' incentrata sulla strutturazione ecclesiastica ¹. La legittimità di un tale approccio si fonda nella sacramentalizzazione dell'ecclesiologia al concilio Vaticano II e rischia persino di mettere sotto moggio la grande questione della storicità della fede ². L'oriente cristiano preferirà, pertanto, parlare di 'mistero' piuttosto che

¹ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954, p. 68: «On voit comment le traité de l'Eglise, s'étant constitué comme traité particulier en réponse au gallicanisme, au conciliarisme, à l'ecclésiologie purement spirituelle de Wycliff et de Hus, aux négations protestantes, puis, plus tard, à celles de l'étatisme laïc, du modernisme, etc., s'est aussi constitué en réaction contre des erreurs qui, toutes, mettaient en question la structure hiérarchique de l'Église. Le *De Ecclesia* fut principalement, parfois presque exclusivement, une défense et une affirmation de la réalité de l'Eglise comme appareil de médiation hiérarchique, des pouvoirs et de la primauté du Siège romain, bref une "hiérarchiologie"».

² D. C. Hauser, *Roman Catholic Ecclesiology and the Problem of Historicity: Insights from Origen Scholarship*, in «Internet» 1999, <http://www.ewtn.com/library/THEOLOGY/FR93401.TXT>: «B. Ecclesiology. The second "event" that characterizes the theological focus in the latter part of this century is the Roman Catholic preoccupation with ecclesiology. This concern with ecclesiology did not begin with Vatican II. However, after the Council, certain shifts within ecclesiology do appear in Roman Catholic theology. Prior to Vatican II, ecclesiological discussion found its focus in the mystery of the Church, the sacraments and the sacramental nature of the Church. Here one finds at the center of the theological speculation about the Church. One need only look at Henri de Lubac's great work, to see an example of this sacramental emphasis. (1) At the heart of this ecclesiology, the Church is understood to be the mystical body of Christ, having its life in Christ and linked to the Incarnation. In the Roman Catholic tradition, the continuity with the events at the source of its life is the worship of the Church, a worship understood to be sacramental with its focal point in the Eucharist. (2) As the redemptive activity of Christ found its locus in the cross, the Eucharist, the representation of that salvific event, is understood to be a participation in that event at the heart of the Church. The life of the Church was informed by that Eucharistic event and its historicity reflected the historicity of that worship. (3) The Church was understood to be

di 'sacramento': esso mette avanti l'aspetto teandrico (divino-umano) più che il dato giuridico-istituzionale ¹. Si dirà che non è il sacramento che salva ma in esso il mistero della fede, speranza, carità e non è neanche la fede che salva nel sacramento ma l'oggetto della fede: il mistero di Cristo nello Spirito Santo ². La Riforma d'occidente avrà un suo approccio che si distanzierà notevolmente dalle premesse romane (che dovrà essere evidenziata in quanto tale). Per l'oriente, la specificità di "Roma" è proprio questo richiamo ai 'mezzi' per articolare il Regno di Dio nel percorso umano, non senza un ricordo di continuità con la Roma pre-cristiana ³. La differenza principale dell'oriente si

a sacrament. Vatican II's document on the Church, likewise begins with likening the Church to a sacrament. "By her relationship with Christ, the Church is a kind of a sacrament of intimate union with God, and of the unity of all mankind, that is, she is a sign and instrument of such union and unity."(4) Nevertheless, the primary emphasis in Roman Catholic ecclesiology since Vatican II has not been on the sacramental notion of the Church. (5) In most cases primacy is given to a new sense of openness to the world and the Church must be seen in that light. (6) Here the primary concern is no longer with the mystical or sacramental nature of the Church. In general, post-Vatican II ecclesiology is more concerned with the place of the laity and the relationship of the Church to the social order. (7) In some unfortunate instances contemporary ecclesiology has associated the traditional sacramental understanding of the Church with the institutional Church (Avery Dulles' term) and has in some instances rejected them together. This is evidenced by their break with the traditional structure of the Church and with the traditional understanding of the sacraments, and has in some instances insisted upon a redefinition or the construction of new sacraments. (8) Whether such ecclesiastical movements are consistent with Vatican II will be a matter of debate for some time and cannot be solved here. But significant for our purpose is the change in contemporary ecclesiology from an understanding of the Church as founded by and focused on the sacraments and on the sacramental nature of the Church, to an ecclesiology which understands the Church as simply the People of God and whose focus is on social justice. This latter primarily political "model" reflects a shift in the way in which the historicity of the faith is understood. In much of contemporary ecclesiology the emphasis is not on the sacraments, but on a liberating political. I am suggesting here that there is a connection between the attack on the historicity of the faith launched by Bultmann and the present redefinition of the historicity of the Church that has taken place in contemporary Roman Catholic ecclesiology. If the sacramental basis for the Church is being redefined, relativized or understood to be of less importance, then the word and scripture must become in proportion more important to the life of the faith. But, if contemporary scripture scholarship is influenced by a method that explicitly calls into question the historical nature of that faith, this method will ultimately shape the ecclesiology which accepts the fruits of this kind of exegesis. To examine this relationship fully would take a far more extensive analysis than is possible here, but it is important to note the essential link between the historicity of the Church and the way in which scripture is interpreted. In considering then the question of the proper understanding of the historicity of the Church, one must consider the manner in which scripture is understood. For if there is a connection between the interpretation of scripture and the historicity of the faith, the contemporary methodological dehistoricization of the scriptures must result in a corresponding dehistoricization of the faith. Here a short excursus into the theology of Origen might be helpful, for in many ways he struggled with the same issue that we find before us today. Origen and the Historicity of the Church At the heart of Origen studies lies a question that is also at the focal point of contemporary theology. This is the question of the historicity of the faith. At stake in this issue is the very nature of the revelation of Christ and the nature of the faith that arises from that revelation. For what appears to be at issue in the debate over Origen's orthodoxy is whether on the one hand in his exegesis, Origen preserves the historicity of the faith and remains a faithful member of the Church, or on the other hand Origen reinterprets the faith in the light of Greek philosophy in such wise that its historicity is lost; i.e., he becomes a gnostic».

((1) Henri de Lubac, *Oeuvres*, trans. Michael Mason (New York: Paulist Press, 1956), pp. 74ff. / (2) This sacramental focus of the Church is also found in the post-conciliar document by Paul VI. See pp. 2, 11. / (3) The event character of faith was understood to reflect the event character of the sacraments. The event character of the sacraments and consequent historicity was traditionally affirmed by the doctrines of real presence, transubstantiation and the sacrifice of the Mass. Any attempts at understanding the Eucharist apart from these doctrines must be careful to preserve the historicity of the faith that is implicit in them. See Yves Congar, trans. A. Manson and L. C. Sheppard (New York: Herder & Herder, 1968), pp. 175ff. Also, De Lubac, pp. 107ff. / (4) AAS 75 (1965), 1. / (5) Avery Dulles, (Garden City, NY: Doubleday, 1974). / (6) See John O'Malley, "Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento," pp. 573ff. / (7) This tendency is evidenced in the ecclesiology of two of the most prominent writers in the area of ecclesiology, Hans Küng and Richard McBrien, and almost universally in liberation theology. See Hans Küng, , trans. by Edward Quinn (New York: Pocket Books, 1976) and Richard McBrien, (Paramus, NJ: Newman Press, 1970), especially see pp. 59–65. Here McBrien notes that the modern trends in ecclesiology are away from a "kerygmatic-sacramental" understanding of the Church towards a political/historical eschatological view. / (8) As examples see Gustavo Gutierrez, (New York: Orbis Press, 1973), pp. 262ff; Bernard Cooke, (Mystic, CT: Twenty-third Publications, 1983). Cooke understands marriage to be the "basic sacrament." This theology is representative of a non-traditional approach to the sacraments with extensive ecclesiological ramifications. Also, Edward Kilmartin, S.J., "Apostolic Office: Sacrament of Christ," pp. 253ff.)

¹ A. Scrima, *Simple réflexions d'un orthodoxe sur la Constitution*, in G. Barauna, *L'Eglise de Vatican II*, Paris 1967, T. III, p. 1285.

² A. Хомяков / A. Chomjakov, *Церковь одна / L'Église est une*, Сао Паоло / Paris 1953, стр. 47–49 / p. 181–182; A. St. Khomiakov, *The Church is One*, (with an introduction by Archpriest George Grabbe [Bishop + Gregory Grabbe]), in «Internet» 2001, <http://celticchristianity.org/church1.html>: chapter IV "One, holy, catholic, apostolic"; etiam in A. Хомяков / A. Chomjakov, *Полное собрание сочинений А. С. Хомяков, (Opera omnia in russo)*, Москва 1900, (8 voll.); cfr A. S. Chomjakov, *L'Église est une*, in A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Cerf, Paris 1953, pp. 215 ss. (tr. It., *La Chiesa è una*, in L. Peano, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964, pp. 123 ss.).

³ Вл. Соловьёв / Vl. Solov'ëv, *Великий споръ и хрискианская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьёва*, Томъ четвертый / *La grande controverse de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, стр. 41, 50 / pp. 86, 101–102 : «Si, de son côté, l'Orient se donna entièrement à la conservation des premiers germes sacrés du royaume divin, Rome, par contre, à cause de son caractère pratique, se doma avant tout pour tâche de trouver les moyens de parvenir au royaume divin sur cette terre. C'est l'unité du pouvoir spirituel qu'elle considère comme le premier et principal moyen, comme la première et la principale condition en vue de ce but. Rome, donc,

trova in una comprensione che conferisce la priorità al mistero nel suo compimento ultimo: un approccio escatologico ¹. Ovviamente, dall'impostazione giuridica si arriverà facilmente ad una visione universalista poggiata sulla chiave soteriologica. L'occidente romano, in occasione del concilio Vaticano II, si è più volte espresso attraverso la preoccupazione dei Padri conciliari sulla prevalenza del "giuridismo, clericalismo, trifalismo" per troppo tempo in auge nell'ambito romano ². Ci si chiederà se la prevalenza di una ecclesiologia impostata come centralizzazione universale a qualcosa a che vedere con la visuale sul mistero di Dio, sotto forma di "uniteismo". Nella prospettiva sofianica, questo 'uniteismo' ci è già apparsa come ristrettezza di approccio sul mistero di Dio (vedere supra, parte I, la Sofia ed il mistero di Dio). Il mistero della Chiesa troverebbe la sua contraddizione più chiara nell'ecclesiologia istituzionale ed universale, evacuandone la sorgente misterica, come esemplificato nella Costituzione dogmatica "Lumen gentium" del concilio romano Vaticano II, e professandone la superiorità "ex sese" ³. La ri-prospezione e la riscoperta del mistero cristiano oggi, come molla teologica, e sembra ulteriormente delinarsi a livello ecclesiologico nella tensione tra le correnti del XX secolo ispirate d'una parte alla 'salvaguardia o d'altra parte alla 'ri-impostazione' teologica complessiva (vedere l'introduzione generale). Ovviamente, non si afferma – qui – che vi sia stato un tentativo o dei tentativi di proporre una prospettiva pneumatologica nel corso della tipica 'teologia del XX secolo'. Si desidera soltanto sottolineare che tale angolatura entra con più difficoltà o non viene ulteriormente protratta nella spirale delle teologie tipiche del nostro secolo ⁴.

SEZIONE A

met toute son âme à l'œuvre d'unification et de renforcement du pouvoir spirituel. Son génie particulier s'accordait avec une tâche semblable. Par son caractère historique spécifique, la Rome chrétienne ressemblait à la Rome païenne, manifestant surtout, comme cette dernière, le principe de la *volonté*, ou d'un esprit pratique, dont l'expression est la *loi* ou le *pouvoir*.

¹ A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, p. 60: «Our initial distinction in describing the two "experiences" was between the *juridical* and the *eschatological*. We termed "juridical" the Western approach to Church-state relationship as it developed after the conversion of Constantine and the reconciliation of the Church with the empire. Now it must be stressed that this juridical approach was not limited to the state alone, but implied a much wider, in fact an all-embracing, "world-view" which from the Eastern standpoint can be defined as *non-eschatological*. The medieval Christian synthesis in the Latin West was based indeed on a progressive elimination of the Early Christian notion of the Kingdom of God, elimination, of course, not of the term itself but of its initial Christian understanding, as the antinomial presence in "this world" of the "world to come," and of the tension implied in that antinomy. For it is precisely the antinomy and the tension inherent in the patristic notion of *mysterion* that the West eliminated from its approach to faith, from its ultimate "intuition" of God and creation, from sacramental theology and the doctrine of sanctification, from ecclesiology and soteriology. If all the old controversies between the Orthodox East and the Latin West – those about *Filioque*, original sin, created grace, essence and energies, purgatory, and even the papacy – controversies which to so many today appear totally irrelevant, were transposed into an "existential" key, explained in terms of their practical" significance, it would become clear that their common denominator" in the Eastern mind is, first of all, the rejection by the West of the *nzysterion* – the holding-together, in a mystical and existential, rather than rational, synthesis of both the total *transcendence* of God and His genuine *presence*. But this mystery is precisely that of the Kingdom of God, the faith and the piety of the Church being rooted in the experience *now* of that which is *to come*, in the communion by means of "this world" with Him who is always "beyond," in truly partaking of "the joy and the peace of the Holy Spirit"».

² A. Dulles, *Models of the Church*, in «Internet» 2006, <http://dlibrary.acu.edu.au/staffhome/yukoszarycz/ecc/CHAP3.HTML>: «This model was dominant for far too long, with serious effects on Church life. It fostered what Yves Congar has called a "hierarchy" rather than an ecclesiology. With this went a corresponding over-emphasis on authority and a corresponding lack of lay involvement in the life and mission of the Church. Much heroic missionary activity was undertaken in the period, but the aim was generally to build up the Church society on earth, efforts to save souls being directed precisely to bringing more and more people into the Church society. Success for the missionary, and for the pastor at home as well, was measured in statistics of conversions, baptisms, regular attendance and communions. Bishop de Smedt was describing succinctly the effects of this model when he criticised the first preliminary schema on the Church presented to the Fathers at Vatican II, using the words "clericalism, juridicism, and triumphalism"».

³ W. Küppers, *La doctrine de l'Eglise au deuxième concile du Vatican, le point de vue vieux-catholique*, in G. Barauna, *L'Eglise de Vatican II*, T. III, p. 1358.

⁴ Cfr la panoramica teologica odierna in A. Joos, http://www.webalice.it/joos.a/THEOLOGIES_IN_DIALOGUE_-_TEOLOGIE_DEL_XX-XI_SECOLO_A_CONFRONTO.html (vedere il terzo livello delle teologie in dialogo: la Chiesa).

LA CHIESA, MISTERO DI COMPENETRAZIONE DIVINO-UMANA DALLA SOFIA



THE CHURCH: MYSTERY OF DIVINE-HUMAN COMPENETRATION

Non tutti gli autori sofianici hanno dedicato una uguale attenzione alla prospettiva ecclesiologicala. Tra coloro che maggiormente hanno marcato questo campo, S. Bulgakov è senz'altro un ispiratore di spicco in questa dimensione dell'intento sofianico. Per lui, la Chiesa non si definisce dall'enumerazione degli elementi che la compongono ma da questa 'insiemità' (con vari termini adoperati per evocare questo 'confluire' divino-umano) in Dio -da Dio -verso Dio e con Dio ¹. È senza dubbio merito della tradizione russa-ortodossa l'aver coniato un'espressione specifica per l'approccio ecclesiologicalo complessivo e che si potrebbe enunciare come 'insiemizzazione' divino-umana. Questa 'insiemità' si chiama in russo "sobornost" o anche cattolicità del "kat'holon": pienezza di totalità partecipativa nella pienezza del mistero di Dio ². Riprenderemo anche un autore non strettamente sofianico, N. Afanas'ev, che ebbe anche le sue riserve sull'orientamento bulgakoviano ma che rimane vicino a questo intuito nel suo campo storico-canonico che fa eco al discernimento ecclesiologicalo dei 'sobornostiani' nella visione insiemizzante della Chiesa viva. Antonio Rosmini, un autore sofianico romano tra i più illuminati del XIX secolo propone la formulazione di questa natura profonda della Chiesa andata persa nell'occidente romano posteriore: la permanente consultabilità nella Chiesa come ricerca continua della unanimità per mezzo della persuasione vissuta nella vita ecclesiale (unità di persuasione, unità dei voleri): conciliarità soffocata posteriormente o una delle piaghe tra le altre "cinque piaghe della Santa Chiesa" ³. Perciò la Chiesa

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *One Holy, Catholic and Apostolic Church*, in «The Christian East», 1931, XII, p. 99.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 8, 78, 89, 96.

³ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, Roma 1981, vol. 56, pp. 70-71: «54. 4° Dalle frequenti adunanze e Concilj specialmente provinciali che si tenevano. L'unità della Chiesa si voleva che fosse unità di voleri, unità di persuasioni, <unità di affetti>; e ad ottener questa, niente vale il comandare di un solo con autorità, la quale, tutta sola, trae seco per sempre qualche cosa di invidioso e di ostile, nè, per l'ordinario, rende i soggetti più illuminati, ma solo più aggravati. Di che l'Apostolo stesso diceva: «Tutto a me lice, ma non tutto è spedito» (1). E quindi proveniva quel volersi continuamente anche il voto del popolo, che si può dire fosse a que' tempi il consigliere fedele de' governatori della Chiesa (2); e quel render conto che faceva il Vescovo al popolo stesso di tutto ciò che nel governo della Diocesi egli operava (3); e quel cedere e condiscendere ai voleri popolari in tutto ciò che si poteva, il che è tanto dolce e affabile cosa, e sommamente conveniente al governo episcopale, governo sublime e che può tutto, ma non tuttavia come quello de' re della —terra; perchè può tutto, solo pei bene, e niente pei male; e per la stessa sua essenza è decorato di umiltà, di modestia e di carità immensa; e in ogni cosa è al sommo ragionevole e perciò stesso forte di sua dolcezza (4)».

((1) I Cor VI, 12. / (2) Tutto si faceva nella Chiesa, dice il FLEURY, «per consiglio non volendo che vi regnasse altro che la ragione, la regola e la volontà di Dio». – «Le assemblee hanno questo vantaggio, che per ordinario vi ha sempre alcuno che mostra qual sia il partito migliore, e riconduce gli altri a ragione. Producono il rispetto vicendevole, e si ha vergogna di palesarsi ingiusti in pubblico. Quelli che sono più deboli in virtù, vengono sostenuti dagli altri. Non è agevole cosa il corrompere una intera assemblea: ma è facile il guadagnare un solo uomo, o colui che lo governa; e se si determina da sè solo, seguita l'inclinazione delle proprie passioni che non hanno contrapposto. – In ciascuna città il Vescovo non faceva niente d'importante senza il consiglio de' Sacerdoti, de' diaconi, e de' principali del suo Clero. Spesso ancora si consigliava con tutto il popolo, quando esso aveva interesse nell'affare, come nelle ordinazioni". *Disc. Il sulla Stor. Eccl.*, § V. / (3) S. CIPRIANO rendea conto al suo popolo di tutto ciò che faceva, e non pontendo farlo di presenza nel tempo della persecuzione, il faceva tuttavia per lettere, alcune delle quali ancora si conservano (ved. *Ep.* 38, col. 33). Due secoli dopo, S. AGOSTINO vedesi fare il medesimo col suo popoio. Ne' suoi sermoni lo rende informato di tutte le bisogne della Chiesa, e gli dà minutissimo conto della sua condotta. Sono degni d'essere osservati fra gli altri i Sermoni. / (4) Si aveva tal riguardo all'assenso del popolo, dice il FLEURY, ne' sei primi secoli della Chiesa, che se egli ricusava un Vescovo anche dopo consecrato, non veniva altrimenti costretto, ed un altro se ne creava che gli fosse accetto (*Discorso il sulla Stor. Fecl.*, § IV). S. AGOSTINO ne dice la ragione con queste parole dirette al suo popolo: Noi siamo cristiani per noi medesimi, e Vescovi per voi (*Serm.* 359).)

è 'il mistero del mistero' dell'umanità ¹. La Chiesa, in questo senso è tesa oltre le frontiere delle proprie strutture, non per conquistare il mondo ma per penetrare fino in fondo l'esperienza umana. La sensibilità sofianica nella Riforma d'occidente si esprime nell'intuito böhmiano sulla penetrazione spirituale del divino nell'umanità che si va estendendo universalmente ². La Chiesa apparirà nella suo profilo 'vergine' e come 'compassionevole presenza'.

UNA CONSONANZA SOFIANICA CON LE PREMESSE TEIHARDIANE

La conciliazione bulgakoviana fa eco all'intuito teilhardiano, e lo trasporta sul piano della riflessione ecclesiologica. Come il gesuita francese, così il sacerdote ortodosso ha cercato anche lui di sviluppare un approfondimento intuitivo sulla realtà integrale. Anche lui, con la sua sofologia ha cercato una via di comprensione che non sia semplicemente sistematica e chiusa. Tra i due pensatori, una consonanza può essere avvertita ³. Il superamento dell'articolazione sistematica è la base del suo pensiero e del suo modo di considerare l'approccio alla realtà ⁴. La strada non è lunga dalla sistematica all'anti-sistematica, nel rapporto odio-amore, che rivela però sempre uno stesso atteggiamento: l'essere affascinato. Nel pensiero di de-sistematizzazione non dovrebbe esserci una stasi di anti-sistematica, ma piuttosto un ridimensionamento sereno di ciò che la sistematica significa, e della sua portata, circoscrivendo il suo campo specifico, e non estendendola automaticamente a tutti i campi, livelli o dimensioni dell'esistenza.

CAPITOLO I

IL MISTERO SOFIANICO DELLA CHIESA



¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La promessa sposa dell'Agnello* (traduzione francese di un capitolo), in «Le Messager orthodoxe», 1969 n- 46-47, p. 25.

² WIKIPEDIA, THE FREE ENCYCLOPEDIA, SOPHIA (WISDOM), in «Internet» 2010, [http://en.wikipedia.org/wiki/Sophia_\(wisdom\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Sophia_(wisdom)): «Within the Protestant tradition in England, Jane Leade, 17th-century Christian mystic, Universalist, and founder of the Philadelphian Society, wrote copious descriptions of her visions and dialogues with the "Virgin Sophia" who, she said, revealed to her the spiritual workings of the Universe.[1] Leade was hugely influenced by the theosophical writings of 16th Century German Christian mystic Jakob Böhme, who also speaks of the Sophia in works such as *The Way to Christ*. [2] Jakob Böhme was very influential to a number of Christian mystics and religious leaders, including George Rapp and the Harmony Society. [3] Sophia can be described as the wisdom of God, and, at times, as a pure virgin spirit which emanates from God. The Sophia is seen as being expressed in all creation and the natural world as well as, for some of the Christian mystics mentioned above, integral to the spiritual well-being of humankind, the church, and the cosmos. The Virgin is seen as outside creation but compassionately interceding on behalf of humanity to alleviate its suffering by illuminating true spiritual seekers with wisdom and the love of God. The main difference between the concept of Sophia found in most traditional forms of Christian mysticism and the one more aligned with the Gnostic view of Sophia is that to many Christian mystics she is not seen as fallen or in need of redemption. Conversely, she is not as central in most forms of established Christianity as she is in Gnosticism, but to some Christian mystics the Sophia is a very important concept».

((1) Julie Hirst, *Jane Leade: Biography of a Seventeenth-Century Mystic* (2005). / (2) Jakob Böhme, *The Way to Christ* (1622). / (3) Arthur Versluis, "Western Esotericism and the Harmony Society", *Esoterica* I (1999) pp. 20-47.)

³ J. Le Moynes, *Message du Canada*, in AA. VV., *Cahier 2. Réflexions sur le Bonheur*, Paris 1960, p. 134: «Ce que nous apporte Teilhard n'est pas un système, nous assistons sans doute à la fin des systèmes, mais, sous la forme d'une somme d'intuitions, la première intégration chrétienne de l'évolution que l'objectivation toute récente de la connaissance impose irrésistiblement à l'esprit en même temps que pour l'incroyant la prophétie et la pédagogie de la matière. Il n'est plus possible de revenir en arrière sans consentir au désespoir d'une radicale aliénation. Teilhard, par le mouvement même de sa pensée évolutive, avant de le faire explicitement, nous apporte aussi le sens du temps et des relativités, éléments essentiels de la révolution contemporaine. L'introduction de ces mouvances dans les schèmes de notre connaître, sur les plans surnaturel, métaphysique, scientifique, n'est certes pas rassurante. Ici Teilhard est inséparable des mouvements de la recherche actuelle: s'il est une pointe, il n'est pas isolé; il est conscient des dimensions et des convergences de nos nouveautés. Loin de nous laisser sur l'optimisme béat qu'on lui a reproché, il nous ouvre à la tâche vertigineuse de tout reprendre, constamment enfin, dans la continuité et l'orthodoxie à la fois respectueuses et révolutionnaires».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt 1927, S. 14: «Jedes System will das Ende der Welt sein und die Vollendung der Geschichte, die jedoch immer fordauet. Ungereimtheit oder Frühgeburt –so lautet das Urteil des Geschichte der Philosophie, dass sich selbst, gleich der Kronos, der seine eigene Kinder verschlingt, über alle Leistungen der Vernunft fällt. Ein trostloser Anblick».

La Chiesa sarà sofiamicamente una pienezza di vita senza superiorità cristiana nella conflittualità, sarà una conciliazione senza vittimizzante riscatto, sarà una conciliarità nella libertà dello Spirito, sarà l'insiemabile verità senza vendicativa vittoria. Essa è il nucleo dell'intento umano già consapevolmente accolto in Dio: dalle persone che sono microcosmo essa è un 'macro-antropos' che sorge dalla conformità con la stessa Trinità ¹. La Chiesa insiemabile non sarà neanche una 'entità' prioritariamente costituita dalla sua struttura, ma pienezza rivelativa ricapitolata nella compenetrazione di vita divino-umana. Per non essere 'sistema' di verità, o tributaria di potere, essa si presenterà come 'simbolo' nella sua operativa e razionale irrilevanza. La Chiesa sarà la via di compenetrazione del divino e dell'umano: l'impossibile possibilità dell'unione-comunione, di "insiemizzare" conciliando, o di "togetherness", o anche di "Zusammenbarkeit" (Gesammeltheit – Versammlungsfähigkeit ²) tra il divino e l'umano (vedere infra) ³. Le parole "conciliarità" o anche "sobornost" per gli slavi ortodossi riassumono questa natura unica della Chiesa (cfr etiam infra). Conciliando tutto e tutti nella Verità e nell'Amore di Dio, la Chiesa è prima di tutto pienezza al di là di ogni aspetto, di ogni elemento frammentario o parziale: apertura e slancio di mistero in ciascuna esistenza ⁴.

È risaputo che l'ecclesiologia della 'sobornost' non è una teologia 'ufficiale' della Chiesa ortodossa russa, né di nessuna Chiesa o tradizione specifica. L'intuito sulla 'sobornost' fa parte – dall'inizio stesso della sua formulazione – degli scambi di opinione nell'ambito ecumenico stesso, come quelli tra Chomjakov e Palmer (pioniere ecumenico della Chiesa anglicana), con la sua sottolineatura specifica sulla visione radicalmente 'pneumatica' dell'ecclesiologia ⁵. Potremmo,

¹ Massimo Confessore, *Mistagogia* (cap. II-IV), in P. G., V. 91, col. 668-672.

² B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1951, S. 94: «Das Wort ‚Sobor‘ heißt ‚Versammlung‘, wird für ‚Konzil‘ gebraucht; dementsprechend wäre ‚Sobornost‘ mit ‚Symphonismus‘ aber auch ‚Konziliarismus‘ zu übersetzen. Es scheint nun aber das gute deutsche Wort ‚Gesammeltheit‘ oder ‚Versammlungssinn‘ am ehesten dem nahezukommen, was gemeint wird, nämlich: die charakterliche Qualität, also die innere Veranlagung, der metaphysische Wille, zu der höchsten Sammlung aller im Christmentschentum, in Christus selber zu gelangen, also ‚katholisch‘ zu sein. Demnach wäre die Kirche eine lebendige, in Liebe vollzogene Gemeinschaft, die aber, was von den Russen besonders gerne betont wird, der Geistesfreiheit nicht enträt. Wladimir Solov'ev zieht geradezu aus dieser Idee die Konsequenz einer Vereinigung der Kirchen. Andere reden wieder von einem tiefen Gemeinschaftsgefühl und der universellen Mitverantwortung eines jeden an der Rettung aller (1)...».

(1) Reinhold von Walter, *Von russischer Frömmigkeit, Der christliche Osten, Geist und Gestalt*, Pustet, Regensburg 1939, S. 94-119; 117-118.)

³ Prospettiva dell'opera di I. Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso intorno alla Chiesa*, Milano 1970, etiam pp. 3, 7, 15, 43-44: «Nella chiesa si uniscono armonicamente senza confusione, e inseparabilmente il divino col visibile, l'eterno col provvisorio e col transdunte, si unisce lo stesso Dio con l'uomo in una unità mistica, ma reale in un tutto organico, in un corpo mistico, ma vivo, cioè la chiesa, del corpo della quale sono membra i fedeli di tutti i secoli, vivi e morti con gli angeli, che formano il santo popolo di lui, mentre il capo è Cristo».

⁴ C. Булгаков / S. Bulgakov, *One Holy, Catholic and Apostolic Church*, in «The Christian East», 1931, XII, p. 99: «But in addition to this the Russian Church has this word as well in Slavonic traslation: sobornaja: that means first of all a gathering of "concilling", getting together, a collective being united. To say the least this is an inaccuracy, if not an actual mistake, but it is a providential one, because this word, according to Khomiakoff, contains a whole theology. Catholicity as "sobornost" means that the Church is a oneness of many in love and freedom».

(NB. Le terme "conciliation" rend donc l'idée d'être ensemble coûte que coûte ("togetherness" tel que la parole "sobornost" se traduit en anglais). Volonté d'être ensemble au plus profond de nous-mêmes, au-delà de toute expression partielle (conceptuelle, structurelle etc...), la "conciliation" serait la valeur intérieure qu'exprime la "conciliarité" terme qui souligne plutôt l'aspect "manifesté" de l'être-ensemble-ecclésial; C. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 96: «Selon le sens du mot "conciliarité" (kath' holon), l'Eglise n'est pas seulement une "conciliarité" interne, une vie dans l'Esprit-Saint, mais aussi une collectivité qui cherche un même esprit: l'Eglise "conciliaire" est aussi l'Eglise de la "conciliation" et l'Eglise des conciles, et en particulier l'Eglise de la "conciliation" locale et oecuménique. L'Eglise réalise sa "conciliarité" interne par la confession "catholique" et par la doctrine ecclésiale».)

⁵ A. Walicki, *Una utopia conservatrice*, Torino 1973, p. 190: «L'idea di sobornost', alla base di tutta l'ecclesiologia di Chomjakov, dà come risultato una visione totalmente pneumatica della Chiesa (1): l'essenza della Chiesa per una simile concezione non è infatti «un'istituzione o una dottrina», ma lo Spirito Santo e la sua Grazia. La coscienza della Chiesa appare perciò esclusivamente un dono della Grazia. Se anche tutti gli anglicani, scriveva Chomjakov a Palmer, sotto l'influsso di studi teologici, arrivassero ad accettare dogmi e simboli identici a quelli ortodossi, la loro fede resterebbe pur sempre protestante, prodotto di raziocinio e non di partecipazione ai doni della Grazia (2). Le credenze subietive diventano vera fede solo quando vi applica la sua impronta lo Spirito Santo, i cui doni, inaccessibili agli individui isolati, sono stati concessi una volta per tutte alla sola Chiesa degli Apostoli, alla «conciliare» Chiesa ortodossa (3)».

(1) Cfr Pawłowski, op. cit., p. 41 / (2) Cfr Chomjakov, *Pol. Sobr. Soč.*, t. II, p. 375. / (3) *Ibid.*, p. 209.)

inoltre, lasciarci andare verso una libera evocazione illustrativa sui contributi di questa tipica fioritura teologica del periodo “tra le due rivoluzioni maggiori” (la rivoluzione francese e la rivoluzione russa), per vedere quale eventuale lezione essa ci potesse offrire per il lavoro ecumenico di oggi e di domani. Tra i vari spunti che ci forniscono le tradizioni d’oriente, la teologia della ‘sobornost’ è forse quella che più incisivamente si cala nelle situazioni e risponde a problemi di cuocente attualità della Chiesa del suo tempo. Ma interessa anche questa ambientazione nel contesto russo per fare da chiave di passaggio con la sponda di verifica partendo dalla società occidentale del XX secolo. Il sottofondo della teologia di conciliarità o di insiemità divino–umana ha il merito di uscire dal paesaggio strettamente occidentale europeo, per inoltrarsi progressivamente verso contesti non europei, cominciando da quelli orientali slavi. La teologia del XX secolo esce così dal formalismo di impostazione classica nella quale si recitava lo studio della ‘teologia del XX secolo’. La insidiosa identificazione tra ‘sobornost’ e istituzionalismo della pentarchia orientale suona altrettanto poco informato e credibile ¹.

1° LA CHIESA DALLA PIENEZZA DEL ‘TUTTO’ NEL MONDO

DIVINO

Dal mistero trinitario in Cristo e lo Spirito Santo, la Chiesa si prospetta in questa pienezza divino–umana ². La pienezza di totalità divino–umana si chiamerà ‘cattolicità’, nel senso antico, a differenza del concetto di universalismo romano propugnato in occidente ³. Si capisce allora quanto sarà difficile situare la configurazione del papato romano –come presentato nell’ambito occidentale romano– nell’approccio ortodosso del mistero di insiemizzazione divino–umana intesa come Chiesa ⁴. La conciliazione si prospetta innanzi tutto come legame vivo di piena compartecipazione nella

¹ Cfr J. Ratzinger, *Church, Ecumenism & Politics*, New York 1988, p. 94.

² C. Scouteris, *The Orthodox Church*, in «University of Athens. Publications», Internet 2007, <http://www.cc.uoa.gr/theology/html/english/pubs/doctrsec/scouteris/07/07.htm>: «For Orthodox theology the Church, founded by Jesus Christ for the salvation of human beings, is filled by the Holy Spirit. The Church is the fullness of Him who fills all in all (Eph. 1: 23). The Church is described by Paul as fullness in the sense that the Spirit dwells within her body and guides her to fulfill her mission. St. Irenaeus explicitly declares that "where the Church is, there is the Spirit of God; where the Spirit of God is, there is the Church and every kind of grace" ¹. Thus, the Church, through the uninterrupted presence of the Holy Spirit, becomes a holy institution. In the Creed of Nicaea–Constantinople the Church is described as: "One in so far as Jesus Christ is the only Lord who founded not many churches but one Church. "Holy because her Head, Christ, is the incarnation of holiness and because she is guided by the Holy Spirit. "Catholic" because she transcends every local and cultural limitation. "Apostolic" since she was built on the foundation of the apostles and prophets, Jesus Christ Himself being the chief corner–stone» (Eph. 2:20)». (1) *Contra Haereses*, III, 24. PG 7, 966C.)

³ J. Meyendorff, *L’Eglise orthodoxe hier et aujourd’hui*, Paris 1960, p. 11: «Au cours des controverses dogmatiques qui suivirent la paix constantinienne, les mots grecs *catholicos* et *ortodoxos* servirent concurremment à désigner les tenants de la vraie doctrine. Le premier de ces adjectifs, employé pour la première fois, au premier siècle, par saint Ignace d’Antioche (*Smyrn.*, VIII, 2) pour désigner l’Eglise chrétienne — l’Eglise catholique — reflète la plénitude, l’universalité et aussi l’aspect communautaire du message chrétien face à toutes les opinions «particulières», l’Eglise annonce une doctrine qui est totalité et qui est destinée à tous. La fortune du terme fut si grande dans la littérature et la théologie qu’il fut adopté par les symboles de foi et, finalement, par les rédacteurs du *Credo* de Nicée–Constantinople «l’Eglise une, sainte, catholique et apostolique.» En Occident, son emploi devint très général: on parla couramment de chrétiens «catholiques» et de foi «catholique». En Orient, au contraire, «catholique» servit surtout à désigner l’Eglise, quant à ses membres individuels, on les désigna plutôt comme «orthodoxes» — «ceux qui ont une opinion juste» — par opposition aux hérétiques. Durant le Moyen–Age, enfin, on parla de plus en plus de l’«Eglise orthodoxe» en l’opposant déjà au «catholicisme romain».

⁴ A. Scrima, *Simple réflexions d’un orthodoxe sur la Constitution*, in G. Barauna, *L’Eglise de Vatican II*, Paris 1967, T. III, p. 1288.

totale comunione divino-umana ¹. Il riferimento più radicale è quello della vita trinitaria stessa ². Ritroviamo qui l'eco di un intuito che sta cercando la sua via di formulazione oggi: la realtà deve in qualche modo essere una, essa lo può divenire se il segreto della realtà consiste nel legame dinamico, che dà esistenza e sostanzialità ad ogni essere e ad ogni cosa. La comunione ecclesiale di conciliarità scaturisce dalla pienezza relazionale cioè dall'amore: unica via e unico punto di partenza, per comprendere la reale consistenza della conciliarità –cuore ecclesiale dell'umanità ³– come centro vitale per dare senso a una nuova esistenza ⁴. La Chiesa–pienezza è “pienezza–con–Dio” e non “piena completezza senza Dio” (nell'autonomia umana ripiegata su se stessa), come si ebbe a verificare dalla caduta delle origini dell'umanità ⁵. In questa ‘pienezza con Dio’, le relazioni psicologiche o inter–umane diventano ontologiche, o fondamentali e ultime ⁶ con le virtù multiformi dell'amore che sorgono dal nucleo del dono divino ⁷, esprimendosi come unanimità e sinfonicità:

¹ C. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 96: «Selon le sens du mot 'conciliarité' (kath'holon), l'Eglise n'est pas seulement une 'conciliarité' interne, une vie dans l'Esprit-Saint, mais aussi une collectivité qui cherche un même esprit: l'Eglise 'conciliaire' est aussi l'Eglise de la 'conciliation' et l'Eglise des conciles, et en particulier l'Eglise de la 'conciliation' locale et oecuménique. L'Eglise réalise sa 'conciliarité' interne par sa confession 'catholique' et par la doctrine ecclésiale»; p. 8: “Et cette Eglise, qui unit non seulement les vivants mais aussi les morts, les hiérarchies des anges et toute la création, cette Eglise est invisible mais non pas inconnaissable»; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian orthodox Theology*, in «Diakonia», 1968 n° 2, p. 122: “Creation was raised to its perfection in the Godmanhood, and the realisation of this Godmanhood is the Church in the world. The idea of the Church in this sense is applied to the whole world as its real foundation and aim its entelechia. The Church receives social, historical and even cosmic significance».

² C. de Hueck Doherty, *Sobornost. Experiencing Unity of Mind, Heart and Soul*, Combermere (Cn), 2000, cfr chapter I, *A strange New World*, etiam in «Internet» 2003, <http://www.stmichaelruscath.org/sobornost1.htm>: «People can be united on political or economic policy. But the word 'sobornost' goes much deeper than this. It means a unity that has been effected through the word of the Gospel. A 'sobor' generally means a cathedral. It is usually the one where the bishop of the diocese is in residence and where, on all major occasions, his priests and people gather around him to offer the Eucharist and to praise God. 'Sobrania' means a gathering, in a sense somewhat similar to the word 'liturgy' which is basically a gathering of people to perform some kind of communal work. A Russian might say, "It was a wonderful sobrania." 'Sobornost,' though having 'sobrania' as a root, has a quite different connotation. It has some kinship with the English word 'collegiality' but it has a much more profound meaning for the people of the East. It is certainly not a word to be used flippantly, which is a special hazard today when so many foreign words are coming into our language. It is a holy and awesome word which has great depths, and its incarnation into the lives of people is something like a spring that wells up from the very heart of the Holy Trinity. Perhaps this reality of the Holy Trinity is the best context in which to approach the true meaning of sobornost. When the people of God become truly 'bound'--as all Christians should be--by the will of the Father, into a community, they take on theobedience of the Son. And they rely for total unity of mind and heart on the Holy Spirit, the Advocate, whom the Father sent to remind us of all that the Son has taught».

³ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 69 / p. 55: «La vérité religieuse est universelle, c. à. d. catholique (καθ' ὅλον) comprise dans son ensemble et non dans ses parties; de par sa visée intérieure, tout, comme unité dans la multiplicité: "aimez-vous" les uns les autres, voilà la commune profession. Il en résulte qu'elle est "soborna", en effet la sobornité est la conséquence de la catholicité, sa manifestation, mais jamais son critère externe».

⁴ C. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 78: «L'Eglise est 'Conciliation' non seulement dans le sens de catholicité, qui s'oppose à tout provincialisme spirituel mais dans le sens de l'être-ensemble-des-cœurs-dans l'amour et l'unanimité»; S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1937, p. 93: “On the contrary simplicity precisely implies fullness, a fullness in which all qualities meet in one. This unity of all with all and in all is the ground of the energy of love within the Godhead».

⁵ A. Hughes, *Ancestral Versus Original Sin: An Overview with Implications for Psychotherapy*, in «St. Mary's Antiochian Orthodox Church», in «Internet» 2007, <http://www.stmaryorthodoxchurch.org/orthodoxy/articles/2004-hughes-sin.php>: «Adam and Eve failed to obey the commandment not to eat from the forbidden tree thus rejecting God and their vocation to manifest the fullness of human existence (Yannaras, 1984). Death and corruption began to reign over the creation. "Sin reigned through death." (Romans 5:21) In this view death and corruption do not originate with God; he neither created nor intended them. God cannot be the Author of evil. Death is the natural result of turning aside from God. Adam and Eve were overcome with the same temptation that afflicts all humanity: to be autonomous, to go their own way, to realize the fullness of human existence without God. According to the Orthodox fathers sin is not a violation of an impersonal law or code of behavior, but a rejection of the life offered by God (Yannaras, 1984). This is the mark, to which the word *amartia* refers. Fallen human life is above all else the failure to realize the God-given potential of human existence, which is, as St. Peter writes, to “become partakers of the divine nature” (II Peter 1:4). St. Basil writes: “Humanity is an animal who has received the vocation to become God” (Clement, 1993, p. 76)».

⁶ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 255 / p. 306: «Cet amour non seulement rapproche les hommes psychologiquement, empiriquement, mais il les unit spirituellement en les introduisant dans l'unité surempirique et sophianique de l'Eglise, qui est une donnée surnaturelle. Il est la force essentielle qui fait entrer dans la réalité supérieure du corps de l'Eglise... La psychologie devient ontologie, et la société humaine l'Eglise. Sur les ailes de la grâce, le Saint-Esprit transporte l'homme de son état naturel dans celui de la grâce...».

⁷ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 254–255 / pp. 305–306: «Examinons maintenant les différents aspects de cet amour dans le Saint-Esprit, amour ecclésial, qui s'est répandu dans le monde lors de la Pentecôte. Le 'don' premier et fondamental est l'«ecclésialité» même. L'Eglise n'est pas seulement une société elle est aussi une consubstantialité, ou une pluri-unité, réelle ou vivante elle est le 'Corps du Christ'. La descente du Saint-Esprit, qui a réalisé pour nous la théanthropie du Christ et notre propre

l'essere cioè armonizzati tutti organicamente dove ognuno ha il suo pieno ruolo da svolgere ¹. Prende il via un ampio tentativo di de-individualizzazione del pensiero ecclesiologico. La Chiesa-insiemità o la 'insiemità' di conciliazione divino-umana non si definisce grazie all'enumerazione di tutti gli elementi essenziali che la compongono e che né fanno una realtà 'a parte', o specifica, o unica, ma essa è prima di tutto il mistero e la scommessa di 'insiemizzazione' di tutti coloro che ne fanno parte e di tutte le dimensioni di vita che l'animano ², senza segregarsi per affermarsi, senza mettersi al di sopra dell'umanità per essere credibile. Dalla pienezza divino-umana si sa 'dove' è la Chiesa, ma non si sa 'dove essa non è', non riducendo la pienezza alla sola configurazione visibile della Chiesa ³. Come pienezza sarà dunque meno adatto di dire che la Chiesa 'possiede' la pienezza piuttosto che la Chiesa "è pienezza" nel mistero divino-umano (talvolta si parlerà di possesso della pienezza della 'verità' – cfr nota supra). La pienezza raccoglie tutto senza diventare 'superiore', o anche, concilia fino in fondo senza fermarsi a uno degli aspetti individuali (senza assolutizzare uno dei livelli) della propria manifestazione ⁴, senza pretendere niente come 'suo'. La pienezza 'collega' tutto nei legami intrinseci, al dilà delle contraddittorietà ⁵, senza creare poi un monolite o senza che la molteplicità rimanga anarchica, senza forzare niente né nessuno.

Abbiamo visto come l'Incarnazione si è compiuta affinché la persona umana potesse ricevere lo Spirito Santo, piuttosto che dal fatto nel passato ci sia stata una 'colpa'. Nello Spirito ha inizio la compenetrazione divino-umana dall'Uomo-Dio a tutti i Suoi fratelli e sorelle. Dal 'Tutto' del mondo divino, la Chiesa sarà la 'multi-unità' in cammino verso l'esito escatologico. Sofianicamente, la radicale separazione tra Dio ed il mondo umano-creato (cfr la schematizzazione nella parte I) non sarà la sorgente ispirativa dell'intento ecclesiale. La 'separazione' assume –poi– tutt'un altro tenore se si considera la realtà umana come prioritariamente coinvolta nel Male (o della decadenza nel 'disumano' che richiama tanto l'attenzione in occidente), o invece se si percepisce l'umano ed il creato come costitutivamente espressivo del Bene da Dio ed in Dio (nella visuale più fiduciosa dell'oriente cristiano). Teologi delle tradizioni d'oriente insistono su quest'angolatura positiva ⁶. La

participatiort à cette dernière, fait de l'Eglise du Christ, unité de la Sophie divine et de la créée, cette réalité que l'action du Saint-Esprit, l'amour 'nouveau' ecclésial nous révèle».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 84: «On pourrait encore traduire 'sobornost' par symphonie, unanimité. L'Orthodoxie disait Khomiakoff, s'oppose à la fois à l'autoritarisme et à l'individualisme – elle est un unanimisme, une synthèse de l'autorité et de la liberté dans l'amour qui rassemble les croyants. Le mot 'sobornost' exprime tout cela».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 96, 78.

³ K. Ware: *The Orthodox Church. Faith and Worship (excerpts). Part II: Faith and Worship*, in «Russian Orthodox Church Representation to the European Institutions», in «Internet» 2007, <http://orthodoxeurope.org/page/11/1/6.aspx>: «We know where the Church is but we cannot be sure where it is not; and so we must refrain from passing judgment on non-Orthodox Christians. In the eloquent words of Khomiakov: 'Inasmuch as the earthly and visible Church is not the fullness and completeness of the whole Church which the Lord has appointed to appear at the final judgment of all creation, she acts and knows only within her own limits; and ... does not judge the rest of mankind, and only looks upon those as excluded, that is to say, not belonging to her, who exclude themselves. The rest of mankind, whether alien from the Church, or united to her by ties which God has not willed to reveal to her, she leaves to the judgment of the great day' (*The Church is One*, section 2 (italics not in the original)). There is only one Church, but there are many different ways of being related to this one Church, and many different ways of being separated from it. Some non-Orthodox are very close indeed to Orthodoxy, others less so; some are friendly to the Orthodox Church, others indifferent or hostile. By God's grace the Orthodox Church possesses the fullness of truth (so its members are bound to believe), but there are other Christian communions which possess to a greater or lesser degree a genuine measure of Orthodoxy. All these facts must be taken into account: one cannot simply say that all non-Orthodox are outside the Church, and leave it at that; one cannot treat other Christians as if they stood on the same level as unbelievers».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmereich [Oslo]), in «Internationale kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 170; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 295–296; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1939, p. 128.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 280–283.

⁶ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in AA. VV., *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, vol. I, Stuttgart 1959, p. 195: «Es ist jedoch besonders zu betonen, daß in diesem Kampf widern das Fleisch die geistigen Väter des Ostens den Leib nicht als etwas von Natur aus Schlechtes auffaßten, wie es ja der Neuplatonismus lehrte, und ihn darum etwa verachteten und auf vielerlei Weise strafen und

Chiesa è mistero in quanto unione di compenetrazione del divino e dell'umano, chiamata anche "theôsis"¹. Tutto sorge dalla compenetrazione divino-umana del Cristo stesso come "Theanthropos"². Per la ragione umana l'unione del divino e dell'umano è più che altro una contraddizione, una impossibilità logica. L'unione di compenetrazione tra il divino e l'umano, nel Logos eterno di Dio, fa sì che la Chiesa è da sempre nascosta in Dio, prima dei secoli ed al di là di una sua 'fondazione' storica³.

2° LA COMPENETRAZIONE DIVINO-UMANA NELL'ANTINOMIA SOFIANICA DEL MISTERO

La Chiesa è nella sua interezza 'misterità' di Saggazza. Tutto rinvia al mistero e non vice versa, il mistero non serve a legittimizzare l'istituzione ecclesiastica, come si suggerisce invece nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa del concilio romano Vaticano II⁴. D'altra parte, dissociare mistero ed organizzazione ecclesiale significa introdurre una dicotomia tra Dio e la Chiesa, come l'oriente cristiano sospetta da parte delle speculazioni romane⁵. Nella prospettiva occidentale, poi, il mistero ha una valenza più noetica che esperienziale di vita vissuta⁶. Il mistero stesso ci fa cogliere la comune sorgente di fede tra le tradizioni ecclesiali. Dal mistero di Dio, la meditazione patristica discerneva senz'altro d'una parte l'indissociabilità tra Dio ed umanità, o non astrae Dio fuori della dinamica dell'esperienza umana⁷. D'altra parte, il mistero divino si presenta come un abisso

bekämpften. So beurteilen sie auch die Materie nicht als etwas an sich Schändliches, wie es die Manichäer taten. Keines der von der göttlichen Güte und Allweisheit gebildeten Geschöpfe ist verwerflich 1), es sei denn die Sünde. Was jedoch die Natur des Bösen anbelangt, so ist sie keinerlei Wesenheit, die von Gott nach Art der übrigen Geschöpfe als selbständige Hypostase geschaffen worden wäre; denn wo die vernunftbegabte Schöpfung existiert, da ist das Böse nicht notwendigerweise vorhanden, sondern ausschließlich nur wegen des Mißbrauches den die vernunft begabten Geschöpfe mit ihrer Willensfreiheit betreiben 2). Was jedoch den Leib angeht, so ist für ihn das Böse etwas von Natur aus Fremdes. Ganz im Gegenteil, er ist seiner Verfassung nach dazu bestimmt, von Natur aus das Gute zu tun; er ist die Wohnung der kostbaren Seele und das Wirkungsfeld der heiligenden und vervollkommenden Energie der heiligen Geistes 3)».

((1) Joh. v. Damaskus, Migne P. G. 94, 1245 C. / (2) Gregor v. Nyssa, Migne P. G. 45, 2sA. / (3) Clemens v. Alexandrien, Migne P. G. 8, 1372C-1373A.)

¹ K. P. Wesche, *Eastern Orthodox spirituality: Union with God in Theosis*, in «Theology Today», Apr 1999, etiam in «Internet» 2007, http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3664/is_199904/ai_n8848698/pg_3 (p. 3): «Theosis is therefore the mystery of the divine Logos making himself one with humanity-"God becoming human"-in order to make humanity one with God-"that humanity might become God." Humanity "becomes God" in being made to live in God-"It is no longer I who live but Christ who lives in me"-and in union with the Christ, is granted to partake of the divine nature, that is, of all the properties, the riches, of divinity, and in particular Christ himself. As the mystery of union with God, theosis sets forth the evangelical experience of salvation in Christ as a nuptial mystery in which the two, God and humanity, become one as bridegroom and bride. The nuptial character of theosis introduces us to its properly native environment, that of the mysteries or the sacraments of the church; and it reveals the sacraments or the mysteries of Christ to be an embodiment of the mystery of theosis and a transfiguration, a deification, of the archetypal symbol of the ancient hieros gamos (sacred marriage). THEOSIS AND THE MYSTERIES OF THE CHURCH. The church herself is the bride of Christ (see Eph 5:32) and she is one with him as his body (Eph 5:30). She is the "New Jerusalem, who comes down from out of heaven from God, made ready as a bride adorned for her husband" (Rev 21:2), an image in which the church appears as the pre-existent consort of Christ-and so she is introduced by Origen: You are not to think that it is only since the coming of Christ in the flesh that she has been called Bride or Church, but from the beginning of the human race and the very foundation of the world, or rather, to follow Paul's lead in seeking the origin of the mystery even earlier, even "before the foundation of the world" (Eph 1:4). 14».

² L. Pittos, *Orthodox Ecclesiology: Scope and Purpose*, in «Internet» 2007, <http://www.ecclesiachristianorum.blogspot.com/>: «"The whole mystery of the Christian faith is found in the Church; the whole mystery of the Church is in the God-Man; the whole mystery of the God-Man lies in the fact that that God became flesh and brought his entire Godhead, with all His divine values and perfection, with all the mysteries of God, into that flesh. The entire Gospel of the Theanthropos, the Lord Christ, is condensed into a few words, into this Good News: Great is the mystery of true religion, God was manifest in the flesh (1 Timothy 3:16)" (The Orthodox Church and Ecumenism, 3)».

³ Cfr I Karmiris, *L'insegnamento dogmatico ortodosso intorno alla chiesa*, Milano 1970, p. 45.

⁴ N. Nissiotis, *The main ecclesiological problem in Vatican II*, in «Journal of Ecumenical Studies», 1965, vol. II n° 1, p. 49.

⁵ N. Nissiotis, *The main ecclesiological problem in Vatican II*, in «Journal of Ecumenical Studies», 1965, vol. II n° 1, p. 33.

⁶ A. Scrima, *Simple réflexions d'un orthodoxe sur la Constitution*, in G. Barauna, *L'Eglise de Vatican II*, Paris 1967, T. III, p. 1284.

⁷ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 177: «Durch die in den Evangelien dargestellte Person Jesu Christi empfängt die Mystik die klassische und ihr eigene Form. Gott und Mensch zeigen sich als untrennbar vereint. Die wirkliche Natur des Menschen, frei von Sünde und Leidenschaft, umfängt ihren Schöpfer. Der menschliche Wille folgt dem des göttlichen Logos und ordnet sich ihm ohne Zwang unter. In ihrer wahren Vereinigung mit Gott leuchtet die

impercorsibile ed inattuabile¹. Questa specificità si esprime come antinomia tra indissociabilità e inaccessibilità tra l'umanità e Dio. Senza questa chiave si arriverà o alla conflittualità razionalmente inevitabile tra umanità e Dio o alla scomparsa logica di uno dei due 'estremi': umanità o Dio. Non manca chi individuerà nelle vicende polemiche del periodo bizantino dell'XI secolo la svolta che porta l'«oriente» a scegliere una priorità teologica non incentrata sulla razionalizzazione (come avvenne in occidente)². Razionalmente si dividerà l'area del 'mistero' che ha la sua 'logica' divina propria e, d'altra parte, l'organizzazione che avrà la sua 'logica' umana specifica. Ciò spiega il modo di capire l'organizzazione come essenzialmente giuridica come 'diritto divino' esteso a quest'ambito umano in una specie di analogia propria, nella linea romana del concilio Vaticano I³.

Si esprime così un 'simul' (non estraneo al 'simul' di due aspetti irconciliabili come nel 'simul iustus et peccator' della Riforma d'occidente), che è una congiunzione nella discontinuità, non una grezza conflittualità dove gli estremi si escludono a vicenda⁴. L'antinomia dell'oriente, nella sua

Natur des Menschen, gewinnt an Ansehen und erlangt die Vergottung. Der Mensch wird aus Gnaden Gott, ohne daß seine Natur verdrängt oder im göttlichen Wesen aufgelöst wird. Dies Leben in der Vereinigung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreichlich im Leben des Herrn in seiner gottmenschlichen Person. Als das schuldlose Lamm Gottes wurde er von seinem Vater in die Welt gesandt, auf daß er die Sünde der Welt trage (Joh. I, 29). Seine Speise ist, daß er den Willen des Vaters tue, der ihn gesandt hat, daß er sein Werk vollende (Joh. 4, 34). Er lebt, weil der Vater lebt (Joh. 6, 57), er ist eins mit dem Vater (Joh. 10,30), er ist im Vater (Joh. 10, 29; 14, 11). Da in Christus der Vater bleibt, tut er seine Werke (Joh. 14, 10). Die Herrlichkeit des Sohnes ist gleichzeitig die Herrlichkeit des Vaters (Joh. 13, 31-32), niemand erkennt den Vater, es sei denn durch den Sohn (Joh. 14, 7), und wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (Joh. 14, 9). Das ewige Leben liegt darin begründet, daß man den allein wahren Gott erkennt und den, den er gesandt hat, Jesus Christus (Joh. 17, 3). Die direkt innigste Verbindung mit dem Gott-Vater zeigt sich überreichlich im irdischen Leben des Gottmenschen».

¹ A. Theodorou, *Die Mystik in der orthodoxen Ostkirche*, in P. Bratsiotis (Her.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, S. 188: «Wie bereits gesagt, spielt die Aufhebung der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens in der Lehre der griechischen Kirchenväter von der Vereinigung Gottes mit dem Menschen eine ungeheure Rolle. Sie verstehen die göttliche Wesenheit als alles Physische überragend, sie ist infinit, und so ist sie für den Verstand vollkommen unfaßbar, geschweige denn, daß er sich mit ihr vereinigen könnte. Zwischen der göttlichen Wesenheit und allen Geschöpfen besteht mit Ausnahme der reinen pneumatischen Wesen und Naturen ein unüberbrückbarer ontologischer Abgrund. Als absoluter, ungeschaffener und ewiger Geist ist Gott für den natürlichen Verstand völlig unverständlich und unerreichbar (*). Diese Tatsache ist von größerer Wichtigkeit, insofern als sich die Kirchenväter in ihren mystischen Anschauungen und in ihrem Leben vor jeglicher Gefahr einer Auflösung der menschlichen Natur im Meer des göttlichen Wesens hüten. Dieser Gefahr ist die außerchristliche Mystik oft erlegen. Die Vereinigung mit Gott und die Vergottung des Menschen in Gott übersteigt keinesfalls die natürliche Grenze der Schöpfung, sondern sie ist ein Werk der Gnade Gottes, das auf der ethischen Ebene liegt, und sie korrespondiert mit der menschlichen Natur. Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nicht im göttlichen Wesen selbst, das wie bereits gesagt, für die gesamte geschaffene Natur vollkommen unerreichbar ist, sondern sie vollzieht sich in den ungeschaffenen göttlichen Energien, die aus dem göttlichen Wesen hervorgehen und es nach außen hin der Natur offenbaren (**). Die "übersubstantiellen Strahlen", die bis zu den Geschöpfen herabkommen, machen diese des göttlichen Lebens teilhaftig und geleiten den Menschen zur Gotteserkenntnis, indem sie gleichzeitig in die "Wolke der Unwissenheit" eindringen. Dort verbirgt sich in der Tiefe der Ruhe und des Schweigens und jenseits alles Seins, das Mysterium der "prima causa", das Geheimnis des dreieinigen Gottes».

(*) Gregor v. Nazianz, Migne P. G. 35, 164. Cyrill v. Alexandrien, Migne P. G. 75, 888 B. Anastasius Synaiticus, Migne P. G. 89, 77 CD. Basilius d. Gr., Migne P. G. 32, 6g B. Chrysostomus, Migne P. G. 53, 78 u. a. / (**) Vgl. Dionysius Pseudo-Areopagita., *De div. nom.*, Migne P. G. 3, 64g B. Basilius d. Gr., *Adv. Eunom.*, Migne P. G. 29, 681 C-684A.)

² G. Cioffari, *Ricerca teologica e illuminazione dello Spirito nella teologia bizantina del secolo XI*, in «Nicolaus», 1980 n° 2, p. 349: «Ma più importante del suo pensiero è il processo e la condanna che egli subì. Contro le sue "empietà pagane" il 13 marzo 1082 domenica dell'ortodossia, dall'ambone di S. Sofia (dopo gli anatemi del Synodikon contro gli iconoclasti) furono letti altri 11 anatemi, in due dei quali veniva fatto espressamente il suo nome. La condanna di Giovanni Italos dev'essere considerata di grandissima importanza per il destino della teologia bizantina. Se per l'imperatore significava liberarsi di un personaggio scomodo, per la Chiesa significava una scelta di un metodo teologico a preferenza di un altro. Mentre la teologia di Simeone e Niceta era destinata a perpetuarsi, soprattutto nello sviluppo dell'esicasmò, quella di Psello e di Italos era destinata d'ora in poi ad essere guardata sempre con sospetto, quasi che in quest'ultima rifiorissero le empietà pagane, la pretesa saggezza dei filosofi pagani, gli studi ellenistici, e quei saggi elleni "che furono i primi eresiarchi". Da quel momento la teologia bizantina imhocca una via che diverge sempre più da quella occidentale nella misura in cui quest'ultima, grazie ad Anselmo d'Aosta, Abelardo, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, sosterrà che la verità si trova all'estremità della ricerca razionale coincide con la verità che ci è stata rivelata e che ci rivela ancora lo Spirito. Inversamente dall'Oriente, la ricerca in Occidente si afferma, mentre è la mistica ad essere guardata con sospetto».

³ N. Nissiotis, *The main ecclesiological problem in Vatican II*, in «Journal of Ecumenical Studies», 1965, vol. II n° 1, p. 35.

⁴ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 290 n° 96: «These different concerns entail notably different patterns of thought and discourse. The Catholic concerns are most easily expressed in the transformationist language appropriate to describing a process in which human beings, created good but now sinful, are brought to new life through God's infusion of saving grace. ¹ Grace, as the medieval adage has it, does not destroy but perfects nature. ² Lutheran ways of speaking, on the other hand, are shaped by the situation of sinners standing before God (coram Deo) and hearing at one and the same time

visuale apofatica sarà un 'né'-'né' (né la formulazione umana tale quale viene espressa, né la sua negazione) proprio alla luce della non conflittualità tra mistero di Dio e prospetto umano. La formulazione negativa dei dogmi ha molto a che vedere con questa impossibilità di esprimere nei linguaggi umani l'irraggiungibile del divino ¹. Tocchiamo –a questo livello– la sfumatura specifica che distingue il paradosso dall'antinomia teologica.

Si sottolineerà la insostituibile prospettiva apofatica –di stampo sia antico che orientale– per qualsiasi impresa teologica ². In occidente, i teologi si sono –pur essi– resi conto della necessità di una teologia 'orientale' o chiamata in modo un pò approssimativamente 'negativa' ³. Si dirà –invece– che la teologia orientale è apofatica nel senso della sua impronta 'adorativa' più che esplicativa ⁴.

God's words of judgment and forgiveness in law and gospel. Attention is here focused on this discontinuous, paradoxical and simultaneous double relation of God to the justified, not on the continuous process of God's transforming work».

(¹ In speaking of the state of historical humanity Pope John Paul II has recently used the phrase "*status naturae lapsae simul et redemptae*" (L'Osservatore Romano, Eng. ed., Feb. 18, 1980, p. 1). / ² Thomas Aquinas, ST, 1, q. 1, a. 8, ad 2.)

¹ A. Nichols, *Appendix: The Idea of Doctrinal Development in Eastern Orthodox Theology*, (from idem, *From Newman to Congar*), in «Internet» 2004, [HTTP://www.christendom-awake.org/pages/anichols/fromnewman2.html](http://www.christendom-awake.org/pages/anichols/fromnewman2.html): «Negatively, this leads Orthodox spokesmen to draw attention to the apophatic character of dogma. Dogma's negative form (in ruling out certain avenues of thought as cul-de-sac) expresses a self-conscious inadequacy of the human mind before the Christian mystery. Dogma does not exhaust the fullness of revelation, nor that of Christian experience. Put positively: dogma is, in the words of Paul Evdokimov, the 'verbal icon of truth', a symbol of the indescribable mystery, [1] Dogma upholds the mystery; it leads into it; and it expresses it, but apophatically – as in the celebrated case of the dogmatic *horos* of Chalcedon, with its four negative qualifications of the Union. The making of dogma contributes to the keeping of the Church's unity, yet new definition has never been considered as an aim in itself. Rather is it an extraordinary measure directed against disruption of that unity by false teaching. Dogma is seen in contemporary Orthodox thought as, first, doxology, and then, secondly, homology – the profession of the faith. Because of their doxological character, the dogmas are quite naturally affirmed in the course of the baptismal and eucharistic liturgies, as also in iconography. The Orthodox Church celebrates special feasts to commemorate the chief ecumenical councils, which she considers as a continuation of the event of Pentecost, when the Spirit came upon the apostles gathered together in prayer. As the Greek lay theologian Christos Yannaras has written: The latent, non-expressed, aim which animates the dogmas and theology of the ancient Church is spiritual. It is theological doxology. There are no dogmatic statements by the Church which could not become doxological hymns in praise of God; there are no Christian hymns which could not be accepted in some measure as a dogmatic comment on the Church's faith. These two aspects – cultus and dogma – are inseparably joined in the Orthodox tradition. . . [2] For his French counterpart Olivier Clement, a convert to Orthodoxy, dogma is the 'adoration of the human mind', an act of precise thinking, yet not about the mystery, but rather in it. [3] The formulation of dogmatic statements is seen by Orthodox writers as a theandric process, in which both God and man are involved. The Holy Spirit co-operates with human actors, as in the words of the 'apostolic council' in Acts 15, 'It has seemed good to the Holy Spirit and to us'. From an historical standpoint, the dogmas of the ecumenical councils were shaped in a human attempt to overcome *aporiai* and dialectical contradictions. [4] But at the same time, the patristic Church affirmed that she was guided by the Holy Spirit, and, thanks to this guidance, would preserve her identity, and the continuity of her nature and belief, intact. The consensus of bishops, united during a council as bearers of the supreme authority of the Church, is a sign of the presence and operation of the Holy Spirit, while the consensus of the entire People of God, expressed in the reception of the dogmatic definitions by believing Christians as a whole certifies the theandric character of these dogmata».

(1. W. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1959). / 2. C. Yannaras, 'Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verständnis', in *Ostkirchliche Studien* 21 (1972), pp. 132–140; cf. N. A. Nissiotis, 'Remarques sur le renouveau de la Théologie systématique', in *La Pensée orthodoxe* 12 (1966), pp. 125–134. / 3. O. Clément, 'Orthodox Ecclesiology as an Ecclesiology of Communion', in *One in Christ* 6 (1970), p. 102. / 4. S. Bulgakov, 'Na putiach dogmy (posle semi v selenskich soborov)' in *Put'* 9 (1933), pp. 3–35.)

² P. Evdokimov, *L'Esprit Saint et la prière pour l'unité*, in AA. VV., *La prière pour l'unité*, Taizé 1969, pp. 18–19: «La théologie apophatique joue un rôle purificateur et préserve fortement les orientaux de toute tentation de réduire Dieu aux concepts, à ces ultimes et plus dangereuses idoles. "Nul ne peut voir Dieu et demeurer vivant", signifie pour les Pères: nul ne peut limiter Dieu par une formule. Dieu est divinement libre, ce qui veut dire essentiellement mystérieux. Qui peut évaluer la descente fulgurante du Verbe du sommet du silence éternel jusqu'au fond du gouffre infernal et sa remontée à la droite du Père? C'est aussi le même mystère qu'il "traverse le mur de silence" et se manifeste à l'intérieur des parties séparées de la chrétienté. Les fontaines de la sainteté jaillissent du cœur de toute confession, transcendent les limites, leurs sommets s'unissent sans peine. Les saints dévoilent l'unité de la présence divine derrière la désunion humaine».

³ J.-M. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1965, pp. 155–156: «Dans le champ de la théologie, je ne mentionnerai qu'un des multiples cas de cette sensibilité spirituelle: le réveil de la "théologie négative", avec sa sévère critique de la conceptualisation de la Parole de Dieu, de Dieu lui-même, au bénéfice d'une communion réaliste avec le mystère du Christ et de Dieu, au-delà des paroles et des concepts, par ailleurs nécessaires et valables. Précisément, ces zones de la théologie négative, dans l'histoire de la pensée chrétienne (je pense à la théologie orientale, et à ses trop rares infiltrations en Occident), sont celles où fleurit le symbole, où prolifèrent les images, déconcertantes pour nos cerveaux cartésiens».

⁴ O. Clément, *La rencontre de Jean Paul II et de Dimitrios I'*, in «Service orthodoxe de presse», 1979 n° 43, p. 2: «A propos de la méthode théologique, Jean-Paul II a fait allusion aussi à ce que nous appellerions, nous orthodoxes, la méthode *apophatique* lorsqu'il dit que la théologie vise d'abord une attitude d'adoration, adoration d'un mystère indicible par rapport auquel nos formulations doivent revêtir une certaine humilité».

Occorre partire dall'inaccessibilità di Dio nel Suo mistero ¹. Il 'salto apofatico' ed il 'mistero dello Spirito' (forse anche il suo 'enigma') hanno diverse dimensioni comuni. La via apofatica comincia dal paradosso della Trinità che esprime 'Chi è Dio' nella sua relazione con l'umano, senza volerlo ridurre ad una delle categorie umane ². In questo approccio troviamo la conferma della non conformità tra progressività umana e dono gratuito e sovrabbondante della vita divinizzante. È la conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio: l'umano non corrisponde al divino, non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscivibile" divino ³. Inaccessibile, Dio diventa anche 'partecipabile' nelle Sue 'energie divine', o cioè essere Se stesso ma non contenuto in Se stesso (non 'energie-irradiamento' ma 'identità-distinzione': Lui stesso ma anche 'più in là di Lui', una antinomia) ⁴. Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ⁵. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso, secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato.

¹ O. Clément, *Tre preghiere*, Milano 1995, (*Trois prières*, Paris 1993. Tr. it. di D. Barbieri Carmo), p. 31: «I 'cieli', qui evocano il carattere inaccessibile, abissale del Padre, un Dio al di là di Dio, hypertheos, dice Dionigi l'Areopagita. Lo si avvicina sondando la sua assenza, è la teologia negativa di cui parlavo poc'anzi: l'intelligenza misura i propri limiti sentendo rimbombare, sempre più lontano, l'oceano divino. Poi viene il momento in cui cessa ogni attività mentale, quando si raccoglie e tace, e diventa pura attesa».

² V. Lossky *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Milano 1967 (V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944 (Tr. it. di M. Girardet): «L'apofatismo non è necessariamente una teologia dell'estasi; è anzitutto una disposizione di spirito che si rifiuta di formulare dei concetti su Dio ed esclude decisamente ogni teologia astratta e puramente intellettuale, che vorrebbe adattare al pensiero umano i misteri della sapienza di Dio. È un atteggiamento esistenziale, che impegna l'uomo tutto intero; non vi è teologia al di fuori dell'esperienza: bisogna cambiare, divenire un uomo nuovo. Per conoscere Dio bisogna avvicinarsi a Lui; non si è teologi se non si segue la via dell'unione con Dio»; cfr etiam pp. 20–38) l'apofatismo di Clemente d'Alessandria, di Filone d'Alessandria, San Gregorio Niseno, San Gregorio Nazianzeno, , San Giovanni Damasceno, San Gregorio Palamas...; cfr P. N. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973. (Tr. it. di G. Vendrame, *L'amore folle di Dio*, Milano 1983, il paragrafo *Teologia negativa e simbolo*, pp. 23–33); cfr E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978 (Tr. it. di F. Camera, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1991).

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины | La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1914 (Париж 1989) / Milano 1974, стр. 156 / p. 207: «Noi di necessità spezzettiamo ogni cosa che vogliamo analizzare e distinguiamo l'analizzato in aspetti incompatibili. Considerando la stessa cosa da lati diversi, cioè agendo su diversi lati dell'attività spirituale, possiamo pervenire ad antinomie, a tesi incompatibili nel gli nostro raziocinio; solo nei momenti di grazia dell'illuminazione queste contraddizioni mentali sono eliminate, non in maniera razionale bensì transrazionale. L'antinomicità non dice affatto: "O questo o quello non è vero"; non dice nemmeno: "Né questo né quello è vero"; ma dice soltanto: "E questo e quello è vero, ma ciascuno a modo suo, mentre l'armonia e l'unità sono superiori al lei la ragione". L'antinomicità proviene dal frazionamento dell'essere stesso, e il raziocinio fa parte dell'essere».

⁴ O. Clément, *Byzance et le Christianisme*, Paris 1978 (cap. III: *Énergies divines*), pp. 41–43: «Il faut donc confesser dans l'être même de Dieu une mystérieuse distinction-identité : celle de l'essence inaccessible et de l'énergie participable. Cette distinction ne met pas en cause l'unité de Dieu parce que c'est l'unité d'un Vivant, l'unité de l'Existence personnelle absolue, donc trinitaire, et non d'une 'substance simple' ou d'une chose. L'essence et les énergies sont pour ainsi dire les deux modalités de l'Existence personnelle absolue qui se donne sans se dissoudre et se distance sans se refuser...L'énergie n'est pas rayonnement impersonnel subsistant de soi. Elle est comme l'expansion de la Trinité dont elle traduit *ad extra* la mystérieuse altérité dans l'unité...L'énergie est une – puisqu'elle est la vie du Dieu un – mais multiforme dans ses manifestations. Les Noms divins – qui constituent autant d'énergies – sont incalculables et Dieu, sans se diviser, 'se multiplie' pour entrer réellement dans le temps, s'adapter à chaque destin personnel, animer toute la diversité du monde créé».

⁵ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Paris 1970, pp. 10–11: «Celui qui dirait: Dieu est Créateur, Providence, Sauveur, passe les chapitres d'un manuel, ou témoigne d'une spéculation, d'une distance dialectique entre Dieu et lui. Dieu, dans ce n'est pas le Tout, passionnément et spontanément saisi, e une donnée immédiate de sa révélation. Un des plus sévères parmi les ascètes, saint Jean Climaque, disait qu'il faut aimer Dieu comme un fiancé aime sa fiancée Un amoureux, un passionné de son objet, dirait: "Mais c'est tout!... c'est ma vie!... il n'y a que cela!...tout le reste ne compte pas, est inexistant". Saint Grégoire de Nysse, au comble de son étonnement, laisse simplement échapper: "Toi qu'aime mon âme...". La tradition patristique renonce à toute définition formelle, car Dieu est au-delà de toute parole humaine: "Les concepts créent des idoles de Dieu, l'émerveillement seul saisit quelque chose", confesse saint Grégoire de Nysse. Le mot Dieu ¹, pour les Pères, est le vocatif qui s'adresse à l'Indicible. Mais le mystère du Créateur vient se refléter dans le miroir de la créature et fait dire à Théophile d'Antioche: "Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon Dieu." Saint Pierre parle de l'homo cordis absconditus, l'homme caché du coeur (I P 3, 4). Le Deus absconditus, Dieu mystérieux, a créé son vis-à-vis: l'homo absconditus, l'homme mystérieux, son icône vivante. La vie spirituelle jaillit dans les "pâturages du coeur", dans ses espaces libres, dès que ces deux êtres mystérieux, Dieu et l'homme, s'y rencontrent. "Ce qui arrive de plus grand entre Dieu et l'homme, c'est d'aimer et d'être aimé", affirment les grands spirituels». ((1) St Grégoire de Nazianze rattache Θεός à α·θειν (brûler), Dieu est feu. Or. 30, 18. / (2) Cfr S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 212.)

La compenetrazione tra il divino e l'umano, apparentemente impossibile, si attua non di meno in Cristo. La divino-umanità di Cristo abbraccia l'umanità e l'intera creazione¹. Questa "impossibile possibilità" si presenterà alla mente umana come 'antinomia'²: una impossibilità secondo i parametri della nostra comprensione che a luogo nella esperienza e si rivela nella fede. Il modo di operare della nostra mente sembra, infatti, poggiare sulla tattica delle opposizioni per poter classificare logicamente i dati della conoscenza. Nell'antinomia con la quale si evoca il mistero non ci troviamo confrontati ad una opposizione irriducibile di due 'ambiti' che si presentano come antitetici e dalla quale sorge una conflittualità fondamentale (una mutua esclusione 'logica'). La partecipabilità divina si prospetta invece nell'esperienza della 'filiazione' (della relazionalità la più intima possibile). La filiazione divina include direttamente l'offerta della divinizzazione dell'umano in Dio³. Arriveremo persino a raggiungere l'orizzonte dell'intuito religioso più ampio, nel profondo oriente arcaico. Così si precisa in quale senso il mistero di Dio apre l'intento cristiano al di là di se stesso, e come il fondamento ecumenico non esclude l'apertura interreligiosa. La non conflittualità tra il mistero di Dio e l'umanità può diventare 'gioia del co-essere' o "Ananda" della prospettiva indiana originaria (con Cit o Figlio-coscienza, e Sat o Padre-essere)⁴. Questa 'gioia di essere per

¹ O. Clément, *Il potere crocifisso. Vivere la fede in un mondo pluralista*, Magnano (BI) 1999, pp. 60-61: «La divino-umanità riguarda l'umanità intera. La chiesa è la parte emersa dell'iceberg, un popolo di re, di sacerdoti e di profeti che testimoniano e pregano perché nel Cristo veniente risplendano le fiammelle ovunque presenti dello Spirito santo, Soffio che sorregge i mondi, le culture, le religioni. Noi sappiamo dov'è il cuore della chiesa, nell'evangelo e nell'eucarestia, ma non ne conosciamo i confini: essa costituisce la profondità di ogni esistenza umana ed è in essa che le costellazioni descrivono le loro orbite e i mandorli fioriscono alla fine dell'inverno».

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины / La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1914 (Париж 1989) / Milano 1974, стр. 159-160 / p. 207 (citato qui sopra); С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 211-212: «Die antinomische Thesis unterscheidet sich dadurch von der dialektischen, daß der dialektischen Gegensatz der Thesis und Antinomie in der Synthesis aufgehoben wird... Der Gedanke hat alle seine Möglichkeiten erschöpft und macht angezichts der unmöglichkeit jedes Weiterkommen Halt».

³ P. I. Bratsiotis, *The fundamental Principles and main Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 26: «As for content, the emphasis given to the incarnation of the Logos, and especially to the divinity of Christ, may be regarded as a fundamental principle of Orthodoxy, to which is correlated the deification (theosis) of man -another important feature of our Church. This correlation has been common in the Orthodox Church since the time of St. Athanasius and owes much to his influence. This explains, I think, why Easter, the pasche of the Lord, 'the feast of feasts and the festival of festivals', through which 'Christ our God has raised us from death to life and from earth to heaven', and 'has clothed our mortal nature with incorruptible dignity through his passion', is the greatest and most brilliant festival of the Orthodox Church».

⁴ F. Wilfred, *Beyond settled Foundations*, Trichy 1993, pp. 50-52: «TRINITY AND SACCIDANANDA. The object, or rather the subject, of contemplation in which both Christianity and Hinduism should meet is the mystery of God as Triune - Saccidananda. We see Monchanin focusing his attention not so much on the mysteries of Jesus' life - incarnation, death, resurrection, etc., as on the Trinity and particularly on the Holy Spirit. Well-versed both in the Eastern and Western traditions, Monchanin could discover a correspondence and similarity between the mysticism of Meister Eckhart, Ruysbroeck, Dionysius the Areopagite, and the mystical experience of seers and sages as found in the Upanishads. For him, the Hindu experience of God as Saccidananda was very rich and beautiful and this unique and sublime experience of God could find its fulfillment in the Christian understanding of the Trinity. It is a fulfillment that will happen as a result of the purification of both Hinduism and Christianity. As for Christianity is concerned, the classical understanding of person and creation must be rethought in relation to the experience of Hindu Saccidananda. The concept of person suggests a centripetal force, individualism, ego-centredness or ahamkara. In the Trinity there is no question of being for oneself but an 'esse ad alterum.'¹ Monchanin maintained that when faced with Hindu mysticism of the Vedanta one would be forced to rethink the traditional ontology. The esse must be redefined as co esse, and only this is helpful in understanding the mystery of the Trinity. On the other hand, Hinduism too must pass through a process of death and resurrection, in order to reach its crown and fulfillment in the doctrine of the Trinity. "The dialogue between Hindu mysticism and Christian mysticism must be located at this metaphysical and theological level: Nothing short of that dialogue can break the wall. Christian mysticism is trinitarian or it is nothing. Hindu thought, so deeply focussed on the oneness of the One, on the Kevalin in his kevalaDva cannot be sublimated into trinitarian thought without a crucifying dark night of the soul. It has to undergo a noetic metamorphosis, a passion of the Spirit."² To be able to contemplate the Divine in its mystery the way of renunciation and detachment - the way of sannyasi - is not enough. It is equally important that we transcend "the plane of concepts - our last and most dangerous idols."³ A Christian who thus tries to meditate on the mystery of God beyond concepts, could concentrate on God the Father as Sat (being, reality), on the Son as Cit (consciousness) and on the Holy Spirit as Anarsla (joy, bliss). All this made Monchanin think of India as "the land of the Trinity".⁴ In this Trinitarian vision Monchanin was particularly drawn to the mystery of the Spirit whom he considered to be pervasively present in the history of the world, of peoples, as well as in the inmost self of persons as life, light and joy. The Indian name Monchanin assumed is the expression of his attunement to the mystery of the Spirit. It means "the joy of the Supreme Formless one or Spirit". "The age of the Spirit", as he expressed in an article, "is not an age, but a state of interiority." ⁵».

(¹ Cfr J. Monchanin, "The Quest of the Absolute", *Cross Currents*, 19 (1969) 87. / ² Ibid. / ³ Ibid., 85. / ⁴ J. Monchanin, *Écrits Spirituels*, 37. Quoted in J. Mattam, "Abbé Jules Monchanin and India", art. cit., 215. / ⁵ J. Monchanin, "Théologie et Mystique du Saint-Esprit", *Dieu Vivant*, 23 (1953), quoted in Henri De Lubac, *Images de l'Abbe' Monchanin*, op. cit., 116.)

l'altro' sfocia dalla 'notte oscura' o da quello che potremmo chiamare la 'tragedia' dell'"uscire da se stessi". Sono i due poli del dono per eccellenza, dell'amore, per quanto viene tratteggiato da qualche teologo orientale ¹. Il mistero del Dono è mistero d'amore tra svuotamento di se e gioia del ritrovarsi 'con' l'Altro. L'interesse di questo accenno focalizza un elemento metodologico fondamentale nel 'fare teologia': cioè non guardare soltanto alla 'lettera' della impostazione cristologia, ma anche allo 'spirito' del messaggio evangelico. Se facessimo gli accostamenti di cui sopra in senso esclusivamente e formalmente 'cristologico', ci esporremmo immediatamente al sospetto di 'sincretismo'. Lo spazio mirabile della pneumatologia ci permette, invece, di fare accostamenti inter-religiosi senza incorrere in questo tipo di dubbio. L'oriente cristiano ha capito questa premessa metodologica e porta avanti i suoi riferimenti inter-religiosi a questo livello pneumatologico. La non linearità del passaggio dalla completezza umana alla pienezza divina si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale sarebbe come un idolo invece che la rivelazione divina ². Questo capovolgimento dell'approccio teologico non riguarda prevalentemente la nostra situazione di 'peccato' ma concerne tutti: tutto il mondo umano di fronte a Dio, il "Diverso". Ovviamente, tutto ciò non corrisponde alla 'negazione fino all'assurdo', che talvolta viene menzionata come ragione per credere: 'credo quia absurdum', dal filone di Tertulliano in poi ³. Ecco

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 13 / p. 74: «Mais l'amour n'est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe. Et si le premier axiome de l'amour proclame qu'il n'est point d'amour sans sacrifice, le deuxième axiome, supérieur, car dernier, c'est qu'il n'y a point d'amour sans joie ni béatitude et, en général, qu'il n'y a point de béatitude hors l'amour. Étant tragique, l'amour, c'est de surmonter la tragédie; et c'est à cela que tient la puissance de l'amour. Il est une antinomie concrète qui consiste à se sacrifier et à se trouver par ce sacrifice. Cette béatitude de l'amour dans la Sainte-Trinité, consolation du Paraclét, est le Saint-Esprit».

² Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, pp. 134-140; idem, *Théologie mystique de l'Eglise d'orient*, Paris 1944, pp. 31-32: «C'est le fond apophatique de toute vraie théologie que les "grands Cappadociens" défendaient dans leur discussion avec Eunomius. Ce dernier soutenait la possibilité d'exprimer l'essence divine dans des concepts innés par lesquels elle se révèle à la raison. Pour saint Basile non seulement l'essence divine, mais les essences créées ne sauraient non plus être exprimées par des concepts. En contemplant les objets nous analysons leurs propriétés, ce qui nous permet de former les concepts. Toutefois, cette analyse ne pourra jamais épuiser le contenu des objets de notre perception, il restera toujours un "résidu irrationnel" qui lui échappera, qui ne saura être exprimé dans les concepts c'est le fond inconnaissable des choses, ce qui constitue leur vraie essence indéfinissable. En ce qui concerne les noms que nous appliquons à Dieu, ils nous révèlent ses énergies qui descendent vers nous, mais ne nous rapprochent pas de son essence inaccessible ¹. Pour saint Grégoire de Nysse tout concept relatif à Dieu est un simulacre, une image fallacieuse, une idole. Les concepts que nous formons selon l'entendement et l'opinion qui nous sont naturels, en nous basant sur une représentation intelligible, créent des idoles de Dieu, au lieu de nous révéler Dieu lui-même ². Il n'y a qu'un seul nom pour exprimer la nature divine: c'est l'étonnement qui saisit l'âme quand elle pense à Dieu ³. Saint Grégoire de Nazianze, en citant Platon sans le nommer ("l'un des théologiens hellènes"), corrige de la manière suivante le passage du *Timée* sur la difficulté de connaître Dieu et l'impossibilité de l'exprimer: et il est impossible d'exprimer la nature de Dieu, mais il est encore moins possible de la connaître ⁴. Ce remaniement de la sentence de Platon par un auteur chrétien qui est souvent considéré comme un platonisant montre à lui seul combien la pensée des Pères est loin de celle des philosophes».

(¹ *Adversus Eunomium*, I. 1, e. 6, P. G., t. 29, Coll. 521-4; I. II, c. 4, Coll. 577-580; I. II, c. 32, Col. 648; *Ad Amphiloctum, Epist. 234*, P. G., t. 32, col. 869 AC. Cf. GREG. DE NYSSE, *C. Eunom.*, X, P. G., t. 45, COL. 828. / ² *De vita Moysis*, P. G., t. 44, col. 377 B (trad. DANIELOU, P. 122; *Contra Eunomium*, III, P. G., t. 45, col. 604 B-D; XII, *ibid.*, col. 944 C. / ³ *In Cantica Cantecorum*, homil. XII, P. G., t. 44, col. 1028 D. / ⁴ *Oratio XXVII (theologica II)*, 4, P. G., t. 36, coll. 29-32.)

³ D. B. Clendenin, *The Western Enthronement and Eastern Distrust of Rationalism* (This is excerpted from *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* from Baker Books, Grand Rapids, MI.), in «Internet» 1996, <http://www.ocf.org/TheChristianActivistAProtestantExamines.html>: «Eastern thinkers, by contrast, begin their thinking about God with a very different mind-set. As the examples of my students Vasily and Maxim show, Eastern thinkers typically exhibit a skepticism toward Western rationalism; some have even suggested that such distrust of rationalism is endemic to Orthodoxy. Conversely, Orthodoxy fosters a positive appreciation for mystery.[1] Any number of Orthodox thinkers could be cited to verify this characterization. An anti-Western posture is particularly strong in the so called Slavophile movement. Thinkers like Alexei Khomiakov (1804-60) and Lev Shestov (1866-1938) were sharply critical of Peter the Great's Westernizing program and the concomitant influence of rationalism in particular. Shestov's rejection of rationalism was one of the most uncompromising and categorical to appear in Russian thought. He insisted that Kant's demand that theology justify itself before the bar of reason would inevitably lead to an "autocracy of reason"; reason would be the master, placing the cause of religion "in a bad way." [2] In Shestov's thought, biblical faith and philosophic reliance on logic were two very different and incompatible vantage points. Khomiakov, the chief advocate of the Slavophile movement, sees Protestantism and Catholicism as two versions of the same incipient rationalism; both are completely incompatible with Eastern Orthodoxy. In Khomiakov's thought, these two Western expressions of Christianity are rooted in the soil of rationalism and do not even deserve the appellation of faith. Orthodoxy "stands on completely different soil" and must be vigilant lest the "ruinous legacy" of Western rationalism, which contains "the embryo of death," kill the spiritual life of Eastern Christianity. Rooted in this fundamentally different perspective regarding reason and faith, Khomiakov insists that "the difference [between East and West] is so great that it is hardly possible to find one point on which they might agree." [3] It is important to note, however, that Eastern thinkers do not reject reason

che si accenna una possibile radice di ambiguità 'razionale' della stessa teologia negativa d'occidente. In questo senso, l'offerta ecclesiale cristiana si presenta come un'antinomia, o come un paradosso, ben più che come contraddizione grezza e chiusa in opposizione al 'mondo umano'. Dalla riflessione ecclesiologica slava orientale, si potrebbe dire che l'antinomia ci fa intuire la sproporzione nei rapporti tra mistero insiemizzante (i russi lo chiameranno la 'sobornost' nella sua dimensione di mistero) e l'insiemità che prende storicamente corpo: il mistero si attua nei segni, ma i segni non condizionano il mistero. L'antinomia è la conciliazione d'estremi, apparentemente privi di possibilità d'incontro: eternità e tempo, visibilità ed invisibilità, celeste e terrestre, divino e creato
1...

3° LA COMPENETRAZIONE DIVINO-UMANA COME ORGANISMO DELLA MULTI-UNITÀ

La Chiesa riprospetta, nel processo di insiemizzazione, la rivelatività bipolare tra Cristo e lo Spirito: dinamica d'iniziativa e de-possessione trasfigurante, fedeltà e creatività, profezia nella de-possessione e trasfigurazione nell'audacia (certo Cristo non è 'sintesi' di creatività e Spirito non è riassunto di de-possessione, sarebbe un rapporto alquanto meccanico) ². Lo Spirito non 'aggiunge' niente all'opera di Cristo e non rende inutile la testimonianza umana storica ³. In Cristo, ogni 'amico

as a necessary component of human knowledge and experience. A reading of the Philokalia, the most important collection of Orthodox religious texts, will show the central role of the intellect in Eastern spirituality. Orthodoxy does not embrace a crass irrationalism that believes something because it is absurd (credo quia absurdum est). It was, after all, the Latin father Tertullian (c. 160–215) who made this extremist posture famous when he wrote that he believed in the death and resurrection of Christ precisely because they were absurd and impossible,[4] and that the worlds of Athens and Jerusalem, the philosophic academy and the Christian church, had nothing whatsoever in common.[5] Further, not all Eastern thinkers are as dogmatic as Shestov and Khomiakov, just as the four examples of Western theologians given above do not represent all theologians of the West. John Wesley, for example, has been shown to have a number of affinities with Eastern Orthodox thought.[6] While Eastern thinkers do not reject reason, they do reject what they see as the hubris of reason that now typifies Western culture. They resist any tendency that would allow or encourage reason to expunge theological mystery and appoint itself as the only criterion of truth. Ivan Kireevsky (180–56) is a case in point. Kireevsky, who according to Ugolnik coined the term secular humanism, laments the narrowness of analytic abstractions so common in the West, but he is careful not to fall into a triumphalist condemnation of reason per se. Instead, Kireevsky wants to moderate the Western impulse that views reason as the only mediator of truth: "If [Western rationalism] would only recognize its own limitations, and see that, in itself, it is only one of the instruments by means of which truth is known, and not the sole way to knowledge, then it would also view its conclusions as only conditional and relative to its point of view, and would expect other, supreme and most truthful conclusions from another supreme and most truthful mode of thinking." [7]».

(1. Frederick C. Copleston, *Philosophy in Russia* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), 16; Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, rev. ed. (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), chap. 11, "Orthodox Mysticism." / 2. Lev Shestov, *Speculation and Revelation*, trans. Bernard Martin (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1982), 41, 21. On Shestov see Frederick C. Copleston, *Russian Religious Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), chap. 6. / 3. Alexei S. Khomiakov, "On the Western Confessions of Faith," in Alexander Schmemmann, ed., *Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian Religious Thought* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1977), 29–69. / 4. Tertullian "On the Flesh of Christ," in *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 3:525. / 5. Tertullian "Prescription against Heretics," in *Ante-Nicene Fathers*, 3:246. / 6. Randy Maddox, "John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences, and Differences," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 29–53; and Howard Snyder, "John Wesley and Macarius of Egypt," *Asbury Theological Journal* 45.2 (Fall 1990): 55–60. / 7. Ivan Kireevsky, "Of the Necessity and Possibility of New Principles for Philosophy," in *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 2 (Moscow: Theological Academy, 1861), 318 (cited by Ugolnik, *Illuminating Icon*, 193). Cf. Vladimir Weidle, "Russia and the West," in Schmemmann, *Ultimate Questions*, 11–27, who argues that the differences between Russia and the West have been exaggerated and that Europe as well as Byzantium has deeply influenced Russia.)

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 23; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 294; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Православие*, Париж 1965, (L'Orthodossia), стр. 158–159.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 280, 285–286; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 246 / p. 295: «Ce qui importe surtout, c'est que les deux voies, l'humilité ascétique et l'«audace» créatrice, l'obéissance et la responsabilité active, sont antinomiquement accordées dans la vie spirituelle; de plus, il faut qu'il y ait entre elles un certain équilibre, et l'absence ou l'appauvrissement de l'une infirment l'autre. La vie chrétienne orientée vers la seule humilité et la seule obéissance prend l'aspect du renoncement bouddhique au monde, de l'esclavage spirituel ou de l'assujettissement vétérotestamentaire à la Loi (dont l'expression extérieure est l'excès des institutions le ritualisme, le hiérarchisme, et en général la prépondérance de l'organisation extérieure de l'Eglise visible au détriment de la vie spirituelle et créatrice).

³ J. Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, p. 15: «L'Esprit, en effet, n'a rien *ajouté* à l'oeuvre accomplie par le Christ,

dello Sposo' vive questa de-possessione dell'affermazione di se ¹. Dalla kenosis si capisce che ogni umiltà appartiene a questa povertà nello spirito, che è de-possessione (cfr la parte sulla cristologia, supra) ². La tensione non indica una 'logica' di confronto ma una 'antinomia' che smantella la speculazione razionale astratta e l'operatività efficace ³. La Chiesa viene evocata come organismo divino-umano per escludere d'una parte che sia soltanto 'organizzazione' (umana, in una specie si divisione nestoriana tra il divino e l'umano in essa) e d'altra parte che sia solo 'divina (in una visuale monofisitica) ⁴. Non vi sono neanche due 'livelli' o due 'ambiti', uno cristologico ed uno pneumatologico, è la chiesa che trascende la creatività nella de-possessione e trascende la de-possessione nella creatività e ciò dal più profondo del mistero della persona umana. L'organicità compenetra e concentra il gioco complesso di tutti i doni in una rete viva ed inventiva ⁵. L'organismo vivo evoca la sinfonicità organica di molti in uno dalla sorgente di vita recepita come 'pienezza' divino-umana ⁶. Essa non si limita ad una 'norma' o struttura uniformizzante e meccanico-efficace

car «Dieu s'est plu à faire habiter en lui (Jésus) toute la Plénitude». (*Col.*, I, 19.) L'Esprit «rend témoignage, parce qu'il est la vérité» (*Jean*, v, 6) « C'est de mon bien qu'il prendra, a dit Jésus, pour vous en faire part. » (*Jean*, XVI, 14.) La venue de l'Esprit ne rend donc pas inutile le témoignage humain des apôtres sur la résurrection historique du Seigneur elle le scelle et l'authentifie.... Le témoignage apostolique serait, en effet, sans valeur sans le miracle de la Pentecôte, sans la venue de l'Esprit non seulement sur les Douze, mais sur l'Eglise entière».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Ami de l'Époux*, in «Le Messager orthodoxe», 1968 n° 42-43, p. 55: «Chaque âme humaine qui vient au Christ doit devenir non seulement l'Épouse mais aussi l'Ami de l'Époux, c'est-à-dire passer par l'immolation sacrificielle de son moi humain, de son affirmation humaine de lui-même, et non pas seulement humaine mais aussi luciférienne, il doit abandonner toute divinisation de soi et toute divinisation de l'homme en goûtant à la mort volontaire du don de soi».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 26-27 / pp. 78-79: «Les efforts accomplis dans la vie spirituelle, dont le but est d'acquérir l'Esprit-Saint (suivant la parole inspirée de saint Séraphim ¹) ont principalement un caractère *négatif*: celui de la lutte contre soi-même, de l'ascèse. Le renoncement et l'acceptation de la croix, la patience, par lesquels nos âmes accomplissent leur salut, la pauvreté spirituelle, qui mène au royaume des cieux, et, en tant que la qualité générale de tout ce chemin de croix, *l'humilité*, voilà le tableau de la vie spirituelle du chrétien. On reçoit les dons de l'Esprit, on ne les prend pas; on peut les espérer, on ne peut y prétendre. Et la grâce descend illuminer les têtes inclinées des pénitents».

(¹ S. Séraphim de Sarof, *Entretien avec Motovilof* (n. d. t.).)

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 223 / p. 125; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Kosmodizee*, in AA. VV. *Östliches Christentum*, München 1925, S. 313: «Der Uebergang vom Absoluten zum Relativen ist dem Begreifen unzugänglich, denn letzteres stösst auf eine Antinomie, welche zwar erkannt werden kann, aber darum für Kontinuierliches Denken noch nicht begreiflich ist»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 137, 139-141, 280, 282, 285-286, 316-317; cfr p. 282: «Dans l'idée d'unité comme Corps du Christ, - et également comme Temple de l'Esprit Saint -, est impliqué une claire antinomie de l'un et du multiple, de l'identique et du différent, du christianisme et du non-christianisme, où la thèse et l'antithèse doivent avoir la même force. Entre les deux, il n'existe pas de synthèse logique ou statique, l'antinomie ne peut être dépassée que de manière dynamique par la réalisation même de la vie» (t.d.a).

⁴ Bishop Kallistos of Diokleia (Ware), *How to build the local Church. The Church as "Mystery"*, in «Ecumenical Patriarchate. Exarchate of Parishes of Russian Tradition in Western Europe, in «Internet» 2007, http://exarchate-uk.org/Exarchate/Local_Church.html: «Yes, the Church is truly the Body of Christ spiritual, without spot or wrinkle, transcending all earthly manifestations and indivisible by schism. But the Church on earth is also a communion of sinners, marred by human imperfections, often outwardly poor and weak, torn and fragmented. We must always insist, in antimonic fashion, upon both the visible and the invisible aspects of the Church. As Vladimir Lossky pointed out, we must apply to the Church the Chalcedonian definition of the two natures of Christ, the Theanthropos, the God-man. We must avoid at all costs a Monophysite tendency in our ecclesiology, insisting unilaterally on the divine reality of the Church, arguing that church life is wholly sacred and immutable, and neglecting the Church's incarnation in history. But it is equally necessary to avoid a Nestorian tendency, treating the Church only as a human institution, an earthly organisation, dominated by power politics and juridical rules. For the Church is not an organisation, company or corporation, but rather an organism, a body, a divine-human, theanthropic body, the Body of the living Christ».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 285-286; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 315-316 / p. 266: «L'Incarnation, qui a une puissance universelle, puisqu'elle s'effectue en la personne du Christ, n'épuise pas l'oeuvre de la Déi-humanité; cette oeuvre continue *après* celle-là, singulièrement par la descente du Saint-Esprit sur toute l'humanité, sur la création entière. Elle a ici une universalité extensive, et pas seulement intensive. *Après* la descente du Fils, vient nécessairement celle du Saint-Esprit, «autre Consolateur», par qui le Christ Lui-même demeure sur la terre. Mais ce n'est plus une présence personnelle: c'est *la force du Christ*, donnée par l'Esprit dont la présence n'est pas visible, mais est cachée. Dans le «royaume de la grâce», durant l'éon de «l'Eglise militante», bien que les deux hypostases théanthropiques, le Fils et l'Esprit, aient uni à jamais leur vie au créé par leur descente, elles n'apparaissent point à ce dernier dans leur être hypostatique: le Christ agit seulement en tant que vertu; ou encore Il est donné comme Son Corps et Son Sang mystiques, mais non pas comme Personne; tandis que le Saint-Esprit n'est connu que dans ses dons».

⁶ P. Arola, *In search of sobornost and "new symphony": the social doctrine of the Russian Orthodox Church*, in «The Ecumenical Review», 2002 jan.-avril, etiam in «Internet» 2007, http://findarticles.com/p/articles/mi_m2065/is_1_54/ai_87425981/print: «Khomyakov is the first modern theologian quoted in the social document referring to "unity ... and multitude", both of which have their legitimate place in the Church as the body of Christ (I.1). In keeping with the organic ecclesiology of sobornost, the Church is defined as a "divine-human organism" (I.2) in which the faithful are called "to participation in the life of society" so that "the variety of gifts of the Church is manifested in a special way in

nella garanzia che rappresenta ¹. Il rischio di equiparare 'l'organismo' ad una articolazione somatico–sociale è più pressante oggi e obbliga a riferire sempre tale formulazione al Corpo mistico di Cristo ². L'approfondimento teologico sulla Chiesa è un 'dialogo' nell'incognita stessa dell'offerta e della risposta nello scambio divino–umano del mistero ³. Per meglio evidenziare questo scambio, si dirà che la Chiesa è un "organismo eucaristico" ⁴. Il dialogo di vita rinvia al compenetrante scambio trinitario nella profondità del mistero insiemizzante ultimo ⁵. In questo senso, l'approccio sulla

her social ministry" (I.3). Thus social issues are linked with the sobornost ecclesiology, emphasizing the conciliar multitude of gifts. It is remarkable that the social doctrine opens with such an appreciation of Khomyakov's thought. One may note that both the biblical phrase of the "fullness" (Eph. 1:23) of the Church cited here and, further, the idea of the Church as a perfect organism, characterize sobornost ecclesiology, outlining the ideal community which unites all the gifts of God. Thus, the demands for perfection are not only moral commands but theological guidelines: the "Church organism participates in the life of the world around it in its fullness" (I.3). This "participation" is not only a secondary aspect within the salvific mission of the Church, but belongs to the final "goal" of this divine–human organism. Whereas the divine nature of the Church relates to God, the human nature essentially relates the Church to the world. It is stated very clearly that the goal of the Church is "not only the salvation of the people but also the salvation and restoration of the world itself" (I.2). This is why the Church can—and should—transform not only its own members, but also the being of the whole world. As the body of the divine–human Lord Jesus Christ, the mission of the Church concerns both God and the world of human beings. In this sense, the Church is not only a salvific institution but also "the light of the world" (I.2). In other words, the reality of perfection extends from the Church to the world, and sobornost thus extends to the world and influences its social and political life. (1) Although the Church as human institution is struggling with sin and is yet not perfect (I.2), it is striving for this fullness and perfection».

((1) Cf. Kyrill, "The Orthodox Church in the Face of World Integration: The Relation between Traditional and Liberal Values", *The Ecumenical Review*, 53, 2001, pp. 479–84, p.480: "These salvific transformations in our internal world, however, do not take place in isolation from the external milieu, but in real and living contact with people around us; first of all family, work collective, society and state».)

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 286.

² A. Schmemmann, *Theology and Eucharist*, in «Internet» 2007, <http://www.schmemmann.org/byhim/theologyandeucharist.html>: «Paradoxically enough the danger arises from the very source of our ecclesiological revival — the rediscovery of the "social" and the "organic" as essential dimensions of the Church. If, in the past, the Church was identified too exclusively with hierarchy and institution, there is a tendency now to just as exclusively identify her with an "organism." The Fathers, we are told, have not left with us any precise definition of the Church's *nature* or *essence*. Consequently, theologians reconstruct what seems to them to be the patristic ecclesiology, not discerning too often that, in fact, this overwhelmingly "organic" ecclesiology reflects some contemporary philosophical and sociological doctrines more than the experience of the early Church. The Church is a society, this society is an organism, this organism is the Body of Christ. Such a sequence of direct identifications, typical of the present ecclesiological trend, gives the idea of "organism" an almost biological connotation. It makes the Church a *substantial Being*, whose "organic unity" and "organic life" overshadow the personal, spiritual and dynamic aspects of unity and life. Unity is no longer understood as, first of all, the union of many, fulfilling itself in unity, *becoming* unity; it is a reality in which one "participates" and the category of participation leaves almost no room for that of becoming and fulfillment. The Church is a given reality, an organism whose life is conveyed and communicated to its members through the sacraments, the latter, and especially the Eucharist, being the means of this communication and participation. It is very doubtful, however, whether to begin the definition of the Church in terms of "organism" is a good ecclesiological beginning at all. The absence of such a definition in the Fathers may not have been accidental, but rather a revealing experience of the Church, which we have not yet fully grasped. In the patristic perspective, the Church is primarily the gift of new life, but this life is not that *of the Church*, but the life of Christ in us, our life in Him».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messager Orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 29; S. Bulgakov, *Voies pour la réunion de l'Eglise*, in «Istina», 1969 n° 2, p. 239: «Chaque fois que la pensée théologique se développe avec intensité, il est inévitable qu'émergent des mouvements théologiques différents. Ceci est arrivé au plus haut moment de l'ère patristique (par exemple à Alexandrie et à Antioche). Pratiquement, même au sein de l'Eglise romaine, il n'y a pas d'unanimité dogmatique, bien que cela puisse être déguisé par une discipline de fer et le silence forcé de ceux qui sont en désaccord».{PRIVATE }

⁴ Bishop Kallistos of Diokleia (Ware), *How to build the local Church. The Church as "Mystery"*, in «Ecumenical Patriarchate. Exarchate of Parishes of Russian Tradition in Western Europe, in «Internet» 2007, http://exarchate-uk.org/Exarchate/Local_church.html: «"What is the Church for? What is its distinctive and unique function? What does the Church do that no–one else can?" The very clear reply to this question that Orthodox theology has given in the twentieth century is this: the task of the Church on earth is precisely to celebrate the Eucharist. As St. Ignatius of Antioch proclaimed, the Church is a eucharistic organism, which is realised and fulfilled in time and space by the offering of the Holy Liturgy. The Eucharist makes the Church, and *vice versa*, the Church makes the Eucharist. Church unity is not imposed from outside by jurisdictional power, but is created from within by communion in the Body and Blood of the glorified Saviour. In the words of St. Paul, "The cup of blessing which we bless, is it not the communion of the blood of Christ? The bread which we break, is it not the communion of the body of Christ? For we being many are one bread and one body: for we are all partakers of that one bread" (1 Cor. 10 16–17). Between the communion in the eucharistic bread – one single loaf – and our ecclesial communion in the one Body of Christ, there is not only, for the Apostle, an analogy but a causal connection: since we participate in a single loaf, then, as a result, we become incorporated into the one Body of Christ».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1939, p. 131; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Православие*, Париж 1965, (L'Orthodoxia), стр. 117, 120; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 66 / p. 107; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 10 / p. 13: «Dieu est Esprit; comme tel, Il a une conscience personnelle de soi, l'"hypostase", et une nature, l'"essence" (·ουσία); et cette union indissoluble de la nature et de l'hypostase est la vie de la Divinité en elle–même; elle est, ensemble, personnellement consciente et naturellement concrète. Cette relation entre l'hypostase et la nature, leur insécable liaison, sont également propres à l'esprit divin et à celui de la créature. Il n'en existe pas moins entre eux une

Chiesa come mistico organismo permette di chiarire che non vi può essere descrizione adeguata della sorgente ecclesiale in soli termini giuridici o canonici ¹. La de-razionalizzazione del riferimento alla Chiesa –come la de-somatizzazione e la de-sociologizzazione– sarà dunque esemplificata dalla simbolica eucaristica totale della vita ecclesiale (cfr infra) ². Essa è dinamica di penetrazione nel proprio mistero, via extra-concettuale ed extra-operativa ³. Perciò si parla di antinomia ⁴. La cattolicità della Chiesa come pienezza divino-umana in attuazione dal mistero di Dio è l'antinomia ecclesiale per eccellenza ⁵. Si tratta di conoscere nell'inconoscenza ed ignorare nel sapere, ecco il paradosso di questa antinomia ⁶. O anche, si tratta della dimensione allo stesso tempo immanente e trascendente della Chiesa o dell'esperienzialità di fede ⁷. Questa antinomia non è né un "no" all'intento umano né un "e" che si aggiunge ad esso. Se la persona umana stessa è un 'e' che può raccogliere tutto ciò che esiste fino al divino, il mistero si esprimerà come un 'no' a questa integrazione lineare: 'e' tra diversità ed identismo, 'no' aldilà del possibile e probabile, dal 'non io' al 'non universo' ⁸. Questo 'no' ha poco a che vedere con il rifiuto o il rigetto, esso è invece un 'a' privativo, sospensione o 'beyond' del pensare e del fare: simbolica non sistematizzabile ⁹. Evacuare l'antinomia, dal mistero di Dio al mistero della Chiesa, porta inevitabilmente con se un rischio di razionalizzazione nell'approccio all'esperienzialità della fede ¹⁰. È un 'no' di non linearità e di non

différence essentielle. Par rapport à l'hypostase, Dieu – le Sujet Absolu, – est une Personnalité tri-hypostatique qui réunit en son unique conscience personnelle tous les modes du principe personnel: moi, toi, lui, nous, vous; cependant que la personnalité d'hypostase unique possède tous ces modes, sauf le moi hors de soi, dans les autres personnalités, dont, proportionnellement, son être se trouve limité et conditionné. Manifesté jusqu'au bout et intégralement réalisé, le principe personnel, l'hypostase, est une personnalité tri-hypostatique, ou l'unité personnelle se découvre dans la réalité des trois centres hypostatiques ou hypostases, dans la tri-unité. Celle-ci est bien le nombre divin ni trois, ni un, mais singulièrement trois en un, Trinité. Cet être hypostatique ne se réalise pas statiquement, comme la conscience d'un moi unipersonnelle, immobile, se posant soi-même, la conscience d'un moi séparé, isolé en soi-même (bien que cet état statique, ce moi ayant en lui-même son achèvement, ne soit qu'apparence; car tout moi implique toi, nous, vous); il se réalise cinétiquement, comme l'acte par lequel, de toute éternité, il s'affirme trinitairement dans un autre. Cette affirmation actuelle de soi est l'amour: les foyers de la divine tri-hypostase s'embrasent: en chacun des centres hypostatiques, rien que pour s'unir, s'identifier, sortant hors de soi pour pénétrer l'autre, par l'ardent renoncement de l'amour personnel».

¹ G. Florovsky, *The Limits of the Church*, in «Internet» 2007, http://www.fatheralexander.org/booklets/english/limits_church.htm: «As a mystical organism, as the sacramental Body of Christ, the Church cannot be adequately described in canonical terms or categories alone. It is impossible to state or discern the true limits of the Church simply by canonical signs or marks. Very often the canonical boundary determines the charismatic boundary as well, and what is bound on earth is bound by an indissoluble bond in heaven. But not always. And still more often, not immediately. In her sacramental, mysterious being the Church surpasses all canonical norms. For that reason a canonical cleavage does not immediately signify mystical impoverishment and desolation. All that Cyprian said about the unity of the Church and the sacraments can be and must be accepted. But it is not necessary to draw with him the final boundary around the body of the Church by means of canonical points alone».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 26; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 72–73; С. Булгаков / S. Bulgakov, *One Holy, Catholic and Apostolic Church*, in «The Christian East», 1931, XII, p. 103.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 10.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 211–212.

⁵ M. Savich, *Catholicity of the Church: "Sobornost"*, in «Orthodox Research Institute», in «Internet» 2007, http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/savich_catholicity.htm: «In order to be able to understand the idea of catholicity we must start from the center of all — i.e., Holy Trinity. The Holy Trinity is the ideal and crown of catholicity. It is the light of the doctrine of the Trinity that "catholicity" becomes a uniquely meaningful quality. The first eight articles of the Creed speak about the Holy Trinity and the ninth article speaks about the Church, since the Church is an image, an icon of the Holy Trinity on the earth. The Church is the earthly aspect of the Holy Trinity. Therefore everything in Church is Trinitarian, holy and catholic, as we profess to believe in One, Holy, Catholic and Apostolic Church. Catholicity is that essential quality of the Church, that makes the church the Church. Prof. Lossky calls it "the most wonderful attribute", which reflects the life and the mystery of the Trinitarian antinomy».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 345 / pp. 396.

⁷ Vedere l'approfondimento in M. Sergeev, *Divine Wisdom and the Trinity: A 20th Century Controversy in Orthodox Theology*, in «Internet» 2007, http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/sergeev_dwa.doc.

⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 10 / pp. 20–21.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 210.

¹⁰ VI. Lossky, *The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine*, (Chapter 4 of *In the Image and Likeness of God* (SVS Press, Crestwood, NY), pp. 71–96), etiam in «Internet» 2007, http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/lossky_filioque.html: «The positive

analogia, scintilla di rottura per entrare in un altro inverificabile scambio ¹. L'antinomia della Chiesa sarà dunque soprattutto l'impossibilità di risolvere storicamente il ruolo e l'inserimento della Chiesa: tra totalitarismo cristiano come potere sul mondo e 'fuga nel deserto' della sola valenza spirituale fuori dal mondo ². Il 'dialogo' divino-umano renderà questo scambio "divinamente de-posseduto" in un linguaggio accessibile, 'strumento di trascendenza' ³. L'universo creato diventa un universo personalizzato ed esso stesso è una multi-persona in formazione, immagine di Dio in cammino verso la piena somiglianza ⁴. Il lungo dialogo rivelativo costituisce il punto d'incontro attraverso questo rovesciamento delle prospettive, in un linguaggio capace di capovolgere la fissità della completezza umana ⁵.

CAPITOLO II

L'INSIEMIZZAZIONE 'UNA' NELLA DIVERSITÀ RELAZIONALE VIVA DI SAGGEZZA



approach employed by Filioquist triadology brings about a certain rationalization of the dogma of the Trinity, insofar as it suppresses the fundamental antinomy between the essence and the hypostases. One has the impression that the heights of theology have been deserted in order to descend to the level of religious philosophy. On the other hand, the negative approach, which places us face to face with the primordial antinomy of absolute identity and no less absolute diversity in God, does not seek to conceal this antinomy but to express it fittingly, so that the mystery of the Trinity might make us transcend the philosophical mode of thinking and that the Truth might make us free from our human limitations, by altering our means of understanding. If in the former approach faith seeks understanding, in order to transpose revelation onto the plane of philosophy, in the latter approach understanding seeks the realities of faith, in order to be transformed, by becoming more and more open to the mysteries of revelation. Since the dogma of the Trinity is the keystone of the arch of all theological thought and belongs to the region which the Greek Fathers called Θεολογία *par excellence*, it is understandable that a divergence in this culminating point, insignificant as it may seem at first sight, should have a decisive importance. The difference between the two conceptions of the Trinity determines, on both sides, the whole character of theological thought. This is so to such an extent that it becomes difficult to apply, without equivocation, the same name of theology to these two different ways of dealing with divine realities».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 308; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 1–6; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1939, p. 130.

² G. Florovsky, *The catholicity of the Church*, in «Internet» 2007, http://www.fatheralexander.org/booklets/english/catholicity_church_florovsky.htm: «Historical life and the task of the Church are an antinomy, and this antinomy can never be solved or overcome on a historical level. It is rather a permanent hint to what is "to come" hereafter. The antinomy is rooted in the practical alternative which the Church had to face from the very beginning of its historical pilgrimage. *Either* the Church was to be constituted as an exclusive and "totalitarian" society, endeavouring to satisfy all requirements of the believers, both "temporal" and "spiritual," paying no attention to the existing order and leaving nothing to the external world — it would have been an entire separation from the world, an ultimate flight out of it, and a radical denial of any external authority. *Or* the Church could attempt an inclusive Christianization of the world, subduing the whole of life to Christian rule and authority, to reform and to reorganize secular life on Christian principles, to build the Christian City. In the history of the Church we can trace both solutions: a flight to the desert and a construction of the Christian Empire. The first was practiced not only in monasticism of various trends, but in many other Christian groups and denominations. The second was the main line taken by Christians, both in the West and in the East, up to the rise of militant secularism, but even in our days this solution has not lost its hold on many people. But on the whole, both proved unsuccessful. One has, however, to acknowledge the reality of their common problem and the truth of their common purpose».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 9.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 182 / p. 83: {PRIVATE} «Le monde, dans son être, est une création de Dieu, il est posé par le *fiat* createur. Mais, dans son contenu, il n'est pas un fruit de l'imagination arbitraire, un caprice de l'absolu, tel que le considèrent les systèmes du déterminisme ou de la prédestination; mais il a un fondement et un contenu divins, il contient une certaine réalité divine.... En d'autres termes, le monde contient quelque chose de divin pour Dieu aussi, en tant que Son auto-révélation. Et c'est pourquoi il n'est point contingent ni arbitraire dans son existence, mais il a en lui, pour son être, un «fondement suffisant», indestructible dans sa divinité pour le Créateur Lui-même»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *From Marxism to Sophiology*, in «The Review of Religion», 1937 n° 4, p. 365; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 147.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 25.

La Saggiezza divina è il ‘Tutto’ del mondo divino. Il ‘Tutto’ è il molteplice nell’unità viva. In modo riassuntivo si dirà che la Chiesa è l’icona della Trinità ¹. La Chiesa si costituisce dal prototipo della Trinità nella distinzione delle Persone e l’unità nella non subordinazione ². L’unità e la diversità sono stati i più dibattuti confronti tra oriente ed occidente: dall’unità dell’homoousios alla specificità delle ipostasi: unità della natura e diversità nelle hipostasi ³. Talvolta, certi teologi dell’oriente riferiscono il mistero direttamente a Cristo ⁴. Ma gli autori più rappresentativi dell’intento ortodosso riferiranno la Chiesa alla Trinità e dunque innanzitutto al Padre come fonte della divinità nel suo mistero ⁵. Si potrà dire, in senso ecumenico, che la Chiesa è fondamentalmente ‘consustanzialità’ nell’uguaglianza di parità in tutta la Chiesa nella sua compenetrazione divino-umana ⁶. Questa unità di parità nella diversità è la ragione fondante per la priorità pneumatologica della sorgente ecclesiale ⁷. Questo criterio trinitario o da questo riferimento trinitario, avrà il suo riflesso –per certi esponenti

¹ K. Ware: *The Orthodox Church. Faith and Worship*, in «Internet» 2007, <http://orthodoxeurope.org/page/11/1/6.aspx>: «1. The Image of the Holy Trinity. Just as each man is made according to the image of the Trinitarian God, so the Church as a whole is an icon of God the Trinity, reproducing on earth the mystery of unity in diversity. In the Trinity the three are one God, yet each is fully personal; in the Church a multitude of human persons are united in one, yet each preserves his personal diversity unimpaired. The mutual indwelling of the persons of the Trinity is paralleled by the coinherence of the members of the Church. In the Church there is no conflict between freedom and authority; in the Church there is unity, but no totalitarianism. When Orthodox apply the word ‘Catholic’ to the Church, they have in mind (among other things) this living miracle of the unity of many persons in one. This conception of the Church as an icon of the Trinity has many further applications. ‘Unity in diversity’ — just as each person of the Trinity is autonomous, so the Church is made up of a number of independent Autocephalous Churches; and just as in the Trinity the three persons are equal, so in the Church no one bishop can claim to wield an absolute power over all the rest. This idea of the Church as an icon of the Trinity also helps to understand the Orthodox emphasis upon Councils. A council is an expression of the Trinitarian nature of the Church. The mystery of unity in diversity according to the image of the Trinity can be seen in action, as the many bishops assembled council freely reach a common mind under the guidance of Spirit».

² ORTHODOX-CATHOLIC CONSULTATION, *An Agreed Statement on the Church*, in «Origins», 1974 n° 75, 1, p. 2: «2. The church is the communion of believers living in Jesus Christ and the Spirit with the Father. It has its origin and prototype in the Trinity in which there is both distinction of persons and unity based on love, not subordination».

³ VI. Lossky, *The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine*, (Chapter 4 of *In the Image and Likeness of God* (SVS Press, Crestwood, NY), pp. 71–96), etiam in «Internet» 2007, http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/lossky_filioque.html: «In the fourth century the question of the Trinity was examined in a Christological context and was raised in connection with the *nature* of the Logos. The term ὁμοούσιος, while assuming the diversity of the Three Persons, was meant to express the identity in the Trinity, by stressing the unity of the common nature against all subordinationism. In the ninth century the Pneumatological controversy between the Latins and the Greeks raised the question of the Trinity in connection with the *hypostasis* of the Holy Spirit. Both contending parties, while assuming the natural identity of the Three, intended to express hypostatic diversity in the Trinity. The former party strove to establish personal diversity on the basis of the term ὁμοούσιος, starting from natural identity. The latter party, more conscious of the Trinitarian antinomy of οὐσία and ὑπόστασις, while taking into account consubstantiality, stressed the monarchy of the Father, as a safeguard against all danger of a new Sabellianism. The expression is that of St. Photius, *Mystagogia* 9; P.G. 102, col. 289B: καὶ ἀναβλαστήσει πάλιν ἡμῖν ὁ Σαβέλλιος, μᾶλλον δὲ τι τέρας ἕτερον ἡμισαβέλλειον. Two doctrines of the hypostatic procession of the Holy Spirit, *a Patre Filioque tanquam ab uno principio* and ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, represent two different solutions of the question of personal diversity in the Trinity, two different triadologies. It is important that we should describe the general outlines of these triadologies».

⁴ A. C. Calivas, *The Sacramental Life of the Orthodox Church*, in «Internet» 2007, <http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article7106.asp>: «The Meaning of the Word ‘Mystery’. Each mystery is directly rooted in Christ. Christ himself is the primordial mystery (John 1:1–18), and the very celebrant of all the mysteries. The Orthodox Church uses the Greek word mysterion, instead of sacrament, to denote the divinely instituted rites which manifest and communicate sanctifying divine grace. The word mysterion essentially means anything hidden or incomprehensible. It has been applied by the Church to the essential beliefs and doctrines of the faith and appears several times in Holy Scripture; its chief meaning is linked to the hidden and secret will of God related to the salvation of the world, now manifest in Jesus Christ, the Incarnate Word (Logos). “And since the Church is to proclaim that mystery and communicate it to the people, the essential acts by which she is accomplishing this are also called mysteries. Through all these acts we are made participants and beneficiaries of the great mystery of salvation accomplished by Jesus Christ” (Rev. Al. Schmemmann)».

⁵ J. Zizioulas, *Le Mystère de l’Eglise dans la Tradition orthodoxe*, in «Irénikon», 1987 n° 3, p. 325.

⁶ A. Ablondi, *La comunione ecumenica in Italia: tappe di un cammino*, in AA. VV., *Il Regno come comunione*, Torino 1980, p. 22: «Ma questa consustanzialità della Comunione Trinitaria, non è solo da contemplarsi; essa deve diventare anche straordinariamente impegnativa per i cristiani. Questi infatti, per il loro battesimo si scoprono tutti e ognuno coinvolti nella Comunione Trinitaria e quindi «consustanziali» anche fra loro. Questa influenza, questo riflesso della consustanzialità Trinitaria raggiunge i singoli uomini i quali in tale luce non saranno più solo dei simili: anzi ad essi non basterà più neppure lo scoprirsi o il chiamarsi fratelli; essi «consustanziali» e perciò «uni» dovranno essere visti nella espressione di Isacco il Siro il quale diceva: «Siano tutti uguali ai tuoi occhi per amarli e servirli. Procurerai perciò le stesse attenzioni e gli identici onori al fedele e all’assassino; anche lui è fratello, perché egli consustanziale» Isacco il Siro, Sentenza 11».

⁷ O. Clément, *I volti dello Spirito* (trad. di L. Marino), Magnano (BI) 2004, p. 91: «Vivendo la comunione, la Chiesa, a sua volta, si fa testimone nel mondo del mistero trinitario, testimonia che in Cristo c’è un ‘uomo unico’ nella diversità delle persone, si presenta al mondo come l’umanità riunita da Cristo, dove la singola persona può vincere la sua solitudine ma non si dissolve, “a Pentecoste tutti i fedeli sono insieme,

della teologia orientale– nella natura, nella storia, e nella stessa comunità ‘sociale’ umana: essa renderà possibile alle Chiese cristiane una convergenza reintegrativa organica e strutturale principalmente tra oriente ed occidente, senso ‘trinitario’ della prospettiva ecumenica ¹. La koinonia ecclesiale è –pertanto pure– una consustanzialità eucaristica ²: tutte le chiese locali si identificano nel corpo che ciascuna manifesta, perché ha origine nella comunione trinitaria ³ e si esprime attraverso una comunità unita dalla fede e dall’amore ⁴, opponendosi sia all’individualismo occidentale, sia alla fusione di tutti in senso dell’oriente arcaico.

1° LA INDISSOCIABILITÀ SAPIENZIALE DELL’INVISIBILE E DEL VISIBILE NELL’INSIEMIZZAZIONE ECCLESIALE

La visuale sofianica cristiana non si riconosce nella dottrina delle “due Chiese: la Chiesa invisibile e la Chiesa visibile” ⁵. Si sa che in occidente, il confronto tra priorità della Chiesa visibile su quella invisibile sorge dalle scelte di Bellarmino contro l’intento di Tommaso d’Aquino ⁶. La Chiesa in quanto divino–umanità in via di compimento è allo stesso tempo discernibile ma inesauribile, empiricamente decifrabile ma indefinibile, umanamente istituita ma inafferrabile nella sua pienezza ⁷. Nel ‘Tutto’ della Saggezza, non vi è separazione tra la Chiesa invisibile e la Chiesa visibile ⁸. Normalmente, il mondo del ‘visibile’ si discosta fundamentalmente dal mondo dell’‘invisibile’ nel

ciascuno viene consacrato nel suo carattere unico da una lingua di fuoco dello Spirito distinta dalle altre”. Lo Spirito che ci integra al corpo di Cristo è ‘uno’ (...), ma nel medesimo tempo è colui che ‘distingue’ individualizzando i carismi».

¹ E. Munzer, *Solovjev, Prophet of Russian–Western Unity*, London 1956, pp. 46–47: «Solovjev endeavours to derive his doctrine of Church union from what he calls the “social implications of the Trinitarian Principle”. This idea, at first sight incomprehensible to the Western mind, loses much of its strangeness under Solovjev’s creative treatment. His reasoning starts from the statement that both nature and history reflect the Holy Trinity of God. The three functions of the Church in history, the sacerdotal, the royal and the prophetic, are social in their impact: the priest preserves the collective past, the king is guardian of his people’s present, the prophet is concerned with the community’s future. Solovjev, the prophet, thus envisages that in the future the Trinitarian Principle will be practically applied under its social aspects. The first great task will be the reunion, or social integration, of the churches, especially of the great traditional churches of East and West».

² O. Clément (trad. di S. Manna), *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, pp. 58–67

³ Cf. P. N. Evdokimov, *L’Art de l’icone, théologie de la beauté*, Paris 1970, p. 216.

⁴ Cf. A. S. Chomjakov, *L’Église est une*, in A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Cerf, Paris 1953, pp. 215 ss. (tr. it., *La Chiesa è una*, in L. Peano, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964, pp. 123 ss.).

⁵ H. Афанасьев / N. Afanas’ev, *Le Pouvoir de l’Amour*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1967, n° 39, p. 8: «La doctrine des deux églises: la visible et l’invisible, résultat inévitable de la formation dans l’Eglise d’une couche empirique avec ses propres principes et ses propres lois, est une tentation fatale pour la pensée théologique».

⁶ J. Grillmeyer, *The Mystery of the Church*, in AA. VV., *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York 1971, vol. I, p. 138: «The great exponent of the notion of the Church Visible was Cardinal Bellarmine, who thus formed a contrast to St Thomas, the latter viewing the Church above all from the aspect of its inner reality but neglecting to some extent the visible which is so clearly given in the new Testament and the Fathers (1). The first chapter, on the mystery of the Church, is a deliberate effort at a synthesis such as is already implicit in the biblical and patristic notion of *mysterium*».

((1) Cf. J. Beumer, “Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin”, *TG* 37–1947–48), pp. 243–57; F. X. Arnold, “Das gott–menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral–geschichtlicher Entfaltung”, *TQ* 124 (1943), pp. 99–133 (cf. *Handbuch der Pastoraltheologie* I 1961); F. Ricken, “Ecclesia . . . universale salutis sacramentum”, *Scholastik* 40 (1965), pp. 352–88, especially 352–66. On the following, cf. F. Holböck and T. Sartory, ed., *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, t. I–II (1962); U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (comprehensiv inter denominational ecclesiological bibliography in part II) (1962); W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut*, I–II (1964); H. Mühlen, “Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II”, *TG* 55 (1965), pp. 171–90; idem, “Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi”, *ibid.*, pp. 270–89.)

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L’Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 7, 89, 93; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian orthodox Theology*, in «Diakonia», 1968 n° 2, p. 125; Idem, *Лозанская конференция и папская энциклика*, in «Путь», 1928 n° 13, стр. 181; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Le ministère de l’Eglise*, in J. Jézéquel, *Foi et Constitution*, Paris 1928, p. 296; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 295, 297–298; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Una Sancta, (Osnovanie ekumenizma)*, in «Путь», 1938–1939 n° 58, (Una Sancta, il fondamento dell’ecumenismo), ... 4–5.

⁸ HOLY CROSS GREEK ORTHODOX SCHOOL OF THEOLOGY, *The conciliar nature of the Orthodox Church: definition and implications* (Independent Study, May 2000), in «Quaker and Ecumenical essays by Eden Grace», 2004, Eden Grace, in «Internet» 2007, <http://www.edengrace.org/conciliar.html>.

mistero divino ¹. L'unico modo di poter risalire dal visibile all'invisibile è di non idolatrare il creato nella sua visibilità ². La Chiesa non prospetta l'accostamento del divino e dell'umano come due estremi associati o come due 'livelli' della vita e della struttura ecclesiali ³. Tra l'espressione visibile e la sorgente invisibile, come per tutta l'espressività iconica, vi è correlazione tra similarità e diversità ⁴. La sistematica ecclesiologica razionalmente strutturata sarebbe una pienezza già sfaldata, l'insiemità invece si muove 'oltre la logica' ⁵. Con il mistero della Chiesa, si incontrano le chiavi della teologia affermativa e apofatica, riassumendo così nell'immagine della Chiesa tutto ciò che esiste da Dio nella visibilità ed invisibilità ⁶. L'insiemità è il mistero dell'unibilità, nel quale il visibile 'è' invisibile, e l'invisibile 'è' visibile. Questo 'è' non significa né identificazione né abbinamento 'logico'; l'insolubilità concettuale delle sorgenti conciliari della Chiesa esige di attingere aldilà delle categorizzazioni umanamente scontate ⁷. Non si tratta di una 'sintesi' di elementi sparsi, ma della unibilità come dimensione di partenza della insiemizzazione; non si intende neanche 'integrare' tutto in un sistema conciliare unico e coerente. La pienezza non sarà la 'sintesi' di tutti i consensi finalmente raggiunti tramite compromessi vari, ma sarà l'andare fino in fondo dei dissensi, fino a scoprirvi la sorgente dell'ultimo compimento 'in pienezza'. Così andranno fino in fondo dei loro allontanamenti Pëtr, Ioann e Pauli –nel racconto di Solov'ëv– per ritrovare quella via della 'pienezza insiemabile'... L'insiemità ecclesiale nasce dalla ricapitolazione complessiva totale, compenetrando l'inizio e la fine. La sinergia tra il percepibile e la trascendenza fa da molla anticipativa per ogni passo particolareggiato che vedrà 'conciliarsi' tutto ciò che appaia diviso e contrastante, fino al visibile e l'invisibile. La relazionalità 'piena' è ipotesi d'amore, salto di qualità di tutte le relazioni che si intrecciano ⁸. Si vede già come l'intuito sul mistero di Cristo che 'non resiste', che offre la 'libertà dello spirito', che si 'de-possiede', che non si presenta come 'superiore', nutre la prospettiva ecclesiale delineata in questo primo approccio di 'pienezza' non

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 281–283 / pp. 330–332; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian orthodox Theology*, in «Diakonia», 1968 n° 2, p. 128.

² Rev. Metropolitan of Nafpaktos and St. Vlassios Hierotheos, *Orthodox Theology and Science*, in «Internet» 2007, http://www.parembasis.gr/0000/00_88_04.htm: «The fourth theological principle set forth by St. Basil is that studying the world, creation, is not self-serving. Since, however, the world was created by God and is sustained by his uncreated energy, it is necessary for man to lift up his mind from the visible to the invisible, from creation to the Creator. In one of his homilies he says that God gave us intelligence so that «from the smallest objects of creation we may learn the great wisdom of the artisan.» Illumination from God is sought, so that from what we see we may apprehend the invisible, and from the greatness of the beauty of creation we may attain a suitable perception of the Creator. Thus, through creation we can gain a sense of God's grandeur. If creation is idolized, i.e. if our mind goes no further than the admiration of created things, then that constitutes making creation into God, it means idolatry».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, (überstezt von Benjamin Unruh) in «Orient und Occident», 1930 n° 3, S. 5; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1939, S. 130.

⁴ A. Kallis, *Presidency at the Eucharist in the context of the theology of icons: Questions about the ecclesial representation of Christ by the Priesthood*, in «Anglican Theological Review», Summer 2002, etiam in «Internet» 2007, http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3818/is_200207/ai_n9101989: «Between the image and its original there is a sense of belonging together, of community, that consists in the projecting of the invisible into the visible image. It has to do with a formal, ideal, and relative identity. Both characteristics (similarity and otherness) are equally constitutive elements of the image, because just as without similarity something cannot be an image of an original, so also the relationship between image and original is destroyed if there is no difference between the two. That is, they are correlative concepts».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmerich [Oslo]), in «Internazionaler kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 170.

⁶ Rev. Metropolitan of Nafpaktos and St. Vlassios Hierotheos, *The Mind of the Orthodox Church. Ch. IV, The Church and the divine Eucharist, according to St. Maximos the Confessor*, in «Internet» 2007, http://www.vic.com/~tscon/pelagia/htm/b12.en.the_mind_of_the_orthodox_church.04.htm: «What is said by St. Maximos is a connecting together of his whole teaching about affirmative and negative theology, about so-called natural and supranatural revelation. By the former we arrive at seeing the invisible things through the visible, while by the latter, which is realised in those who have attained the vision of God, the visible things are understood through the invisible. Moreover, the Church is a figure and image of the world that is made up of visible and invisible essences, which have their centre in God and are directed towards Him».

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 55 / p. 39.

⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian orthodox Theology*, in «Diakonia», 1968 n° 2, p. 122. L'amore renderà 'insiemabile' la totalità del percorso di fede, senza violentare niente e nessuno; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 252, 257 / pp. 301, 306.

monoliticamente ripiegata su se stessa. Il segno strumentale evoca la strumentalità del sistema ecclesiastico. Presentare la comunione in questi termini sarebbe dimenticare la sostanzialità più profonda della Chiesa: la simbolica del mistero ecclesiale. Questa simbolica implica una certa negazione degli strumenti, per puntare al di là di essi, verso l'informulabile. La partecipazione immediata segue la via simbolica perché non si ferma alla strumentalità esterna dei segni. La piena sacramentalità corrisponde a questa soglia, che è concretissima, anche se non strumentalmente razionale. Nel taglio simbolico si trova l'unica possibilità di incontro reale e pieno tra il divino e l'umano, che diventa autentica storia. La conciliazione ecclesiale, punto d'incontro del divino e dell'umano, è essenzialmente storia ¹. Nella storia, la Chiesa esiste come partecipazione complessiva di tutti: consistenza cioè della conciliazione ecclesiale ². La conciliarità si esprimerà sempre come insieme, pienezza di partecipazione, o relazionalità integrale.

IL MISTERO DELLA CHIESA AL DI LÀ E DENTRO OGNI ESPRESSIVITÀ STORICA

Come terza via, la riflessione sofianica sarà attenta ai contributi propri del cammino umano di cui tenere conto nella prospettiva di ricapitolazione sapienziale complessiva. La 'storia' è uno di questi livelli di esperienza umana che i tempi più recenti hanno incluso nella loro meditazione antropologica. Gli autori sofianici ne hanno tratto insegnamento, focalizzando la loro indagine anche sulla dinamica storica (cfr supra). L'espressione storica della Chiesa è attuata dallo Spirito come Corpo di Cristo nella continuità attraverso la storia: presenza 'visibilizzata' dello Spirito Santo ³. La 'pienezza' prospetta il compimento come via di unità nel suo compimento più radicale, unità di divinizzazione che rispetta tutto l'umano come umano senza isolarlo 'fuori' di Dio ⁴. La Chiesa è allo stesso tempo trascendentale e storica. Si però sa che l'approccio apofatico orientale rende talvolta più arduo di situarsi nella storia come mistero divino-umano ⁵. L'insieme non 'riforma' l'esperienza,

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messager Orthodoxe», 1969 n° 46-47, p. 23: «Il s'ensuit que l'Eglise, comme union du divin et de l'humain, est un fait essentiellement historique, par son aspect créé, elle appartient à l'histoire. Elle contient un don initial qui constitue en même temps une tâche à remplir. Tout ce qui est humain est historique, empirique, phénoménal, sans être toutefois un vide ontologique, sans être privé de contenu ontologique. C'est à la lumière de ce qu'est un historicisme radical, en même temps qu'inséparable d'un ontologisme nouménal qu'il faut comprendre la vie de l'Eglise, en tant qu'elle est son histoire».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 86: «La catholicité est aussi 'conciliarité' dans le sens d'une 'conciliation' active, d'une participation à la vie intégrale de l'Eglise, d'une vie commune dans une même vérité»; p. 86: «Elle est perçue par l'Esprit qui habite l'Eglise et qui scrute les cœurs. Mais elle doit être liée au monde empirique, à l'Eglise "visible". La catholicité est aussi "conciliarité" dans le sens d'une "conciliation" active, d'une participation à la vie intégrale de l'Eglise, d'une vie commune dans une même vérité»; p. 92: «L'Eglise est l'Eglise, et on ne peut aller plus loin que cette évidence de son identité à elle-même»; p. 78: «L'Eglise est "conciliation" non seulement dans le sens de catholicité, qui s'oppose à tout provincialisme spirituel mais dans le sens de l'être-ensemble-des-cœurs-dans l'amour et l'unanimité. Et la "conciliarité" se réalise dans la "conciliarité" qui peut être multiple et multiforme».

³ ORTHODOX-CATHOLIC CONSULTATION, *An Agreed Statement on the Church*, in «Origins», 1974 n° 75, 1, p. 2: «3. Since the church in history is constituted by the Spirit as the Body of Christ, the continuity of the church with its origin results from the active presence of the Spirit. This continuity is expressed in and by historical forms (such as Scripture and sacraments) which give visibility to the continuing presence of the Spirit but it does not result merely from a historical process».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Le ministère de l'Eglise*, in J. Jézéquel, *Foi et Constitution*, Paris 1928, p. 297: «La théologie russe a une définition fondamentale de la nature de l'unité de l'Eglise, intraduisible en toute autre langue. Ce mot «Sobornost'» -- désigne simultanément: la catholicité de l'Eglise-- l'intégralité de la totalité de son être puis sa nature spirituelle qui est l'union de ses membres dans la foi et dans l'amour; son aspect extérieur qui, dans toutes ses parties, est le principe de l'unanimité libre de ses membres: et, enfin, son caractère oecuménique qui la lie avec tous les peuples du monde et lui subordonne toutes les églises locales»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 89: «La "conciliarité" intérieure n'est pas quantité, mais qualité, participation au Corps du Christ, dans lequel agit l'Esprit-Saint. La vie en Christ par l'Esprit-Saint, est une vie en vérité, une vie d'unité, une vie qui possède la sagesse intégrale, la sagesse de l'intégralité et l'intégralité de la sagesse -- l'esprit de la sagesse intégrale. La Sophie divine, qui est l'Eglise existant avant tous les siècles...»; p 89, 102, 92, 103: «Mais, aujourd'hui même, les conciles gardent leur place spéciale, unique, dans la "conciliation", parce que seuls, ils offrent la possibilité de vivre immédiatement la "conciliarité" de l'Eglise... En ce sens la "catholicité" est la profondeur mystique et métaphysique de l'Eglise, et nullement sa diffusion extérieure. La catholicité n'a pas d'attributs extérieurs géographiques, ni de manifestation empirique»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Православие*, Париж 1965, (L'Orthodoxie), стр. 36, 145 ss, 163.

⁵ G. Habib, "Let your light shine forth ...": challenges to Orthodoxy in the new millennium - Does Ethics Divide or Unite? Some Orthodox Visions of Ecumenism, in «The Ecumenical Review», April, 1996, etiam in «Internet» 2007, http://findarticles.com/p/articles/mi_m2065/

ma la 'rigenera' o anche: è la pienezza nella quale tutto può essere rigenerato. Perciò essa non può imporre niente, non si innalzerà al di sopra di niente, 'non resisterà' a nessuno... Il paradosso di questa pienezza è che essa sfugge ad una categorizzazione mentale 'precisa'. Nell'essere relazionale della Chiesa ognuno diventa maggiormente se stesso a misura che sta più profondamente e fondamentalmente collegato con gli altri in seno al mistero ecclesiale d'Amore. In tal senso la Chiesa esiste al di là degli individui e delle strutture, si può parlare di una «ecclesia extra ecclesias» o di una «ecclesia supra» o «inter ecclesias»¹. Esiste una sfera enigmatica al di là dei limiti canonici della Chiesa, indicando che questa configurazione della Chiesa non rappresenta la sua 'completezza'². La difficoltà maggiore rimarrà quella di stabilire storicamente le 'frontiere' della Chiesa, tra la salvaguardia della sua identità ed il rischio di ripiegarsi in un 'ghetto'³. In questa conciliazione misteriosa la persona umana diventa un essere universale e cosmico: centro della creazione, non come dignità acquisita ma come apertura d'invito e compito in cui impegnarsi⁴. Dall'insieme trinitario, la persona umana riceve una sua valenza unica alle dimensioni di tutto il creato⁵. Perciò la conciliazione è la via più diretta ed immediata all'inserimento del mistero stesso di Dio nel

is_n2_v48/ai_18310381/pg_3: «--The historical and transcendental dimensions of the church. The church as the mystical body of Christ is at the same time historical and transcendental. Therefore, how far should Orthodox be involved in historical changes -- without succumbing to the "historicism" which they often criticize in Western ecumenism -- and how far should they be transcendent, without escaping historical challenges? In other words, is Orthodoxy today maintaining in praxis the balance between these two dimensions of the church? -- The institutional and mystical nature of the church. In some places Orthodox churches are expected by their members (as well as by outsiders) to have adequate economic possibilities, specialized staff and management. At the same time, some church leaders tend to justify their own financial and managerial inability by pointing to the non-institutional "mystical" nature of the church. The question is thus whether Orthodoxy today can accept compatibility of the institutional nature of the church, which requires efficiency, with its mystical or eschatological nature. -- God and the human being reconciled. These two points lead directly to the issue of the relation between the human and the divine in the Orthodox faith. I mentioned earlier that Western Christian culture has accepted the possibility of the human being's marginalizing and even eliminating God, while the opposing culture has emphasized God's divine power at the expense of the human being. The question is whether Orthodoxy today can demonstrate through the ministry of reconciliation that God and the human being have been reconciled through Jesus Christ, the prototype of the new humanity. Is Orthodoxy able to create a new international ethos of reconciliation and peace between people of different faiths and cultures? -- Apophatic theology. While the Orthodox everywhere are pressured to offer a theological opinion on historical events or human behaviours, they are often, on the basis of their "apophatic" theology, reluctant to do so. Is Orthodoxy able to demonstrate at least its pastoral concern for all human beings without necessarily issuing related "positivistic" opinions? -- Authority in the church. Lay people are occasionally frustrated by the way authority is exercised in some Orthodox churches. While the faithful are told that, as temples of the Holy Spirit, they are full participants in the life of the church, authority in some churches seems to be centralized in the priest, the bishop, the holy synod or the patriarch. Can the Orthodox churches solve this duality by reinterpreting more concretely the convergence of the apostolic succession with the will of the faithful? In other words, how could the Orthodox churches make authority today be perceived as the result of a collegial process that includes both clergy and laity?».

¹ C. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messager Orthodoxe», 1969 n° 46-47, p. 25: «C'est pourquoi l'Eglise comme société institutionorganisation -visible ou empirique- ne coïncide pas entièrement avec l'Eglise communion de Dieu avec l'homme, avec sa profondeur nouménale, quoiqu'elle soit liée à elle, fondée sur elle, et pénétrée par elle. Si l'on peut se demander s'il existe une 'ecclesia extra ecclesiam', une ecclésiologie en dehors et malgré l'organisation ecclésiastique essentielle, on peut et on doit se demander d'autant plus s'il existe une 'ecclesia supra ou inter ecclesias'».

² G. Florovsky, *The Limits of the Church*, in «Internet» 2007, http://www.fatheralexander.org/booklets/english/limits_church.htm: «It is the mysterious and even enigmatic sphere beyond the canonical limits of the Church, where the sacraments are still celebrated and where hearts often still burn in faith, in love and in works. We must admit this, but we must remember that the limit is real, that unity does not exist. Khomiakov, it seems, was speaking of this when he said: 'Inasmuch as the earthly and visible Church is not the fullness and completeness of the whole Church which the Lord has appointed to appear at the final judgement of all creation, she acts and knows only within her own limits; and (according to the words of Paul the Apostle to the Corinthians, 1 Cor. 5.12) does not judge the rest of mankind, and only looks upon those as excluded, that is to say, not belonging to her, who have excluded themselves. The rest of mankind, whether alien from the Church, or united to her by ties which God has not willed to reveal to her, she leaves to the judgement of the Great Day' (Russia and the English Church, ch. xxiii, p.194)».

³ J. Zizioulas (of Pergamos), *The Orthodox Church and the Third Millennium* (Lecture at the *Balamand Monastery - December 4, 1999*), in «Internet» 2007, <http://www.balamand.edu.lb/theology/ZizioulasLecture.htm>: «The frontiers between Church and world are always difficult to establish. This will always be the fundamental problem of the Church, that is the preservation of her identity without withdrawing from the world into a ghetto».

⁴ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 401 / p. 411: «Ogni individuo umano non è solo un microcosmo auto-sufficiente, ma parte di un insieme, in effetti egli entra a far parte dell'organismo mistico complessivo quale è l'umanità...».

⁵ Cfr VI. Lossky, *Orthodox Theology, an Introduction*, cfr in «Internet» 2007, <http://store.goarch.org/product.php?productid=17133&cat=452&bestseller=Y>.

percorso umano ¹. Fuori della conciliabile rete divino-umana l'essere umano è isolato e ripiegato su se stesso ². La via della Chiesa si compie come ecclesificazione interiore dell'umanità: attuazione pan-umana della divino-umanità ³. Si capisce che l'occidente avrà particolare riserva di fronte a questa formulazione, vedendo nella Chiesa soprattutto la sua salda configurazione nell'ambito umano (Chiesa-istituzione, Chiesa-comunità, Chiesa-evento nella storia umana, Chiesa fondata tra le iniziative umane...). La via di ecclesificazione interiore si realizza invece per mezzo della relazione di comunione, radicata al di là di ogni espressione, nel mistero di Dio ⁴. La Chiesa è perciò una partecipazione bipolare, è una doppia apertura dove l'espressione, concreta e visibile, non è un'entità chiusa o statica, ma un continuo movimento ⁵. In tal senso, la Chiesa appare come il supersacramento nel quale si fondano, e da cui sorgono, tutte le espressioni ulteriori della vita ecclesiale ⁶.

3° LA COMPENETRAZIONE SOFIANICA PIÙ VULNERABILE: L'INTERIORITÀ E L'ESTERIORITÀ

Qualsiasi 'sistema' di intreccio tra il visibile e l'invisibile articolerebbe una 'sintesi' che sottomette e strumentalizza o l'interiorità o l'esteriorità. La partecipazione bipolare o -cioè- una vita 'nei due sensi' (invisibile e visibile) potrà compiersi solo nella radicale 'sacramentalità'

¹ C. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fidanzata dell'Agnello* (in russo), Parigi 1945, p. 285: «Essa rende testimonianza di quell'unità misteriosa dell'umanità, la quale è il mistero della Chiesa, ma essa invita anche ad accogliere questo mistero nella vita concreta, che tutti siano uno nell'unità di amore. Si potrebbe dire nel linguaggio odierno che questa ecclesiologia è l'insegnamento sulla 'sobornost' compresa tanto ontologicamente che praticamente, come principio di conciliarità e di comunione nell'Amore, la 'conciliazione'; C. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 96: «L'Eglise est indéfinissable, de meme que l'Esprit-Saint qui l'habite. L'Eglise est l'Eglise, elle comprend tout, mais ce n'est qu'en elle, en son esprit qu'on peut distinguer les dogmes ecclésiastiques».

² Rt. Rev. Bishop Jovan, *The human person - A reflection on Christians in the world today*, in «Internet» 2007, <http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/misc/jovan1.pdf> (screen page 6): «Therefore, there is no salvation outside of the church, for outside the church there are no saving forms of healing. Individualism and isolationism are diseases of fallen man. Egocentrism and selfishness as a negation of communal love lead to alteration of human nature. A person outside the church community is isolated, alone and helpless, enslaved in human or devilish ways. For this reason the world, which is not the church, remains separated and divided. In this way, man distances himself from others and by so doing remains alone in his isolation, seeking unfortunately, to be healed by the production and consummation of countless and unprofitable things and goods».

³ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1936, p. 128: «Aber ausserdem ist die Kirche als unvergängliches Lebensprinzip nicht auf Raum und Zeit beschränkt, er überragt sie. In diesem Sinn unterscheiden auch die Apostelepisteln die Kirche von den Kirchen, als örtliche Gemeinschaften. Sie ist überzeitlich und in diesem Sinn ist sie der ewige Grund des Seins und der Welterschöpfung»; S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1936, p. 129: «Kirche ist Gottmenschlichkeit vorewiegend in den Himmeln und in der Schöpfung als Fülle der Zeit sich verwirklichend. Diese Verwirklichung vollzieht sich durch Gottes Verleiblichung und Pfingsten: Menschwerdung des Wortes und Ausgiessung des Heiligen Geistes, niedergeschickt vom Vater».

⁴ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmerich [Oslo]), in «Internationale kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 170: «So ist die Kirche die Einheit des überweltlichen (transzendentalen) und weltlichen (immanenten) Seins. Ein solche Einheit ist ein Geheimnis, das den Verstand übersteigt. Daher ist das Leben der Kirche ein Geheimnis des Glaubens, welches sich nur in der lebendigen Erfahrung ihrer Glieder offenbart».

⁵ C. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46-47, p. 24: «La réalité historique appartenant à l'être phénoménal n'est pas un 'vice' mais le cadre indispensable de l'être en dehors duquel l'être se résoudrait en néant. La même chose arriverait si l'on vidait l'être de son contenu essentiel: 'Envoie ton Esprit et ils seront créés et tu renouvelleras la face de la terre'; C. Булгаков / S. Bulgakov, *One Holy, Catholic and Apostolic Church*, in «The Christian East», 1931, XII, p. 90: "It is equally true and untrue to affirm that the Church has a merely invisible or a merely visible existence, because it is an invisible mysterious life expressed in visible external forms. In this sense, the life of the Church is in itself a perpetual sacrament of the sacraments, while sacramental life in the Church is only a particular expression of its general character».

⁶ C. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46-47, p. 26: «L'Eglise même est comme le super-sacrament d'une institution particulière, comme chacun des sacrements existe, mais elle est d'une part un être sacré, effet du dessein initial de Dieu, qui a été caché depuis les siècles en Dieu, et, d'autre part elle est la seule activité supérieure de l'union du divin et de l'humain manifestée nettement par le Christ à la dernière Cène. Elle est le témoignage sacramental de l'incarnation, et c'est l'eucharistie qui en est le témoignage».

pan-ecclesiale ¹. Questa sacramentalità radicale risale fino alla sacramentalità del creato stesso: sorgente teologico-spirituale per una ecologia nel suo senso di pienezza ². Altrimenti, si rischierà sempre di dividere la Chiesa in due 'ambiti' e 'livelli', ascrivendo ad ognuno le sue 'specificità', dalle prerogative 'naturali' a quelle 'sovrannaturali'. La conciliazione divino-umana si presenta come una rete ricapitolata di tutte le relazioni di apertura verso il mistero divino, pur nei loro complessissimi intrecci e nell'illimitata diversificazione di esseri e di cose ³. L'indivisibilità delle diversità si ricapitolano in questa compenetrazione dell'"hic et nunc", nella specificità di parità di ognuno ⁴. Il segno ricapitolativo insiemizza la diversità nell'unibilità che non sarà mai uniformità costrittiva e violenta. Come 'sacramento dei sacramenti', la Chiesa è una nella sua stessa multidimensionalità più aperta ⁵. La ricapitolazione di tutto e tutti nella Saggiozza divino-umana è proprio questo: non la somma di ogni cosa ed essere, e non un super-concentramento di tutto che sostituisce la specificità di ognuno e di ogni cosa. L'unibilità relazionale dell'insiemità sorge dalla partecipazione ricapitolata della molteplicità delle persone in tutti i luoghi e in tutti i tempi ⁶. Questa pluralità non è solo una questione di diversità 'locale' –cioè nello spazio– ma anche pluralità attraverso i tempi, tanto che le forme non vanno assolutizzate in quanto tali ⁷. Uno dei casi più emblematici riguardo alle variazioni di atteggiamento ecclesiale è quello sulla riconciliazione personale degli eretici e scismatici con la Chiesa ⁸. La praxis romana aveva stabilito che si imponessero penitenzialmente le mani, riconoscendo il battesimo di chi si riavvicinava alla piena partecipazione di vita ecclesiale ⁹. Cipriano prescriveva di ribattezzare ¹⁰. Atanasio esigevo, per riconoscere un battesimo, che sia stata pronunciata la formula trinitaria, ma Roma accettava qualsiasi battesimo a nome di Cristo ¹¹. Il I°

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 281–283 / pp. 330–332; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian orthodox Theology*, in «Diakonia», 1968 n° 2, p. 128.

² V. Rossi, (Book Review) *Orthodox Ecology. Beyond the Shattered Image by John Chryssavgis*, Minneapolis, Minnesota: Light & Life Publishing, 1999 (192 pages), in «Internet» 2007, <http://touchstonemag.com/archives/article.php?id=14-01-066-b>: «The heart of an Orthodox ecological worldview, according to Chryssavgis, consists of the vision, the conception, and, above all, the experience of the world as sacrament. To know and accept the sacramentality of the world in a truly effective way—that is, in a way that transforms the way we think, feel, and act toward the creation—requires, to begin with, a conceptual awareness of the Divine Presence in the world as reciprocal transcendence and immanence and, developing upon that conception, an experiential realization of that Presence in all created things. Now as God alone is sacred and the source of the sacred, a sense of God's presence in and involvement with the created order is experienced by the believer as a sense of the sacred in creation. The creation as such is not considered sacred in the Orthodox tradition, but the creation as a sure sign of God's will, providence, and purpose is a traditional teaching of the Church as ancient as St. Athanasius, as bold as St. Basil, as complete as Chrysostom, and as cosmically unifying as St. Maximus the Confessor. The creation is a revelation of the sacred—that is, the presence of Divine Providence, Justice, and Purpose—in and through the world. Furthermore, if every life-form, indeed, every created object reveals in its own way the presence and purpose of God, then every created thing is also a symbol—that is, a visible and material form that not only represents but literally re-presents the invisible and beyond-the-physical dimensions of reality. "All creation," says Chryssavgis, "is a palpable mystery, an immense incarnation of cosmic proportions."».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 24; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 294–295.

⁴ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Церковь Духа Святого (La Chiesa dello Spirito santo)*, Париж 1971, стр. 4–5, 86, 254–255; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Трапеза Господня (La mensa del Signore)*, Париж 1952, стр. 13, 18, 27, 87, 90.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 26; С. Булгаков / S. Bulgakov, *One Holy, Catholic and Apostolic Church*, in «The Christian East», 1931, XII, p. 90.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV. *Östliches Christentum*, München 1925, S. 195–245, S. 234; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 137, 139–141, 280, 282, 285–286, 316–317; cfr p. 282: «Dans l'idée d'unité comme Corps du Christ, et également comme Temple de l'Esprit Saint, est impliqué une claire antinomie de l'un et du multiple, de l'identique et du différent, du christianisme et du non-christianisme, où la thèse et l'antithèse doivent avoir la même force. Entre les deux, il n'existe pas de synthèse logique ou statique, l'antinomie ne peut être dépassée que de manière dynamique par la réalisation même de la vie» (t.d.a); С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 86; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 260–261 / pp. 309–310.

⁷ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, in «Istina» 1957, n° 4, p. 408; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *L'Eglise qui préside dans l'Amour*, in AA. VV., *La primauté de Pierre*, Neuchâtel 1960, p. 28; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Народ святой (Il popolo santo)*, in «Православная Мысль», стр. 115, 118–119.

⁸ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Граница Церкви (Le frontiere della Chiesa)*, in «Православная Мысль», 1949 VII, стр. 17–37.

⁹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Граница Церкви (Le frontiere della Chiesa)*, in «Православная Мысль», 1949 VII, стр. 17.

¹⁰ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Граница Церкви (Le frontiere della Chiesa)*, in «Православная Мысль», 1949 VII, стр. 17–18.

¹¹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Граница Церкви (Le frontiere della Chiesa)*, in «Православная Мысль», 1949 VII, стр. 22.

concilio di Nicea decise di riconciliare –poi– i chierici come tali (canone 8, canone 19 / poi al concilio di Costantinopoli, canone 7 e al concilio Trullano canone 95) ¹.

L'INSIEMABILE SIMBOLICA DI VITA ECCLESIALE

L'incontro dell'interiorità e dell'esteriorità, nei legami di conciliazione, si esprime come «verità» di ogni persona e di ogni cosa o essere esistente. Questa verità si fa cammino storico di comunione prospettata in tutte le dimensioni della vita umana ². La totalità di questa comunione è 'simbolo' della insiemificazione di Dio con l'umanità. Tutto si esprime, niente è 'adeguato' nell'espressione, o meglio niente è proporzionalmente formulabile dal mistero di Dio alla manifestazione umanamente possibile. Tutto si esprime ma niente viene esaurito o conclusivamente compiuto nell'adesso dell'espressività formulata ³. Pertanto la verità 'è' insiemizzazione verso la pienezza, senza appropriazione in un 'sistema' o speculativo, o attivo o cosmico che sia. Possiamo già intuire come questa visuale si ispiri a quel taglio specifico della rivelatività slava orientale su Cristo e sul cammino della Chiesa, il loro annientamento di de–possessione, per non ripiegarsi in un sistema o una struttura di superiorità, e questo proprio a nome della 'verità'. Il 'sacramento dei sacramenti' non si limita o non si ripiega su se stesso. Da Cristo incarnato allo Spirito ispirante, la simbolica sacramentale della Chiesa esprime il mistero del mondo in modo gratuito ed aperto ⁴. Come il simbolo comunica aldilà di se stesso, così la simbolica ecclesiale attua la scommessa al dilà della sua stessa espressività. Sembra svanire ogni 'forza' nella realizzazione del disegno di conciliazione. Il 'segno' costituisce la non separabilità dell'espressione percepibile con la relazionalità più trascendentale. La non–separabilità eucaristica sarà la sua consistenza di 'segno' che non esclude la 'ricapitolatività' simbolica (di cui infra). L'Eucaristia sarà, pertanto, 'segno–sorgente' ⁵ non individuale e non 'piramidalizzabile' della scommessa divino–umana. La non–eroicità trova –a questo punto– la sua conferma antropologica: cioè nella insiemabilità del mistero con la sua dimessa concretizzazione, o anche nella non 'idealizzabilità' della figura o della 'sagoma' o della 'maschera' (larva) individualizzata. Ogni coinvolgimento sorge dall'insiemità stessa del mistero, ogni ministero si costituisce come personalizzazione di questa scommessa di insiemizzazione, e ciò a tutti i livelli della comunità conciliata, conciliante e conciliare ⁶. Se la pienezza ecclesiale non è 'superiore' all'umanità nella sua Saggezza pan–umana, tanto più nessuno si considererà 'superiore' di fronte agli altri nella stessa insiemizzante conciliabilità ecclesiale. L'organicità della concretizzazione di ciascun impegno esemplifica ancora maggiormente questa sinergia senza soggiogamento. L'esperienza della mano insegna qualcosa alla testa, come la testa suggerisce i suoi impulsi alla mano... Il ministero è 'servizio', cioè de–possessione di se per riferirsi all'altro ed all'Altro. Tutta la Chiesa è una serviabilità senza servilismo. Tutto il Popolo di Dio si costituisce come pluri–servizio senza asservimento. Occorre confrontare les convergenze tra insiemità interiore della Chiesa e il

¹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Граница Церкви (Le frontiere della Chiesa)*, in «Православная Мысль», 1949 VII, стр. 23.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Le ministère de l'Eglise*, in J. Jézéquel, *Foi et Constitution*, Paris 1928, p. 296; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 295, 297–298; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 89, 93.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 296, 298–299; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 86, 92.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Church Universal*, in «The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius», 1934 n° 25, p. 10; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmelich [Oslo]), in «Internationale kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 160–168; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 295–297; С. Булгаков / S. Bulgakov, *One Holy, Catholic and Apostolic Church*, in «The Christian East», 1931, XII, p. 9.

⁵ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Таина и таинодействия (Sacramenta et sacramentalia)*, in «Православная Мысль», 1950 n° VIII, стр. 31 (notare gli espliciti riferimenti alla riflessione bulgakoviana).

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Le ministère de l'Eglise*, in J. Jézéquel, *Foi et Constitution*, Paris 1928, p. 297; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 89; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Православие*, Париж 1965, (L'Ortodossia), стр. 36, 145 ss, 116.

fondamento ecclesiale del sacerdozio universale dei fedeli ¹. La simbolica d'insiemità vedrà dunque nell'impegno partecipato da tutti l'attuazione di una pluri-sacramentalità 'sacerdotale' del Popolo di Dio. La conciliazione di tutta la ministerialità organica della Chiesa sarà l'unico modo per uscire dalla presentazione o dall'esercizio d'un ministero come 'potere'. L'unanimità che ne deriva non sorge dal soggiogamento ad un supremo ministero, ma tramite lo svuotamento di tutti nel dono di se ². Più si ricapitola l'intreccio degli impegni in ministeri d'insiemizzazione interiore, più la de-possessione apparirà indispensabile. Così, la testa non sarà 'l'organo eroico' del corpo, ma sarà pienamente riferimento a tutto ciò che succede 'dal', 'nel', 'per' e 'con' il corpo...

CAPITOLO III

DAL MISTERO DI DIO LA SCOMMESSA DELLA TEANTROPIA IN VIA



La Saggezza insiemizzante sarà, dunque, una continua scommessa di Teantropia, di compenetrazione divino-umana dove niente di quello che è divino sostituisca l'umano e niente di quello che è umano sostituisca il divino. La compenetrazione divino-umana si realizza come 'storia' di insiemizzazione ³. La storia è compito aperto dove si colgono le potenzialità di interazione tra il divino e l'umano: 'apocalisse' di rivelazione profetica ⁴. Pertanto, la Chiesa «è» fondamentale storia, anche se la storia umana non ne esaurisce il compimento di pienezza. Essendo storia senza appropriarsi della storia umana, la Chiesa non si tradurrà come una 'forza' della storia ma come una 'simbolica' di congiunzione storica tra il divino e l'umano ⁵. Il 'diritto' come 'sistema' di giustizia equilibra le 'forze' in una regolarizzazione delle varie pressioni ed aggressività. Bisognerà, intanto, 'de-forzificare' la scommessa ecclesiale della fede. Tale sarà l'impresa dell'annientamento dello spirito, dello svuotamento dell'anima, per 'fare spazio' in vista della divinizzante rigenerazione. La simbolica implica questo svuotamento di razionalità e di efficacia operativa nella commozione emotiva. La falsificazione del messaggio cristico sarà proprio, da parte dell'anticristo, la sua metodologia di universale regolarizzazione del 'dono supremo' nei diritti promulgati, o magari nei

¹ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Le ministère de l'Eglise*, in J. Jézéquel, *Foi et Constitution*, Paris 1928, p. 297; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 285, 304; C. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 65-68, 84-89; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1939, p. 130.

² C. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46-47, p. 32; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Le ministère de l'Eglise*, in J. Jézéquel, *Foi et Constitution*, Paris 1928, p. 299; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1939, p. 130.

³ C. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46-47, p. 23.

⁴ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch*, Marburg an der Lahn 1961, S. 45-46: «Geschichte ist wesensmäßig "Apokalypse"--die Offenbarung Gottes durch das Getöse der Ereignisse. Für jeden Menschen ist sein eigenes Leben solch eine Apokalypse, und gleicherweise birgt jede Epoche ihre eigene Enthüllung. Die Geschichte ruft uns zu einem prophetischen Verständnis, und wir müssen auf ihren Ruf durch prophetische Einsichten und Kühnheit antworten. Es gibt eine ungeschriebene, unautorisierte Offenbarung, die eben gerade in unseren Seelen aufsteigt, obwohl sie erst durch eine gewisse Prüfung muß, ehe sie von der Kirche anerkannt werden kann. Die Hauptfragen unserer Epoche betreffen Dinge des praktischen Christentums und der schöpferischen christlichen Bemühungen auf den Gebieten des sozialen und kulturellen Lebens. Die soziale Hauptfrage betrachtet uns wie eine Sphinx mit toten Augen und sagt: Enträtsel mich oder ich verschlinge dich! Die menschliche Gesellschaft, wie sie zur Zeit besteht, ist nicht nur eine Anhäufung von vereinzelt Individuen, sondern auch ein sozialer Körper, der ein tierisches Leben für sich selbst führt und von inneren Konflikten zerfleischt wird. Aber sie soll der Leib Christi und damit mit der Kirche identifiziert werden».

⁵ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 295; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmerich [Oslo]), in «Internazionaler kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 168-170; sulla simbolica, vedere A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1990, vol VI.

diritti auto-imposti da 'elezioni' astutamente inscenate per le moltitudini gestite dal genio del 'superuomo'. La vulnerabilità della pienezza che si fa storia fa capire in che senso l'annientamento va considerato, anche come un'ixenie ecclesiale. Essendo simbolica storica di teantropia, la Chiesa si svuota per rendere possibile l'unibilità di tutto nel mistero di Dio.

1° LA CHIESA PRIMA DELLA CHIESA: DIALOGO DI INSIEMIZZAZIONE DALLA NASCITA STESSA DELL'UMANITÀ

Nell'oriente cristiano ortodosso si dice volentieri che la Chiesa nacque con i 'due' primi esseri umani in dialogo con Dio ¹. L'anima stessa di ogni dialogo nei scambi relazionali esprime il mistero di Dio nella persona ed attraverso di essa (la persona nella sua dimensione multipersonale - la consistenza stessa della persona umana) ². La relazionalità più alta è la "rivelazione", che sorge dal mistero di Dio oltre ogni espressione verificata o verificabile. Essa non 'comincia' a un dato momento della storia. Da essa non si 'istituisce' o 'fonda' od 'organizza' qualcosa. Nodo nevralgico del dialogo tra Dio e la multi-unità umana, essa precede, anticipa, supera qualsiasi 'attimo' che la manifesta o la vede esprimersi. Essa viene preparata da una rete di scambi incoativi e prospetta ciò che la trascenderà. Questo multi-intreccio è una rete cosmicamente allacciata, anima organica della Saggezza divino-umana ³. La maturazione 'umanizzante' è condizione per la divinizzazione, ma la divinizzazione non sostituisce l'umanizzazione compiuta. Il divino non viene 'vittimizzato' nell'umano, per poi 'soggiogare' l'umano nella gloria. Perciò, il 'diritto', il 'dovere', la 'giustizia', non potranno rendere conto della relazionalità misteriosa tra Dio e l'umanità, aldilà di ogni costrizione. Essa apre dal di dentro la persona ad una relazionalità personale piena e totale ⁴. Eppure esiste una situazione 'anormale' dell'umanità, in tensione su se stessa, staccata dal riferimento rivelativo di pienezza. In questo senso l'insiemizzazione conciliabile prenderà corpo come 'ri-conciliazione' nella rigenerazione dell'umanità travagliatamente ripiegata su se stessa ⁵. Si discerne una aggressione contro l'abilità di insiemizzarsi nel senso più radicale ed illimitato. Occorrerà uscire da questa aggressività fondamentale dove tutto si traduce in 'forze' che si confrontano, come i stessi 'diritti' da rivendicare. La rivelazione di pienezza non sarà, pertanto, una specie di sistema mentale o

¹ G. Cioffari, *La Sobornost' nella teologia russa*, in «Nicolaus», 1977 n° 2, p. 315: «La chiesa, che deve la sua origine al Dio Trino, nacque, continua Makarij, con la creazione dei primi due uomini. Ed è la volontà di Dio, alla quale devono conformarsi gli uomini che intendono appartenere alla chiesa, il principio che spinge questi stessi alla comunione, all'amore reciproco e quindi ad unirli come società. In questo modo si intende come *scopo della chiesa* sia la gloria di Dio, nelle creature ragionevoli, sia la beatitudine di queste (1). Uno scopo per così dire intermedio è quello di rafforzare, tra i membri della comunità la fede, la speranza e la carità. Per raggiungerlo sono necessari dei mezzi, quali la dottrina, la liturgia ed un governo, affinché la fede sia una, venga manifestata comunitariamente e ci sia uno sprone nella devozione. Affinché tali mezzi possano essere impiegati efficacemente si richiede nell'ambito della comunità una classe speciale, *osobennoe soslovie*, che impedisca il nascere di discordie e guidi la vita della chiesa in modo ordinato, come si addice ad ogni società ben organizzata (2)». ((1) стр. 33. (2) стр. 34. Anche Pravoslavno-Dogm. II, стр. 157-159.)

² J. Meyendorff, *Unité de l'Eglise. Unité de l'humanité*, in «Istina», 1971 n° 3, p. 301: «Il est bien connu que, dans la pensée patristique orientale, l'homme est conçu non comme un être autonome mais comme un être qui n'est pleinement lui-même que s'il est en communion avec Dieu»; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 219; C. Булгаков / S. Bulgakov, *From Marxism to Sophiology*, in «The Review of Religion», 1937 n° 4, p. 365 C. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 94; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 30 / p. 18.

³ C. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messager Orthodoxe», 1969 n° 46-47, p. 23; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 287; C. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 89.

⁴ C. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 86.

⁵ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch*, Marburg an der Lahn 1961, S. 11; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 201-208; C. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 153-154; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 336 / p. 321; C. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 454-466, 481-482 / pp. 364-366, 379-380.

volontaristico ulteriormente da costruire, o da 'fondare'. Sarà, al contrario, una de-possessione di tutte le 'forze' che ci abitano: sciogliere, cioè, delle impalcature del ripiegamento umano su se stesso. La via della non resistenza, come cura della aggressività, si prospetta dunque come secondo passo del cammino insiemizzante.

LA SCOMMESSA DELLA CHIESA

Sofianicamente, la Chiesa è la punta più avanzata dell'umanità, è 'prima' nel vero senso di essere primo, ovviamente senza significato di 'supremazia' ed 'unicità' ¹. L'essere umano stesso è primo e centro della creazione ². L'essere primo, nella realtà cosmica, implica per la persona umana anche un essere-con: il primo e l'uno prospettano il Noi ³. L'insiemità sofianica è anche prima, innanzi tutto come un primo momento nel quale si trova lo slancio per tutta una storia consecutiva ⁴. L'insiemità ecclesiale è una ed è prima, nel senso che la sua natura è fondamentalmente relazionale. Essere prima non vuol dire essere sopra gli altri, o fuori da un insieme, ma con e dentro, ricordando a proposito la funzione del numero 1, o primo: indicare cioè -nella totalità di diverse relazioni- l'orientamento verso ciò che l'uno pressuppone, vale a dire verso la trascendenza ⁵. Anche nella configurazione interna della conciliazione ecclesiale, l'essere primo significa soprattutto essere con ed essere dentro. Un essere primo comprende, all'interno del pro prio primato, un'apertura intrinseca di partecipazione. Così, la prospettiva di complementarità testimoniata nei diversi primati simbolici di Pietro, Giovanni e Paolo s'avvera essere la più alta partecipazione ⁶. Particolarmente nella doppia dimensione del primato conciliabile - di Pietro e di Giovanni la Chiesa vede una doppia relazionalità: strutturale e mistica, dono di coordinamento e dono di creatività ⁷.

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 38 / p. 78: «Le nombre est simultanément division et union, c'est-à-dire corrélation; il est 'relatif' par nature. On peut l'exprimer d'une autre façon: l'unité est déjà le fondement et le principe de tout nombre, c'est d'elle que procède la numération... Le nombre est une catégorie rationnelle, réalisée dans le domaine de l'expérience pour distinguer les différents objets de celle-ci et leur relation. La numération est fondée sur une abstraction, ou sur une sorte de stylisation logique. Les objets de notre perception ou de notre connaissance, indépendamment de leur être concret et qualitatif, sont reçus en tant que semblables, en tant qu'unités, et c'est comme tels qu'ils sont reliés entre eux... Tout d'abord, l'unicité abstraite y est déjà établie, comme une similitude abstraite, illusoire et conventionnelle, similitude de ce qui est déjà concret et même unique en soi; ensuite, une unité, quand elle est posée, postule déjà d'autres unités, avec lesquelles elle est 'connumérée'. C'est pourquoi le nombre porte en lui la complexité et la relativité, sa nature relève du monde empirique des choses et n'atteint pas le domaine surempirique et divin».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 214 / p. 113: «En même temps, dans sa nature, en tant qu'il est 'l'âme du monde', qu'il est 'chair', c'est-à-dire à travers son corps 'anime', l'homme résume en soi le monde entier; lequel en ce sens, est son humanité.»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Christliche Anthropologie*, in *Kirche Staat und Mensch*, II, Genf 1937, S. 219: «Der Mensch, der in der Ordnung der Schöpfung der letzte ist, ist ihr erster und höchster Glied, als ihr ontologischer Mittelpunkt, die alle miteinander vereint, verbindet und in sich erschliesst».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Christliche Anthropologie*, in *Kirche Staat und Mensch*, II, Genf 1937, S. 224: «Das Ich erschliesst sich zwar in der konkreten Einheit mit dem Mit-Ich oder dem Wir, aber zugleich bleibt es das Ich, in welchem es kein Nicht-Ich gibt: Gemeinschaft in ihr Einheit und Einheit in ihr Gemeinschaft- es ist das einzige Leben und die einzige Natur der drei Hypostasen zugleich auch ihr gemeinsames Leben in ihre gemeinsame Natur. Darin besteht die wahre, absolute Sobornost des Seins».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 238 / p. 279: «L'événement de la Pentecôte reçoit une interprétation eschatologique: il comprend par sa vertu toute la durée de cet éon jusqu'à la fin du monde.... Par conséquent, d'aucune manière elle n'est épuisée par son début, c'est-à-dire par les événements qui se produisirent ce jour à Jérusalem».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 38 / p. 79: «Nous aurions pu dire que l'"un" est ici une définition non pas quantitative, mais 'qualitative', et qu'il est essentiellement synonyme d'absolu. Il convient de remarquer en général que la notion de nombre, tant en tant que catégorie de l'entendement, que fonction de numération d'unités indifférentes, dans leur égalité abstraite ou leur similitude, n'épuise pas encore la nature du nombre, qui peut avoir une signification non seulement quantitative, mais encore qualitative».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 47: «Il a surtout distingué deux apôtres, Pierre et Jean: Pierre est pour ainsi dire le premier des apôtres c'est lui qui est, en général, une sorte de doyen des apôtres. Jean est le disciple bien-aimé... La constitution de l'assemblée des apôtres, malgré l'égalité des membres, peut être comparée à l'épiscopat universel; à côté des évêques il y a des patriarches, et entre eux il existe plusieurs primautés ou bien une primauté unique -primauté d'honneur et non de grade certainement». Vedere il libro *San Pietro e San Giovanni, i due Primi Apostoli*, Parigi 1926 (in russo).

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Святые Пётр и Иоанн, два первоапостола*, (*San Pietro e San Giovanni, I due Primi Apostoli*), Париж 1926, стр. 90: «E al contrario, l'assenza di rivelazione al primo-apostolo primato, avendo il primato del sacerdozio, non comprende la profezia ed è

La natura più profonda della sobornost' consiste pertanto in un movimento, in una continua relazionalità che passa dalla creatività dinamica – continua ricerca di espressione – all'assestamento coordinativo– armonizzazione della partecipazione. Se non vi fosse questo movimento, la conciliazione non si realizzerebbe, la Chiesa si bloccherebbe in una cristallizzazione che la soffocherebbe. I due ritmi del movimento relazionale possono essere chiamati: il dono di profezia e il dono di sacerdozio, della conciliarità nel suo insieme ¹. Ministero globale di profezia e ministero globale di conversione gerarchica, la necessaria tensione crea la vera ecclesialità viva ². Tra un'accentuazione troppo forte del gerarchismo ecclesiastico –di stampo cattolico– e uno sviluppo unilaterale del profetismo individualizzante –di stampo protestante– la conciliarità vuole mantenere intatta la relazionalità tra creatività e autorità di coesione ³. Tale movimento continuo, oltre a tutte le altre caratteristiche, forma la vera cattolicità della Chiesa ⁴. I movimenti molteplici della relazionalità ecclesiale si esprimono come costante conciliazione in seno alle tensioni vitali dell'espressione e dell'inserimento ecclesiale. Tale dinamica conciliazione trova i suoi momenti più intensi all'occasione dei concili, autentica attuazione della conciliarità ⁵. Visto come conciliazione in

dunque limitato dall'interno». – pp. 24–25: «Primus inter pares: in effetti, il primo che si singolarizza in confronto ai 'pares' come portatore di un potere non è più 'primus' ma unico nel suo genere, che non esiste con e tra gli altri come il primo, ma in opposizione a loro».

C. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 236 / p. 276: «Autrement dit, ce gouvernement est un don spécial, l'un de ceux du Saint-Esprit, parmi d'autres; mais il n'est pas une opération du Saint-Esprit en tant que telle qui aurait exclu la détermination créatrice de soi propre à l'homme. Le ministère apostolique ne consistait pas seulement à agir sous une direction, mais encore à accomplir une œuvre créatrice personnelle qui comprenait inévitablement un certain risque spirituel qu'il fallait oser prendre avec 'assurance'. Telle la décision prise par l'apôtre Paul d'adresser sa prédication aux Gentils...».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 280: «Dato questo carattere 'diadico' della Chiesa, i credenti possono chiamarla ugualmente Corpo di Cristo o Tempio dello Spirito e difatti l'uno non è possibile senza l'altro, ed ogni ecclesiologia di orientamento 'monista' e non 'diadico' è difettosa».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Il Paraclito*, Таллинн 1936 / Bologna 1972, стр. 373 / p. 413: «Il dono della Profezia è altresì rivolto verso la temporaneità. Ma questo è solo uno degli aspetti della pentecoste corrispondente al 'dinamismo' della vita della Chiesa che ha anche una sua 'statica'. E per questa 'statica', nonostante il tempo o la storia, regnano l'eternità e la vita eterna in Dio, in Cristo e nello Spirito Santo. La vita della Chiesa, vita sacramentale e di grazia, porta su di sé l'eternità immobile, del dato divino che deve essere custodito e non può essere aumentato, dato il suo carattere esaustivo. La Chiesa, quale incarnazione e discesa dello Spirito Santo, ha quindi due aspetti: vita eterna, e vita temporale e storica. Questa bi-unità corrisponde all'unione delle due nature: della divina e dell'umana, dell'increata e della creata, dell'eterna e di quella sottomessa al tempo, in Cristo; come corrisponde altresì alla bi-unità delle nature divina e umana nel mistero della pentecoste, nella divinizzazione dell'uomo, attraverso la discesa dello Spirito Santo».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Il Paraclito*, Таллинн 1936 / Bologna 1972, стр. 381 / p. 420: «A questo aspetto eterno della vita della Chiesa corrisponde non uno sviluppo nel tempo e una creazione propria alla profezia, ma al contrario il sacerdozio che custodisce i decreti immutabili della Chiesa. È indispensabile distinguere ambedue questi aspetti che sono propri dell'unica vita della Chiesa, nell'eterno 'degli ultimi tempi'»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Il Paraclito*, Таллинн 1936 / Bologna 1972, стр. 383 / p. 422: «Non esiste un sacramento speciale di ispirazione divina che i cattolici vorrebbero vedere nel carisma 'infallibilitatis' del papa (quando parla 'ex cathedra'). La profezia, o l'ispirazione che viene dall'alto in risposta allo slancio dell'uomo, è un dono libero, accordato immediatamente dallo Spirito Santo e il mistero diretto della Pentecoste che non è certo interrotto, né eliminato nella Chiesa dalla presenza di determinati sacramenti»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Святые Пётр и Иоанн, два первоапостола, (San Pietro e San Giovanni, I due Primi Apostoli)*, Париж 1926, стр. 90: «Inoltre un'altra differenza appare nell'espressione del 'primo apostolato'. Il sacerdozio di tipo di successione esiste tanto nell'antico quanto nel nuovo testamento. Al contrario, il ministero profetico è unico e non conosce una trasmissione per successione»; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Очерки учения о Церкви, II, (Accenni di insegnamento sulla Chiesa)*, in «Путь», 1926 n° 1, стр. 48: «Khomiakov fu l'iniziatore di questa presa di coscienza nell'ortodossia e si è sforzato di proporre una soluzione nel linguaggio del suo tempo, in riferimento ai suoi interlocutori cattolici e protestanti»; p. 51: «Ciò che è proprio alla Chiesa ortodossa, ciò che costituisce la sua ricchezza –dogmatica, canonica e liturgica– essa lo vuole custodire santamente, venerarlo e salvaguardarlo. Mai questo deve essere una libera messa alla disposizione dell'autorità, non una ubbidienza rassegnata davanti al potere, un ascolto che è conseguenza dell'amore, come l'amore stesso».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 96: «En ce sens la 'catholicité' est la profondeur mystique et métaphysique de l'Eglise, et nullement sa diffusion extérieure. La catholicité n'a pas d'attributs extérieurs géographiques ni de manifestation empirique. Elle est perçue par l'Esprit qui habite l'Eglise et qui scrute les cœurs. Mais elle doit être liée au monde empirique, à l'Eglise 'visible'. La catholicité est aussi 'conciliarité' dans le sens d'une 'conciliation' active, d'une participation à la vie intégrale de l'Eglise, d'une vie commune dans une même vérité».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 102: «Mais, aujourd'hui même, les conciles gardent leur place spéciale, unique, dans la 'conciliation', parce que seuls, ils offrent la possibilité de vivre immédiatement la 'conciliarité' de l'Eglise... P. 92: «Or, il ne peut y avoir d'autorité extérieure pour la 'conciliarité' de l'Eglise, car une telle autorité deviendrait par là-même supérieure à l'Eglise et à l'Esprit qui l'habite. L'Eglise est l'Eglise et on ne peut aller plus loin que cette évidence de son identité à elle-même... Pp. 103: «Une assemblée d'évêques est-elle vraiment un 'concile' de l'Eglise qui témoigne de la vérité de l'Eglise? Seule l'Eglise peut le savoir. C'est elle qui prononce son oui silencieux (et quelquefois non silencieux), c'est elle qui acquiesce (ou non) au témoignage du concile sur lui-même».

atto, non appare come primario nel concilio l'aspetto di autorità imposta. Primario è il Noi della realtà ecclesiale.

LA PIENEZZA COME SIMFONICITÀ RELAZIONALE D'AMORE DE-POSSEDUTO

La sovrabbondante fonte dell'insiemità non sarà né il 'bene', né il 'vero', né il 'bello' come principi nella loro intangibile superiorità. Sarà, invece, l'amore come esperienza aldilà di ogni logica verificabile. Non è, forse, la stessa sottolineatura che ritroviamo nel 'capolavoro teologico' della iconografia russa ortodossa: l'icona della Trinità di Rublëv ¹? La prima cosa che colpisce –in essa– è l'assenza di ogni qualifica 'eroica' nell'icona: sono tre angeli–pellegrini accolti da Abramo nella sua tenda, in spirito di "filoxenia" (amore d'ospitalità per i forestieri). Questi tre anonimi angeli–pellegrini rappresentano Dio che viene a chiedere modestamente ospitalità nella sua propria creazione. Cosa può esternamente distinguere questi visitatori da qualsiasi nomade straniero? Eppure, l'autorità ortodossa russa riconobbe in questo modo di evocare il mistero trinitario la somma perfezione mistico–teologica ². L'amore umano –fra la donna e l'uomo– esemplificherà questa piattaforma di insiemizzazione nel profondo del mistero delle loro esistenze ³. Il sacramento del matrimonio fa riferimento alla Chiesa come mistero di vita, ha significato alla luce della fede in Cristo, nella certezza che le sue azioni continuano nella Chiesa ⁴. L'amore divino–umano “precede il nostro, lo fonda e lo rinnova: È come se vivessimo sulla superficie di un amore infinitamente profondo” ⁵. L'amore potrà essere evocato come 'mito' ed 'immagine' della Chiesa. Da questa esperienza vissuta non soltanto come 'pensiero' o 'azione', ma anche come penetrante emotività, si suggerisce una simbolica ben più fondamentale ⁶. L'amore si rivela, ovviamente come 'compassione' o 'intenerimento evangelico', capace di far crollare ogni muraglia di auto–esaltazione. Se l'amore non si appartiene e non appartiene a nessuno, ma è 'dono' per eccellenza e senza condizioni, la conciliazione insiemabile seguirà questa via di pienificazione divinizzante ⁷. Ogni espressione d'amore è irradiazione della Chiesa come insiemità, la Chiesa non pretende 'far suo' niente del gratuito amore. Essa è tanto più simbolica d'amore che si de–possiede di ogni sua manifestazione. La grande differenza di questo approccio si trova nella 'de–frontierizzazione del bene' in un 'Amore de–posseduto': tale sarà la soglia della 'pienezza'. Essa sarà anche una 'non resistenza' di fronte al dissenso, senza voler articolare un unanimità formale, pur nell'affidamento che il dissenso non si indurisca in confronto aggressivo. La insidiosa identificazione tra 'sobornost' o amore di conciliazione ed istituzionalismo della pentarchia suona altrettanto poco informato e credibile ⁸. Occorre trovare una 'terza via' come "libera pienezza" di insiemizzazione: 'libera' di fronte al

¹ Vedere i libri vari sulle icone russe; e. g. D. Ange, *L'étreinte de feu*, Paris 1984.

² P. Evdokimov, *L'art de l'icône*, Bruxelles 1972, p. 207.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Russisch–orthodoxe Studien, Studien und Dokumente, zweiter Band, Genf 1937, S. 222–223; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch*, Marburg an der Lahn 1961, S. 10–14; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 435; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 147, 194–202.

⁴ O. Clément, *Corps de mort et de gloire*, Paris 1995. Trad. Di S. A. Comuzzi Scaccabarozzi, *Teologia e poesia del corpo*, Casale Monferrato (AL) 1997, p. 94.

⁵ O. Clément, *Corps de mort et de gloire*, Paris 1995. Trad. Di S. A. Comuzzi Scaccabarozzi, *Teologia e poesia del corpo*, Casale Monferrato (AL) 1997, p. 98.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Апокалипсис Иоанна (Apokalipsis Ioanna / L'apocalisse di Giovanni)*, Париж 1948, стр. 161–164; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmersch [Oslo]), in «Internationale kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 180; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, cfr il contesto generale dell'opera. La sobornost' è un simbolo d'amore nella sua pienezza di compenetrazione indicibile; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 252–253 / pp. 305–306.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 84.

⁸ Cfr J. Ratzinger, *Church, Ecumenism & Politics*, New York 1988, p. 94.

servile formalismo del legittimismo della restaurazione istituzionale, e 'pienezza' di fronte al continuo 'ricominciare da capo' delle comunità riformate più estreme nel 'sobirat'' o cioè raccogliere invece di smantellare ¹. Si parlerà di 'libera unanimità', di libertà cristiana nella socializzazione non individualistica, di libero convegno d'amore nell'organicità del Corpo mistico, di libera ortodossia ²... Cristo stesso avrebbe incentrato tutto il suo impatto su questa testimonianza: "voglio rendervi liberi" ³. La multi-unità si esprime nel modo più sfumato e diversificato nell'amore stesso: dall'attrattiva fisica, all'amicizia, all'amore del genere o della stirpe o della razza, fino alla comunione culturale (nazionale, sociale...), per trovare tutta la sua intensità nell'amore inter-personale vissuto ⁴. Nel mistero d'amore si svela il riferimento rivelativo del Dio allo stesso tempo "tutt'Altro" e "radicalmente comunione" ⁵. Non si riesce a spiegare questa antinomia tra il più trascendentalmente ultimo ed il più relazionalmente prossimo, e non si potrà mai spiegarlo (perché i strumenti di verifica della mente con la sua la 'spiegazione logica' non sono attrezzati per tale discernimento). Si dirà che l'invisibile nel visibile, o il trascendale nel tessuto storico, «prende corpo»: si manifesta –cioè– come organismo ma l'organicità della sua manifestazione sarà pur sempre spirituale e mistica, il "Corpo mistico" ⁶. Un organo solo 'materiale' non è un organo ma solo del materiale organico. Una vivificazione puramente invisibile non è vita ma soltanto intento vitale. L'insiemità è proprio questa inspiegabile potenzialità di lasciare che la trascendenza prenda corpo. Non è la struttura corporea o organica che garantisce l'unità vitale. La totalità che 'ha presa corpo' trova una sua insospettata trasfigurazione dal di dentro... Non c'è dunque un 'dissenso parziale' che possa 'offendere' il 'consenso totale', e che debba pertanto essere 'punito': sarebbe come l'eroe che castiga ciò che lo 'offende'. Non ci troviamo, cioè, con due ambiti linearmente paragonabili. La Chiesa, nella sua organicità insiemabile, trova sempre la sua fonte di insiemizzazione "aldilà" di se stessa in quanto organismo strutturato: c'è chi parlerà di una Chiesa 'supra', o 'inter', o 'extra' ecclesiam (o ecclesias) ⁷, aldilà della somma 'logica' o della totalità estrinseca delle sue articolazioni strutturali ⁸. In questo senso si può dire che la Chiesa 'è' struttura fino in fondo ma che le strutture non 'sono' la Chiesa fino in fondo. La struttura limita, il mistero di pienezza insiemabile non ha frontiere. La pienezza di totalità si coglie nella attuazione concreta, nell'assemblea ⁹, non in una astrazione strutturalmente universalista. Essa spalanca dal di dentro ciò che è costitutivamente limitato verso l'illimitato, senza distruggerlo. Pertanto, l'insiemità è il mistero del mistero dell'umanità e 'prende corpo' nella ricapitolazione espressiva di tutte le illimitate qualità intrinseche della persona umana totale ¹⁰. Essa

¹ Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954, p. 391.

² A. Карташев, *Православие в его отношении к историческому процессу*, in «Православная Мысль», 1948 n° VI, стр. 100; Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Хомяков (Chomjakov)*, Москва 1912, стр. 80; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Le ministère de l'Église*, in J. Jézéquel, *Foi et Constitution*, Lausanne 1928, Paris 1928, p. 297; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian Orthodox Thought*, in «Diakonia», 1968 n° 2, p. 125.

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 327–328 (Т. I) / p. 335 (V. I).

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 258–277 / pp. 306–327.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 130–141; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 230 / p. 281; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 20–28, 96–102, 192–193, 211–212; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1937, pp. 194–195; С. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 23.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 51; С. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 23.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messenger Orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 25.

⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 295–296; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1939, p. 128.

⁹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Церковь Духа Святого (La Chiesa dello Spirito santo)*, Париж 1971, стр. 57–58, 93–94, 145; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Таина и таинодействия (Sacramenta et sacramentalia)*, in «Православная Мысль», 1950 n° VIII, стр. 31; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Уна Санкта*, in «Irénikon», 1963 n° 4, p. 452.

¹⁰ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Church Universal*, in «The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius», 1934 n° 25, p. 10; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmersch [Oslo]), in «Internazionaler kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 183; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 297; С. Булгаков / S. Bulgakov, *One*

è la soglia d'incontro tra la dimensione più inafferrabile del mistero divino e l'impegno più concreto nel cammino di vita. Invece di 'imprigionare' l'individuo nelle sue strutture, essa lo rende autenticamente illimitabile (o in un certo modo 'universale'), cioè capace di conciliare misticamente tutto ciò che le relazioni di un momento o di un luogo implicano come frazionante limitatezza fino a sembrare irconciliabili ¹.

3° L'INSIEMITÀ O L'IRRESTRINGIBILE CATTOLICITÀ SOBORNOSTICA NELLA SOFIA

L'insiemizzazione sobornostica è un modo diverso di impostare tutta la relazionalità tra Dio e l'universo umano. Non è l'umanità che entra in essa ma è l'insiemità che entra nella dinamica umana come un altro modo di vivere 'tutto'. Essa non introduce la persona umana in Dio ma con essa l'umanità nella sua esperienza multiforme si apre al mistero di Dio ². Insiemeizzando tutto e tutti, la Chiesa si de-possiede attuando una cattolicità d'intento: ricapitolando –cioè– l'insieme dell'universo umano in modo anticipativo e come scommessa "con Dio". Prendendo corpo, questa cattolicità sarà inanzitutto 'sacramento' o 'mysterion' visibilizzato. Chiesa-eucaristia o 'insiemità' eucaristica nel senso della cattolicità di pienezza ³. Questa è una unità concreta nella vita personale di tutti ⁴. L'amore ecclesiale vissuto si attua nel servizio secondo i vari doni valorizzati da ognuno ⁵. L'anticristo di Solov'ëv si presenta –invece– come l'individuo nel quale confluiscono tutti i doni, accentratore in se dell'iniziativa divina più che del 'potere' preso in mano a tutti i costi. La questione dell'anticristo appare, pertanto, meno come una questione sul 'male' che una perplessità sul tipo di unità che si voglia prospettare dal di dentro della scommessa ultima. L'anticristo è un Cristo 'monolizzato' e 'monopolizzante' che si realizza –poi– nel tracciato della storia... Ecco dove potrà delinarsi la prospettiva della 'insiemità' o 'sobornost'. Per Afanas'ev, anche questa visuale va considerata criticamente, nel contesto stesso della specificità slava orientale ⁶. L'unità d'insiemità è, invece, universale grazie alla sua stessa pluralità complessiva ⁷. L'universalità dell'unità è la sua pluralità, l'insiemità dell'unità è la sua pienezza. L'unità da consistenza alla particolarità di ogni Chiesa in tutti i luoghi e contesti esistenti, nella sua autonomia e indipendenza, diventando nell'amore mutuo interlocutore a pieno titolo d'amore nella sua configurazione non ridotta a un 'pezzo' o un 'elemento' della organizzazione universale ⁸. La pluralità implica anche la potenzialità del dialogo per uscire da se stessi verso gli altri, cogliendo le loro specificità proprie ⁹. Più che istituzione, essa sarà una interpenetrazione inedita estensibile a tutte le relazionalità umane della vita, senza limiti né frontiere

Holy, Catholic and Apostolic Church, in «The Christian East», 1931, XII, p. 9; (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV., *Östliches Christentum*, München 1925, S. 195-245), (Luce intramontabile).

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 8.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 285.

³ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le Concile dans la théologie orthodoxe*, «Irénikon», n° 3, 1962, pp. 316-317; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Каволическая Церковь*, in «Православная Мысль», 1957 XI, стр. 2, 26.

⁴ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Церковь Духа Святого (La Chiesa dello Spirito santo)*, Париж 1971, стр. 294.

⁵ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Каволическая Церковь*, in «Православная Мысль», 1957 XI, стр. 32; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Церковь Духа Святого (La Chiesa dello Spirito santo)*, Париж 1971, стр. 176-177.

⁶ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Le Concile dans la théologie orthodoxe*, «Irénikon», n° 3, 1962, p. 316; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *L'infailibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe*, in AA. VV., *L'infailibilité de l'Eglise*, Chevetogne 1962, p. 187.

⁷ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, in «Istina» 1957, n° 4, p. 409.

⁸ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, in «Istina» 1957, n° 4, pp. 409, 413; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Каволическая Церковь*, in «Православная Мысль», 1957 XI, стр. 28, 31; Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *Церковь Духа Святого (La Chiesa dello Spirito santo)*, Париж 1971, стр. 5.

⁹ Н. Афанасьев / N. Afanas'ev, *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, in «Istina» 1957, n° 4, p. 411.

nel nostro universo ¹. Essa sorge nella libertà dello spirito di ognuno che si vuol rendere disponibile per la sua offerta. Se la Chiesa–insiemità ricapitola tutto senza appropriarsi di niente, in ciò non fa che seguire l'itinerario rivelativo di Cristo. La rivelatività iniziale di Cristo offre ad ognuno una convergenza interiore con se stessi e aldilà di se stessi, insiemizzando la persona dal di dentro e relazionando tutti e tutto oltre ogni limite e frontiera ², senza diventare neanche Lui una 'frontiera' nella quale si rinchiudono le individualità. La Chiesa si offre come mistero ed incontra la disponibilità delle persone nella loro stessa apertura al mistero dell'esistenza. Cristo–primo non integra dunque tutti 'in e per se', ma spinge ognuno a scoprire fino in fondo se stessi. La relazionalità che 'prende corpo' da ciò diventa una rete organica di vita nel 'kath'olon', nella totalità e pienezza dell'umanità in tutte le sue dimensioni di vita ³. Ciò che Cristo ha vissuto viene liberamente assunto da tutti coloro che vogliono tentare la scommessa rivelativa, che si esprime organicamente in una 'cattolicità' ⁴, che non diventa sostitutiva dell'umanità stessa.

A. JOOS (TESOP5SA) (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA

PARTE V

LA SAGGEZZA E L'ESITO ESCATOLOGICO ULTIMO



WISDOM IN ITS FINAL ESCHATOLOGICAL OUTCOME

INTRODUZIONE: L'ESCATOLOGIA SOFIANICA: L'ANIMA DELLA SOFIA RITROVATA



L'intento sofianico complessivo può essere caratterizzato come escatologico, nel prospettare l'insieme del suo prospetto e progetto in questa chiave. Tutto l'intuito sulla Sofia è escatologico, ma non ogni escatologia è sofianica. D'altra parte, non ogni raccolta sulla Sofia recepisce questa

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 285; С. Булгаков / S. Bulgakov, *La Fiancée de l'Agneau*, in «Le Messager Orthodoxe», 1969 n° 46–47, p. 26.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmerich [Oslo]), in «Internationale kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 96; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Православие*, Париж 1965, (L'Orthodossia), стр. 33–34.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV., *Östliches Christentum*, München 1925, S. 195–245), (Luce intramontabile), стр. 401–402.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца*, Париж 1945, стр. 281.

prioritaria dimensione escatologica ¹. Nella così detta ‘antroposofia’ esiste invece un taglio di manifesto interesse escatologico, con palese focalizzazione cristocentrica in senso abbastanza fenomenologico e formalmente ‘biblicale’ ². C’è da menzionare poi –in modo più generico– una confusione tra escatologia ed apocalittica dove appare difficile cogliere l’intuito sofianico specifico come visuale escatologica piuttosto che apocalittica. In questa incertezza, gli accenni di J. Böhme si stagliano da quelli aggressivi–catastrofici–epici come evocazione di un mondo nuovo di fronte al ‘combattimento all’ultimo sangue’ (apocalittico) del bene contro il male ³. Ritroveremo questo

¹ È significativo che il volume di Th. Schipflinger, *Sophia-Maria. A Holistic Vision of Creation*, York Beach – Maine – USA, 2005, non fa nessun riferimento al taglio escatologico del processo sofianico, ripiegandosi sull’ambito mistico–spirituale e mariano di questa tematica.

² E. R. Smith, *The Bible and Anthroposophy*, in «Internet» 2010, http://www.bibleandanthroposophy.com/Smith/main/burning_bush/chapters/Second%20Coming/secondcoming5.htm (page 2): «We will look first at what anthroposophy says about the Second Coming of Christ, and then examine how it illuminates the relevant scriptural passages. The Second Coming cannot, however, be adequately understood save in relation to other related terms herein including “Lord of Karma,” “Karma and Reincarnation,” “Forgiven Sins,” “I AM,” “Bush” and “Akashic.” Two young anthroposophic writers, Sergei O. Prokofieff and Robert Powell (in the Cognate Writings section, Vol. 3, *Companions Along The Way*), from quite different perspectives, have given us an immensely helpful exposition on the Second Coming. Both necessarily presume their readers have extensive anthroposophical background. While their contributions are of immense worth for Christian posterity, and are here highly recommended for further study, my immediate mission is to dismantle that wall heretofore separating anthroposophists and more traditional Christians. To this end, we need to look at what they say about the Second Coming. In *The Cycle of the Year as a Path of Initiation (CYPI)*, Sec. 12 (“The Modern Mysteries of the Etheric Christ”) and particularly Subsec. 2 (“The New Appearance of Christ in the Etheric Realm”), Prokofieff explores Steiner’s teachings. In Subsec. 2 we read: The new appearance of Christ in the etheric realm is to be seen as the most significant event taking place in the supersensible world nearest to the Earth in the twentieth century. According to indications given by Rudolf Steiner, this event began in the year 1909 [citing *Cosmic and Human Metamorphoses (CHM)*, Lect. 1], the year at the end of which the mysteries of the Fifth Gospel and—in the cycle on the Gospel of St. Luke—the mystery of the two Jesus children, were revealed for the first time. In *Hermetic Astrology*, Vol. 1 (HA1), App. 2 and Chap. 3 (at pp. 76–79), as well as in HA2, Chap. 9, Powell gives extensive provocative consideration to the Second Coming as reflected in “hermetic astrology,” a spiritual science for which Steiner gave the impetus so that humanity could again come to know its vital formative relationship with the “stars.” In HA1 Powell writes: “Unlike the first coming of Christ, which was a physical event, i.e. incarnation by way of the baptism in the Jordan into the physical vessel provided by Jesus, the second coming is a spiritual event: the birth of Christ in the hearts and minds of human beings” (p. 76). “Jesus Christ in his second coming is now manifesting himself in the Earth’s etheric aura . . . in a radiant light-filled etheric form” (p. 324). But human beings must prepare themselves before they will be able to behold the Second Coming: “In order for Christ to appear in the earthly realm—the sphere of man—human beings have first to recognize on the level of knowledge that the second coming is under way. Then, after it has become a fact of knowledge, it is a matter of inner transformation in order to be able to meet with Christ. This inner transformation entails a moral–spiritual development” (p. 326). Unlike Prokofieff, Powell places the onset of the Second Coming in 1933, based both on astronomical events and on its connection with an incarnation in this century of the future Maitreya Buddha, the current Bodhisattva of humanity (successor of the Bodhisattva who became Gautama Buddha), whose mission is to mediate the Christ Impulse issuing from the Second Coming (p. 76); see also “Robert Powell” in the *Cognate Writings* section, Vol. 3».

(1. Prokofieff elaborates many finer connections relating to this Second Coming, but for our purposes we note only his citations of Steiner that specifically deal with the Second Coming, namely, CHM, Lect. 1 (2–6–17); *The New Spirituality (NSP)*, Lects. 6 & 7 (10–30–20 & 10–31–20); *The Search for the New Isis, the Divine Sophia (SIS)*, Lect. 2 (12–24–20); *Occult Science and Occult Development (OSOD)*, Lect. 2 (5–2–13); *Pre-Earthly Deeds of Christ (PEDC)* (3–7–14); *The Reappearance of Christ in the Etheric (RCE)* (13 lectures, 1 through 9 given from 1–25–10 through 10–1–11, and 10 through 14 from 10–18–17 through 11–29–17); *The Christ Impulse and the Development of Ego Consciousness (CIDE)*, Lect. 5 (3–9–10); and *From Jesus to Christ (JTC)*, Lect. 10 (10–14–11). Prokofieff does not claim these as exhaustive, and the following are also additionally noted as speaking to this point: *Esoteric Christianity and the Mission of Christian Rosen-kreutz (ECMCR)*, Lects. 7 & 8 (11–18–11 & 11–20–11); *Faith, Love, Hope (FLH)*, Lect. 1 (12–2–11); *Rosicrucian Christianity (ROSC)*, Lect. 2 (9–28–11); *The Concepts of Original Sin and Grace (OSG)* (5–3–11); *The Evolution of Consciousness (EVC)*, Lect. 13 (8–31–23); *Wonders of the World (WW)*, Lect. 2 (8–19–11); *The Path of the Christ Through the Centuries (PCC)* (10–14–13); *Happenings at the Turn of the Millennia (HTM)* (3–7–14); *The Coming Experience of Christ (CEC)* (10–31–20); *Reading the Pictures of the Apocalypse (RPA)*, Intr. & Chap 12 (5–21–09); *Earthly and Cosmic Man (ECM)*, Lect. 7 (5–20–12); and *Outlooks for the Future (OFSF)* (10–31–15 through 11–7–15) (though the last three did not yet identify the event clearly to the twentieth century.)

³ W. Schmithals, *Dictionary of the History of Ideas. ESCHATOLOGY*, in K. Riddlebarger, *Eschatology Comparison Chart. Excerpted From For He Must Reign: An Introduction to Reformed Eschatology. Main Distinctives of Dispensational Premillennialism and Historic Premillennialism*, in «Internet» 2010, <http://www.preteristarchive.com/StudyArchive/e/eschatology.html> (Page 156–157, Volume 2): «Pre-Reformation and Reformation figures saw in the Pope the Antichrist who would appear before the end; thus Luther is able to announce the end of the world as imminent, just as many of the reformers inclined to call their age the final age, the twilight of the world. Under the influence of the humanists, apocalyptic thought retreated wholly in Zwingli, and eschatological fanatics, associated in some places with groups of enthusiasts and the Anabaptist movement seeking to install the Kingdom of God for the time being by force of arms, soon discredited all radical speculations concerning the end of time in the eyes of all the reformers. Reformation catechisms contained hardly any eschatological propositions of an apocalyptic nature: Article XVII of the Augsburg Confession denounces the chiliasm of the fanatics as a Jewish doctrine. Luther dissociated himself sharply from the social revolutionary thoughts of Thomas Münzer (who died in the Peasant War in 1525), from Melchior Hofmann, the inspired prophet of the end of time, and from the communistic fanaticism of Bernard Rottmann and his friends in Münster. Despite this, apocalyptic anticipations of the end remained alive and were augmented in times of plague, in the Thirty Years’ War, and indeed everywhere that, from the time of the Counter-Reformation, minorities lived under repression and persecution and hoped for redemption from their plight. Above all in Pietistic circles all kinds of speculations concerning the onset of the thousand-year reign constantly reappeared. Following the

aspetto dell'aspettativa di fronte alla confusione 'apocalittico-escatologica' (cfr infra, sezione b). La qualifica stessa di 'escatologico' indica questa doppia sorgente tra occidente ed oriente originario: il termine è coniato dall'occidente ma indica una coscienza prioritariamente presente in oriente dagli inizi ¹. L'escatologia sofianica specifica considera -in questo quadro- l'esito finale di 'tutto' creaturale-umano nella pienezza del 'Tutto' della Sapienza senza esclusioni. Il compimento escatologico ultimo sarà il sorgere della Sapienza divino-umana nella Sua attuazione ultima. L'interrogativo vitale sarà, a questo livello, di affrontare la questione ultima del 'male' di fronte alla priorità non conflittuale della ricomposizione del 'tutto' con la scelta tra 'esclusione' eterna del 'male' nella condanna decisiva o la 'rigenerazione' del male nella pienezza ultima. Si tratta dunque di fermarsi all'intento finale, al 'che cosa' ultimo dell'avventura di Sapienza: 'che cosa' sarà questo 'tutto' escatologicamente ultimo. Ci troviamo, in qualche modo, di fronte alla schematizzazione complessiva che abbiamo considerato in partenza nel nostro studio: il 'tutto' del mondo divino omni-inclusivo o la trascendenza divina radicalmente distinta dal mondo creaturale-umano (cfr supra). In quest'ultimo caso, la conflittualità terminale porterà alla segregazione definitiva del 'male' nell'ambito ultimo 'fuori del tutto'. L'escatologia sofianica dovrà considerare questa problematica finale. La chiave di partenza della non conflittualità tra il mondo divino ed il mondo creaturale-umano dovrà o risolvere questa 'inimicizia' fino in fondo o prendere atto della impossibilità di veder sorgere un 'tutto vivo, organico' che include anche questo 'male' nell'esito di ogni compassionevole misericordia divina. «La speranza non ha senso»: si apre l'inferno... Questa premessa è la sorgente della disperazione, essa stessa all'origine dello spazio dato al 'male' (più che il 'peccato' stesso) come afferma Giovanni Crisostomo ². Per cogliere questa 'via d'uscita' al di là di ciò che si vive superficialmente, Dostoevskij è il maestro del paradosso cristiano e solo nei tempi di massima contraddittorietà si riesce a coglierne le promesse del messaggio ³.

IL PERCHÉ SOFIANICO DEL SOFFOCAMENTO ESCATOLOGICO DELL'INTENTO CRISTIANO ROMANO PIÙ RECENTE

precedent of Jacob Böhme, Philipp Jacob Spender, for example, combined exegesis of Revelation 20 with the optimistic expectation of a better time for the Church in the future; and the Swabian Pietist, Friedrich Christoph Oetinger drew the entire universe into this hope of historical salvation: for, he says, "carnality is the end of God's ways".

¹ *Eschatology*, in AA. VV., *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, vol. VI, Chicago 1977, p. 958: «Eschatology (the doctrine about last things) is originally a Western term, referring to Jewish and Christian beliefs about the end of history (or of the world in its present state), the resurrection of the dead, the Last Judgment, and related matters. The term has been extended by historians of religions to cover similar themes and concepts in the religions of primitive peoples, ancient Mediterranean and Near Eastern cultures, and Eastern civilizations».

² J. Moltmann, *Dostoevskij e la 'teologia della speranza'*, in S. Graciotti (ed.), *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Firenze 1981, p. *Prigione e speranza*: sono due espressioni inscindibili e l'una non può che rafforzare l'altra: «Non si può vivere senza almeno una speranza». «Senza uno SCOPO, o senza poter tendere a uno scopo, nessun uomo può vivere veramente. Quando un uomo ha perduto lo scopo e la speranza, può facilmente trasformarsi, per l'angoscia, in un mostro». Vivere senza speranza corrisponde a non vivere. L'inferno significa non poter più sperare, e non per nulla all'ingresso dell'inferno dantesco si legge «lasciate ogni speranza o voi che entrate». Nel periodo della mia prigionia ho visto degli uomini che avevano perduto le loro ultime speranze. Si stendevano a terra, si ammalavano e morivano. Se oggi, nella nostra società vi è una malattia dei giovani che non colpisce i giovani soltanto, significa che sono i valori ad essere intaccati, e da qui una cupa disperazione, ove 'tutto diviene indifferente', ove uno si lascia morire. Nel Medioevo accidia e tristezza erano considerate peccati capitali contro lo spirito. «Non tanto il peccato quanto la disperazione ci fa precipitare nel male», disse Crisostomo. Non è questa la malattia di una società, che nell'alternarsi di lavoro e profitto, controllo e burocrazia, non lascia all'uomo più nessuna umana possibilità? Chiunque tolga, a un uomo o a una società, la speranza, li uccide. Dostoevskij, durante la sua prigionia, ha avuto più di chiunque altro una chiara visione di tutto questo».

³ J. Moltmann, *Dostoevskij e la 'teologia della speranza'*, in S. Graciotti (ed.), *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Firenze 1981, p. 124: «In Dostoevskij ci si trova sempre di fronte a simili paradossi. Si comprende Dostoevskij solo in tempi di contraddizioni estreme, quando si verifica il crollo di una società nel suo assetto esteriore e nei suoi principi. Come fanno prova gli studi su Dostoevskij, uno di questi periodi ebbe inizio in Europa occidentale dopo la prima guerra mondiale. I libri di Berdjajev, Thurneysen, Ivanov, Stefan Zweig, André Gide avvicinarono a Dostoevskij molti tedeschi che avevano compreso la falsità, l'umanità e il vuoto operare della loro società perché avevano sperimentato la verità dell'uomo svilito, sfruttato, mandato alla morte. Dopo la seconda guerra mondiale vi fu una reviviscenza dostoevskijana in Europa occidentale ad opera dei libri di Steinbüchel, F. Stepan, M. Doerne, Guardini e altri. Lo comprendevano coloro che tornavano dai campi di sterminio e di concentramento. Penso che ora viviamo un altro 'momento dostoevskijano' perché molti, intimamente delusi da contestazioni di breve respiro e da riforme puramente tecnocratiche, si trovano in ultimo di fronte a interrogativi ai quali danno soluzioni religiose».

A differenza di ciò che si verificò per l'ipertrofia ecclesiologica nell'occidente romano, l'ambito escatologico vide restringersi il suo prospetto teologico. In occidente, un autore ha particolarmente colto l'intento profondo della prospettiva sofianica e le sue sventure, nella sua 'Teosofia': A. Rosmini. Egli si chiede, nel suo stile '800: Perché non 'sfonda' l'escatologia? Forse perché «*Della sapienza, onde ha moto e vita l'universo, ogni ora meno e meno intendono: e la divinità onde emana quella vitale sapienza, con amarezza e con trepidazione bestemmiano*»¹. La Sapienza è escatologica in quanto prospetta «*la parte eminente dell'esemplare divino del mondo, quella a cui tutte le altre sono ordinate, il cui realizzazione è il fine...*»². La Teosofia «è l'ordine degli studi della sapienza»³. Questa si distiguerà in 'sapienza soprannaturale' e 'sapienza naturale'⁴. La Teosofia «*considera... l'ente nella sua 'totalità'*»⁵, con la sua dimensione escatologico-apocalittica di andare in cerca delle «*ragioni ultime*»⁶. La *Teosofia* entrerà in questa visuale come «*scienza arcana*»⁷. L'intento escatologico si esprime nella dinamica sapienziale: «*... la divina Sapienza... stando all'inizio di tutte le cose, scorre coll'acutezza dello sguardo tutta l'immensa serie de' futuri avvenimenti, sino negli ultim*»⁸. Si indica –nella sensibilità teologica più recente– anche che l'intento sofianico, o cioè il senso del 'tutto' prima dell'attenzione ai 'fragmenti' del tutto sia una priorità nel pensiero di Söhngen⁹.

DALL'ESCATOLOGIA CONVENZIONALE VERSO L'ESCATOLOGIA TEOLOGICA E SOFIANICA

La visuale escatologica si articola abitualmente negli usuali paragrafi nella teologia classica (la morte, la risurrezione dei morti, il giudizio (individuale, finale), il 'purgatorio', la vita eterna, l'inferno, la creazione nuova...) ¹⁰. Si parla anche, nella teologia di scuola, del trattato "de novissimis" che consiste nel descrivere con precisione ciò che accadrà alla fine dei tempi: resoconto 'giornalistico' quasi di chi 'sa in anticipo il come delle cose a venire', evacuando ogni mistero ultimo dell'intento divino ¹¹. Dalle posizioni rintracciabili nei catechismi o nel magistero cattolico-romano, considerati

¹ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 47.

² A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 398.

³ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 2.

⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 4.

⁵ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 9.

⁶ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 9.

⁷ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, pp. 21–24.

⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 168.

⁹ J. Ratzinger, *Von der Wissenschaft zur Weisheit*, in «*Catholica*», 172 n° 1, S. 4–5: «Aber er hat sich immer bemüht, „das Ganze im Fragment“ zu schauen, die Fragmente vom Ganzen her zu denken und als Spiegelungen des Ganzen zu entwerfen».

¹⁰ Indicativamente, si possono riprendere i n° 988–1060 del *Catechismo della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1992, pp. 263–279. Questi paragrafi trattano della spiegazione del *Credo* (Simbolo della fede), senza richiamarsi esplicitamente alla tematica o alla terminologia escatologica. La dicitura 'escatologia' appare –invece– "ex abrupto" in riferimento all'eucaristia (senza spiegazione 'catechetica' di ciò che sia l'escatologia). Cfr *ibidem*, p. 672: «n° 2771 Nell'Eucaristia, la Preghiera del Signore manifesta anche il carattere *escatologico* delle proprie domande. Essa e la preghiera tipica degli "ultimi tempi", i tempi della salvezza, che sono cominciati con l'effusione dello Spirito Santo e che si compiranno con il Ritorno del Signore. Le domande al Padre nostro, a differenza delle preghiere dell'Antica Alleanza, si fondano sul mistero della salvezza già realizzato, una volta per tutte, in Cristo crocifisso e risorto». Altri accenni indiretti possono essere menzionati: e. g. n° 1079, «Dall'inizio alla fine dei tempi, tutta l'opera di Dio è *benedizione*. Dal poema liturgico della prima creazione ai cantici della Gerusalemme celeste, gli autori ispirati annunziano il disegno della salvezza come una immensa benedizione divina»; o anche, n° 686, «Lo Spirito Santo è all'opera con il Padre e il Figlio dall'inizio al compimento del disegno della nostra salvezza. Tuttavia è solo negli "ultimi tempi", inaugurati con l'Incarnazione redentrice del Figlio, che egli viene rivelato e donato, riconosciuto e accolto come Persona. Allora questo disegno divino, compiuto in Cristo, "Primogenito" e Capo della nuova creazione, potrà realizzarsi nell'umanità con l'effusione dello Spirito: la Chiesa, la comunione dei santi, la remissione dei peccati, la risurrezione della carne, la vita eterna».

¹¹ G. Canobbio–Mario Fini, *Introduzione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, pp. 6–7: «In effetti, il trattato *De novissimis*, quale si era costituito nella teologia di scuola, «pretendeva» di conoscere con precisione che cosa sarebbe accaduto nell'al di là. Si deve però dichiarare che lo faceva in dipendenza da una lettura dei dati della Scrittura priva dei criteri scoperti dalla indagine storico-critica e giustificati dalla recente scienza ermeneutica: le asserzioni della Scrittura venivano lette come reportage anticipato

come 'fisica dei fini ultimi', occorre tornare alla grande escatologia di tutti i popoli e della Bibbia ¹. Il nostro tentativo partirà da questa presa di coscienza attuale –interculturale ed inter–teologica– sui vari significati che si danno alla prospettiva escatologica nel nostro tempo sui vari significati che si danno alla prospettiva escatologica nel nostro tempo. Una rivalutazione della escatologia nella più recente riflessione teologica greco–ortodossa ² si muove –pur essa– tra una impostazione da catechismo e delle valutazioni più inventive (o ispirate ad opinioni dette 'personali'). Il punto debole di tutte le antiche metafisiche è stato –secondo l'autore di comprovata sensibilità sofiana N. Berdjajev– di non essere escatologiche, le escatologie –invece– sarebbero state 'metafisicamente ingenuè' ³. Si divide –per di più– l'escatologia tra escatologia personalo–individuale ed una storico–

di avvenimenti simili a quelli che si possono riscontrare nella storia. In tal modo però –fu questa la constatazione dei critici del vecchio trattato– si privavano gli eschata del loro carattere di mistero e si lavorava con un concetto di rivelazione come comunicazione di conoscenze circa un ambiente altrimenti sconosciuto all'uomo. Tale lettura della Scrittura e il sottostante modo di intendere la rivelazione non potevano tuttavia reggere di fronte al necessario processo di demitologizzazione, che spingeva a interpretare le asserzioni escatologiche come (semplici) asserzioni esistenziali (Bultmann); e non potevano reggere di fronte all'esigenza di identificare l'eschaton con Dio stesso in quanto fa irruzione nella vita del credente».

¹ G. Canobbio–Mario Fini, *Introduzione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, p. 10: «Del resto, sono tali interrogativi che stanno all'origine delle escatologie di tutti i popoli e della stessa Bibbia. Se poi si tiene conto che il Magistero aveva continuato a riproporre la dottrina tradizionale' anche quando la ricerca teologica riteneva di doversi allontanare da essa, per quanto i fedeli siano diventati critici recettoti dell'insegnamento ufficiale, il problema del rapporto tra la ricerca teologica e la dottrina tradizionale si doveva porre in forma cogente, anche perché, nonostante la teologia, l'immaginario religioso dei credenti, non criticamente vagliato, continuava a costruire un mondo dell'al di là più vicino alla «fisica dei fini ultimi» che non alle prospettive dell'escatologia elaborate dai teologi. All'origine della ripresa del trattato di escatologia sta pertanto anche un'esigenza di carattere pastorale».

((1) Si vedano soprattutto le asserzioni relative alla vita eterna contenute nella *Solenne professione di fede* di Paolo VI (30 giugno 1968: *EV* 3,564–565) e la lettera della Congregazione per la dottrina della fede *Recentiores Episcoporum Synodi* su alcune questioni riguardanti l'escatologia (17 maggio 197) *EV* 6, 1528–1549).)

² Cfr C. Andruzzos, *Δογματικὴ– τῆς Ὁρθοῦ ἔξους Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* (Teologia dogmatica della Chiesa ortodossa orientale), Atene 1956, pp. 385–420, in Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo–greca*, Bologna 1992, pp. 152–153: «Escatologia. In nessun capitolo della Dogmatica Andruzzos segue tante opinioni personali quanto in quello sull'escatologia. Per lui è pacifico che la morte consiste nella separazione tra anima e corpo. Ammette uno stato intermedio che consiste in una felicità o infelicità dell'anima, in attesa della piena felicità o infelicità che sarà realizzata pienamente dopo la risurrezione del corpo. Ciò suppone due realtà: 1. dopo la morte esiste il giudizio particolare che fisserà l'anima per sempre nella sua sorte. Naturalmente si oppone all'insegnamento cattolico sul purgatorio, inteso come stato in cui le anime espiano il debito di alcune colpe per soddisfare la divina giustizia. E questo perché l'idea stessa della "soddisfazione" è estranea sia alla Bibbia sia alla tradizione patristica ¹. Quindi non esiste nessuna possibilità di miglioramento e perciò neppure di una soddisfazione delle pene temporali attraverso le preghiere fatte dai fedeli in questa terra. Questa sarebbe un'invenzione degli scolastici ². 2. benché la sorte dell'anima sia fissata definitivamente, la felicità dei beati e l'infelicità dei dannati sarà completa solo dopo il giudizio finale. Infatti, la felicità o l'infelicità sarà completa solo quando l'uomo riavrà il suo corpo. Le espressioni dei Padri che fanno pensare al contrario sono da prendersi come genere letterario panegiristico ³. In questo contesto che valore ha allora la preghiera per i defunti? Essa "esprime la piena comunione di amore dei viventi per i morti, che la morte ha separato da noi solo localmente, ma non dalla comunione spirituale e dall'amore"... Quindi queste preghiere non servono alle anime dei defunti ma ai viventi. Infatti, affermare che queste preghiere servono alle anime in qualche modo significa "soddisfare la curiosità umana, quando non servono a scopi gerarchici" ⁴. Basandosi su questi principi, egli rifiuta di specificare ulteriormente lo stato delle anime nell'al di là, la natura del paradiso, del fuoco dell'inferno. La sola cosa che è certa dice, e "che i giusti saranno felici e i dannati infelici" ⁵. Così pure rifiuta di prendere posizione sulla destinazione di quelli che muoiono senza il battesimo. È cosciente che questo è il campo in cui la teologia deve essere più prudente che mai perché "ogni teoria teologica o ogni ipotesi bisogna che si basi su testi biblici chiari e inoppugnabili e non si opponga ai dogmi della chiesa. Invece le teorie dei nuovi teologi i quali, contraddicendo alla Scrittura, cercano di penetrare nell'ignoto o di rendere accessibile alla mente il mistero per soddisfare alla curiosità umana, non potranno mai introdursi nella Dogmatica ortodossa" ⁶».

(¹ Cf. Andruzzos, *Δογματικὴ*, op. cit., pp. 385–386, 430–437 ss. / ² Cf. Andruzzos, *Δογματικὴ*, op. cit., pp. 408–410. / ³ Cf. Andruzzos, *Δογματικὴ*, op. cit., pp. 419–420. / ⁴ Cf. Andruzzos, *Δογματικὴ*, op. cit., p. 435. / ⁵ Cf. Andruzzos, *Δογματικὴ*, op. cit., p. 418. / ⁶ Cf. Andruzzos, *Δογματικὴ*, op. cit., p. 419.)

³ H. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 259: «L'homme est un être fini, limité, qui renferme en lui l'infini qu'il demande comme fin; il est un être temporel contenant en lui l'éternité et demandant l'éternité. La métaphysique devient inévitablement eschatologique. Et la faiblesse de toutes les vieilles métaphysiques fut précisément de ne pas avoir été eschatologiques. Or le point faible des systèmes eschatologiques et théologiques fut d'avoir été gnoséologiquement et métaphysiquement naïfs. Une interprétation gnoséologique et métaphysique de l'eschatologie est nécessaire: c'est pour une bonne part le sens de mon livre qui lie le problème de la fin à l'idée de l'objectivation, essentielle pour moi. Le rapport entre ce monde et l'autre est ainsi entendu d'une manière toute nouvelle».

universale ¹. La dimension escatologica sarebbe stata lasciata in oriente alle 'sette millenariste' ². Oggi, essa 'inventa insieme' il 'sì' decisivo da attuare nell'Amore di Dio ³. L'escatologia greco-orientale, per parte sua, sembra di non essere mai stata esplicitamente articolata ⁴. N. Berdjaev si propone di esaminare tutte le questioni nella luce della escatologia ⁵. S. Bulgakov insisterà sulla valenza inter-religiosa della tematica escatologica e sulla chiave ineludibile della 'nuova creazione' nella prospettiva della 'fine' ⁶.

¹ H. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 263: «Il y a deux perspectives eschatologiques: personalo-individuelle, l'autre, historico-universelle. La conciliation de ces deux perspectives est, par suite du paradoxe du temps, extraordinairement difficile. Dans la théologie chrétienne traditionnelle, ces perspectives n'ont jamais été suffisamment éclairées. D'un côté l'on affirme la solution individuelle du destin personnel de l'homme après la mort. D'un autre côté, on attend la solution du destin de l'humanité et du monde entier à la fin des temps, à la fin de l'histoire. Entre ces deux perspectives, il se constitue un temps vide. Mon destin éternel ne peut être isolé, il est solidaire de celui de l'histoire, de celui du monde et de l'humanité. Le destin du monde et de toute l'humanité est aussi le mien et, inversement, le destin du monde et de toute l'humanité ne peut trouver de solution sans moi».

² E. Behr-Sigel, *Le lieu du cœur (Initiation à la spiritualité de l'Eglise orthodoxe)*, Paris 1989, p. 32: «L'espérance eschatologique. L'espérance eschatologique, l'attente ardente de la parousie, c'est-à-dire du second et glorieux avènement du Christ, constitue l'horizon spirituel des premières communautés chrétiennes. Estompée au profit de l'idée de salut individuel et de survie individuelle, abandonnée par les Eglises aux sectes millénaristes, cette dimension cosmique et universelle de l'espérance chrétienne n'a cependant jamais été absente de la spiritualité orthodoxe. Lié au mystère pascal intensément vécu, le joyeux pressentiment de l'avènement de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre, de la résurrection de la chair et d'une transfiguration déjà amorcée dans le corps glorieux du Christ ressuscité et dans l'Eglise, icône du Royaume à venir, y occupe une place essentielle. La vie du siècle à venir n'est pas pour le croyant orthodoxe un simple appendice problématique de la vie terrestre. Celle-ci, ici et maintenant, s'ouvre déjà sur la Vie éternelle. Le Christ, selon la foi orthodoxe, est l'Alpha et l'Oméga, Celui qui est, qui était et qui vient. Avec les premières générations chrétiennes, l'Eglise ne cesse de prier "Amen! Viens, Seigneur Jésus" (Ap 22,20). Ceux qui prient ainsi ne sont pas indifférents aux souffrances terrestres des hommes. Mais au-delà de ces espérances, ils sont les gardiens de l'espoir, selon la distinction profonde faite par le penseur contemporain Ivan Ilitch. Et l'espoir les libère de l'angoisse. Il s'accompagne chez les plus grands saints, et parfois chez des hommes très humbles comme l'anonyme "Pèlerin russe" d'une immense compassion pleine d'attendrissement pour la création entière qui "soupire et souffre les douleurs de l'enfantement avec l'espoir qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu" (Rm 8, 21-22)».

(¹) *Les Récits du Pèlerin russe*, témoignage anonyme sur la diffusion de la prière de Jésus dans la Russie du milieu du XIX^e siècle.)

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 92-93: «Fédorov, un des penseurs les plus originaux et qui a suscité l'adhésion enthousiaste de Dostoïevsky et de Soloviev et que Berdiaev a beaucoup apprécié, prêche une eschatologie activiste et dynamique. La connaissance abstraite, détachée de l'acte, constitue le péché, transforme l'arbre de la connaissance en arbre de la Croix. L'existence est conditionnée par le "si" de la liberté humaine; c'est la compréhension "conditionnelle" de l'Apocalypse. Les prédications sombres se réaliseront, si l'homme ne change pas l'histoire. Le christianisme n'est pas l'annonce de l'expiation, mais l'expiation elle-même; à cause de son effet ultime, la foi exclut déjà la mort. L'homme est appelé à suivre le Christ jusqu'à sa Résurrection. Le péché est dans l'oubli des pères, des morts. Si on retrouve la communion avec le tout de l'humanité, on détruit l'égoïsme des vivants; la science et la technique poussées à leur terme et inspirées par la "cause commune" pourront raccourcir les termes et susciter la Résurrection et le passage au Royaume».

⁴ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 242: «En effet, les Byzantins, héritiers directs de la paradosis, sont restés indéfectiblement attachés au patrimoine du passé, tandis que les Latins évoluèrent, ouvrant des perspectives nouvelles, surtout depuis le triomphe du rationalisme chrétien avec la scolastique régnante. Voilà pourquoi, afin de situer à sa place l'escatologie greco-orientale, jamais expressément systématisée, et avant de présenter ses principales thèses, il convient de rappeler en un bref aperçu la doctrine correspondante de l'Occident catholique. Doctrine constituée au cours du Moyen Age, cristallisée par saint Thomas d'Aquin, fixée définitivement au Concile de Trente (1548-63). Doctrine d'un seul tenant, aux angles nets, aux formules frappées, d'une altière inspiration spéculative».

⁵ H. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 5: «L'escatologie restait une partie et même une partie accessoire de la théologie dogmatique. Qu'on n'aille pas croire pour autant que j'aie dessein de prophétiser la fin prochaine du monde. Je pourrais appeler mon livre "Méditation inactuelle". Il est lié de très près à l'expérience spirituelle provoquée par les catastrophes de notre temps. Mais ses idées s'opposent à celles qui dominent aujourd'hui et, elles s'adressent à d'autres siècles. Je m'accorde très peu avec une époque où dominent les masses, les quantités, la technique, où la politique l'emporte sur la vie de l'esprit. J'ai écrit un livre à une terrible époque; il est plus court que je ne l'aurais voulu. Il contient beaucoup de choses insuffisamment développées et explicitées; je craignais que des événements catastrophiques ne m'empêchassent de le terminer».

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 208 / pp. 194-195: «L'on comprend dès lors la possibilité par principe et même la nécessité de l'escatologie, laquelle ne manque pas dans la plupart des religions. On y réserve une place légitime aux moments catastrophiques et créateurs de l'être, tels que, chez les personnes, la naissance et la mort, et dans la vie du monde, sa création et sa fin, ou sa recréation ("voici que je fais toutes choses nouvelles", Ap. XXI, 5). Il est dit dans l'Evangile que nul, hors le Père Céleste, ne connaît la fin du monde (pas même le Fils, du fait de sa participation à l'humanité). Dieu prononcera à un "Que soit!" (ou "que ne soit pas!") créateur: "ce qui pour l'homme est impossible est possible pour Dieu" (Mt. XIX, 26; Mc. X, 27). L'homme ne peut, par sa volonté, ajouter un pouce à sa taille (cf. Mt. VI, 27; Lc. XII, 25), il est donné à lui-même; et seul le Créateur a la puissance de le libérer des liens du donné, de le recréer, sans pour autant porter atteinte à sa liberté. Cet axiome nous oblige à reconnaître que ni une existence particulière ni l'être mondial ne vont se rompre par un cataclysme tant qu'il y aura quelque chose qui restât incomplètement énoncé, manifesté, déterminé. La Providence sait attendre, en épargnant la liberté, mais elle n'admet pas de retards indus et d'atermoiements. Aussi l'évolution, dans ses frontières naturelles, reste-t-elle inviolable, car chacun porte en lui-même la loi de son être, laquelle ne peut cependant pas être tenue pour celle, supérieure, de l'univers».

ESCATOLOGIA NELLA TERMINOLOGIA ODIERNA ED ESCATOLOGIA NELLA TRADIZIONE

Basta consultare qualche enciclopedia, con l'annessa bibliografia, per vedere come le tematiche escatologiche vengono interpretate in modo incerto, e come in essa vengono trattate delle problematiche considerate apparentemente connesse: dall'apocalittica al messianismo ¹. Tutto questo si delinea –poi, come abbiamo detto sopra– nella doppia prospettiva fondamentale dell'escatologia in ambito ecclesiale: una escatologia personalo-individuale ed una escatologia storico-universale. Ma anticipativamente, basta guardare come le tonalità escatologiche si sono espresse nell'oriente slavo –quasi parallelamente all'esperienza dei traumi storici dell'occidente due secoli fa– in preparazione ed in occasione del grande travolgimento del 1917 per capire il ruolo che ha avuto il riferimento escatologico in questa travagliata esperienza ². Per di più, di fronte alla stessa

¹ *Eschatology*, in AA. VV., *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, vol. VI, Chicago 1977, p. 958: "History of religions: J.F.H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895); W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vol. (1912–55); J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 3 vol (1913–24); M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, (1949; Eng. trans., *The Myth of the Eternal Return* 1954), an internationally recognized standard work; E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, (1955); V. Lanternari, *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Oppressi*, (1960; Eng. trans., *The Religion of the Oppressed* 1965); T. Roszak, *The Making of a Counter Culture* (1969), a discussion of the formation of secular messianic movements in modern Society. *Biblical*: H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905) somewhat antiquated, but still worth reading; R. H. Charles, *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity* (1899, reprinted 1963), a comparison of ideas; M. Buber, *Königtum Gottes* (1932), a standard work of Judaic studies, G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2nd ed. 2 vol. (1958, Eng. trans., *Old Testament Theology*, 1962–65), the standard work of German Old Testament research; S. O. P. Mowinckel, *Han som kommer* (1951; Eng. trans. *He that Cometh* 1956); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (1944), C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1935), a present-oriented eschatology; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 3rd ed. (1962; Eng. trans., *Christ and Time* 1962); R. K. Bultmann, *History and Eschatology* (1957), an existentialist interpretation of eschatology; P. S. Minear, *The Christian Hope and the Second Coming* (1954), an integral biblical view. / *Theological and philosophical*: P. H. C. Holmstrom, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, (1936) for the period 1900–30; P. Althaus, *Die letzten Dingen*, 6th ed. (1957), a Lutheran representation of eschatology, M. Schmaus, *Von den letzten Dingen* (1948), the best Catholic treatise on eschatology; H. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (1953; Eng. trans., *Eternal Hope*, 1954), a personalistic eschatology; N. Berdyaev, *The Beginning and the End* (1957, orig. pub. in Russian, 1947), Russian Orthodox philosophy of religion; J. A. T. Robinson, *In the End, God* (1968), an introduction to this subject; P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (1956; Eng. trans. *The Phenomenon of Man*, 1959), a discussion combining eschatology with the theory of evolution; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol. (1954–59), a neo-marxist philosophy of hope and standard work in Europe; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 8th ed. (1964; Eng. trans. *Theology of Hope*, 1967) on the beginning of the ecumenical theology-of-hope movement". / Cfr *Eschatology*, in *Multimedia Encyclopedia* (The Software Toolworks), Novato (US) 1992: «Eschatology, a term of Greek derivation meaning literally "discourse about last things," typically refers to the Judeo-Christian doctrine of the coming of the kingdom of God and the transformation or transcendence of history. The distinction between transformation and transcendence reflects the difference between Old Testament messianism, which looked for the coming of the kingdom of God within a historical framework, and New Testament apocalypticism, which expected the total dissolution of the world at the last judgment. The end of history in Western religions, however, is not a cyclical return to a primordial world outside history as it is in the eschatologies of non-Western religions, such as Buddhism and Hinduism. In the Judeo-Christian tradition, even the dissolution of history is based in a historical future. The New Testament concept of Parousia ("coming presence") appears to refer to both the present and the continuing SALVATION among believers in Jesus Christ and the literal SECOND COMING OF CHRIST that will bring an evil world to judgment before salvation. The latter view is reflected in MILLENARIANISM, which also teaches an ANTICHRIST. Eschatology has been a revived theme among theologians in the 20th century. The "consistent eschatology" of Johannes Weiss and Albert SCHWEITZER, the "realized eschatology" of C. H. DODD and Rudolf OTTO, the "dialectic eschatology" of Karl BARTH and Rudolf BULTMANN, and the "death of God" eschatology of Thomas J. J. Altizer and other radical theologians may represent the gamut of interpretation of the biblical concept. Bibliography: Altizer, Thomas J. J., *The Descent into Hell* (1970); Bultmann, R. K., *The Presence of Eternity: History and Eschatology* (1957); Charles, R. H., *Eschatology: The Doctrine of the Future Life in Israel, Judaism and Christianity* (1899; repr. 1963); Eliade, Mircea, *Cosmos and History*, trans. by Willard R. Trask (1959); Gloer, W.H., ed., *Eschatology and the New Testament* (1988); Gowan, D., *Eschatology in the Old Testament* (1985); Phan, P.C., *Eternity in Time* (1988)».

² Si ritrovano delle prospettive escatologiche implicite o più direttamente espresse nelle varie retrospettive sull'evento rivoluzionario del 1917. Cfr L. Satta Boschian, *Dalla Santa Russia all'URSS*, Roma 1988. Un malinteso apre il testo: la "Santa Russia" si riduce alla teocrazia (tacitando la venatura escatologica {apocalittica e messianica} sempre prioritaria) (cfr p. XV, e pp. 356–367 sul *De profundis* detto della 'Santa Russia'). L'escatologia traspare però nelle opere esaminate: come quelle di Blok (pp. 84–85), o l'ubriachezza rivoluzionaria non comprensibile senza la spirale apocalittica russa (cfr pp. 27–29), o il futurismo (dal primo Pasternak, a Majakovskij fino a Chlebnikov) con il suo 'senso (ipnosi?) della fine' (pp. 159–178), o Rozanov non situabile senza la chiave della sua apocalittica (cfr pp. 210–215, 351–356), o persino il 'terribile' che si prospetterà a Gor'kij (pp. 310–311, 345–346), come peraltro la 'visione "scita" del crollo' con tinte messianiste di Ivanov Razumnik (pp. 319–320). E si annuncia l'apocalittico modificato in burlesco nel *mistero buffo* (pp. 339–341) di Majakovskij. Era meglio chiamare il libro *Dalla vecchia Russia all'URSS* (cfr p. 419). Si ripercorre un tratto della storia recente dove i pezzi di cronologia sembrano ormai ripetitivi (e. g. pp. 97–110 su Lenin; pp. 116–134 su Stolypin; pp. 189–205 su Kokovcov; pp. 238–264 sullo zar, la zarina e Rasputin; pp. 265–307 sul colpo di Stato; pp. 367–371, sul concilio panrusso; pp. 372–407, sulla fine di Lenin; pp. 408–418 sulla rivoluzione istaurata). Il testo fa cogliere il diffuso senso di disorientamento come avvio rivoluzionario (Sanin, *Il re-fame*, pp. 19–20), più che una 'collera' generica (la *Duma* esprimerebbe quel 'disorientato odio' (cfr pp. 30–33)). Alcuni profili letterari sono esaminati in modo organico, con i loro interrogativi vitali. Con Andreev si

tentazione di una demonizzazione globale del periodo tra il 17 e l'87, non si può non cogliere il rischio di un ulteriore parallelo di atteggiamento cristiano con quello che fu la restaurazione occidentale dopo la così chiamata "grande rivoluzione" del 1789. Gli insegnamenti che un esame della problematica escatologica orientale e slava ci può offrire potrebbero essere particolarmente significativi. È anche sintomatico notare che certi riassunti includono l'apocalittica e la messianità (senza trattarle) nella loro presentazione sommaria della escatologia... Ci troviamo, forse, davanti ad elementi antropologici che costituiscono un tessuto 'umano' e 'religioso' che l'escatologia cristiana non vorrà ignorare, dalla problematica apocalittica ¹, a quella sull'Anticristo ², fino all'evocazione del millenarismo ³? L'escatologia potrebbe essere compresa come l'espressione del

evidenza una chiave vitale: quale Dio, quello della vendetta o quello della sofferta vulnerabilità (idem, *Il governatore*, pp. 8-9), anticipato dal 'Dio lontano' (idem, *Dalle stelle*, pp. 11-12)? Si fanno strada i 'costruttori di Dio' tra Tolstoj e Fëdorov (pp. 88-91). Con Gor'kij si annoda una perplessità angosciante: quale persona umana, visti come 'barbari' (idem, *I barbari*, pp. 9-10) o -ci pare- tasselli apocalittici, con il tentativo di 'eroizzare' certi protagonisti come Stolypin (cfr Sol)enicyn, pp. 33-34). Ivanov Razumnik porta a maturazione la scommessa sul fascino della vita (*Il senso della vita*, pp. 58-59) di fronte al terrore di fronte al dolore. Mere)kovskij la chiarisce ulteriormente, con il tocco 'sofianico' solov'ëvano (p. 63), ma anche col malinteso sofianico 'contadino-rasputiniano' nel suo fascino degenerato (pp. 220-225). La promessa sofianica si delinea tra Blok, Kljuev, Solov'ëv e Fëdorov (dimenticando Bulgakov) ma viene subito ristretta al paesaggio delle sette (p. 145). Infine, sorge il temibile quesito: quale impegno nella convivenza, violentemente purificativo (Andreev, *Savva*, pp. 13-14) od obbedientemente applicato (Gor'kij, *La madre*, pp.15-16)? Nelle *pietre miliari* risuona la perplessità critica sulle mire socializzanti (pp. 75-77). Sono le parti pedagogicamente più utili. Le ultime pagine sul 'disincanto' rivoluzionario sembrano una eco estrapolata e rapida dei duri giudizi del dopo 1989 sull'URSS. In filigrana si staglia la questione: quale fede, nel dubbio (Andreev, *La vita di un uomo*, pp. 16-17) o nel malinteso (idem, *Giuda Iscariota*, pp. 18-19)? Questa fede si emancipa dalla tutela ecclesiale con Mere)kovskij (pp. 65-69), poi si riprospetta da Berdjaev e Bulgakov, e giunge alla riscoperta degli 'starcy' (pp. 69-71), raccogliendo anche i tolstojani. Si tentano riletture (Blok, *I dodici*, pp. 325-331; Belij, *Cristo è risorto*, p. 331). Un richiamo ecclesiale viene perso di vista: quello della "sobornost" (insiemità non 'comunità') con la sua valenza conciliarmente ecclesiale (p. 23) o della obšćina di fronte alla dru)ina (fraternità o milizia) con le loro caratteristiche di modello ecclesiale orientale od occidentale (pp. 118, 122-123); l'ostilità filo-razionale contro la simbolica non si supera (pp. 22-26), riducendo tutto al 'simbolismo' ed alla 'sintesi' (p. 143). Lo smarrimento culturale indicato tra individualismo e comunitarismo, ci pare muoversi invece tra insiemizzazione simbolica ed immediatezza individualizzata (*ibidem*). Tra Plechanov e Lenin, il confronto tra simbolica ed immediatismo (cfr pp. 39-44), con la scorciatoia messianista sulla quale i russi hanno a lungo meditato, sembra più in sintonia con il contesto culturale russo complessivo. Dopo 70 anni, si può ormai guardare non solo analiticamente, ma tentare di evidenziare alcune venature nevralgiche sul 1917. Il testo ci da una visione classica -dal punto di vista europeo- del passaggio socio-politico (anche letterario) verso l'insediamento rivoluzionario. Le conoscenze della tradizione ortodossa russa sembrano limitate. La 'Santa Russia' -seguendo il tracciato proposto- si protrae linearmente nella rivoluzione (nell'autocrazia di regime). Il testo serve comunque a livello di confronto scolastico, fermo restando la necessità di valorizzare le radici originarie della sensibilità russa.

¹ Cfr S. E. Johnson, *Apocalyptic literature*, in *Multimedia Encyclopedia* (The Software Toolworks), Novato (US) 1992: "Apocalyptic literature. Apocalyptic literature consists of those parts of the BIBLE and other Jewish and Christian books that embody an apocalypse, or revelation, given through a symbolic vision of the future. Apocalyptic literature concerns the final period of world history, and depicts the final confrontation between God and the powers of evil. The conflict frequently culminates in a world catastrophe; sometimes a messianic figure is responsible for the triumph over evil. Frequently the authors recount history up to their own time in symbolic form (as in Dan. 7:1-8) and then give a vision of the future salvation to be brought by God at the end of the present world. Classic examples are the books of DANIEL and REVELATION. Passages such as Isaiah 24-27, Zechariah 9-14, and Mark 13 belong to this type of literature. Other examples are Enoch, Jubilees, and the Apocalypse of Baruch in the Jewish PSEUDEPIGRAPHA, as well as the Apocalypse of Peter in the APOCRYPHAL NEW TESTAMENT. Apocalyptic literature is usually pseudonymous, written under the name of a famous person. Books such as Daniel and Enoch are examples. But St. John, the author of Revelation in the New Testament, apparently wrote in his own name. Sometimes apocalypses, especially the Apocalypse of Adam and others in the literature of GNOSTICISM, contain elements drawn from Greek MYTHOLOGY as well as from the Bible and from Jewish tradition. Bibliography: Hanson, Paul D., *The Dawn of Apocalyptic* (1979) and *Old Testament Apocalyptic* (1987); Koch, Klaus, *The Rediscovery of Apocalyptic* (1970); Nickelsburg, George, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (1981); Schmithals, Walter, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation*, trans. by John E. Steely (1975)».

² Cfr D. Ezell, *Antichrist*, in *Multimedia Encyclopedia* (The Software Toolworks), Novato (US) 1992: "Antichrist. Antichrist is the designation for a cosmic power that opposes JESUS CHRIST. The Antichrist, an eschatological figure, is expected to come at the end of the world to deceive and lead many followers of Christ astray. According to Christian literature, he will be defeated in the final conflict between good and evil at the SECOND COMING OF CHRIST. The term "Antichrist" is used in only two New Testament books, 1 John (2:18, 22; 4:3) and 2 John (7). These texts state that the Antichrist has come and is active in those who deny "that Jesus is the Christ." In other parts of Scripture the concept is applied to a cosmic reality in conflict with the resurrected Christ or to a historical representative of such a power who will be in ascendance before the end of time. Although the term "Antichrist" is strictly Christian, similar concepts are expressed in ancient Persian and Babylonian mythology. The earliest Jewish antecedent is the reference to GOG AND MAGOG in Ezekiel 38-39".

³ Cfr *Millenarianism*, in *Multimedia Encyclopedia* (The Software Toolworks), Novato (US) 1992: "millenarianism. In its narrowest sense millenarianism refers to belief in the SECOND COMING OF CHRIST and the establishment of his kingdom on earth as predicted in the Book of REVELATION. More generally, the term refers to any religious movement that prophesies the imminent destruction of the present order and the establishment of a new order, usually reversing the relative status of the oppressed and the oppressor. Christian millenarian beliefs were derived from Jewish apocalyptic traditions current in the centuries before and after Jesus Christ. Some scholars have, in fact, suggested that in its origins Christianity was related to such millenarian groups as the ESSENES. As Christianity developed into a stable community in the

paradosso o della antinomia per eccellenza della esperienza umana: il compimento terminale che non è una semplice 'fine', nell'avvio della trasfigurazione ultima che non è semplicemente un 'ricominciare da capo'. Per evocare quest'enigma, una parola dei Padri orientali viene talvolta proposta: «ci si ricorda di ciò che avverrà»¹. L'escatologia sarebbe la 'memoria del futuro' (non memoria del passato avverato e non futuro di inaccertata incognita).

QUALI PROSPETTIVE NEOTESTAMENTARIE E LE MODIFICHE POSTERIORI. L'ESCATOLOGIA ORIGINARIA RAPIDAMENTE SOFFOCATA?

La vulnerabilità dell'intento escatologico odierno è causato dal fatto che esso non si è sviluppato più in là delle espressioni della Scrittura lungo tutto il cammino della teologia dei due primi millenni cristiani². La piattaforma decisiva dell'escatologia come 'charakteristikum' del Nuovo Testamento non appare a tutti gli autori convincente³. Si nota però una caratteristica biblica come escatologia universale umana, che si restringe poi in una escatologia personale individualizzata⁴.

centuries after Jesus, millenarian activity became primarily a fringe movement, associated with such reform movements as MONTANISM and, in the 13th and 14th centuries, Joachimism and radical Franciscan movements. With the upheavals brought on by the Reformation in the 16th century, millenarianism increased and was found, for example, among the ANABAPTISTS. In the 18th century, Independents in England (for example, Joseph Mede) and Pietists in Germany advocated millenarian views. Among contemporary Protestant groups believing in the millennium are the Seventh-Day ADVENTISTS, the CHRISTADELPHIANS, the JEHOVAH'S WITNESSES, and the PLYMOUTH BRETHREN. Most millenarians believe that the millennium will follow the Second Coming; some, however, have defined the millennium as a period of progressive improvement in the world that will culminate in the Second Coming. Bibliography: Barkum, M., *Disaster and the Millennium* (1986); Burrige, K. O. L., *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities* (1969); Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, rev. ed. (1970); Davidson, J. W., *The Logic of Millennial Thought: Eighteenth Century New England* (1977); Doan, R. A., *The Miller Heresy: Millennialism and American Culture* (1987); Russell, D. L., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC-AD 100* (1964); Taylor, A., *Visions of Harmony: A Study in 19th Century Millenarianism* (1987); Weber, T. P., *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1925* (1979)".

¹ P. Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Bruxelles 1972, pp. 60-61: «L'art doit choisir entre vivre pour mourir ou mourir pour vivre. L'art abstrait à son point avancé retrouve la liberté, vierge de toute forme préjugée et académique. La forme *extérieure*, figurative, est défaite, mais l'accès à la forme *intérieure*, porteuse d'un message secret, est barrée par l'ange à l'épée flamboyante. La voie ne s'ouvrira que par le baptême *ex Spiritu Sancto* et c'est la mort de l'art et sa résurrection, sa naissance dans l'art épiphanique dont l'expression culminante est l'icône. L'artiste ne retrouvera sa vraie vocation que dans un art sacerdotal, en accomplissant un sacrement théophanique: dessiner, sculpter, chanter le Nom de Dieu, l'un des lieux ou Dieu descend et fait sa demeure. Il ne s'agit pas de points de vue ou d'écoles: "La gloire des yeux c'est d'être les yeux de la colombe"¹, elle regarde "en avant" car le Christ "n'est pas en haut" mais "devant", dans l'attente de la rencontre. L'absolument nouveau vient du ressourcement escatologique: "on se souvient de ce qui vient" dit saint Grégoire de Nysse en accord avec l'anamnèse eucharistique».

(¹ S. Grégoire de Nysse. *P.G.* 44, 835.)

² K. Rahner, *Eschatology*, in idem (ed), *Encyclopedia of Theology. The concise Sacramentum Mundi*, London 1981, p. 435: «For the rest, as a simple comparison with the history of other branches of theology shows, eschatology has not advanced in theological reflection beyond a relatively superficial arrangement of the statements of Scripture».

³ O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, S. 152: «Ja, da die neutestamentliche Gegenwart schon als *Endzeit* verstanden wird, spielt nauregemäß die Zukunftserwartung gerade um der Gegenwart willen im Denken der ersten Christen eine besonders hervorragende Rolle. Trotzdem es es nicht richtig, wenn die Gegenwart einseitig als "*eschatologisch*" bezeichnet wird. So wichtig auch die Eschatologie für das Verständnis der neutestamentlichen Gegenwart ist, sie ist *nicht* das eigentliche Charakteristikum des Neuen Bundes. Denn eschatologisch bestimmt ist weitgehend schon das Alte Testament und vor allem die Theologie des Spätjudentums. Viel eher als die Urgemeinde wäre die Qumransekte als "eschatologisch" zu bezeichnen¹».

(¹ N. A. Dahl nimmt in dem oben S. 61 Anm. 1 zitierte Artikel, S. 16 allerdings auch für Qumran eine "realisierte Eschatologie" an. Aber die eigentliche "Spannung" ist dort nicht vorhanden.)

⁴ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München 1965, S. 146: «Damit geschah aber eine substantielle Veränderung der neutestamentlichen Endhoffnung¹: Sie wurde aus einer universell-menschheitlichen zu einer individuell-persönlichen. Wohl findet die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen ihre Sinnerfüllung, ihren ewigen Abschluß, dagegen bleibt die Menschheitsgeschichte als ganze ohne Erfüllung. Das heißt aber weiterhin: auch die Sinnerfüllung des einzelnen wird als bloß-individuelle gesehen. Gerade das Entscheidende des neutestamentlichen Kerygmas, die Einheit von Person und Gemeinschaft, die Geschichtlichkeit der Person und die Personhaftigkeit der Geschichte geht damit verloren. Insofern ist Albert Schweitzers Verdikt von einer "fortschreitenden Enteschatologisierung" des Christentums durchaus richtig². Man denke nur an Paul Gerhards Verse "Freude die Fülle und selige Stille darf ich erwarten im himmlischen Sarten" - um die individualistische Verkümmern der neutestamentlichen Reichshoffnung zu ermessen».

((1) Gans besonders hat F. Holmstroem, *Das Eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936, diese Kritik an der platonisierenden Eschatologie der früheren dialektischen Theologie und derjenigen von P. Althaus in ihrer früheren Gestalt geeübt und damit heilsam auf die theologische Entwicklung eingewirkt. / (2) *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, S. 407.)

Anche riguardo alle priorità della Chiesa delle origini, alcuni teologi sono convinti che il taglio escatologico svanì progressivamente nell'adattamento alla mentalità greca ed allo stile religioso della religione antica nel quadro della convivenza mediterranea ¹. Si conferma, peraltro, la trasformazione notevole che ebbe luogo nella sensibilità ecclesiale dalla Chiesa originaria a quella del 2° secolo ². In questa linea, se per l'occidente l'eschaton appare ovviamente riferirsi a Cristo, l'oriente cristiano parlerà –invece– dell'"eschaton dello Spirito Santo" ³, o –cioè– non c'è escatologia fuori della trinitarietà. L'intera prospettiva escatologica non può essere capita senza questo prioritario riferimento allo Spirito.

L'INTENTO ESCATOLOGICO RIVITALIZZATO

Se la Riforma d'occidente conosce un suo primo momento nella specifica 'riforma' realizzata e da attuare nell'attualità del proprio oggi del prospetto cristiano, il suo momento 'spirituale' successivo –nel pietismo– valorizzerà la chiave escatologica (con Jung–Stilling ed altri), in risonanza con ciò che la Rivoluzione francese suscitò nella riflessione del tempo ⁴. Esiste, poi, una escatologia che si è incentrata sul 'Regno di Dio', già predicato da Gesù, ma considerato come parte integrante della storia o come doventesi realizzare dentro la storia (nella visuale chiliasta) ⁵. Una 'escatologia conseguente' si incentra poi sulla vicinanza storicamente prossima del compimento messianico, con

¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, S. 35: «Die christliche Eschatologie in der Sprache der Verheißung wird dabei ein wesentlicher Schlüssel für die Freisetzung der christlichen Wahrheit sein. Denn immer war der Verlust der Eschatologie –nicht nur als Anhang zur Dogmatik, sondern als das Medium theologischen Denkens überhaupt– die Bedingung für die Möglichkeit der Anpassung der Christenheit an ihre Umwelt und damit der Selbstaufgabe des Glaubens. Wie im theologischen Denken die Einarbeitung des Christentums in den griechischen Geist es undeutlich werden ließ, von welchem Gott man eigentlich redete, so übernahm das Christentum in seiner gesellschaftlichen Gestalt das Erbe der antiken Staatsreligion. Es installierte sich als "Krone der Gesellschaft" und als ihre "heilende Mitte" und verlor seine beunruhigende, kritische Kraft eschatologischer Hoffnung».

² A. Meis, *Formación y significado de la fórmula de fe "Creo en el Espíritu Santo" en el siglo II*, in AA. VV. *Credo in Spiritum Sanctum*, Vol. I, Città del Vaticano 1983, p. 323: «Cave concluir estas breves reflexiones con la afirmación de que a nivel escatológico se da en las fórmulas del siglo II un notable desplazamiento de acentos con respecto a los datos neotestamentarios y es ciertamente en detrimento de una vigorosa realidad profundamente condicionado a la experiencia del Espíritu Santo ¹. Por otro lado, sin embargo, este desplazamiento ha dado lugar a la explicitación de elemento que encamina la formación y el significado de la fórmula de fe "Creo en el Espíritu Santo" decididamente hacia su fijación definitiva por el Concilio de Constantinopla ²».

(¹ Hay todavía elementos constatables al respecto en Justino e Ireneo. / ² Cf. Tertulliano, *De res LIII*, 10. Este dato formará parte definitiva del Credo.)

³ N. A. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church life and Theology*, in AA. VV., *The Orthodox Ethos* (edited by A. J. Philippou), Oxford 1964, p. 65, cfr cit. supra.

⁴ D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, Torino 1980, pp. 134–135: «Jung–Stilling (1740–1817), fondatore e capo del movimento tedesco del risveglio, aveva radici profonde nei filoni escatologici del pietismo e della mistica protestante. La rivoluzione francese, che aveva provocato tendenze escatologiche anche da parte dei tradizionalisti cattolici, doveva farsi sentire assai più energicamente in un ambito esclusivamente religioso, perché qui essa incontrava un terreno preparato da gran tempo, e perché nessuno dei capi del movimento del risveglio era stato toccato dagli avvenimenti nella sua esistenza politica o individuale. Nel suo scritto del 1793 *Über den Revolutionsgeist unserer Zeit zur Belehrung der bürgerlichen Stände* [Sullo spirito rivoluzionario del nostro tempo, ad ammaestramento dei ceti borghesi] Jung–Stilling parla della rivoluzione francese come del compimento del tempo: essa è per lui l'evento che precede direttamente l'avvento dell'Anticristo. Nel suo romanzo *Heimweh* [Nostalgia] ¹, pubblicato l'anno dopo, egli descrive la via della conversione e della salvezza ricorrendo all'immagine di un Viaggio».

(¹ Su Jung Stilling e la Russia vedi soprattutto Ernst Benz, Jung Stilling in Marburg 1949. Il romanzo *Heimweh* in *Sämtliche Werke* Stuttgart 1841, IV–V. Cfr. inoltre la recentissima opera di Max Geiger, *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung J. H. Jung–Stillings und der Erweckungstheologie* [Illuminismo e risveglio. Contributi allo studio di J. H. Jung–Stilling e alla teologia del risveglio] Zürich 1963.)

⁵ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, p. 77: "In der Folgezeit aber hat diese Idee des Millenniums mannigfache Ausdeutungen und Abwandlungen erfahren, von denen wir nur die wichtigsten in Kürze nennen. Die erste dieser Umdeutungen ist diejenige, die man als die altkirchliche chiliastische Eschatologie bezeichnet hat. Sie unterscheidet nicht zwischen einem Provisorium und einem Definitivum, handelt also gerade nicht von einem (auf tausend Jahre) befristeten Geschehen oder Zustand, sondern will nichts anderes sein als die neutestamentliche Verheißung des Gottesreiches, das sie aber als eine innergeschichtliche Größe auffaßt. Das Reich Gottes kommt auf Erden und verwandelt das irdisch–geschichtliche Leben in das Vollkommene, ohne doch – ganz im Gegensatz zur Lehre Jesu und der Apostel – die irdisch–zeitliche und geschichtliche Grundstruktur der Existenz zu verwandeln. Also das vollkommene, das voll offenbare ewige Leben im Gefäß der irdischen Zeitlichkeit!".

A. Schweitzer ¹. La visuale critica di Gesù acquista una importanza nodale, partendo dall'escatologia sua, al fine di comprendere tutta la drammaticità della auto-coscienza che lo anima ². Nella "realised eschatology" scompare quella vivace aspettativa di una 'pienezza' della Rivelazione o della rivelatività tutta tesa verso il compimento d'avvenire, nella sua densità messianica ³. L'escatologia non sarebbe né un riassunto cosmico-mitologico, né una breccia verso 'l'oltre storia', ma un orientamento profetico verso il futuro nell'attualità ⁴. L'attesa si vive 'dentro-oltre' l'evento storico nel suo slancio verso il futuro ⁵. Anzi, i due livelli che la profezia intreccia non si smentiscono aggressivamente l'un l'altro ma si ripercuotono a vicenda ⁶. La profezia sarà un tema centrale nel pensiero di certi autori slavi d'oriente. Anche qui, sorgerà –chissà– il dubbio che la profezia "all'occidentale" sia troppo individualizzata e troppo strutturale (certo non nel senso di strutturalità ecclesiastica, ma come strutturazione socio-storica)? Il 'dentro-oltre' sottolinea bene la indivisibilità di tutto il progetto umano, cioè della scommessa 'divino-umana', ma vi sarà –poi– una sufficiente attenzione data al 'versante divino' di questo vivo intreccio?

¹ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 140–141: "Die Schule von Johannes Weiß und Albert Schweitzer, die sich gern als die Schule der "konsequenten Eschatologie" bezeichnet, hat zweifellos das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt zu haben, daß Jesus und das Urchristentum die Erscheinung der messianischen Herrlichkeit und das damit verbundene Ende dieser Welt in allernächster Zukunft erwartet haben. Man mag diese Tatsache beurteilen, wie man will – an ihr zu zweifeln vermag keiner mehr, der die Texte des Neuen Testaments kennt und ernstnimmt. Da nun aber dieses so nah erwartete Ereignis eben nicht eingetreten ist, zieht man den Schluß, die ganze urchristliche, eschatologisch-apokalyptische Heilsschau, die ja in jenem Geschichtsende gipfelt und durch es ihre Bestätigung hätte erfahren sollen, sei durch dieses Nichteintreten des Erwarteten, d. h. durch den Gang der Geschichte selbst widerlegt und hinfällig geworden".

² A. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Hamburg 1966, S. 53: "Neben diesen Verhandlungen über die literarischen Vorfragen taucht langsam das historische Hauptproblem des Lebens Jesu auf. Man fängt an, sich zu fragen, welche Bedeutung der Eschatologie in seiner Vorstellungswelt zukommt. Mit diesem Problem stellt sich, durch einen zunächst ungeahnten inneren Zusammenhang mit ihm verbunden, das Problem des Selbstbewußtseins Jesu ein. In der Lösung, welche man dem Doppelproblem gibt, glaubt man anfangs der neunziger Jahre eine einigermaßen gesicherte historische Erkenntnis des äußeren und inneren Verlaufs des Lebens Jesu zu besitzen. Da erneuert Johannes Weiß die radikale Geltendmachung der Eschatologie des Reimarus; nachdem man sich kaum etwas damit abgefunden hatte, erneuert Wrede den Versuch Bauers und Volkmar's, das Messianische aus dem Leben Jesu ganz zu eliminieren".

³ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, p. 143: «Die Auffassung der "realised eschatology" hat insofern recht, als sie richtig erfaßt, wo der Schwerpunkt des urchristlichen Glaubens liegt: In dem in Jesus bereits Geschehenen, in der der Ekklesia bereits geschenkten Gnade der Gottesgegenwart, im heiligen Geist. Sie hat aber darin unrecht, daß sie nicht zur Geltung bringt, wie sehr die Existenz der glaubenden Ekklesia messianisch ist auch im Sinne der Erwartung der Fülle der Offenbarung, im Zu-kommen des Herrn der Herrlichkeit. In der urchristlichen Gemeinde war die Gewißheit und die Mächtigkeit der Erwartung des Zu-künftigen so groß, daß sie sich zur Naherwartung verdichtete, die mit der Möglichkeit einer noch Jahrhunderte oder gar Jahrtausende umspannenden Geschichte nicht mehr rechnete und darum durch den tatsächlichen Verlauf der Geschichte enttäuscht werden mußte».

⁴ G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1975, p. 216: «Von Rad ha hecho, a partir de una rigurosa exégesis del antiguo testamento, un importante intento de precisión en este sentido. Concebir lo escatológico como un conjunto de "ideas coherentes, un fondo de elementos cósmico-mitológicos de expectación del futuro, en el que se hubieran inspirado los profetas", le parece inexacto ¹. Reserva el término escatológico para designar el fin del tiempo, el cumplimiento de la historia, es decir, acontecimientos que se sitúan fuera de la historia, le resulta insuficiente ². Para von Rad los profetas han "escatologizado" las concepciones de Israel sobre el tiempo y la historia. Ahora bien, lo que es característico de ellos es de un lado su orientación al futuro, y de otro lado su atención a la actualidad».

(¹ G. von Rad, *Teología del antiguo testamento*, Salamanca 1972, 149–150. / ² *Ibidem*, 150.)

⁵ G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1975, p. 218: «La profecía escatológica designa, pues, un acontecimiento determinado, y en él a otro más global y pleno al que la historia debe abrirse ¹. Lo que importa, ante todo, para una correcta inteligencia de la escatología, es la relación entre ambos. Y esa relación se da en la proyección al futuro que abre la realización del acontecimiento en el presente».

(¹ Es esto lo que hacía hablar a A. Gelin de una "bivalencia" del concepto de escatología en el antiguo testamento: "Él designa sea el fin del mundo, sea un acontecimiento importante de la historia humana que es como la apertura de una nueva era"; *Messianisme*, en SDB XXXVIII, 1955, col 1165–1166.)

⁶ G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1975, p. 218: «En efecto, el mensaje profético anuncia y se realiza en un acontecimiento histórico próximo y, al mismo tiempo, se proyecta más allá de esa concreción. Esto ha sido muy perspicaz y claramente expuesto por J. Steinmann a propósito del mesianismo, comentando el oráculo del "alma", de Isaías. El autor distingue dos sentidos en esta profecía: el primero, el único comprensible para los contemporáneos del profeta, apunta algo "ofrecido inmediatamente por Yahvé para remediar la situación trágica creada en Jerusalén por el asalto de los coaligados siro-efraimitas" ¹, se trata del nacimiento de un nuevo heredero de la corona. El segundo sentido es apenas entrevisto por el profeta: "por medio del don de un niño es que Yahvé salvará el mundo" ²».

(¹ *Le prophète Isaïe*, Paris 1950, 89. / ² *Ibid.*, 92. Ante una objeción a esta interpretación, planteada en términos del dilema: "El Emanuel es el mesías o Esequías", Stienmann contesta, con razón, "El Emanuel es el mesías en Esequías" y precisa su respuesta: "Emanuel se encarna en el tiempo de Isaías, pero las promesas de las cuales es objeto lo superan (como aquellas que fueron hechas a Abraham) para llegar hasta Cristo, el Ungido definitivo. Su papel de salvador, Esequías lo ha ejercido sin agotarlo": *o. c.* Paris 1955 (nota a la página 90), 377.)

UNA ESCATOLOGIA TUTTORA 'LINEARE' NELLA TEOLOGIA RECENTE?

Il tema della “centralità escatologica” della teologia è assai ben documentato. Le implicazioni vengono progressivamente formulate: si dirà che occorre passare dalla “fides quaerens intellectum” alla “spes quaerens intellectum”¹: si tratterebbe –cioè– di fare una apologetica della speranza. Nel suo senso più abituale, la Chiesa cattolica di comunione romana vedrebbe –oggi– nella 'escatologia' l'esito della storia nel quale si incontrano i 'due ordini' della storia: l'ordine della 'creazione' e quello della 'redenzione'². La terminologia escatologica ha acquistato –di recente– dei significati più immediati. Si dirà che essa sia un "certo modo di parlare": anzi, «una maniera di indicare ciò a cui si riconosce somma importanza»³. Certi teologi si riferiscono all'escatologia come alla 'sfida' che tratta del "radicale 'no' divino contro ogni forma del 'male'" per cui Dio si porta garante del superamento di queste forme del male e si fa fondamento di speranza per coloro che soffrono. L'insuccesso della vita di Gesù evidenzia in quale senso si traccieranno le vie escatologiche⁴. Sarà –forse– questa una delle interpretazioni che vediamo svilupparsi nella cosiddetta 'escatologia secolarizzata', che alcuni discernono nel processo di demitizzazione della 'primitiva' escatologia cristiana nel passaggio della riflessione dalla visuale giudaica alle sintesi hegeliana e marxiana⁵? L'escatologia odierna sottolineerà che questo 'giudizio' è un momento terminale nel quale il 'giudice' ed il 'salvatore'

¹ A. Dulles, *The Survival of Dogma*, New York 1973, pp. 63–64: «In terms of the recent emphasis on hope, the nature of theology is being redefined. For the traditional concept of theology as "faith seeking understanding" (fides quaerens intellectum), Jürgen Moltmann proposes to substitute the definition, "hope seeking understanding" (spes quaerens intellectum) A question must therefore be raised about apologetics. Traditionally it has been viewed as the effort to set forth in a systematic and convincing way the reasons that tell in favor of the truth of the Christian religion considered as a set of speculative statements about what God is and what God has done. Would it not be better today to think of apologetics as the discipline that seeks to exhibit the reasons for Christian hope? The centrality of hope to apologetics is indicated by the one text from the Bible that deals most explicitly with apologetics. 1 Peter 3:15 exhorts its readers: "Always be prepared to make a defense (apologian) to anyone who calls you to account for the hope that is in you." Without denying the necessity of an apologetics of faith, as traditionally understood, I should personally accept the desirability and urgency of an apologetics of hope».

² B. Lambert, *"Gaudium et spes" and the Travail of Today's ecclesial Conception*, in J. Gremillion, *The Church and Culture since Vatican II*, Indiana USA 1985, p. 33: «The question remains: If we cannot sustain the old order, toward what kind of new order shall we direct ourselves? This major question, surprisingly, issued from the labors prescribed by the third chapter of the first part of *Gaudium et Spes*. The phrasing of the text is detached and untroubled, without references likely to rouse passions or provoke infinite discussions. New things are presented almost as matter-of-fact. There is no looking for any modern Constantine. In it the Church says simply: Here then is man and it is with the humanum that we are going to forge an alliance. In this statement there is no looking on the temporal order as simply a support to the spiritual order; on the contrary, the Church fully acknowledges the autonomy of earthly affairs. Nor is there finally any question of saying: Creation has its value but let us bestir ourselves to absorb it into the realm of eternity. *Gaudium et Spes* declared: Creation and redemption are two categories of God's action which are to coexist to the very end and will achieve perfect coincidence only in eschatology».

³ H. McKeating, *God and the Future*, London 1974, pp. 94–95: «1. To speak eschatologically is a way of indicating the things to which one attaches supreme importance; or rather, a way of conveying what supreme importance one attaches to the things indicated. Supposing someone tempts me to commit an act of serious dishonesty. How do I reply? I might say that I was afraid of being caught. I might protest that my reputation would suffer, or my public image be tarnished. I might plead the constraints of my own conscience, and say that my *self*-esteem, my self-respect would be damaged, and that remorse would keep me awake at nights. I might conceivably fall back on the moral law, and simply quote the ten commandments at my tempter. Or I might say to myself (it would sound pretentious if I said it to anyone else), 'If I do this, how shall I stand before God?'».

⁴ E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, p. 146: «Uit Jezus' eschatologische boodschap horen wij alleen Gods *radicale neen* tegen alle vormen van het kwaad, alle vormen van armoede en honger, die doen wenen. Dat is Jezus' boodschap en dit heeft enorme consequenties. Dat God daarin tegelijk weigert de overmacht van het kwaad te erkennen en dus zijn eigen God-zijn *borg stelt* voor de overwinning van alle vormen van kwaad, kan in geen enkel opzicht reactionair of conservatief gehanteerd worden. Jezus zegt ons van Godswege alleen de boodschap aan, dát God zelf borg voor ons staat. En daarom hebben de armen, de lijdenden, de ontrechten inderdaad grond tot positieve hoop. Hoe? Wellicht kan het verdere verhaal van Jezus' leven, alsook de *historische* mislukking van zijn boodschap en praxis ons daarover meer zeggen».

⁵ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1960, vol. III, S. 85–86: «In ganz anderer Weise sind das jüdische Hoffnungsbild und die ihm zusammenhängende Geschichtsauffassung in dem Sinne entmythologisiert worden, daß sie aus der religiösen Betrachtung in die säkulare transponiert, also *säkularisiert* wurden. – Lag nicht jenem Geschichtsbild die Frage nach dem Sinn der Geschichte zugrunde? Das Wissen um das Ende der Geschichte, so wie es die alte Mythologie vorstellte, war zwar vergangen; aber sofern man um das Ende der Geschichte zu wissen meinte, konnte man den ganzen Geschichtsverlauf wieder als sinnvolle Einheit verstehen. Das war der Fall sowohl bei *Hegel*, für den das Ziel der Geschichte das Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes ist, wie für *Marx*, für den ihr Ende die durch die Durchführung der klassenlosen Gesellschaft erreichte allgemeine Wohlfahrt ist. Das Bild von der geschichtlichen Entwicklung und von ihrem Ziel bei *Hegel* wie bei *Marx* ist entmythologisierte, säkularisierte urchristliche Eschatologie, wie z. B. *Karl Löwith* mehrfach gezeigt hat».

convergono nel superamento di una 'convivenza con l'anticristo' ¹. Il giudizio non è la 'separazione tra buoni e cattivi' ma l'uscita dalla provvisorietà ambigua nella quale Dio accetta la permanenza dell'anticristo in seno allo svolgimento della 'storia'. Avremo dunque –qui– un rinvio particolarmente caro alla sensibilità cristiana slava orientale: la sagoma dell'anticristo di fronte al disegno trasfigurativo di Dio. L'escatologia ed il giudizio nella visuale della Riforma ² non potranno essere ommessi dall'approccio orientale slavo sulla stessa escatologia e sul giudizio, particolarmente in quanto superamento di alcune interpretazioni occidentali non riformate sul 'giudizio' con tutta la sua carica minacciosa e vendicativa. L'escatologia indica la nostra incapacità di cogliere ed esprimere esaurientemente il mistero stesso di Dio. L'eschaton non è un dato limite, ma è Dio stesso nella

¹ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 192–193: "So wie die Auferstehung dem Tod ein Ende setzt, so setzt das Gericht dem Mischzustand und der Unklarheit, dem Zustand der Unentschiedenheit ein Ende. Das Gericht ist die endgültige Entscheidung und eben darin die endgültige Scheidung. Von hier aus ist es verständlich, warum das Gericht nicht nur Gegenstand der Furcht sondern der Hoffnung ist, wie denn schon im Alten Testament Got der Richter, mit dem Retter identisch ist, und in einem Atemzug Gott für die Errettung und für das Gericht gedankt wird. Denn das unklare Provisorium, der Zustand des Nebeneinander von Christusherrschaft und Herrschaft des Antichrist ist unerträglich. Er ist, wenn wir so anthropomorph reden dürfen, auch für Gott "auf die Dauer unerträglich"; daß Gott den provisorischen Zustand der Unentschiedenheit so lange bestehen läßt, ist ein Zeichen seiner Langmut und kann vom Glauben nur dahin verstanden werden, daß Gott Raum schaffen will für die Buße ¹. Die Langmut Gottes ist so die Kategorie der Weltgeschichte ²; Weltgeschichte ist möglich, weil Gott langmütig ist».

(¹ Röm. 2, 4. / ² Vgl. meine *Die christliche Lehre von Gott*, Dogm 1, S. 296.)

² Cfr A. Joos, *Cristo nei Riformatori, introduzione all'approccio cristologico dei Riformatori*, (appunti per i studenti, Urbaniana (1990)/ Pontificio Istituto "Seraficum" (1988)), pro manuscripto, Roma 1991, pp. 22–23: «DAL 'LIMITE UMANO', VISSUTO COME 'SITUAZIONE LIMITE', SI SCOPRE DIO. La via dell'esperienza passa attraverso la 'nostra concretezza'. Questa è, evidentemente, soprattutto 'sventura umana'. Sarà nell'avvertire la nostra propria estraneità di inconsistenza che potremo aprirci all'intuito della maestà di Dio ¹. La 'conoscenza di noi stessi' è conoscenza della nostra insuperabile decadenza. Chi crede di poter arroccarsi nella sicurezza di se, fuori del riferimento all'unico Signore, non sfuggirà al 'crollo d'orrore davanti alla morte' ². Così Calvino esplicita la 'metodologia' di accesso al mistero di Dio in Cristo, grazie alla sola fede. Non si potrà mettere tra parentesi i 'limiti umani' per poter immaginare Dio o per poter avvicinarsi all'esperienza della fede. Occorrerà esplorare tutta la pesantezza di opacità umana, aldilà della quale la 'conversione' sorgerà come dono di vita. Il senso della propria peccaminosità non ci 'ipnotizza' su noi stessi, ma si rivela essere un percorso insostituibile per la scoperta e l'apertura al mistero di Dio. La via esperienziale impedisce all'approccio riformato di prospettare il peccato come una specie di 'principio' a se stante. Esso viene preso in considerazione dal suo stesso capovolgimento nella fede accolta e vissuta. Il peccato non è 'l'uomo che vuole fare le cose per conto suo', non sarà –cioè– l'autonomia umana in quanto tale. Il discernimento della Riforma sul peccato sarà prioritariamente quello sulla 'vulnerabilità' dell'esperienza umana, sulla 'situazione limite' della persona e della comunità umane ³. L'estrema corruzione e perversità umana non si manifesta come una 'scelta voluta e razionalmente decisa'. La situazione–limite è tale nel giudizio che in essa può esprimersi: giudizio di verità nel chaos della de–verità individuale e comunitaria. Questo giudizio è l'affermazione della estrema vulnerabilità –dell'essere minacciati– dell'esperienza umana ⁴. Tale consapevolezza non è però uno 'schema' astratto, ma la presa di coscienza vissuta, il sottofondo di ogni annuncio evangelico, una sua tonalità di fondo ed in profondità. Perciò, la presentazione della fede si farà come 'impresa avventurosa', o cioè come rischio pienamente consapevole ⁵. Questa avventura non è 'arbitrio' o 'capriccio', perché essa è 'ubbidienza' ed è un 'atto' di risposta alla 'realtà' fino alle sue più trascendentali sorgenti. Il rischio viene affrontato non 'per il solo gusto di rischiare', ma nei limiti stessi della 'realtà di grazia' ⁶. Non si tratta, qui, di esclusiva auto–rinuncia o di scioglimento di ogni capacità espressiva, di ogni 'forma'. È l'avventura di un ascolto rinnovato di Dio stesso: la convinzione che solo Dio, nel suo 'giudizio' ci può dare accesso alla via di uscita dalla de–verità nella quale siamo asserragliati. Si dirà che una nuova esperienza della relazione con Dio fa nascere una nuova esperienza del male ⁷. Vi sarà, in esso una particolare incidenza del 'senso della morte' ⁸, come già evocava Calvino. Si potrebbe dire, anche, che l'esperienza della situazione–limite porta ad una accesa tensione di pensiero, emotivamente percepita e di iniziativa pratica. La tensione si accentua nella misura in cui si evidenzia maggiormente la 'distanza' tra Dio e l'umanità in ogni aspetto e dimensione, ambito o struttura del cammino, persino del cammino ecclesiale e cristiano. La stessa Chiesa si trova nel mezzo di questa tensione tra regolamenti umani (della struttura ecclesiastica) ed elezione conosciuta da Dio solo ⁹. La tensione specifica che il 'protestantesimo' professa è quella della situazione–limite, nella quale risuona simultaneamente il 'si' ed il 'no' ¹⁰. Sia 'nella' Chiesa costituita, sia 'fuori' della sua configurazione formale, può discernersi una situazione limite. Qualsiasi iniziativa (ecclesiale, o profana, o mista) potrebbe rivelarsi atta a svelare questa condizione in relazione con l'incondizionato e l'ultimo. Quella 'tensione' del 'si' e 'no' non corrisponde certo alla divisione dualista, in due ambiti, dell'esperienza umana: spirito e corpo. Anzi, si parte dalla persona totale nella sua unità di 'anima e corpo' per prospettare la sua situazione–limite ¹¹. Tutto si gioca sul 'messaggio' dell'amore di Dio per il peccatore come peccatore e dell'offerta dell'illimitato perdono di compassione ¹². Il giudizio servirà a far prendere coscienza di questa disponibilità divina. Non si tratterà di articolare, nella visione di fede, una partecipazione della 'natura' alla 'sovranatura' ma di passare dall'ambiguità ineludibile del peccato alla misericordia divina. Questo è opera esclusiva della grazia, non di qualche operatività meritevole della persona umana ¹³».

(¹ J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, Paris 1961, p. 40. / ² *Ibidem*, p. 42. / ³ P. Tillich, *Auf der Grenze*, Hamburg 1962, S. 97. / ⁴ *Ibidem*, p. 107. / ⁵ Idem, *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Hamburg 1962, S. 68; (Idem, *Auf der Grenze*, op. cit., S. 86–87). / ⁶ Idem, *Auf der Grenze*, op. cit., S. 86. / ⁷ N. O. Brown, *Life against Death*, London 1960, p. 211. / ⁸ *Ibidem*, p. 216. / ⁹ W. H. Van de Pol, *World Protestantism*, New York 1964, p. 163. / ¹⁰ P. Tillich, *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, op. cit., S. 90. / ¹¹ *Ibidem*, S. 97–98. / ¹² W. H. Van de Pol, *World Protestantism*, op. cit., p. 61. / ¹³ *Ibidem*, p. 156.)

dinamica di attuazione dello Spirito Santo: tale sarà un'altro approccio sulla problematica che non è privo di interesse sofiano 1.

LA NOVITÀ DELLA RICERCA ESCATOLOGICA IN TEOLOGIA

La teologia della speranza ha trovato un suo ispiratore momentaneo in Jürgen Moltmann 2. Con la 'speranza', l'escatologia rientra a pieno titolo nel dialogo teologico del XX° secolo. L'ispirazione diretta di questa priorità escatologica si fa strada nella meditazione di questo autore partendo dalla lettura di un portavoce significativo del paradosso cristiano del XIX secolo: F. Dostoevskij 3. Dalla prigionia alle perplessità post-belliche, Moltmann trae dall'oriente slavo alcuni delle sue chiavi teologiche maggiori, come Barth aveva riconosciuto nello stesso Dostoevskij un maestro della teologia dialettica. Nel suo legame con Dostoevskij, Moltmann non può non essere implicitamente legato all'intuito di saggezza. Riguardo alla persona del teologo, non si può certo ignorare l'esperienza personale di Moltmann, nella Germania del dopo-guerra, tesa tra le molte aspettative di progresso e le rapide delusioni sui risultati e sulle prospettive che tale progresso tecnico-materiale offriva 4. Si dirà che la radicalizzazione ulteriore delle mutazioni accentuerebbe la perdita del senso 'stabile' della cose e della loro permanenza come base di una riflessione sulla natura 5. Moltmann avrebbe fatto per la teologia ciò che Kant ha fatto per la filosofia: elaborare una teologia critica a partire dalla croce, anzi del *Dio crocifisso* 6. Con il 'Dio crocifisso' o il 'Dio che muore sulla croce', non siamo ancora all'intento kenotico massimamente maturato dall'oriente

1 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1975, I, 1, S. 487: «Nicht eschatologisch, d. h. ohne solche Beziehung auf ein Anderes, Jenseitiges, Zukünftiges, kann man nur von Gott selbst, hier: vom Heiligen Geist und seinem Werk als solchem reden. Man kann freilich sagen, daß auch unser Reden von Gott selbst und seinem Werk insofern eschatologisch ist, als unsere Gedanken und Worte als solche ja allesamt diesen Gegenstand nicht erfassen, sondern nur über sich selbst hinaus auf ihn hinweisen können. Aber eben das, auf was da hingewiesen wird, wenn von Gott, seinem Wesen und Werk geredet wird, hat dann selbst keinen Rand und keine Grenze, ist nicht bezogen auf ein *ἕσχατον*, ist selber das *ἕσχατον*. Das ist's, was wir vom Menschen, den wir kennen, auch und gerade im Glauben nicht sagen können. Er lebt nicht ewiges Leben. Das ist und bleibt Gottes, des Heiligen Geistes, Prädikat».

2 J. Moltmann. Nel 1958 scrive *Christoph Pezel und der Calvinismus in Bremen*; nel 1961 *Prädestination und Perseveranz*; editore per un certo tempo dei «Calvin-Studien» e di «Evangelische Theologie»; nel 1965 scrive *Theologie der Hoffnung*; nel 1968 *Der Mensch*; nel 1972 *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlfallen am Spiel*.

3 J. Moltmann, *Dostoevskij e la 'teologia della speranza'*, in S. Graciotti (ed.), *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Firenze 1981, p. 123: «Non sono uno specialista in letteratura russa, né uno studioso di Dostoevskij. Non sono mai stato in Russia e non capisco il russo. Sono soltanto un lettore e un appassionato di Dostoevskij. Però, durante la guerra, sono stato prigioniero per più di tre anni e comprendo perciò un o' la lingua dei detenuti, la solitudine e i sogni degli 'infelici'. Ho letto per la prima volta *Memorie da una casa di morti, Delitto e castigo e I demoni* in una baracca dietro a un filo spinato. Dostoevskij mi è stato allora di aiuto per comprendere me stesso e la mia situazione, che era 'piena di sogni e di visioni'. Egli mi ha insegnato a soffrire e a sperare col popolo. Se ricordo bene, proprio a quel tempo tra i prigionieri è sorta l'idea della 'teologia della speranza'!».

((1) J. Moltmann, *Teologia della Speranza*, Brescia 1971.)

4 M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 4: «The historical and social context of the theology of hope is an important key to understanding Moltmann's new emphasis on the eschatological mode of theology. Like many other repatriated Germans returning after 1945 from war theaters and prisoner-of-war camps into the 'zero-point' of German history, Moltmann found, despite the shambles of post war Germany, hope for creating new forms of social, economic, and political justice in a transformed society. Such hope was soon mixed with varying degrees of disappointment and despair as the process of new creation assumed the characteristics of the restoration of the old forms».

5 A. Dulles, *The Survival of Dogma*, New York 1973, p. 62: «The increasing preoccupation with the future is no doubt a result of the progressive acceleration and radicalization of change. Until recently it seemed possible to look upon change as a superficial phenomenon that occurred only within a stable and immutable framework of nature. But modern science and technology have called into question, and to a great extent undermined, the apparent stability of nature itself. We know now that there are no immutable particles of matter; that the earth is in rapid and constant motion; and that there are no fixed stars above us. The days, the seasons, even the movements of the bodies are subject to interference and disruption. Man can even go to work on himself and drastically alter his own physical and mental constitution. Conscious of this, we have lost the secure feeling that what is basic and essential in reality is permanent».

6 B. Mondin, *Le teologie del nostro tempo*, Alba 1976, p. 167: «Moltmann sull'esempio di Kant e, più recentemente, dei filosofi della scuola di Francoforte, si propone di fare per la teologia quanto questi ultimi hanno fatto per la filosofia: sviluppare cioè una *teologia critica*, una teologia che prenda coscienza dei propri limiti e li proclami coraggiosamente, senza sotterfugi e camuffamenti. Lo strumento concettuale che egli assume per la realizzazione di questo obiettivo è appunto la croce. Di qui il sottotitolo di *Il Dio crocifisso*: «La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana».

cristiano (vedere le varie parti e correnti della teologia del XX secolo) ma la questione del coinvolgimento divino nelle sventure umane si amplia al di là della croce come rinuncia emblematica di Cristo alle sue prerogative divine per espriare e riscattare come vittima sacrificale le sorti dell'umanità. Si tratta di una verifica sulla credibilità della fede cristiana di fronte alle priorità umane attuali nelle urgenze socio-politiche della storia ¹. La iniziale preoccupazione moltmanniana sarà di rendere la storia dei fatti della salvezza (che non 'parlano da se') incisivamente significativa nella predicazione indirizzata alla gente di oggi ². La teologia della speranza, proprio per il fatto di essere 'di speranza', tende a superare se stessa ed a sbocciare in altre colorazioni e dimensioni. La stessa personalità di Moltmann sembra seguire questa flessibilità della speranza nella capacità di sviluppare la propria posizione al di là della formulazione data ³. Rimane la preoccupazione prioritaria dell'ispiratore della corrente escatologica: di fronte al rischio di una teologia che diventi sia irrilevante perché fuori delle scommesse della storia, sia facendosi più incisiva dall'evento pasquale ma perdendo intrinsecamente il suo significato ⁴. Si sa che la teologia della speranza è debitrice della radicalità barthiana sulla libera sovranità di Dio e sulla assolutezza della rivelatività evangelica ⁵. Più direttamente, dal 'Dio tutt'Altro' nella Sua presenza nascosta come salvezza che

¹ Cl. Geffré, *Un nouvel âge de la Théologie*, Paris 1972, p. 120: «Comme je l'ai dit plus haut, il semble qu'il faut surtout comprendre ces deux théologies comme des *théologies fondamentales*, c'est-à-dire des réflexions critiques qui tentent d'assurer la crédibilité de la foi chrétienne face à l'intelligence moderne: pour ce faire, elles cherchent, à partir d'une lecture renouvelée de l'eschatologie, de mettre en relief la dimension sociale et politique du christianisme. C'est sur ce terrain qu'il faudrait entreprendre une discussion critique, vérifier leurs bases scripturaires et la manière dont elles rendent compte de la globalité du message chrétien».

² J. M. Robinson, *Revelation as Word and as History*, in J. M. Robinson - J. B. Cobb, *New Frontiers in Theology*, vol. III, *Theology as History*, London 1967, pp. 16-17: «The main theological paper was presented by Jürgen Moltmann, known as the editor of the collection of important articles from the twenties reprinted as the *Beginnings of Dialectic Theology* as well as for his own *Theology of Hope*. His presentation parallels very closely the thought of Pannenberg, and only in a somewhat peripheral way echoes the "theology of the word of God." ¹ And Bohren's application of Moltmann's paper to the homiletical problem, while sensing in Pannenberg's emphasis that facts speak for themselves "a complete defeat for preaching," ² goes on to affirm that over against the other alternatives this emphasis is "simply liberating," ³ and then to sketch a concept of preaching oriented to remembering and narrating history that could well be a homiletical implementation of Pannenberg's theology».

(1) In his preface to *Anfänge der dialektischen Theologie (Theologische Bucherei*, 17; Munich: Christian Kaiser Verlag, Parts I and II, 1962), 1, p. XII, Moltmann argues that "theology of the word" is the only "appropriate" designation for dialectic theology. In *EvTh*, XXII (1962), 58, one finds a passing echo of that theology: "Ale revelation of the special history that grounds faith in Christ takes place in the word that effects history. ... Thus history does not become revelation, but it does become the sphere of revelation." But this is then led in a direction nearer to Pannenberg, p. 59: "The eschatological proclamation effects and pre, vokes the experience of reality as history, ... makes the reality in which men live together a historical process." In Moltmann's *Theologie der Hoffnung* (Munich: Christian Kaiser Verlag, 1964; 2nd ed., 1965), p. 49, he defends Barth against Pannenberg's association of Barth's understanding of the word of God with gnosticism and personalism. / (2) *EvTh*, XXII (1962), 78. / (3) *Ibid.*, pp. 82 f.

³ J. Sobrino, *Christology at the Crossroads*, New York 1978, p. 29: «It is characteristic of Moltmann, however, that he would be very open to changing his point of view and would reject any 'absolute viewpoint'. So without going back on any of the positive elements of the theology of hope, he moved beyond it at a later stage because he felt it was too abstract. It was too abstract not because of its concepts as such but because it bore too little relationship with praxis. The Frankfurt School now became his chief philosophical mentor, replacing Ernst Bloch in that role. His thinking now came to center on the crucified God, and especially on the cross of Jesus insofar as Christology was concerned. Moltmann moved from the God of the future to the crucified God, from anticipatory recollection of Christ's resurrection to the perillous memory of the crucified historical Jesus. His Christology now focused on the history of Jesus, but in manner diametrically opposed to that of Pannenberg».

⁴ M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 93: «During the formative stages of his theology Moltmann was constantly aware of a deep dilemma in recent theology. On the one hand, theology was threatened by external irrelevance because its claims about God and the resurrection could not be related to the real historical problems of human existence. When it tried, on the other hand, to make itself relevant to the modern consciousness by discarding the Easter narratives' historical and eschatological references, it was threatened by an internal loss of meaning. Moltmann set out with the intimation gained from Iwan that theology could solve this dilemma only through facing squarely the historical and eschatological elements in the cross and resurrection. If theology would keep clearly in view the contradiction between these elements, it could address the dilemma between external irrelevance and internal identity by means of the resulting dialectic of reconciliation».

⁵ M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 59: «Moltmann's theology centers around Barth's notion of the sovereignty and freedom of the God who reveals himself in the particular history of Jesus Christ and makes himself known in his Word. If God himself is taken seriously as the Lord, he must be thought of as the subject of his Word. Theology as speech about God is accordingly only possible on the basis of the speech of God himself. Furthermore, Moltmann accepts Barth's rudimentary methodological principles (1) that the content of revelation determines the form and mode of revelation, and (2) that the subject of revelation proves himself without reference to a universal reality distinct from himself and knowable by all men. This constitutes the basic ground of Moltmann's separation from Bultmann and Pannenberg, from existential theism and cosmological theism».

anticipa la parusia, la riconciliazione 'concentrata' in Cristo è anticipazione dell'eschaton nell'attuazione di questo disegno ¹. Il dubbio espresso da coloro che gravitano intorno alla scommessa della 'speranza', o che la preparano, sarà di vedere l'intento antropologico indirizzarsi così radicalmente sulla dialogica personale al punto di 'privatizzare' la piattaforma della salvezza ². Per loro, sarà la 'storia' ad esorcizzare il 'sogettivismo' ³. Per Bultmann, l'escatologia rimane un riferimento intramontabile –pur cambiando da escatologia cosmologica ad escatologia individuale– perché esprime una certa visione antropologica fondamentale, un modo di comprendere l'esistenza umana ⁴. Ciò che la speranza porterà a maturazione, la teologia politica lo formulerà schiettamente, dalla stessa metodologia bultmanniana: come si è demitizzato bisogna poi deprivatizzare ⁵. D'altra parte, Bultmann vede nell'escatologia cristiana la fine della 'storia sacra' tanto che esiste solo la storia profana: per la teologia della speranza essa sarà l'ambito politico–sociale secolare ove operare 'profeticamente', e parallelamente non esiste più una 'storia mondiale' che condizionasse la storia di ogni individuo ⁶. Moltmann tornerà –però– a rivalorizzare l'esito della storia al di là dell'orizzonte

¹ M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 98: «Precisely in Barth's doctrine of reconciliation Moltmann discovered intimations for a Christology grounding the eschatological process of reconciliation. Here the concept of the "anticipation" of the *eschaton* becomes important for Barth. What in Christ is already an accomplished, even if hidden, presence of salvation, can also be considered an anticipation of *the parousia*. ¹ If we hold to this consistently, argues Moltmann, then the resurrection of the crucified one from the dead has to be understood as an anticipation of the coming reconciliation in which God's life will dwell in all things. This means that God's act of reconciliation is in actuality a process. It is a process which takes place between its setting in force (*Inkraftsetzung*) in the resurrection and its fulfillment in God's future. "Unveiling" and "disclosure" are not sufficient to describe the reconciling work which is still to happen in the future». ((1) K. Barth, *CD*, IV/3, pp. 902–908.)

² J. B. Metz, *Karl Rahner*, in H. J. Schultz (Hrsg), *Tendenzen der Theologie in der 20^{er} Jahrhundert*, München 1966, S. 517–518: «Wird durch einen solchen transzendental–anthropologischen Ansatz, der den Menschen vorweg als das Wesen absoluter Transzendenz auf Gott bestimmt, das geschichtlich zu realisierende Heil der Menschheit nicht zu sehr auf die Frage konzentriert, ob der einzelne diese seine Wesensverfassung frei annehme oder ablehne? Entsteht damit aber nicht die Gefahr, daß die Heilsfrage zu sehr privatisiert wird, die Heilsgeschichte, zu weltlos konzipiert und dem universalen geschichtlichen Streit um den Menschen zu rasch die Spitze abgebrochen wird? Die anthropologisch gewendete Theologie bringt zwar mit vollem Recht den Glauben in eine fundamentale und unaufhebbare Relation zur freien Subjektivität des Menschen. Sind darin aber Welt und Geschichtsbezug dieses Glaubens hinreichend >aufgehoben<? Gewiß kann dieser Weltbezug des Glaubens nicht im klassischen Stil der Kosmologie erneuert werden. Denn der Glaube ist nicht in einem kosmologischen Sinne welthaft. Aber er ist und bleibt... einem gesellschaftlich–politischen Sinne welthaft. Müßte darum nicht die transzendente Theologie der Person und Existenz in eine Art >politische Theologie< umgesetzt werden? Wird schließlich in einer radikal anthropologisch gewendeten Theologie der Stellenwert der Eschatologie nicht doch unterschätzt? Kann die Eschatologie wirklich aus dem anthropologischen Ansatz der Theologie extrapoliert werden? Oder gründet nicht vielmehr jede anthropologisch gewendete Theologie, die Welt und Geschichte nicht aus den Augen einer operativen Glaubensverantwortung verlieren will, in einer eschatologisch gewendeten Theologie? Ist nämlich nicht erst der eschatologische Horizont umfassend genug, daß in ihm Glaube und geschichtlich entstehende Welt unverkürzt vermittelt werden können?».

³ C. Geffré, *Le nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p.105: «Tout au long de son livre, Moltmann va s'efforcer de manifester le lien radical entre l'eschatologie et l'histoire. L'histoire est eschatologique et l'eschatologie est historique. Sinon, on aboutit au divorce entre la foi identifiée de plus en plus avec la sphère du privé et un monde abandonné à son propre mouvement, ainsi qu'à l'emprise du pouvoir technique de l'homme. Le subjectivisme religieux et le positivisme scientifique ont la même origine: une eschatologisation de la foi qui a perdu son enracinement dans le monde et dans l'histoire».

⁴ R. Bultmann, *Glauben und verstehen*, Tübingen 1965, S. 39: «Man muß sich fragen, wie es überhaupt möglich war, daß die Eschatologie nicht ganz *verschwand* oder nicht nur in der Form fortlebte, daß an die Stelle der universalen (kosmologischen) Eschatologie eine individualistische trat, die nicht eine neue Weltzeit erwartet, sondern das Fortleben des Individuums nach dem Tode, wozu ja immerhin Ansätze im Neuen Testament vorlagen (Luk. 16, 22; 23, 43; Phil. 1, 23); wie es möglich war, daß auch mit dem Fortschreiten der Zeit ein bestimmtes Urteil über die vorchristliche, vergangene Weltzeit zunächst lebendig blieb. Man kann dafür verschiedene Erwägungen anstellen, aber der tiefste Grund dürfte sein, daß in den Formen der mythologischen Eschatologie ein bestimmtes *Verständnis der menschlichen* Existenz enthalten ist, und daß sich gerade in der paradoxen Vorstellung des „Zwischen“ –einer Zeit, die weder Vergangenheit noch Zukunft und doch auch beides: Vergangenheit und Zukunft ist– Einverständnis der paradoxen Existenz des Menschen spricht, desjenigen Menschen, für den die Erscheinung Jesu das über ihn entscheidende Ereignis ist».

⁵ Cl. Geffré, *Le nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 114.

⁶ R. Bultmann, *Glauben und verstehen*, B. III, Tübingen 1965, S. 106: «Das Paradox von Geschichte und Eschatologie besteht darin daß sich das eschatologische Geschehen in der Geschichte ereignet hat und sich überall in der Predigt wieder ereignet. Das heißt: Eschatologie in ihrem echten christlichen Verständnis ist nicht das zukünftige Ende der Geschichte, sondern die Geschichte ist von der Eschatologie verschlungen. Von nun an kann die Geschichte nicht länger als Heilsgeschichte, sondern nur noch als Profangeschichte verstanden werden. Aber die Dialektik des menschlichen Seins als geschichtlicher Existenz ist ans Licht gebracht, und infolgedessen kann die Geschichte des Menschen als Person nicht länger als Funktion der Weltgeschichte verstanden werden, sondern liegt jenseits der Weltgeschichte».

strettamente individuale o privato. Moltmann reagirà, con Bonhoeffer, contro un tipo di relativismo socio-storico, criterio per un pluralismo pragmatico sociologico ¹.

UN RESPIRO INTER-RELIGIOSO E PAN-UMANO?

Gli interpreti dell'intuito escatologico non sembrano voler rinchiudere la prospettiva escatologica in una inquadratura esclusivamente 'cristiano'. Anzi, dallo Spirito Santo come riferimento insostituibile del 'compimento' di ogni santificazione, non si potrà recitare l'escatologia 'appropriandosene' ecclesialmente ². Tre elementi si indicano in occidente, come ragione della rivalutazione escatologica: la chiave interculturale che supera l'alternativa tra pensiero biblico o greco, la riscoperta dell'apocalittica, l'interesse per il creato ³, anche se il catastrofismo attuale si presenta come 'ecologizzante' ⁴.

L'ESCATOLOGIA SEMPRE IN QUALCHE MODO PRESENTE NEL PENSIERO CRISTIANO?

Malgrado gli alti e bassi, non si può dire che l'escatologia sia scomparsa, anche nei momenti più incerti del percorso cristiano, perché?... Si dirà che ciò dipende soprattutto dall'incisività specifica della tematica escatologica: puntare sul 'tra', cioè sul percorso tra l'inizio e la fine. E questo 'tra' non è una estensione fenomenica, ma è il nodo di accesso o di intuito del 'mistero' della persona (o del

¹ M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 45: «With Bonhoeffer, Moltmann became convinced that the principal problematics of modern social ethics centered around sociological and historical relativism. Thus Moltmann, too, has stood critically against the Berlin school, especially Troeltsch, and its pragmatic sociology, for which the Enlightenment ideal of society as secular, relative, and plural was uncritically accepted as the absolute criterion of truth. Under the influence, of the Berlin school, theologians had accepted one reality as its bailiwick and delivered over another reality to sociology as its proper field. Faith then becomes a matter of subjective arbitrariness and sociology becomes devoid of the questions of value and historical direction. When sociology intends to de-ideologize its thinking and free itself from value judgments, it necessarily abandons a context of meaning. It thus succumbs to value-free positivism and becomes simply a reflection of that society in which and from which it is derived. With no critical standpoint it becomes an instrument of conformism and assimilation. Under the positivistic assumptions of this kind of sociology the church can appear only as a historical phenomenon. The "law and promise of God that alone make possible and determine the history of the church in obedience and disobedience" cannot appear. ¹ But, on the other hand, the church cannot manifest itself in the world without a regard for the social reality which is the subject matter of sociology. Theology and ethics which do not enter into a dialogue with sociology produce spiritualistic and religious misconceptions of the church. But, in fact, the church cannot be identified with the kingdom of God».

((1) Moltmann, "The Lordship of Christ and Human Society," in *Two Studies in the Theology of Bonhoeffer*, trans. R. R. Fuller and Ilse Fuller (New York: Charles Scribner's Sons, 1967), pp 26-27.)

² Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, in AA. VV. *Credo in Spiritum Sanctum*, Vol. I, Città del Vaticano 1983, pp. 27-28: «C'est que l'Esprit est la puissance escatologique qui agit dans l'histoire, mais par une énergie qui oriente l'histoire et l'introduit dans l'eschaton ¹, Le texte de S. Paul sur la prière de l'Esprit, que j'ai cité, appartient à ce merveilleux chapitre 8 de l'épître aux Romains, où Paul montre l'Esprit animant le gémissement cosmique de la création vers l'eschatologie. Avec nous, elle attend la délivrance, celle de la liberté et de la gloire des enfants de Dieu. Nous, nous connaissons. Nous sommes ce que Peter Berger appelle la minorité cognitive. Prêtres du monde, nous devons offrir et louer. La création, elle, ne sait pas, mais, à son plan, elle enfante aussi l'eschatologie. L'Esprit la travaille et la conduit secrètement pour cela. Mais le Verbe avec lui, que les Pères apologistes et Clément d'Alexandrie voyaient à l'oeuvre dans tous les hommes. Toujours les deux mains de Dieu qui façonnent l'homme... J'ai apprécié, alors que j'ai des critiques à lui adresser sur d'autres points, les pages où Jürgen Moltmann montre l'ampleur cosmique de ce qui prépare le Royaume: "L'eschatologie chrétienne n'est pas seulement une eschatologie pour les chrétiens, elle doit aussi être développée comme eschatologie d'Israël, comme eschatologie des religions, comme eschatologie des systèmes sociaux et comme eschatologie de la nature, si elle doit être l'eschatologie du Royaume englobant"². Puisque j'ai cité un théologien protestant, j'en évoquerai aussi un autre, Gerhard Ebeling, qui intitule le troisième volume de sa Dogmatique, consacré au troisième article du Symbole: " Je crois en Dieu, qui mène le monde à sa consommation " (cf. supra, n. 9). L'Esprit est le Don eschatologique. Il est celui qui consomme l'oeuvre de Dieu et " achève toute sanctification ". Les Pères l'ont compris ainsi».

(¹ Voir l'exposé si profond de Jean Zizioulas, *Christologie, Pneumatologie et Institutions ecclésiales. Un Point de vue orthodoxe*, in *Les Eglises après Vatican II* (cf. n. 24) 131-148. / ² J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique*, Trad. R. Givord. Paris. 1980, p. 179.)

³ G. Caobbio - M. Fini, *Introduzione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, pp. 10-12.

⁴ Cfr P. Grassi, *Il ritorno delle tendenze apocalittiche nella concezione della storia in movimenti culturali odierni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, p. 33.

paradosso esistenziale che può essere colto per mezzo di questo riferimento) ¹. L'insistenza sulla esistenza svela una dimensione presente al più intimo di ogni personalità umana. Ma, secondo alcuni, rischerà di evacuare la storicità schietta della prospettiva escatologica, facendone 'pura decisionalità interiore' ².

DALL'APCALITTICA ALL'ESCATOLOGIA

Forse si tratta proprio della differenza tra escatologia ed apocalisse: nell'escatologia si vive la via di svelamento, nell'apocalisse si rende conto delle cose svelate ³. L'una prende posizione lunga la via che rivela, l'altra descrive la prospettiva rivelata sulla fine. Attraverso la concretezza della decisione d'avvenire, si manifesta il punto più avanzato della persona stessa verso la realtà ultima. Nella sua descrizione della fine compiuta l'apocalittica aveva –forse– una tendenza a interpretare in tonalità rosea l'affresco della situazione definitiva del 'dopo', che Cristo ha chiaramente superato e corretto nella sua predicazione escatologica ⁴. L'euforia, suscitata dalla visione futura, appariva, quasi spontaneamente, con lineamenti cosmici, dove tutto l'universo veniva riarticolato secondo la piena presenza di Dio. Assorbiti in questa contemplazione, si dimenticava il presente, nel quale il futuro doveva essere inserito ⁵. L'apocalittica non è –però– una 'erbaccia' sorta sull'annerimento della profezia ⁶. Autori recenti vedono nell'apocalittica la 'madre di tutte le teologie' ⁷. Tra l'apocalittica come 'svelata' e l'escatologia come 'ancora da conoscere', vi è una sfumatura più o meno rilevante ⁸: dal Gesù apocalittico (ma non la fede cristiana), a Gesù non apocalittico (la fede

¹ R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1965, Vol. II, S. 39: «Man muß sich fragen, wie es überhaupt möglich war, daß die Eschatologie nicht ganz verschwand oder nicht nur in der Form fortlebte, daß an die Stelle der universalen (kosmologischen) Eschatologie eine individualistische trat, die nicht eine neue Weltzeit erwartet, sondern das Fortleben des Individuums nach dem Tod, wozu ja immerhin Ansätze im Neuen Testament vorlagen (Luk. 16, 22; 23, 43; Phil. 1, 23); wie es möglich war, daß auch mit dem Fortschreiten der Zeit ein bestimmtes Urteil über die vorchristliche, vergangene Weltzeit zunächst lebendig blieb. Man kann dafür verschiedene Erwägungen anstellen, aber der tiefste Grund dürfte sein, daß in den Formen der mythologischen Eschatologie ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Existenz enthalten ist, und daß sich gerade in der paradoxen Vorstellung des "Zwischen" – einer Zeit, die weder Vergangenheit noch Zukunft und doch auch beides: Vergangenheit und Zukunft ist – ein Verständnis der paradoxen Existenz des Menschen ausspricht –, desjenigen Menschen, für den die Erscheinung Jesu das über ihn entscheidende Ereignis ist».

² E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 147: «Noch einmal werfen wir einen Blick auf die von der "existentialen Interpretation" des Neuen Testaments vorgeschlagene Fassung des "Eschatologischen". Hier ist aus dem Begriff des Eschatologischen alles was sich auf eine zu hoffende Zukunft bezieht, "eliminiert". "Eschatologisch" meint lediglich das Moment der "letztendlichsten" Entscheidung im Glauben an das Heilswort in Christus. Das heißt aber: die Hoffnung ist ganz und gar im Glauben untergegangen. "Die eschatologische Existenz ist nur im Glauben, nicht im Schauen realisiert, das heißt sie ist kein weltliches Phänomen", so wird, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die paulinische Unterscheidung von Glauben und Schauen, aber im Gegensatz zu dem, was Paulus selbst meint, diese "hoffnungslose" Eschatologie formuliert. Als ob das Schauen, das Paulus meint, ein "weltliches Phänomen" wäre! Als ob für Paulus ein Glaube, der nicht zugleich Hoffnung auf eine jenseits seiner selbst liegende Erfüllung im Schauen überhaupt einen Sinn hätte!».

³ O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, S. 62: «Die Etymologie rechtfertigt diese abwertende Einschränkung an sich nicht. Sie bezieht sich im Unterschied zu derjenigen des Wortes 'Eschatologie' nicht auf das Objekt, sondern auf das Mittel der Erkenntnis: eine (auf göttlichem Weg direkt erfolgende) 'Enthüllung'. Nun wird gewiss auch das, was Gegenstand der Eschatologie ist, nur auf dem Weg göttlicher Offenbarung erkannt. Wenn also die als 'Apokalyptik' bezeichneten Mitteilungen über das Ende etymologisch ausdrücklich als 'enthüllt' gekennzeichnet werden, so handelt es sich zunächst nur um einen Gradunterschied: es sind 'letzte' göttliche Geheimnisse, die jenseits der üblichen, den Propheten gewährten Offenbarungen liegen, sie haben Ereignisse im Auge, die keinen direkten Anknüpfungspunkt mehr in den Geschehnissen haben, deren Zeugen wir sind. Sie sind vor allem, wenn auch nicht ausschliesslich, kosmischer Natur».

⁴ R. Bultmann, *Jesus-Christ and Mythology*, London 1964, pp. 26–27: «Thus, the characteristic difference between the eschatological preaching of Jesus and that of the Jewish apocalypses becomes evident. All the pictures of future happiness in which apocalypticism excels are lacking in the preaching of Jesus».

⁵ H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, p. 63: «One of the merits of the apocalypticists was that they grasped this, the thoroughgoing nature of God's future, they saw God's plan for the future as a cosmic plan. The apocalypsis' fallacy was that they were tempted to write of the present, to devalue the present struggle. They looked at the nastiness of politics and they said, 'God can't do much with this. He must shatter it to bits and start again'. But if we look back into the Bible, behind the apocalypticists, back to the book of Genesis and the story of creation, we find that this is just what God doesn't do. He made a good world, but something went wrong. A whole series of things went wrong».

⁶ Cfr J. Miles, *Dio, una biografia*, Milano 1996, p. 315.

⁷ Cfr E. Käsemann, *Gli inizi della teologia cristiana*, Casale Monferrato 1985, p. 100; H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 347.

⁸ O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen, 1965, S. 62.

sì), fino al ‘Gesù e la fede, apocalittici’¹, poi la ‘storia’ e Gesù diventano ‘escatologici’ ma non ‘apocalittici’², per tornare alla legittimità apocalittica³. Nella misura in cui la presenza cristiana ha perso la sua premessa escatologica, essa cessa di avere un ruolo centrale nella storia⁴. L’escatologia nella sua focalizzazione individualista (da quella cosmica) include –forse– anche una dinamica ‘mitica’⁵, o nelle ‘promesse’ scioglie le ultime ‘frontiere’ dell’esistenza⁶? Il linguaggio dell’escatologia radicalizza ciascuna delle scelte fatte⁷. Nell’affrontare i punti caldi –consapevolmente e responsabilmente– dell’esperienza umana, la presa di posizione deve interessarsi al nucleo dei problemi posti: non vi può essere un atteggiamento di attesa, quasi di scetticismo, che non sa quale orientamento scegliere⁸. La non-relatività delle scelte corrisponde alla viva coscienza che le scelte sono di una vita, non ripetibili in quanto spazio di opzioni decisive⁹. La non-relatività delle scelte implica non tanto un interesse per le opere della persona, quanto un interesse centrale per la persona stessa, il che era avvertito nella prospettiva spirituale di Lutero¹⁰. Prima, la trascendenza considerata come abissalmente separata e segregata fuori della storia rimandava l’escatologia fuori del futuro storico¹¹. Sarà forse questa la differenza specifica tra apocalittica ed escatologia: nell’apocalisse si rimanda a ‘fuori-dopo la storia’ un conflitto che assomiglia in tutto alla storia passata e presente, cioè conflitti e vendette, sconfitte e vittorie. Nell’escatologia non si rimanda a dopo e non si predefinisce il quadro dell’esito. Qui, si guarda a ciò che è ultimamente importante e significativo nell’adesso¹². La responsabilizzazione rimanda all’impegno socio-politico storico che

¹ Cfr Bultmann, Käsemann e Ebeling, in V. Fusco, *Apocalittica ed escatologia nel nuovo testamento: tendenze odierne della ricerca*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L’escatologia contemporanea*, Padova 1995, pp. 55–65.

² Cfr Pannenberg, in V. Fusco, *Apocalittica ed escatologia nel nuovo testamento: tendenze odierne della ricerca*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L’escatologia contemporanea*, Padova 1995, pp. 45–65.

³ Cfr fino a von Balthasar, in V. Fusco, *Apocalittica ed escatologia nel nuovo testamento: tendenze odierne della ricerca*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L’escatologia contemporanea*, Padova 1995, pp. 69–80.

⁴ N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 231–232.

⁵ R. Bultmann, *Glauben und verstehen*, München 1965, B. III, S.39.

⁶ H. Arts, *Moltmann et Tillich*, Gembloux 1973, pp. 56–57.

⁷ H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, p. 109: «This, it seems to me, is the main value of the language of eschatology. It is capable of radicalizing any or every choice. In doing so it can reduce the decision of life to these great simplicities. And above all it focuses interest and significance on to certain crucial issues by which everything else stands or falls».

⁸ H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, p. 105: «The crisis denies us the option of the 'don't know' position. It's time to stand up and be counted. Whatever reservations we may still have, we must now say definitively whether we are for or against. This forces us to look to the heart of the problem. Men of faith, it seems to me, have usually been great takers of sides. The saints have never been much cop at seeing all sides of a question. This is not where their expertise usually lies. Their strength is generally in seeing to the heart of a matter and saying yes or no».

⁹ H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, pp. 99–100: «So crisis language, language that faces us with the fact that we have only one life to live, one lifetime in which to choose, is useful, perhaps essential, if we are to express both the urgency of the moral demand and the kind of moral perspective which is desirable –but why 'eschatological' language particularly? What does eschatology say that existentialism doesn't say, or that other kinds of crisis language don't say? What existentialism does, and what other kinds of crisis language almost inevitably do, is to 'individualize' the crisis. They convey very well the notion that 'I' am under judgement; that 'I' am living on borrowed time; that the choice 'for me' is of surpassing urgency. But it is always 'for my' eternal destiny that the decision is important. Christian eschatology is vitally different».

¹⁰ F. Gogarten, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1968, S. 108: «Es geht also in der Hoffnung rein um das Wesen oder, wie Luther sonst auch sagt, um die Person des Menschen, nicht um sein Tun und darum nicht um die Werke. Und aus diesem Grunde und weil, wie wir hinzufügen müssen, durch jene Verkehrung des Wesens des Menschen in sein Un-Wesen sein Wesen in der verhängnisvollsten Weise überwuchert ist durch sein Tun und seine Werke, mit denen er sich selbst, wie wir sahen, begründen und sich so die Frage nach sich selbst beantworten wollte, aus diesem Grunde braucht Luther die bis aufs äusserste getriebene Negativität seiner Aussagen».

¹¹ R. Alves, *Cristianismo. Opio o liberación?*, Salamanca 1973, pp. 94–95: «La negación en su fase primera era la contraparte de la esperanza. Pero a causa del carácter contra-el-mundo de la trascendencia, la esperanza se relacionaba con una realidad meta-histórica. La trascendencia no consentía interesarse en la creación de un nuevo mañana. No había lugar para el futuro histórico. En el contexto del triunfo metafísico de la afirmación pasa algo parecido: el futuro se torna pasado. El tiempo real no es tiempo histórico en su carácter inconcluso, sino el tiempo metafísico de la resurrección».

¹² H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, p. 96: «What I am trying to show here is that eschatological language provides a way of asserting the ultimate importance of certain values to which we are attached, and that its usefulness in doing so does not depend on our taking it literally. That last sentence contains a give away phrase which indicates just why it is that eschatological language has these possibilities. Why did I say 'ultimate importance'? 'Ultimate', literally, means 'last'. Eschatological language is useful because it is a convenient way of indicating what 'in the last resort' matters most to us; what 'in the final analysis' we are prepared to stand or to fall by; what 'at the end of the

la teologia politica e poi la teologia della liberazione prospetteranno in pieno. Nell'escatologia – invece – ci si rende conto che questo futuro non si realizza, quasi automaticamente, come manifestazione della perfezione finale ben presto raggiunta ¹. Una tale impostazione apocalittica darebbe ancora meno importanza al presente, che sarà rapidamente e completamente superato dalla soluzione decisiva. Eppure la teologia della speranza poggia su un tipo di apocalittica: quella di Käsemann, il quale vede nella 'risurrezione del corpo' la conferma antropologica della giustificazione quale incisivo "rendere conto" della propria esistenza storica, escludendo ogni 'spiritualismo' (o docetismo) ². I 'buoni' ed i 'cattivi' appariranno nella conflittualità delle loro esistenze ormai sigillate: l'apocalittica ritrova qui la sua impostazione 'a giochi fatti' per quanto riguarda i destini umani. L'apocalittica vede la fine in assoluto dell'universo cosmico, l'escatologia profetica vede la fine 'di un certo mondo' se la gente continua a comportarsi in modo deleterio nel rispetto che Dio ha delle iniziative umane e delle loro conseguenze ³. Torna, allora, la questione se la pancristificazione di Teilhard de Chardin si trova impigliata in un linguaggio troppo scientifico-cosmico e dunque troppo apocalittico.

L'ORIENTE CRISTIANO 'DA SEMPRE' ESCATOLOGICO?

Il paradosso della priorità escatologica nella teologia cristiana attuale si riassume parte dal confronto originario tra la prospettiva di fede evangelica con le religioni esistenti intorno ad essa. L'escatologia sarebbe una chiave tipicamente 'cristiana' di fronte al patrimonio più ampiamente inter-religioso ed interculturale dell'oriente arcaico. Gli stessi autori ortodossi ribadiranno la convergenza originaria tra 'tradizione della prima Chiesa' e 'priorità escatologica' ⁴. Gli ortodossi

day' we set most store by. The italicised words demonstrate, I think how natural we resort the language of finality when we attempt to express intensity of conviction».

¹ H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, p. 36: «Between the later prophets and the early apocalyptists the difference in future perspective doesn't seem to me to be all that great. They are both interested in the future, but it is nearly always the 'immediate' future. The apocalyptists tend to disguise this by their technique of ascribing everything to ancient authors, but the far future which the alleged ancient author is talking about is the real author's immediate future. So if the author of Daniel, for instance, seems to talk quite a lot about the end of the world, the real reason for his interest is that he thinks the end is going to be next week. Daniel, like the prophets, is still interested in the future mainly because of the effects it has on the present. The real originality of the apocalyptists lies in the way they think the present and the future are connected together. The prophets thought that the future would emerge by the well-understood processes of cause and effect».

² M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 108: «Moltmann's constant struggle against spiritualist and docetic views of man derives basically from Käsemann's apocalyptic understanding of justification. ¹ The anthropological unity of man's body and spirit in Paul's notion of the "resurrection of the body" reflects the apocalyptic conviction that every man will have to give a total account of his life before the coming judgment. For Paul, this meant that man is compelled to identify himself completely with his embodied existence on this earth. Justification refers to the whole of man's existence, including the conditions of the world in which he now lives. ² This biblical view of man's being called into creation by God's righteousness and to new creation by the reconciling power of God's future was substantiated by Bloch's anthropology. In agreement with other philosophical anthropologists, such as Arnold Gehlen, Helmuth Plessner, and Ortega y Gasset, Bloch sees man as essentially a utopian being directed toward the future. Man is in search of himself. As *homo viator* (man on the way), he is not yet what he will be».

(1) See Käsemann, *New Testament Questions of Today*, pp. 172 ff. / (2) *RRF*, pp. 12–13.)

³ H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, p. 93: «The apocalyptists gave the impression that the world was going to end, come what may, because that is the way God had planned it. The prophets were more inclined to say that the world might end, or the world as they knew it might end, if men continued to behave as they were. And this was not so much because God planned that it should happen but because he would allow it to happen, because it is one of his rules that humanity must live with the consequences of its own actions».

⁴ P. I. Bratsiotis, *The fundamental Characteristics of the Orthodox Church*, in A. J. Philippou, *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, pp. 24, 27, 28: «In our view, the fundamental principle of Orthodoxy is rather the idea that the Orthodox Church adheres to the principles and piety of *the early, undivided Catholic Church*. This fundamental idea is (in our opinion) the most prominent feature of Orthodoxy, and contains the norm and criterion of its truth, its claim to be the early Catholic Church itself. Therefore, as well as attempting to ascertain the fundamental principles and main features of the Orthodox Church, I shall endeavour to indicate its points of agreement with the fundamental principles and essential characteristics of the early undivided Church, in order to show whether our Church's claim to be the direct and true continuation of the early Church is justified, and therefore whether the facts justify its being called 'Orthodox'... The first fundamental and essential characteristic of the Orthodox Church is its steady adherence to the *Holy Tradition* which it inherits from the early Catholic Church. The Orthodox Church is indeed a Church of tradition, and this is its highest honour, although this very fact has caused many non Orthodox theologians to call it a 'petrified mummy'... Another of the main characteristics of the Orthodox Church is its strong emphasis on the transitoriness of the things of

greci riprenderanno, per sottolineare questo punto, delle fonti prevalentemente slave orientali. L'escatologia viene dunque affermata come sorgente 'cristiana' in seno alle altre religioni esistenti nel momento della nascita della Chiesa. Questo taglio di 'orientalità' servirà da filone a certi teologi russi del secolo scorso per precisare il punto di passaggio 'greco' dalla libera razionalità occidentale alla 'orientalità' specifica stessa, nel fenomeno dell'ellenismo ¹. Eppure, non mancherà qualche osservatore che ci farà notare come si trovi –presso autori greco-ortodossi– opinioni del tutto 'personali', particolarmente riguardo alle prospettive escatologiche (vedere sopra, il riferimento ad Andrusos). Sarà soprattutto il riferimento alla 'felicità' escatologica che viene trattato. Si tratta –a questo livello– del taglio interpretativo maggiormente individuale dell'autore, di fronte alla tradizione classica? Rimane, comunque, l'accento ad una rivalutazione della escatologia nella più recente riflessione teologica greco-ortodossa ². Tutto sommato, essa sembra muoversi tra una

this world in face of eternity, and its vital preservation of the original eschatological hope of the early Christians. This, together with its emphasis on the deification of man in Christ, imparts an *ascetic and mystical colour* to its piety.¹ But this indisputable fact provides no justification for regarding this feature of Orthodoxy as tantamount to an apathetic, quietistic indifference to the affairs of this world, including science and culture, as many non-Orthodox people do, nor for misinterpreting it as the main reason for the Orthodox Church's lack of active social concern (von Harnack, Kattenbusch, Beth, Steffes, etc.). It is hardly necessary to mention the *eschatological* character of original Christianity. I confine myself to quoting Adolf Harnack's words: 'The early Christians lived in the expectation of the imminent return of Christ; this was a strong incentive to despise the things of this world and early joy and sorrow.'² Also connected with this was the *ascetic and mystical* character of the Church, which prevailed throughout its early history and is firmly rooted in the New Testament».

(¹ See S. Zankov, *Das Orthodoxe Christentum*, p. 111. A. Kartaschov in *The Church of God*, ed. E. L. Mascall, 1934, p. 197 ff. / ² *Das Wesen des Christentums*, S. 108, also H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, II, 1936, S. 42.)

¹ Вл. Соловьёв / Vl. Solov'ëv, *Великий споръ и христіанская политика*, in idem, *Собрание Сочинений В. С. Соловьёва*, Томъ четвертый / *La grande controverse de l'orient et de l'occident et la politique chrétienne*, Брюссель 1966 / Paris 1943, стр. 37–38 / pp. 59–60: «L'Orient religieux attire et absorba la culture spirituelle grecque. Les Grecs, qui avaient épuisé déjà les forces de leur humanisme dans les domaines de l'art libre et de la philologie libre, cessèrent d'être les représentants qualifiés du principe occidental. L'hellénisme apparut comme la forme d'une réalité orientale. Les Grecs incertains et errants trouvèrent, après avoir assimilé l'idée religieuse de l'Orient, une direction spirituelle; d'autre part, l'Orient, dont la pensée demeurerait identique, mais qui exprimait ses méditations de diverses manières, trouva en la parole hellénique une forme unique pour l'expression de son idée. Dans la culture d'Alexandrie, il n'y a plus déjà d'hellénisme indépendant, car il n'y a plus d'analyse philosophique libre, ni d'art libre, ni de liberté dans la vie politique; au lieu de l'hellénisme, nous voyons un Orient hellénisé, le pouvoir de l'Occident passant à Rome. Ayant unifié le monde occidental, Rome conquiert l'Orient hellénisé: ce n'est déjà plus là une victoire du principe occidental, car, nous l'avons vu, Rome victorieuse poussa à l'absurde le principe occidental dans son apothéose du César; elle dut y renoncer, c'est-à-dire renier sa propre raison d'être, pour obtenir le salut venant de l'Orient».

² Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, pp. 152–153: «Escatologia.¹ Come abbiamo visto in Nissiotis, anche Matsoukas afferma che l'escatologia non va posta nell'ultimo capitolo della dogmatica perché essa impregna tutta la teologia; creazione, antropologia, cristologia, ecclesiologia, sacramentaria: tutto obbedisce a una continua tensione escatologica, tutto è un continuo cammino che porta verso il compimento finale. Egli si sofferma in modo particolare sul significato che hanno per la teologia ortodossa il paradiso, l'inferno e la restaurazione universale. -- *Il paradiso e l'inferno*. Non bisogna considerare, afferma, il paradiso e l'inferno rispettivamente come premio o castigo. Si tratta dell'esito positivo o negativo di quel cammino dinamico dell'uomo che o accetta le energie divine e allora cresce nel suo essere o assurdamente si chiude in se stesso e allora incomincia un cammino involutivo che lo conduce verso il non essere. Più dettagliatamente la teologia ortodossa per paradiso "intende soprattutto due cose: 1) lo sviluppo definitivo dell'uomo portato a superare l'annichilamento e arrivare al suo sviluppo integrale e 2) l'entrata definitiva nella gloria del regno, dove l'uomo, sotto il continuo flusso divinizzante e la visione del volto di Dio, esisterà come essere in eterna comunione amorosa".² In altri termini, il paradiso non è altro che lo sbocco definitivo e positivo di ciò che l'uomo è già per creazione, un essere in comunione con le divine energie in create. Questa condizione paradisiaca, come la vita di comunione terrena, non è statica, è una eterna, infinita, in saturabile partecipazione alla comunione amorosa con Dio. Essendo Dio infinito non si può esaurire in tutta l'eternità, quindi per tutta l'eternità l'uomo crescerà nella comunione con Dio. Per quanto riguarda l'inferno, non si tratta di uno stato creato da Dio, ma di una condizione esattamente contraria a ciò che è il paradiso. Esso consiste nel credere in Dio e non poter vedere la sua gloria. Dio, anche dopo la morte, non nega ai dannati le sue energie in create, ossia la sua comunione con lui, ma, secondo l'esempio che porta il Damasceno, per essi succede come per l'argilla, essa, esposta ai raggi del sole, indurisce. O come quella visione di Alba Macario l'Egiziano il quale vide i dannati con i volti incollati sulla spalla dell'altro dannato, incapaci di vedersi in volto. "Prega, dice un dannato all'Alba, per poter vedere il volto dell'altro". E il nostro teologo conclude: l'inferno è "la completa non comunione e la completa mancanza di amicizia".³ -- *La restaurazione di tutte le cose*. Se le preghiere possono essere utili per i defunti, ciò significa che l'inferno non è necessariamente una condizione definitiva. Anzi, dice il nostro teologo, gli stessi racconti dei Padri del deserto, pur nella loro semplicità, rivelano la credenza della chiesa.⁴ In questa prospettiva va collocata la dottrina della restaurazione di tutte le cose che si trova in Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore e Giovanni Damascano. Questa dottrina, afferma Matsoukas, non è un dogma, ma un *teologumenon*. I suoi presupposti teologici sono: 1) la salvezza è guarigione dalle ferite dell'immagine di Dio Nello'uomo, 2) l'immortalità è l'effetto della partecipazione alle divine energie, 3) il perfezionamento arriva fino alla divinizzazione, 4) la vita paradisiaca è amicizia, amore e comunione con Dio, 5) l'inferno è esattamente il contrario, è non-partecipazione (□μεθεξ.: α), non-comunione (□κοινωνησ.: α), non-amicizia (□νιλ.: α), non-amore (□νεραστη ζω←), 6) condizione indispensabile per partecipare al dono della comunione con Dio è accettarlo liberamente, 7) il male è un non-essere, un'esistenza apparente (παρυπ σταση).⁵ Di per sé, quindi, niente impedisce la salvezza finale anche dei dannati. Matsoukas ricorda l'insegnamento a proposito di Origene e del Nisseno. Poi espone quello di Massimo il Confessore che mostra di preferire.

impostazione degli spunti nello stile dei catechismi e l'introduzione di osservazioni o valutazioni più individuali. La riflessione orientale propone degli orientamenti escatologici specifici secondo gli autori: per esempio 'l'escatologia attiva' che la teologia slava-orientale svilupperà in alcuni dei suoi rappresentanti (Fëdorov, Solov'ëv, Dostoevskij) ¹. Altri autori, come Berdjajev, vorranno articolare tutta la loro teologia intorno all'escatologia ². Nel contesto russo, l'intento escatologico sorge sotto la pressione di avvenimenti che apparivano catastrofici ³. Ma già nel passato più remoto, si parla di una fioritura 'escatologica' durante un'altro periodo travagliato della sua storia: e cioè sotto l'occupazione tartarica ⁴. Ma vi è anche da menzionare il tema escatologico che ha accompagnato la maturazione cristiana della Russia attraverso quasi un millennio: la simbolica della "Santa Russia" ⁵.

In Massimo, dice, ci sono tre apocatastasi: la prima è quella che corrisponde all'eliminazione del male che c'è in noi attraverso l'ascesi e il conseguente acquisto delle virtù. La seconda corrisponde alla correzione di tutta la natura decaduta attraverso la risurrezione. La terza si realizzerà in tutti quelli che hanno preferito il male al bene. Con il passare dei secoli il male, essendo non-essere, non avrà più nessuna forza e perciò scomparirà dalla memoria dei dannati e la dimenticanza del male corrisponde con la sua scomparsa. Allora quegli uomini saranno riportati alla loro condizione primitiva, ma questo avverrà con la "cognizione" (*πρ.: γνωση*), non con la partecipazione (*μεθεξίς*).⁶ A dire la verità non si capisce bene cosa voglia dire il nostro teologo adottando questo pensiero di Massimo il Confessore. Ad ogni modo, egli insiste che *l'apocatastasis* è un *teologumenon* ed ha un posto nella teologia ortodossa solo se si tengono presenti i presupposti teologici e soteriologici che l'hanno ispirato e che abbiamo riportato più sopra.

¹ Cf. MATSOUKAS, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία*: α (Teologia dogmatica e simbolica), II, 539-553. / ² Cf. MATSOUKAS, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία*: α (Teologia dogmatica e simbolica), II, 540. / ³ Cf. MATSOUKAS, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία*: α (Teologia dogmatica e simbolica), II, 546. Per l'esempio del Damasceno cf. *Contro i Manichei*, PG 94, 1573 AB e per la visione di Alba Macario l'Egiziano cf. *Detti*, PG 34 257 - 260 A. / ⁴ Matsoukas riporta quel racconto dei Padri del deserto secondo il quale un dottore, dopo la morte, si presentò al fratello e gli rivelò che era andato all'inferno perché aveva rubato, ma avendo quel fratello fatto applicare per lui delle messe, ora è in paradiso. Cf. MATSOUKAS, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία*: α (Teologia dogmatica e simbolica), II, 547. / ⁵ Cf. MATSOUKAS, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία*: α (Teologia dogmatica e simbolica), II, 549-550. / ⁶ Cf. MATSOUKAS, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία*: α (Teologia dogmatica e simbolica), II, 549-551. Per quanto riguarda Massimo il Confessore co. PG 90 796 AC.)

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 92-93: «Fëdorov, un des penseurs les plus originaux et qui a suscité l'adhésion enthousiaste de Dostoïevsky et de Soloviev et que Berdiaev a beaucoup apprécié, prêche une eschatologie activiste et dynamique. La connaissance abstraite, détachée de l'acte, constitue le péché, transforme l'arbre de la connaissance en arbre de la Croix. L'existence est conditionnée par le "si" de la liberté humaine; c'est la compréhension "conditionnelle" de l'Apocalypse. Les prédications sombres se réaliseront, si l'homme ne change pas l'histoire. Le christianisme n'est pas l'annonce de l'expiation, mais l'expiation elle-même; à cause de son effet ultime, la foi exclut déjà la mort. L'homme est appelé à suivre le Christ jusqu'à sa Résurrection. Le péché est dans l'oubli des pères, des morts. Si on retrouve la communion avec le tout de l'Humanité, on détruit l'égoïsme des vivants; la science et la technique poussées à leur terme et inspirées par la "cause commune" pourront raccourcir les termes et susciter la Résurrection et le passage au Royaume».

² Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 5: «Depuis longtemps déjà je désirais écrire un livre qui fût l'expression de ma métaphysique intégrale. J'emploie le mot "métaphysique" mais il ne faut pas lui donner le sens traditionnel et académique. Il est question plutôt d'une métaphysique dans le sens de Dostoïevski, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Jacob Böhme, Saint Augustin et esprits semblables, c'est-à-dire d'une métaphysique qu'on appelle maintenant existentielle. Mais je préfère une autre expression, celle de métaphysique eschatologique, à la lumière de la fin. Je dis métaphysique intégrale, bien que ma façon de penser soit fragmentaire et aphoristique. Mais l'intégralité de cette pensée est intérieure, elle est présente dans chaque partie. Ma pensée est très centralisée. On m'a toujours mal compris. Non seulement chez ceux qui me sont hostiles, mais aussi chez les sympathisants les malentendus ont été constants et nombreux. Certes j'en ai été moi-même la cause: j'ai fait peu pour l'intelligence de ma "conception du monde"; je l'ai proclamée, mais je ne l'ai pas systématiquement développée».{PRIVATE }

³ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 5: «L'eschatologie restait une partie et même une partie accessoire de la théologie dogmatique. Qu'on n'aille pas croire pour autant que j'aie dessein de prophétiser la fin prochaine du monde. Je pourrais appeler mon livre "Méditation inactuelle". Il est lié de très près à l'expérience spirituelle provoquée par les catastrophes de notre temps. Mais ses idées s'opposent à celles qui dominent aujourd'hui et, elles s'adressent à d'autres siècles. Je m'accorde très peu avec une époque où dominent les masses, les quantités, la technique, où la politique l'emporte sur la vie de l'esprit. J'ai écrit un livre à une terrible époque; il est plus court que je ne l'aurais voulu. Il contient beaucoup de choses insuffisamment développées et explicitées; je craignais que des événements catastrophiques ne m'empêchassent de le terminer».

⁴ G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 77: «È interessante rilevare che fra tanta povertà di produzione riappare timidamente, quasi espressione di reazione all'oppressione mongolica e tentativo di evasione, l'idea escatologica, talora in forma veramente puerile. Basti un esempio. Nel 1343 l'arcivescovo di Novgorod, Basilio, si sforza di provare in uno scritto assai curioso al vescovo amico Teodoro di Tver l'esistenza di un paradiso terrestre materiale. L'argomento più convincente: alcuni mercanti di Novgorod hanno visto tale paradiso e ne hanno riferito al vescovo l'esistenza. Sono Moislav e i suoi figli, che partiti per mare su tre battelli, dopo furiosa tempesta giungono ai piedi di un'alta montagna e al termine di romanzesche avventure, riescono finalmente a calcare questa terra privilegiata. Riaffiora cioè in quell'epoca quella letteratura apocripa ed apocalittica, che aveva invaso la Russia nell'epoca precedente, provenendo in parte da Bisanzio e in grande parte dalla Bulgaria».

⁵ Wl. Zielinski, *Le don et l'énigme de la "Sainte Russie"*, in UNESCO, *988-1988: un millénaire / La christianisation de la Russie ancienne*, Paris 1989, pp. 182-184: «L'énigme eschatologique de la "Sainte Russie". La "Sainte Russie" est une image ou plutôt l'une des nombreuses images de ce Royaume qui ne se laisse pas observer, elle vit au sein de la Russie pécheresse, de la Russie historique et jamais on ne peut dire d'elle: "La voici! La voilà!" C'est un symbole et non une réalité matérielle et c'est pour ne pas l'oublier que nous écrivons toujours ces mots entre

In essa sorgono sia i fantasmi sia le scommesse più tipici del cammino slavo orientale: dalla ricerca di un 'regno' sulla terra (il "Raskol"), alla chiave definitiva della "Mosca terza Roma, e non vi sarà una quarta", fino alle vie di santificazione radicale dei "pazzi per Cristo" e persino come sottofondo della stessa liturgia slava orientale... Altri autori ci hanno indicato, più problematicamente, la genialità propriamente 'apocalittica' del popolo russo in quanto tale, o cioè costitutivamente (una sua caratteristica –si potrebbe dire– quasi etnica [!]) ¹ Una visione apocalittica viene proposta dai vecchi–credenti nell'incognita della 'fine': quella del passaggio da una epoca all'altra (tradotto in termini apocalittici) ². Il Raskol (dei Vecchi credenti, contro la bizantinizzazione ad oltranza a discapito degli usi originari della Rus') era un avvertimento contro la 'terza Roma' in quanto auto–glorificazione del potere imperiale ed ecclesiastico ³. Il presentimento di una 'fine' –poi– era assai vivace prima della rivoluzione russa: con vari sintomi messianici nell'esplosione del 1917 ⁴. Il momento della 'promessa' rivoluzionaria si fa presentimento escatologico ⁵. Vi fu una fioritura 'escatologica' durante il periodo travagliato della storia russa: l'occupazione tartarica ⁶. C'è poi il tema escatologico: la simbolica della "Santa Russia" ⁷: con i fantasmi e le scommesse del cammino slavo orientale: dalla ricerca di un 'regno' messianico sulla terra (il "Raskol"), alla chiave definitiva

guillemets. Car lorsqu'on l'identifie à quelque chose que l'on peut montrer du doigt en disant "La voici!" elle est là sur tel territoire, à telle époque, dans telles formes, par exemple dans une discipline ascétique déterminée, dans des procédés extérieurs, dans la liturgie, dans le respect des canons, enfin dans la symphonie entre l'Église et le Royaume, dans "Moscou Troisième Rome", il s'avère en fin de compte que cette "Sainte Russie" n'était pas sainte du tout. Il ne restait que la lettre de la sainteté mais l'esprit s'en était envolé et on se lançait alors à sa poursuite, on le cherchait dans l'ancienne Russie, dans l'idée du peuple théophore, dans la commune rurale idéalisée, dans le pouvoir du tsar idéalisé. En un mot, on cherchait une maison terrestre à la Sainte Russie mais souvent cette maison restait vide. ... La "Sainte Russie" est peut-être cette liturgie cosmique invisible accomplie au sein de l'Église russe, à l'intérieur de son histoire millénaire. Elle est le rythme secret de cette histoire, son hymne, son symbole. A l'origine, un symbole était un anneau que des amis brisaient avant de se séparer pour disposer d'un signe de reconnaissance lors d'une prochaine rencontre. La "Sainte Russie" n'est que la moitié de l'anneau, et ce n'est pas sur terre que nous pouvons trouver l'autre moitié. C'est le thème escatologique de la Russie, sa préparation à la vie du monde à venir. L'escatologie nous parle de la fin des temps, mais elle est étroitement liée à l'histoire de la sainteté, sainteté qui s'amasse à l'intérieur du temps tout en dépassant le temps. Elle s'amasse bribe par bribe et pas seulement chez les saints: elle reste dans la mémoire de l'Église. La sainteté détermine de l'intérieur le visage d'un pays, la personnalité d'une nation, le sens, le but de la vie nationale peuvent être définis comme la recherche patiente et repentante de cette personnalité au coeur même de la Sainte-Trinité. Il est évident que cette voie, cette recherche sont aussi éloignées de toute forme de nationalisme que de n'importe quelle idole païenne. L'érémetisme. Le silence. L'ascèse et le travail de la prière. Les "pauvres haillons", le renoncement à la gloire et à la douceur du monde, la compassion envers toute créature. Le don des larmes, les larmes du repentir. La fidélité au Christ en tout et jusqu'à la mort. Le martyr, la non-résistance au mal et la résistance au mensonge, l'exploit social. L'humilité, la douceur, la "chaleur divine" qui chasse les passions humaines. Le service du prochain et l'aptitude à se réjouir de la beauté, le sens de "l'harmonie musicale" de tout le cosmos, de toute créature. Et enfin la manifestation des anges, les visites de la Vierge, l'acquisition de l'Esprit-Saint. Tout cela est le don de la Russie nouvellement baptisée, don qu'elle a découvert et qu'elle a réalisé. N'oublions pas non plus la spiritualisation de la nature, l'art intérieur et l'art extérieur, les arts sacrés et bien d'autres choses encore. Ce don se manifesterà pleinement à l'avenir, sous des cieux nouveaux et sur une terre nouvelle. Alors s'effacera le "pas encore" dont a parlé Alexandre Blok, et la Russie trouvera son génie et sa personnalité propre, construits peu à peu tout au long de son histoire terrestre. Elle deviendra alors un rayonnement de cet Esprit qu'elle aura amassé durant les siècles ou les millénaires de sa sainteté».

¹ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Духи русской революции / Gli spiriti della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 80–81 / p. 66: «Il francese è dogmatico oppure scettico, dogmatico al polo positivo delle sue idee e scettico al polo negativo. Il tedesco è mistico oppure critico, mistico al polo positivo e critico al polo negativo. Invece il russo è apocalittico oppure nichilista, apocalittico al polo positivo e nichilista al polo negativo. Il caso russo è il più estremo e difficile. Il francese e il tedesco possono creare una cultura perché lo si può fare dogmaticamente e scetticamente, misticamente e criticamente; ma è difficile, molto difficile creare una cultura apocalitticamente o nichilisticamente. Una cultura può possedere profondità dogmatica e mistica ma presuppone che alla via di mezzo del processo della vita si riconosca un qualche valore e che abbiano un senso non soltanto l'assoluto ma anche il relativo. Il sentire apocalittico e nichilista rigetta tutta la medietà del processo della vita, non vuol saperne di alcun valore della cultura, si protende al fine, al limite. Questi contrapposti si trasformano facilmente l'uno nell'altro: l'apocalitticità si trasforma facilmente in nichilismo, può risultare nichilistica nei riguardi dei massimi valori della vita storica terrena e di tutta la cultura; il nichilismo può assumere impercettibilmente una tinta apocalittica, può risultare esigenza della fine. Nell'uomo russo l'apocalittico ed il nichilista sono tanto mescolati e confusi che è difficile distinguere questi principi polarmente contrapposti».

² L. Radoyce, *Introduzione*, in A. Avvakum, *Vita dell'Arciprete Avvakum*, Torino 1962, pp. 29–30.

³ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, pp. 24.

⁴ Г. Флоровский / G. Florovskij, *Пути русского восточного христианства / Vie della teologia russa*, Париж 1988 / Genova 1987, стр. 454 / pp. 358–359.

⁵ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Хомьяков (Хомьяков)*, Москва 1912, стр. 452–453 / p. 357.

⁶ G. Guariglia, *Il messianismo russo*, Roma 1956, p. 77.

⁷ Wl. Zielinski, *Le don et l'énigme de la "Sainte Russie"*, in UNESCO, *988–1988: un millénaire / La christianisation de la Russie ancienne*, Paris 1989, pp. 182–184.

della "Mosca terza Roma, e non vi sarà una quarta", fino alle vie apocalittiche di santificazione radicale dei "pazzi per Cristo" (jurodivye) e persino come sottofondo escatologico della stessa liturgia... La genialità 'apocalittica' del popolo russo sarebbe una qualità quasi etnica [!] !! L'intuito apocalittico, nella fine di una forma culturale, da fine di 'un mondo' si fa 'fine del mondo' 2?

SEZIONE A

SAPER DARE PIENO RESPIRO ESCATOLOGICO AL 'TUTTO': IL PAN-ORGANISMO ULTIMO



Il 'Libro delle Rivelazioni' è un riferimento sofianico che non può essere facilmente omesso. Da ciò che succede attraverso le varie fette di esperienza evocate nell'Apocalisse, colpisce la incoerenza o la disparità dei 'scatti' tumultuosi di aggressione –magari disordinata– per impedire che possa arrivare a termine il disegno divino. Ma l'intento celeste si traccia comunque. Prima si aprono i 'sigilli' dei grandi terrori dell'umanità: le 'vittorie' (Ap. 6, 2), i conflitti senza pace (Ap. 6, 3–4), i giudizi (Ap. 6, 5–6), la Morte (Ap. 6, 7–8), le vendette dell'aldilà (Ap. 6, 9–11), i travolgimenti planetari (Ap. 6, 12–17). Dal settimo sigillo si manifestano le 'trombe' del tracollo interiore dell'intento umano scatenato dai terrori dell'animo terrestre (Ap. 8–9). Dalla sesta alla settima 'tromba' si delinea l'avvio della testimonianza profetica ultima (Ap. 10–11). Dalla grande tribolazione alle sette 'coppe' si traccia la via dei castighi che sorgono dai grandi terrori dell'anima, con il segno sia della 'donna amantata di Luce' e della 'Grande prostituta' Ap. 12–18). Aldilà delle frammentazioni disgregative, il disegno in filigrana suggerisce l'organicità sia dei confronti interiori, sia della nuova pienezza che sorgerà (Ap. 21). La differenza di tono e di stile tra il percorso del racconto dell'Apocalisse e la fine va –forse– cercato nel modo di riferirsi allo scenario ultimo. La Gerusalemme celeste scende "come una giovane sposa adornata per il suo sposo" (Ap. 21, 2b). Nel percorso ultimo, invece, si 'contano' coloro che sono 'segnati' (Ap. 7, 1–8). La creazione nuova appare come una personificazione femminile 'una', nella simbolica dell'incontro ultimo con Dio. La individuazione dei 'dodicimila' e la 'grande folla' che 'nessuno riusciva a contare' appaiono ancora come un agglomerato di individui. La figura femminile ultima della giovane sposa introduce all'intimità ultima di "Dio con loro", "abitazione di Dio fra gli uomini" o ciò che "Dio disse dal suo trono: «ora faccio ogni cosa nuova»" (Ap. 21, 1–5). L'ultimo passo si compie: il profilo umano ritrova la sua pienezza non frammentata, e dal di dentro 'scende' come 'persona nuova' nell'incontro d'Amore con Dio. La meditazione e la contemplazione anticipativa sulla Saggezza divino-umana sorge dall'appassionato desiderio di intuire l'avvento della Gerusalemme nuova, non nella sua 'cronologia' ma nella sua consistenza: in che cosa consisterà?...

Qual è il progetto di questo canovaggio del libro delle Rivelazioni? Si tratta di prospettare la cristologia dell'oriente cristiano in tutte le sue implicazioni 'antropologiche e cosmologiche', che

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции / Gli spiriti della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 80–81 / p. 66.

² E. Balducci, *Il terzo millennio (saggio sulla situazione apocalittica)*, Milano 1981, p. 23.

dalla Sua natura divina, si esprime come 'Tutta-unità' in Dio stesso, come la sa divinità, il "Mondo divino in Dio": contenuto della pienezza divina e fonte di vita eterna in Dio oltre ogni intralcio, Dio che dà se stesso rivelandosi, relazionalità dell'Amore indicibile, 'messaggio' di verità piena ¹. Aprendosi al 'tutto', l'intento sofiano vuol essere una conoscenza 'piena', e questa conoscenza piena non potrà limitarsi ad una sola assimilazione individuale: si tratta di una conoscenza 'sobornostica' o una conoscenza di fraterna comunità ². L'escatologia orientale si presenterà, pertanto, come una escatologia dinamica –creativa e collaborativa– in cui si 'inventa insieme' il 'si' decisivo da attuare nell'Amore di Dio, pur affrontando tutte le tappe della incertezza interiore dell'animo umano ³. La totalità è il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno di tutte le parole, il divino non assoluto, cioè un continuo "inizio": esso si de-assolutizza come linguaggio, si fa 'linguaggio "dell" umanità in via di divinizzazione', entrando a far parte dell'inconoscibile, personalità ricapitolativa dell'universo e dell'umanità ⁴. Come personalizzazione, la pienezza promessa è il 'Corpo' (l'organismo) riassuntivo di Cristo: unibilità del mondo divino e del mondo terrestre ⁵. Come puntualizzare il paradosso della nuova creazione? Nel pensiero sofiano di P. Florenskij, si potrebbe formularlo in questo modo: *"l'universo è una persona, la persona è un universo"*, o ancora 'la creazione è una personalità unica in Dio, la persona è una creatività multipla di divinizzazione'... Questa formulazione non ricopre l'antica espressione "il mondo è un grande 'cosmos' e l'uomo è un piccolo 'cosmos'". L'interpretazione florenskijana non prospetta una 'cosmificazione' della persona, ma una 'personalizzazione' dell'universo cosmico. L'"io voglio" e la singolarizzazione intralciano l'intuito illimitato del 'tutto', squarciato dai 'terrori' più profondi dell'anima. Il rischio presente, nel cammino cristiano, è quello di professare un approccio particolare, individuale, come 'totalità': ecco il malinteso dell'eresia in quanto illusoria pretesa di 'pienezza' da parte di ciò che è soltanto parziale (tenendo in mente che non sarà la limitatezza che porta con se la disgregazione) ⁶. L'unico rapporto organico tra individuo e totalità è l'insiemizzazione storica o lo 'storico sobornoe' ⁷. Come per lo spazio percepito nell'esperienza, così anche per lo

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 89–90; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 77, 216, 213–220, 247–248, 451 / pp. 27, 174–179, 206–207, 340; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 126–128, 137, 149, 225–229 / pp. 23–27, 34, 46–47, 124–126; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 214; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1937, p. 63.

² F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 184: «*Connaissance et Communauté ou les origines de la sobornost*. Parce qu'elle est personnaliste, la pensée de Kiréievski, loin d'entraîner un individualisme, tend au contraire à mettre en lumière l'aspect communautaire de la réalité et d'abord celui de la connaissance: la connaissance intégrale et la communauté s'appellent l'une l'autre, s'articulent l'une sur l'autre de façon nécessaire. Plus que l'œuvre d'un génie, cette philosophie que Kiréievski souhaite voir naître sera une oeuvre commune (1). Plus que d'originalité cette pensée nouvelle devra se montrer soucieuse de tradition, cette communauté dans le temps; comme elle devra rester soucieuse de cette communauté dans l'espace, ou mieux de cette convergence des esprits qui constitue le véritable critère de la vérité (2)».

((1) Pour bien comprendre l'idée de Kiréievski il faut avoir présente à l'esprit sa distinction entre «opinion» et – conviction »; la première relève en fin de compte de l'individu, la seconde de la communauté. Cf I, 208. / (2) I, 270: «Quant au développement de cette réflexion proprement orthodoxe, il n'exige pas de génie spécial. Au contraire le génie, qui suppose nécessairement l'originalité, pourrait même porter atteinte à la plénitude de la Vérité. Le développement de cette réflexion doit être l'œuvre commune de tous les croyants et penseurs familiarisés avec les écrits des saints Pères et avec la civilisation occidentale.»)

³ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 92–93.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamttausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355, 368–369 / S. 74–75, 91; Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114–116, 180–181, 326 / pp. 154–155, 206–207, 388; cfr В. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 350 / p. 412; cfr В. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260–261.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 161 / pp. 208–209.

⁷ В. Н. Муравьев / V. N. Murav'ev, *Рев племени / Il ruggito del popolo*, in AA. VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 232 / p. 206.

'spazio mentale' del pensiero, non sarebbe l'isolabilità il problema più spinoso ma la segmentazione assoluta, ovvero la classificazione razionale (analitica) di un certo tipo imposta come risposta ultimativa ed assoluta. Subentra la 'falsificazione' della totalità nelle sembianze di un 'concetto' forse geniale ma pur sempre 'transitorio' nella totalità e funzione di questa totalità. Riaffiora la chiave di falsificazione quale specificità dell'Anticristo. Da Cristo ristretto alla sua individualità fino all'individualità 'perfetta' del superuomo solov'ëviano, ecco che si compie la tattica che scambia una parte per la totalità di pienezza, per l'insieme senza limiti. Per rendersi disponibile a questa apertura di pienezza, bisogna "de-singularizzarsi". Dall'"io voglio" e dall'"io possiedo" bisogna passare alla "de-possessione". Tale è la via seguita da Dio nel mistero della creazione: Dio si de-possiede della sua infinità di pienezza ¹. Tale è anche la soppressione di ogni 'ipseità' nell'Amore relazionale dello Spirito Santo ². Tutta la dinamica cristiana orientale insisterà particolarmente su questa de-possessione come accesso ascetico fondamentale e 'cura' dello spirito. Si capisce, in questa prospettiva, come abbia potuto verificarsi la svista che assimila al 'primo' ogni 'potere' e 'gloria', confondendo unità ed accentrato uniforme nella 'superiorità'. Si può anche capire perché spesso il 'primo' viene presentato in termini 'eroici'! Si tratta, finalmente, di un equivoco sullo 'spazio' o 'sui spazi'!!... La spiritualità extra-cristica potrebbe essere una 'fuga' cieca dai condizionamenti parziali ed isolanti. L'ascetica cristiana viene interpretata talvolta come tattica di superiorità sulla 'realtà' naturale alla quale viene imposta la 'legge sovranaturale'. Sarebbe una specie di 'io voglio' divino imposta all'umano... L'ascetismo di superiorità, o anche 'eroico' si delinea come illusione incentrata sulla segmentazione del proprio 'io' considerato come 'ago della bilancia'. Tanti ascetismi ferrei portano l'eroe ascetico a prendersi per il 'centro nel quale tutto si gioca': scivolamento falsificante della auto-esaltazione ³. L'eroismo può diventare un 'reale' godimento di se, anche nelle peggiori aggressioni di superiorità che si impone a se stessi ed agli altri ⁴. Invece, l'intento spirituale dovrebbe essere una 'manovra di saggezza' che mira alla gioiosa 'unibilità' del tutto, alla insiemizzazione della totalità divina ed umana, alla divinizzazione dell'umano e all'umanificazione del divino ⁵... L'amore personale anticipa senza ascetismo distruttivo l'uscita dall'io individualizzato ⁶. Così si delinea il taglio escatologico della santificazione. La santità è inanzitutto processo trasfigurativo della e dalla totalità, non 'perfezionamento' segmentatamente individuale. Solo prospettandola come divinizzazione della totalità la santità non diventerà disprezzo dell'universo, esclusione sprezzante del transitorio nella durezza di chi si considera già insostituibilmente 'elevato'

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 324 / pp. 386-387.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 214 / p. 175.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 341-342 / pp. 403-404.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 450 / pp. 501-504.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 350-351 / p. 413: «Se la Sofia è tutta la creatura, l'umanità, che è l'anima e la coscienza della creatura, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è tutta l'umanità, la Chiesa, che è l'anima e la coscienza dell'umanità, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa, la Chiesa dei santi, che è l'anima e la coscienza della Chiesa, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa dei santi, la Madre di Dio, interceditrice e mediatrice del creato davanti al Verbo di Dio che giudica la creatura e la taglia in due, "purificazione del mondo", è ancora la Sofia per eccellenza. Il segno autentico di Maria piera di grazia è la sua verginità, la bellezza della sua anima, e tutto questo è la Sofia. La Sofia è "l'intimo del cuore dell'uomo con l'ornamento incorruttibile di uno spirito dolce e sereno (® κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ φθάρῳ τοῦ πράεος καὶ ἠσυχίου πνεύματος) (1 Piet. 3, 4), il vero ornamento dell'essere umano che traspare attraverso i suoi pori, risplende nel suo sguardo, si effonde nel suo sorriso, esulta di gioia ineffabile nel suo cuore, si riflette in ogni suo gesto, circonda l'uomo di una nube profumata e di un nimbo luminoso nei momenti di esaltazione spirituale, lo rende "superiore al magma terreno" così che, restando nel mondo, egli diventa "non del mondo" è supramondano. "La luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno sopraffatta" (Gv. 1, 5)».

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 391-392 / pp. 455-456.

al di sopra di essa ¹. L'orizzonte si riapre sulla 'santità della Terra' così intimamente intuita dall'anima slava orientale. La de-possessione sarà ri-immersione in questa totalità della 'Santa Madre Terra' ove si scioglie l'individualità ripiegata nella sua 'elevazione'. Pensando al racconto di Dostoevskij sulla 'torre dell'isolamento' (del 'povero cavaliere' che raffigura la sventura dell'"Idiota"), non si può evitare di cogliere il collegamento tra 'torre di elevazione' e 'torre di pazzia liberante'.

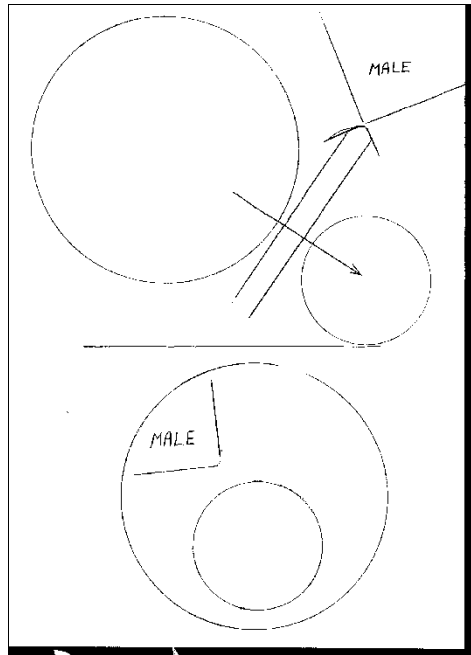
CAPITOLO I

I MISTERI DELLA TRASFIGURAZIONE ULTIMA NELLA SAGGEZZA DALLA SUA PIENEZZA DI TOTALITÀ



La chiave escatologica apre la riflessione all'esito ultimo dell'intero processo che da Dio ha origine e verso Dio torna per il suo compimento ultimo. Non va estromesso da questa prospettiva né il creato, né il 'Male' stesso. Il disegno divino coinvolge il 'tutto' in vista del 'Tutto' finale. Più che mai la schematizzazione 'ebraico-semitica' della distinzione radicale e quella 'religioso-arcaica' della omni-inclusione si presentano come alternativa nella via d'uscita escatologica decisiva (cfr supra). Ricordiamo la tipologia dei 'due ambiti distinti' (Dio e l'"ad extra" di Dio) e quella della 'sorgente complessiva del tutto' dal mondo divino, situando anche la chiave traumatica del 'male' sia «fuori» o «dentro» la dinamica divina originaria. Come ipotizzare l'esito finale, tenendo conto pienamente dell'incidenza del 'male' nel percorso dei tempi e dei luoghi? Cosa diventa l'ambito del male e delle sue implicazioni nel compimento di ogni misericordia divina ultima? Secondo le schematizzazioni, l'evocazione può essere abbastanza contrastante. Se l'intento sofianico vuol indagare fino in fondo sulla presenza del 'male' nel 'tutto', occorrerà poterlo 'situare' in relazione al rapporto tra Dio ed il mondo umano creato. Secondo come prospettiamo il male come un ambito 'fuori' o 'dentro' il mondo divino, le implicazioni 'ultime' saranno notevolmente diverse. Ed è proprio questo che la teologia sofianica vuol esplorare. Partiamo dalle nostre schematizzazioni sulle due tipologie fondamentali con la caratterizzazione più esplicita della 'presenza del male' nel processo dalla creazione all'escaton finale nella Saggezza compiuta.

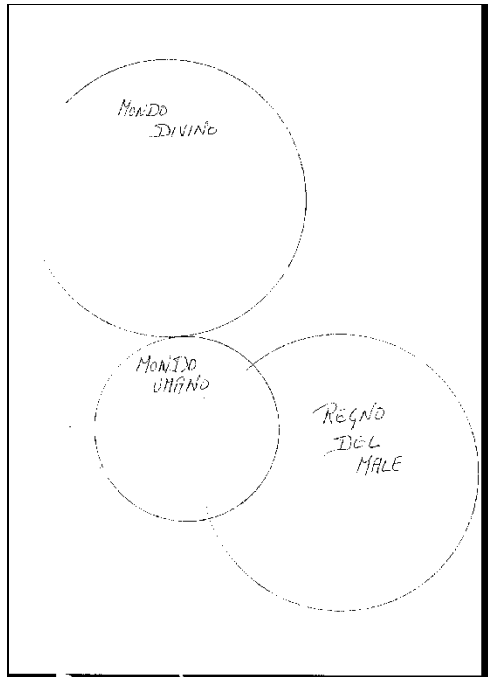
¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 292 / p. 352.



Dal Messaggio fondamentale di questa Saggiezza come via non conflittuale dove la diversità del divino possa compenetrarsi con la ricerca di auto-realizzazione umana-creaturale nella natura viva, fino al compimento di ogni misericordia, l'escatologia sofianica dovrà considerare l'ipotesi della ricostituzione del 'tutto' nella sua valenza divino-umana o l'eventualità del confronto ineludibile tra 'bene' e 'male' nella fase conclusiva del percorso attraverso i tempi ed i luoghi dell'esperienza cosmica. La rivelazione sofianica complessiva dell'intento divino, dalla rivelazione del Verbo giungerà ad una pienezza che non esclude niente in modo conflittuale? Dovremo dunque porre l'interrogativo escatologico sul prospetto del 'tutto' (sezione A), per passare poi a 'quale esito' nell'eventualità di un confronto traumatico finale, di tipo riassuntivamente 'apocalittico' (sezione B). Infine, guarderemo alla fase del compimento, del 'come' si giungerà alla via d'uscita trasfigurativa (sezione C).

1° LA SCOMMESSA DELLA PIENEZZA DEL 'TUTTO'

Se vogliamo seguire il primo schema (della radicale distinzione tra il divino ed il non divino), si dovrà ipotizzare l'esito terminale dei due 'ambiti' (divino ed umano) tenendo conto del 'terzo incomodo' apparso come antagonista a Dio e ingannatore dell'intento umano (sempre fuori di Dio). Il 'Regno del Male' riesce a trarre in inganno parte dell'umanità che ormai gli 'appartiene' con la sorgente di un 'inferno' che si costituisce. Ovviamente, un 'tutto' in questa visuale appare impossibile: vi sarà una segregazione, una esclusione, una espulsione definitiva da Dio. Se l'Amore di Dio mette fuori questione ogni 'scomunica' eterna, come accennare allo scenario finale? Secondo la tipologia della distinzione radicale tra il divino e l'umano, alla fine del processo, il 'male' si erge in un 'cerchio' ormai assestato che si apre a una parte dell'umano. L'altra porzione dell'umano si trova 'vicino' al divino (sempre nella distinzione radicale degli ambiti). Si stanno così abbozzando 'tre mondi'... Un 'tutto' non è ipotizzabile nell'Amore di Dio. Si capisce come la 'dannazione eterna' diventi l'affresco obbligato. La via d'uscita sarà la 'salvezza' per chi ha aderito alle regole di sottomissione senza condizioni al divino. Rimane incerto se il mondo umano sarà poi -in questa schematizzazione- introdotto nell'intimità stessa della natura divina.



L'IPOTESI DELLA PIENEZZA SOFIANICA

Gli ispiratori dell'escatologia sofianica hanno tentato di tratteggiare il profilo della 'pienezza'. Ricordiamo ciò che abbiamo già raccolto nel corso della nostra indagine. La pienezza è proprio questo: raccogliere tutto senza diventare imporre niente, o anche, raccogliere tutto in modo "insiemeabile" fino in fondo senza fermarsi a uno degli aspetti (senza assolutizzare uno dei livelli) della propria manifestazione ¹. La pienezza accoglie tutto ², senza pretendere niente come 'suo'. Il tutto non è soltanto creato, eppure include anche ciò che 'non è' ³. La pienezza 'collega' tutto nei legami intrinseci, aldilà delle contraddittorietà ⁴, senza creare poi un monolite o senza che la molteplicità rimanga anarchica. La pienezza ipotizza illimitatamente le vie interiori di insiemizzazione, senza forzare niente né nessuno. La pienezza non ha limiti in quanto in essa si scioglie la compattezza segregante, non perché essa sia un 'contenitore' talmente ampio che può immagazzinare ogni cosa ed il suo contrario. L'eroismo si staglia di fronte alla gente 'comune', il 'bene' si recinta nell'esclusione del 'male', la pienezza è una scommessa sul possibile superamento di questa opposizione in quanto invaricabile assestamento delle potenzialità umane 'in Dio'. La

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmereich [Oslo]), in «Internazionaler kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 170.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 295–296; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, in H. Alivisatos, *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936*, Athènes 1939, p. 128.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990 (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV. «Östliches Christentum», München 1925, S. 195–245), стр. 227 / p. 200: «Qu'est-ce donc que cette Eternelle Féminité en son essence métaphysique? Est-elle une créature? Non pas, car elle n'est pas créée. La base du créé est le rien, le non-être, l'*apeiron*, le vide. Or il n'y a aucun non dans la Sophie, mais seulement oui à toutes choses; ni de non-être, borne de l'être individuel qui se particularise, «s'autonomise», et qui fragmente la toute-unité positive. Quoiqu'elle ne soit pas l'Absolu ou Dieu, la Sophie possède ce qu'elle a de Dieu immédiatement, ou d'une *manière absolue*. Elle n'est pas plongée dans le néant, contrairement à l'être du monde. Aussi est-il même impossible de lui attribuer le prédicat d'être, du moins dans le sens où nous l'appliquons à l'univers créé, encore qu'elle en soit le fondement immédiat. En tant que telle, elle est en contact étroit avec le monde. Toutefois, libre de la limitation propre à celui-ci, elle est la frontière indéfinissable et inaccessible entre l'être de créature et le surêtre, l'essence de Dieu; elle n'est ni l'un ni l'autre. Elle est l'un-multiple, tout, seulement oui sans non, affirmation sans négation, lumière sans ténèbres. *Elle est ce qui n'est pas dans l'être. Donc, elle est et elle n'est pas*: d'un côté, elle participe à l'être; de l'autre, elle lui est transcendante, elle lui échappe. Située *entre* Dieu et le monde, la Sophie demeure aussi entre l'être et le surêtre, en n'étant ni l'un ni l'autre, ou en étant les deux à la fois».

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 280–283.

'pienezza' prospetta il compimento aldilà della distruttiva opposizione manichea tra 'bene' e 'male'. Il Cristo di Dostoevskij si 'de-frontierizza' dalla sua 'superiorità'. Il Cristo di Solov'ëv si 'de-potenzializza' dalla sua 'forza del bene'. Il paradosso di questa pienezza è che essa sfugge ad una categorizzazione mentale 'precisa'. C'è chi la sospetterà di poter diventare 'sincretista', di amalgamare ogni cosa... C'è chi avrà il dubbio che essa non sia 'realistica', di sognare ciò che appare irrealizzabile... Non si tratta di due antipodi logici da confrontare come 'principi' contrapposti. La logica è una pienezza già sfaldata, l'insiemità si muove 'oltre la logica' ¹. L'unibilità di pienezza nel 'tutto', nel quale il visibile 'è' invisibile, e l'invisibile 'è' visibile, non significa né identificazione né abbinamento 'logico'; l'insolubilità concettuale delle sorgenti della 'sobornost' esige di attingere aldilà delle categorizzazioni umanamente scontate ². Non si tratta di una 'sintesi' di elementi sparsi, ma della unibilità come dimensione di partenza della insiemizzazione; non si intende neanche 'integrare' tutto in un cosiddetto «sistema conciliare» unico e coerente. Se la scommessa maggiore della convivenza umana sarebbe di poter mettere insieme il consenso ed il dissenso nella libera gestione delle responsabilità, e se ciò fosse chiamato «democrazia», si può dire che tale 'massimo' della disponibilità umana –nella logica dei suoi equilibri– offre una base umanamente ottimale come premessa ecclesiale, ma che il mistero di pienezza –pur rispettando e magnificando a pieno questa trasparenza democratica– sorge da una compenetrazione ben più radicale e offre ben altri traguardi nella 'libertà dello spirito'. La pienezza non sarà la 'sintesi' di tutti i consensi finalmente raggiunti tramite compromessi vari, ma sarà l'andare fino in fondo dei dissensi, fino a scoprirvi la sorgente dell'ultimo compimento 'in pienezza'. La sinergia tra il percepibile e la trascendenza fa da molla anticipativa per ogni passo particolareggiato che vedrà 'conciliarsi' tutto ciò che appaia diviso e contrastante. La relazionalità 'piena' è ipotesi d'amore, salto di qualità di tutte le relazioni che si intrecciano ³. L'amore renderà 'insiemabile' la totalità del percorso di fede, senza violentare niente e nessuno ⁴. La ricapitolazione di tutto e tutti nella Sofia è proprio questo: non la somma di ogni cosa ed essere, e non un super-concentramento di tutto che sostituisce la specificità di ognuno e di ogni cosa. L'unibilità relazionale sorge dalla partecipazione ricapitolata della molteplicità delle persone in tutti i luoghi e in tutti i tempi ⁵. La Saggezza insiemizzante sarà, dunque, una continua scommessa di Teantropia, di compenetrazione divino-umana dove niente di quello che è divino sostituisca l'umano e niente di quello che è umano sostituisca il divino. Ma qual'è il posto della persona umana nell'insieme del creato? Essa è "ultima" nella catena preparativa della personalizzazione ⁶. Essa non è soltanto il 'centro' ma anche il 'superamento' di tutto ciò che precede. L'ultimo corona come 'reale sintesi' tutto ciò che lo rende possibile. Si capisce quanto la chiave del 'potere' o del 'dominio' sul creato sia una chiave confacente per questo numero 'ultimo'. Si capisce anche come il 'potere del bene' si possa abbinare alla perfezione della 'bellezza' nella configurazione umana. Eppure, la persona umana da 'ultima' non è altro che l'abbozzo di un

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, (Übersetzung von Vater Therapont Hümmelich [Oslo]), in «Internationale kirchliche Zeitschrift», 1957 n° 3, S. 170.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990 (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV. «Östliches Christentum», München 1925, S. 195–245), стр. 55.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian orthodox Theology*, in «Diakonia», 1968 n° 2, p. 122.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 342, 347 / pp. 301, 306.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990 (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV. «Östliches Christentum», München 1925, S. 234); С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 275, 278, 282; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 86; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Очерки учения о Церкви*, in «Путь», 1926 n° 1, (Accenni di insegnamento sulla Chiesa), стр. 62–63; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 350–351 / 309–310.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 219.

'primato'. La persona implica 'dentro di se' il riassunto di tutto l'universo ¹. La 'forza' arriva al suo ultimo compimento nell'ultimo: l'essere umano. In esso potrà poi manifestarsi un nuovo punto di partenza, una soglia ulteriore per il cosmo, diventato antropocosmo? Se 'l'ultimità' creata dalla persona umana raccoglie e gestisce tutto quello che presuppone, la 'primazialità' antropologica indicherà una 'prospettiva rovesciata'. L'ultimo chiama il primo ma non lo assorbe (potrebbe essere questa una sfida da affrontare) e non viene assorbito da esso. Il 'primo' porta con se un'altro messaggio. Quando si articola l'ultimo, il primo diventa una specie di 'rovescio' o di capovolgimento della 'sintesi' ben congeniata. Perciò il 'primo' richiama quella dimensione antecedente, c'è chi dirà pre-esistente, di tutto ciò che prospetta l'ultimo. La Sapienza umana come organismo personalizzato pan-umano del 'tutto' si rovescia in una Sofia divina: la personalizzazione unica in Dio del processo travagliatamente incerto della 'genesi' umana. Essa è un modo diverso di impostare tutta la relazionalità tra Dio e l'universo umano. Non è l'umanità che entra in essa ma essa stessa entra nella dinamica umana come un altro modo di vivere 'tutto'. Essa non introduce la persona umana in Dio ma con essa l'umanità nella sua esperienza multiforme si apre al mistero di Dio ². La rivelatività iniziale di Cristo offre ad ognuno una convergenza interiore con se stessi e aldilà di se stessi, insiemizzando la persona dal di dentro e relazionando tutti e tutto oltre ogni limite e frontiera, senza diventare neanche Lui una 'frontiera' nella quale si rinchiudono le individualità. La Chiesa si offre come mistero ed incontra la disponibilità delle persone nella loro stessa apertura al mistero dell'esistenza. Cristo-primo non integra dunque tutti 'in e per se', ma spinge ognuno a scoprire fino in fondo se stessi. La relazionalità che 'prende corpo' da ciò diventa una rete organica di vita nel 'kath'olon', nella totalità e pienezza dell'umanità in tutte le sue dimensioni di vita ³. Ciò che Cristo ha vissuto viene liberamente assunto da tutti coloro che vogliono tentare la scommessa rivelativa, che si esprime organicamente in una 'cattolicità' ⁴, che non diventa sostitutiva dell'umanità stessa.

2° RISCOPRIRE ESCATOLOGICAMENTE L'UNITÀ DEL TUTTO

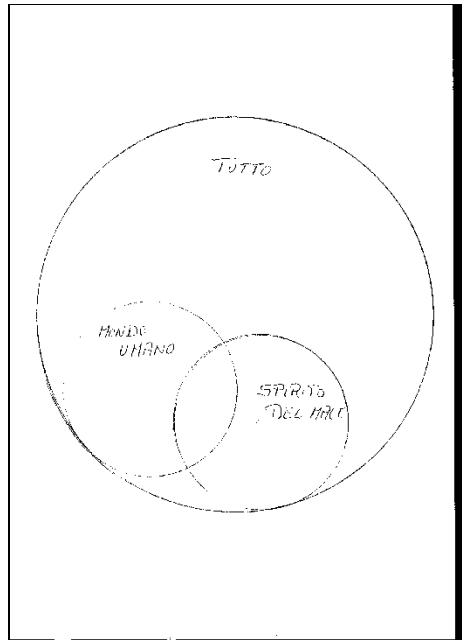
Di fronte alla schematizzazione della 'radicale distinzione' del divino e dell'umano-creaturale, l'altra tipologia non è priva di interrogativi ultimi. Ipotizzando l'ambito del 'male' dentro al mistero del mondo divino (cfr supra), quale sarà l'esito terminale del processo nel quale 'tutto' si trova coinvolto? Basta accennare a questa schematizzazione per cogliere gli interrogativi che pone. Non entriamo -qui- nel merito del disegno stesso. Dal male 'in' Dio, al male incancellabile, al male nella sua penetrazione dell'umano, la riflessione sofianica si confronterà con i vari interrogativi che possono sorgere.

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / p. 113.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 285.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990 (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV. «Östliches Christentum», München 1925), стр. 401-402 / S. 55.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 281.



L'IPOTESI SOFIANICA DELLA MULTI-UNITÀ ESCATOLOGICA DEL TUTTO

Riprendiamo la nostra ipotesi del 'tutto' sofianico. Ricordiamo i dati che abbiamo già potuto memorizzare (cfr supra). La sofianità è scommessa di unibilità al di là di ogni discordia e disgregazione ¹. Essa è 'relazionalità' fino in fondo ². Nella Sofia si accostano 'relazione d'identità' e 'differenza di distinzione' ³. Essa è il "e" delle profondità divine che relaziona il Verbo e lo Spirito Santo ⁴. La Sofia è anche la relazionalità ricapitolativa della persona umana nella mascolinità in rapporto con la femminilità ⁵. Lo spazio non è l'omogeneità continua nella somma delle individualità di esseri o di cose. Prendendo come base queste individualità, la somma non offre una 'continuità' omogenea capace di formare un 'tutto'. Incentrarsi su un 'punto' della realtà ed aggiungerlo ad un altro, per formare delle composizioni sempre più ampie non dà l'omogeneità auspicata. Per spiegare ciò, Florenskij riprende la sua chiave iconica. Difatti, per trasferire ogni 'punto' dell'oggetto rappresentato al 'punto' corrispondente dell'immagine, vi è già 'rottura di continuità' e 'distruzione della forma' ⁶. Se il trasferimento della stessa 'realtà' richiede già una rottura di continuità, che ne sarà della giustaposizione di elementi sparsi!... L'illusione non è –forse– questo presupposto di continuità riguardo ad ogni livello o categoria della 'realtà': materiale, umana, divina, ripiegate su se stesse? Passando dal 'reale' alla sua 'rappresentazione', si nota subito che vi sono molto più 'dissemianze' che di 'somiglianze' ⁷. Il malinteso dell'"Imperatore universale" di Solov'ëv era proprio

¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 326 / pp. 387-388.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990 (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV. «Östliches Christentum», München 1925), стр. 104 / p. 125.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 216 / p. 177.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 219-220 / p. 179.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Parigi 1985 / Roma 1983, стр. 168 / p. 121.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Parigi 1985 / Roma 1983, стр. 170 / p. 122.

di poter agglomerare ogni elemento del suo 'regno planetario' in una continuità ininterrotta, oltre ogni 'dissemianza'... La difficoltà dell'unità sorge proprio da questa iniziale impostazione. L'unità visibile appare unità strutturata e sistematica, unità strategica nella quale si 'fa entrare' tutti gli elementi secondo la graduatoria prestabilita. Unità con le sembianze di compromesso, ma unità violenta 'dal di dentro' perché soffoca la pienezza per farla entrare in una 'camicia di forza'. Inevitabilmente, tutto si giocherà sulla 'forza' e tutto si registrerà in un sistema di 'giustizia'... Ecco che la via evangelica si traccia come un superamento di questa 'durezza' di impostazione, nel rendersi sensibile e permeabile alle 'discontinuità' che ci scuotono e ci spostano nelle nostre 'certezze' salde ed articolate. Siamo proprio nel mezzo della 'umilenie' dell'intenerimento evangelico dello spirito, nel quale si sciolgono inanzitutto le 'sintesi', dove 'crollano' gli edifici mentali, dove la esclusiva 'spazialità' diventa pellegrinaggio illimitato di scoperta. Ecco il Cristo-povero-pellegrino della Leggenda del Grande Inquisitore di Dostoevskij. La spazialità ci ricorda tanto i 'territori' pre-umani che si difendono come 'l'assoluto' per eccellenza, condizione di ogni sopravvivenza. Ma la sopravvivenza evangelica non vive di questo tipo di garanzia, essa dovrà 'svuotarsi' di alcuni impulsi che abbiamo così efficacemente razionalizzati e resi sorprendentemente 'evoluti'... La corrispondenza tra un 'atomo di realtà' e la sua rappresentazione è solamente 'cutanea' (cfr supra) ¹... I 'punti di vista particolari' sono sempre alquanto schematici ed in una certa misura illusori. La complessità non si trova nella moltiplicabilità delle tantissime particelle ma nella 'semplicità del tutto' ². Il 'tutto' è anteriore a tutte le singolarizzazioni ed individualizzazioni. Non esiste unità se non in questa capacità creativa che dà ai molteplici spazi una sintesi complessiva nella rappresentazione. Rimane la perplessità sullo statuto dell'unità visto che la segmentazione spaziale sembra insuperabile 'nella realtà'... L'unità è "l'anima" della molteplicità o essa è una "forma" che integra le varie molteplicità? Per Florenskij, essa è una specie di 'anima-forma' o -cioè- uno "stile" ³. Così né sarà anche della pratica ascetica: essa crea uno 'stile di vita' che 'dà un orientamento di totalità semplificativa' ⁴ all'esistenza et all'esperienza. L'unità non è 'data' nella natura dello spazio. Essa è coesione vitale di tutti gli elementi sparsi in un tutto organico, ecco la soglia delle potenzialità di questa 'insiemizzazione' allo stesso tempo interiore et esteriore: di questa "sobornost" materiale e immateriale della prospettiva umana. In tal senso, si la 'creazione' è una 'unità', essa è 'una creazione a creare' come 'stile'... Già si vede come l'unità divino-umana della "Saggezza" non sarà una 'fusione' monolitica ma si apparerà bensì a uno 'stile' di rigenerazione organicamente 'insiemizzata'! L'unità organica diventa possibile in senso 'cristiano' grazie a questo 'stile relazionale' tra ogni persona umana e l'universo. L'unità di insiemizzazione non 'inferiorizza' niente ma 'simultaneizza' i tantissimi aspetti dell'esperienza. La piramidalità di 'superiorità' e di 'centralità' appare illusoria in questa dinamica. L'individuo segmentato si 'scioglie' nella simultaneizzazione dei tantissimi attimi raccolti e organicamente ri-inventati. Questo sciogliersi corrisponde alla sorgente più originale ed originaria della inculturazione russa cristiana: l'intenerimento evangelico dell'"umilenie" verso tutto ciò che esiste ⁵! Si tratta, qui, di un 'innamoramento' di tutti e di tutto, come l'amore che rimane

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Parigi 1985 / Roma 1983, стр. 175 / pp. 125-126.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettre à Kirill (24.12.36)*, in idem, *Lettres de prison et du camp*, in «Le Messager orthodoxe», 1988 n° 3, pp. 54-55.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Храмовое действо как синтез искусств // Il rito ortodosso come sintesi dell'arte*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1984 / Roma 1983, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, стр., 46-47 / pp. 60-61.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 268-269, 264 / pp. 327, 323.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 288 / p. 347.

incantato di chi è l'altra(o), ma senza lasciarlo(a) e senza rimanere come si era prima ¹. L'umilenie sarà la 'de-singularizzazione' ad oltanza e la 'de-possessione' del 'proprio segmentato': è l'unico modo per potersi 'insiemizzare' Ecco il mistero dell'"intenerimento" divino nella 'creazione', e la via dell'unità divino-umana nello 'stile' insiemizzante che porta al pieno compimento della scommessa di Saggezza. Nella sua 'de-individualizzazione', Dio sembra quasi svanire, lasciando all'universo persino la possibilità di esaltarsi e di idolatrarsi nella sua totalità, nella sua personalità sofianica. Ecco ciò che l'illusione di 'superiorità', di 'grandezza', di 'potere' e 'potenza' ha potuto innescare...

CAPITOLO II

L'INGANNO DELLA 'TOTALITÀ PRECOMPIUTA' NELLA 'SINTESI DEFINITIVA', LA CENTRALITÀ 'ESCATOLOGIZZATA' COME INSIEMITÀ: IL LINGUAGGIO



Occorre riassumere anche ciò che potrebbe insinuarsi come malinteso sul 'Tutto' nel suo processo di compimento ultimo (cfr supra). La totalità di Saggezza sorge dal il Verbo ². Il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno, è il divino non assoluto ³. L'Anticristo è il non assoluto che vuol essere divino ultimo: il superuomo solov'ëviano vuol essere "l'ultima parola". Cristo -invece- è il Verbo come linguaggio vivo: cioè un continuo "inizio" di attuazione vissuta, il Verbo si de-assolutizza ⁴; come 'parola definitiva', l'imperatore universale si assolutizza illusoriamente. Prima di Cristo, il 'soffio divino' era l'alito dell'inconoscibile: movimento, spinta, impulsione interiore in seno all'umanità ancora ripiegata su se stessa ⁵. Nel 'Verbo', l'inconoscibile si fa 'linguaggio "dell'umanità in via di divinizzazione'. Essa entra a far parte dell'inconoscibile ⁶... La falsificazione di questa divinizzazione in Cristo sarà di presentare una tale 'prossimità' con Dio come la sostituzione dell'inconoscibile col dominio 'terminale' sull'"universalmente conosciuto". Nel linguaggio -invece- dire diversamente e 'dire oltre' non è 'professare qualcos'altro'. Lo confermerà il professor Pauli: «si compia ciò che è scritto» ⁷. Sarà l'inizio del 'crollo' del superuomo, la via per il ritorno alla vita di Pëtr e Ioann, la scintilla per il ribaltamento ebraico nel quale si verificherà 'l'inizio della fine' dell'Anticristo... Questa fine può sembrare orrenda, apocalittica. Ma quale ne sarà 'l'eschaton'? Il Cristo sarà rinnovatamente avvicicabile nel tracollo della 'falsificazione' dell'Anticristo... L'incontro dell'interiorità e dell'esteriorità, nei legami di conciliazione, si esprime come «verità» di ogni persona e di ogni cosa o essere esistente. Questa verità si fa cammino storico di comunione prospettata in

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 352 / p. 414.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 355 / S. 74-75.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 368-369 / S. 91.

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114-116 / pp. 154-155.

⁵ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 179-181 / p. 206.

⁶ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 180-181 / pp. 206-207.

⁷ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 225 / p. 211

tutte le dimensioni della vita umana ¹. La totalità di questa comunione è 'simbolo' della insiemificazione di Dio con l'umanità. Tutto si esprime, niente è 'adeguato' nell'espressione, o meglio niente è proporzionalmente formulabile dal mistero di Dio alla manifestazione umanamente possibile. Tutto si esprime ma niente viene esaurito o conclusivamente compiuto nell'adesso dell'espressività formulata ². Pertanto la verità 'è' insiemizzazione verso la pienezza, senza appropriazione in un 'sistema' o speculativo, o attivo o cosmico che sia. Possiamo già intuire come questa visuale si ispiri a quel taglio specifico della rivelatività slava orientale su Cristo e sul cammino della Chiesa, il loro annientamento di de-possessione, per non ripiegarsi in un sistema o una struttura di superiorità, e questo proprio a nome della 'verità'. La Chiesa insiemizza nella Saggezza, non la Saggezza è un attributo della Chiesa... Non più: per essere Saggezza, ogni iniziativa deve essere integrata nella Chiesa, ma la Chiesa insiemizzando nella Saggezza essa si trova coinvolta in tutto ciò che vi è di umano. Le 'porte degli inferi non prevarranno contro di essa' (cfr Mtt 16, 19) significa non che la Chiesa racchiude tutto e niente gli potrà essere sottratto, ma che con questa chiave di insiemizzazione, le opere umane peggiori non riusciranno a mantenersi chiuse, 'asserragliate', contro qualsiasi 'entelechia' divino-umana. Questa è la ragione fondamentale della non resistenza cristica. Questa è anche la ragione della paziente compassione che ci fa crollare interiormente di fronte allo stupore che l'indurimento non avrà l'ultima parola. Perciò si capisce che Cristo (come lo evoca Dostoevskij) possa prendere su di se ogni 'colpa', più che 'sistemare il perdono' per chi decide di farlo. Lui si è 'sentito' colpevole di tutto verso tutti, per ogni cosa, assumendo così nell'autenticità ciò che il fratello maggiore dello starets Zossima rivelava, morendo: "mammina, mammina... noi di tutto verso tutti per ogni cosa sempre e dovunque siamo colpevoli..." ³! Colpevolezza smitizzata, non morbosità fatta simbolo, tale è il capovolgimento della insiemizzazione. Perciò l'insiemità non potrà mai fermarsi a delle 'frontiere', ecclesiastiche che siano. Anzi, il 'prendere su di se la colpa' sarà la via di grazia della de-possessione liberante. Le tre tentazioni di Cristo saranno la messa alla prova suprema del non 'far suo' il dono di universale riconciliabilità: di 'sparire' cioè invece di mettersi in avanti (come farà l'imperatore universale). Non per niente sarà questo il rimprovero più cocente del Grande Inquisitore a Cristo: "quella Sua libertà" dove tutti diventano tutto! La Chiesa-pienezza implica proprio questo, non dover essere 'contro' niente, non doversi appropriare niente per essere se stesso, non dover escludere nessuno, non dover tuttora iniziare col raccogliere 'da capo' tutto quello che è stato disperso. Come il Cristo-non-eroico che evita di attirare tutti a se (come il principe Myškin del racconto dostoevkijano) ma che rivela ad ognuno quello che potrebbe diventare facendo scoprire ciò che è interiormente. La pienezza è compassionevole, si commuove di tutto e di tutti, essa si intenerisce su ogni cosa ed essere esistente, non trascura niente, non considera niente deteriore, non indugia nella via della distruttività. Dalla teantropia affermata nel concilio di Calcedonia ⁴, la Saggezza trasfigura l'umanità spingendo la relazionalità fino in fondo, nella multi-unità senza esclusioni ⁵. La Sagezza è la sorgente della insiemizzazione piena di tutta l'umanità con Dio ⁶. La persona ritrova la sua configurazione sofianica fondamentale nell'affermarsi e de-possedersi, nella dinamicità e la

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Le ministère de l'Eglise*, in J. Jézéquel, *Foi et Constitution*, Paris 1928, p. 296; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 295, 297-298\4; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 89, 93; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Una Sancta*, in «Путь», 1938-1939 n° 58, (Una Sancta, il fondamento dell'ecumenismo), стр. 4-5.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 296, 298-299; С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 86, 92.

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 354 (Т. I) / p. 384 (V. I).

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 294.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 431 / p. 340.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 89

accoglienza vivificante, nella simbolica maschile e femminile nella loro inter-penetrazione ¹. Così si compie il mistero della complementarità tra 'affermazione' e 'fruttificazione', tra la profezia e l'ascetica ². La Saggezza segue così la sua ritmica del 'quid' e del 'quomodo' nel dono totale di Amore de-posseduto ³. In tutto ciò, la Chiesa non si distacca dalla profonda sorgente umana ed umanizzante, non si pone come alternativa fuori di questo percorso pan-umano. Essa si immedesima con le ansie e le angosce, con l'incertezza del cammino umano. Essa si inserisce nelle sue tappe di auto-superamento tragico e sofferto: si annienta nell'umano piuttosto che esige da parte dell'umano di umiliarsi in essa ⁴.

1° DAL 'LOGOS' ALLA 'SOFIA': IL CHIARIMENTO SOFIANICO SULLA NON CONFLITTUALITÀ DIVINO-UMANA

Dal Logos l'intento di Saggezza ha aperto una meditazione teologica ed una contemplazione sulla 'Sofia'. Anzi, si ribadirà che l'appellativo di 'Sophia' è anteriore a quello di 'Logos' per Cristo ⁵. Si sa che la personificazione della Sofia nel Logos -dalla meditazione giovannea- poneva direttamente qualche interrogativo alla iniziale impostazione del monoteismo stretto ⁶. Non sempre

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 412 / pp. 315; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990 (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV. «Östliches Christentum», München 1925), S. 195-245), стр. 210-276; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве / La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / pp. 58-80; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, pp. 43-60 С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 7-135. 209-273; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 216-219; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Очерки учения о Церкви*, in «Путь», 1926 n° 1, (Accenni di insegnamento sulla Chiesa), стр. 23-27.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *О Царстве Божьем*, in «Путь», 1928, n° 11, стр. 12.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1938, pp. 69, 80; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 386 / p. 284.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch. Ein Beitrag zum christlichen Offenbarungsbegriff*, Marburg an der Lahn 1961, S. 46-47; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990 (traduzione parziale, *Kosmodizee*, in AA. VV. «Östliches Christentum», München 1925), S. 195-245), стр. 405-406; С. Булгаков / S. Bulgakov, *О Царстве Божьем*, in «Путь», 1928, n° 11, стр. 8-21-22.

⁵ M. Fédou, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1994, p. 255: «Le thème platonicien est en réalité transformé à la lumière d'une méditation biblique sur la Sagesse. Car le *kosmos* envisagé par Origène n'est pas simplement un monde d'idées mais renvoie d'abord à *Quelqu'un* – le Fils unique de Dieu. Ce qui pourtant justifie la reprise du platonicien, c'est que le Premier-né de toute créature conçoit en lui-même les principes de l'univers à venir, et cela principalement en tant qu'il est la «Sagesse multiforme de Dieu» (Ep 3, 1 0). Le monde ne serait pas venu à l'existence sans la Sagesse par qui toutes choses ont été faites; mais avant que ce monde ne fût, la Sagesse portait en elle la possibilité et le voeu de sa réalisation, elle qui a été formée par le Seigneur comme «principe de ses voies en vue de ses oeuvres». C'est pour cette raison que le titre de *Sophia* est dit l'attribut le plus ancien (1) et qu'il a, comme nous l'avons vu plus haut, une primauté par rapport litre de *Logos*: le Verbe de Dieu était «dans le principe», tandis la Sagesse est elle-même «principe». Ainsi, «c'est comme principe que le Christ est démiurge, en tant qu'il est Sagesse, car c'est parce qu'il est Sagesse qu'il est appelé principe. La Sagesse dit en effet chez Salomon: «Le Seigneur m'a établie comme principe de ses voies en vue de ses oeuvres», de sorte que «le Verbe était dans le principe», c'est-à-dire dans la Sagesse: car la Sagesse est considérée dans la fon-nation de la pensée qui a présidé à toutes choses et dans celle de leurs notions, et le Verbe dans la communication aux êtres spirituels de ce qui a été ainsi pensé» (2). Le monde ne serait pas sans la Sagesse, mais d'autre part la Sagesse iie serait pas sans le monde – non pas au sens où le monde créé serait coétemel à Dieu, mais au sens où, par la Sagesse, il a été conçu de toute éternité».

(1) Cf. *Com Jn*, 1, 19, 118 (Dial 120, p. 122-123). / (2) *Ibid.* 1. 19, 1 II (*loc.cit.*, p. 1 18-12 1). Cf. aussi la distinction de *P Arch*, 1, 2, 3 : la Sagesse est «le principe des voies de Dieu», elle «préforme et contient en elle les espèces et les raisons de toute la création» ; et elle est la Parole de Dieu « par le fait qu'elle ouvre à tous les autres êtres, c'est-à-dire à toute la création, la raison des mystères et des secrets qui sont tous contenus, sans exception, dans la Sagesse de Dieu : et par là elle est appelée Parole, car elle est comme l'interprète des secrets de l'intelligence » (*loc.cit.* p. 114-117.)

⁶ L. Richard, *Anthropology and Theology: the Emergence of incarnational Faith according to Mary Douglas*, in «Eglise et théologie», 1984 n° 2, p. 150: «In using the concept of Logos to express his understanding of the reality of Jesus Christ, John was employing a terminology already present in Jewish thought. Yet there is a difference between the use of Logos language in Judaism and in John. As James D. G. Dunn writes: 'But to attribute to a man Wisdom's role in creation, to assert that a human being is God in its self-revelation, that is bound to have some repercussions for monotheism. After all, the reason why we could conclude that the talk of Sophia and Logos in pre-Christian Judaism was not a threat to Jewish monotheism, was simply because Sophia was a personification, not a person, and Logos was the personification of God's

gli autori esplicitano questo riferimento alla ‘tutta unità’ e alla ‘teantropia’ in termini formalmente sofianici ¹. Dio si rivela a se stesso come Sofia –Sagezza incomensurabile– nel Figlio–Parola–Verbo–Logos, nel quale si esprime la ‘multi–unità’: auto–rivelazione che si farà sorgente del creato ². In questa auto–rivelazione di Dio si trova ‘l’immagine del Prototipo’ per l’umanità stessa ³. Si dirà che il Verbo è ‘tutto’ nella indisociabilità del divino e dell’umano, nella loro originaria non conflittualità ⁴. Sappiamo quanto questa ‘sinergia’ di insiemizzazione tra Dio ed umanità ha dato fastidio alla

immanencee not a personal being other than God himself. But now the impersonal Wisdom is identified as the exalted Christ, the personification Logos is identified as the man Christ Jesus, and Christianity may seem thereby to be committed to a belief in two divine beings, two powers in heaven – God himself – and Sophia–Christ. Was this input an unbearable strain on earliest Christianity's monotheism? ¹».

(¹ DUNN, *Was Christianity a Monotheistic Faith From the Beginning?*, *SJT*35 (1982), p. 330.)

¹ M. Sergeev, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, (Published in «Transactions of the Association of Russian–American Scholars in the U.S.A.», 1998, vol. XXIX, pp. 59–72), in «Internet» 2002, home.early.com/~msergeev/berdiaev.htm: «Berdiaev's original philosophy led to a significant transformation of traditional sophiological themes in his works. The concept of Sophia had a variety of meanings and applications already in Solov'ev's philosophy. However, one thing common to all of the aspects of Sophia seems quite clear. Solov'ev uses this concept as the instrument of the reconciliation of all sorts of opposites, a working symbol of synthesis. As such a general principle of integration, depending upon specific level, Sophia receives a concrete manifestation, beginning from the primordial total–unity (*vseedinstvo*) up to the Divine humanity (*Bogochelovechestvo*) of Christ and the coming Kingdom of God. Sophia unites the incompatible: the Divine and the human, the spiritual and the material, the ideal and the real. Arguing that in the philosophy of Solov'ev Sophia is "the main and central image or the idea of all of his philosophizing," Aleksei Losev, for instance, also says that Solov'ev thought of Sophia "as an inseparable identity of the ideal and the material, i. e., as the materially realized idea or as ideally transfigured matter" (1). Without explicitly speaking of Sophia, Berdiaev is searching for the same integration of the Divine and the human which in his philosophy is understood as the link between the noumenal and the phenomenal, or, with more precision, as the disclosure of the spirit into the natural domain of phenomena (2). Such spiritual breakthroughs represent the acts of Divine creation and humancreativity, and, as Berdiaev writes, "it is from the noumenal world that the prophet and the creative genius enter into this world" (3). The ultimate fruits of the rapprochement of the two realms, therefore, are "good news" and--again--beauty as the ultimate realization of the Divine–human interaction».

((1) Aleksei F. Losev, *Strast' k dialektike: Literaturnye razmyshleniia filosafo*, Moscow: Sovetskii pisatel', 1990, p. 208. / (2) Vladimir Solov'ev, "Krasota v prirode," *Sochineniia*, vol. 6, p. 41. / (3) In *The Beginning and the End*, Berdiaev summarizes his thought about creativity in Part 3: "Being and Creativity: The Mystery of Newness.")

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / pp 28, 32, 114: «Le Verbe–Logos est le principe du sens, du contenu, de la distinction, de la multiplicité, et en même temps celui de la liaison, de la correspondance, de la toute–unité. C'est la Pensée divine se pensant soi–même, νόσις τῆς νοήσεως, ayant soi–même pour objet et pour contenu. La pensée est ici identique à son objet, la parole à son contenu, et la liaison toute–pénétrante de la pensée est celle de la toute–unité, la sagesse même de l'être, multiformité et cohérence logique, distinction et compénétration dans la dialectique de la pensée, se posant et se connaissant soi–même, densité substantielle de la pensée et sa transparence "logique", – monde clair et sans nuages des idées divines,– tel est le royaume du Logos. Le Fils Se donne au monde divin comme le Verbe de Tout et sur Tout, il sert la Divinité qui va se dévoilant elle–même, Il se pose comme le contenu de cette auto–révélation. Il Se sacrifie au l'ère et Il sacrifie ce qui est Sien au monde divin en S'épuisant par sacrifice en tout et jusqu'au bout. Le monde divin, dans son premier état, et par conséquent le Verbe (" par qui tout a été fait "). L'empreinte de l'amour hypostatique qui se révèle lui–même, du Père engendrant et du Fils naissant, de la Prime Image et de l'Image, demeure aussi dans le monde divin, dans la Sophie divine. L'auto–révélation de Dieu est l'oeuvre de l'amour de sacrifice, dont le Père est le sacrificateur aimant et le Fils Xla victime aimante, révélant en Lui le Père. Le monde divin, dans son contenu, porte le sceau de l'Agneau, du Verbe de Dieu. On peut y voir une nouvelle confirmation de ce qu'en un certain sens le Logos est la Sophie. "Or, non seulement l'homme est théanthrope par prédestination, mais encore le Logos est le Dieu–Homme éternel, en tant que l'Image Première de l'homme créé. Le Logos est l'hypostase démiurgique, dont la face est imprimée dans le monde divin. Comme dans la Sophie divine, par l'auto–révélation de la Divinité à travers le Logos. L'hypostase du Logos est immédiatement liée à la Sophie. En ce sens, elle est la Sophie, comme l'auto–révélation de la Divinité, comme son hypostase immédiate (encore que non pas la seule). Le Logos est la Sophie, en ce sens qu'il a la Sophie comme son propre contenu et sa vie, car, en la Divinité, la Sagesse n'est pas seulement l'ensemble des idées idéales et sans vie, mais aussi l'organisme des essences vivantes et raisonnables qui manifestent en elles la vie de la Divinité. La Sagesse est aussi l'humanité céleste, image première de l'humanité de créature et, en tant qu'elle est éternellement hypostasiée dans le Logos, elle est Son éternelle Théanthropie».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. / p. 100: «Le Prototype de l'homme dans sa sophianité est l'Humanité Divine ou la Théanthropie céleste du Logos, la Sophie, le monde divin reflété dans le monde de créature. En la Sainte Trinité, le Logos, Deuxième Hypostase, auto–révélation du Père, est la Sophie par excellence, tandis que l'Image Première de l'homme, d'Adam, est l'Image du Logos en la Sophie.»

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. / S. 39: «Das Erstgeburtsrecht des Seins kommt nicht den einzelnen Teilen, sondern dem Ganzen zu. Der absolute Anfang und die Quelle jeglichen Seins ist die absolute Ganzheit alles Seienden, das heißt: Gott. Diese Ganzheit, des All, die in ihrem Ansichsein [sama po sebe] in der unveränderlichen Ruhe der Ewigkeit verweilt, enthüllt und offenbart sich in dem allvereinigenden Sinn der Welt, so daß dieser Sinn der direkte Ausdruck oder das Wort (der λόγος) der Gottheit, offenbarer und wirkender Gott ist. Durch ihn wird jedes wirkliche Sein bestimmt; von dem kleinsten Stoffteilchen, das zu anderen Teilchen gravitiert, bis hin zu den komplizierten Tiergattungen, die in der Ernährung andere Organismen verschlingen oder sich im geschlechtlichen Akt mit ihres gleichen vereinigen, überall offenbart sich und wirkt der ewige Sinn des Seins, das uranfängliche Wort des anfanglosen Gottes. Dieses Wort verbietet jedes getrennte, zusammenhanglose existieren, mit unzerreißbaren Banden vereinigt es das eine mit dem anderen und ein jedes mit allen, und

mentalità occidentale ¹. La radicale separazione tra il divino e l'umano non potrà essere 'conciliata' senza il 'concentramento cristologico' ². Tutto dipende, ovviamente, in questi accenni fin dove la 'radicale distinzione' possa diventare 'conflittualità' e fin dove l'antinomia valorizza la 'diversità senza aggressiva contrapposizione'. Vi sarà chi riconoscerà, addirittura, nella Saggezza l'anticipazione del Logos stesso –dall'Antico Testamento alla meditazione cristiana ³. L'«essere con» dà il taglio inderogabile della visuale di Saggezza ⁴. Nella impostazione sofiana, il 'Logos' prende tutta la sua statura di 'Verbo' ormai riprospettato nelle problematiche più attuali. La totalità è il Verbo ⁵. La 'fonte' di ciò che ci rende pienamente umani, il 'verbo', si fa radice di divinizzazione ⁶. Così si disegna la personificazione della Sofia ⁷. La personificazione del messaggio, tessuto nervoso

aus der chaotischen Vielheit bildet es die eine Welt. 'Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch Dasselbe geworden, und ohne Dasselbe ist nichts geworden, was geworden ist¹».

¹ Joh 1, 1–3. Die Bibelworte sind hier, wie auch in der Folge meistens, von Solowjew kirchenslawisch zitiert (Der Übersetzer.)

¹ L.–M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979, pp. 200–201: «Karl Barth, partant de la transcendence absolue de Dieu et de l'efficacité souveraine de sa Parole éprouve une véritable hantise –et en cela, il est un fidèle héritier de Calvin– à l'égard de tout ce qui a un relent de "synergisme", c'est-à-dire de toute théologie du "et" où s'affirme une collusion, un mélange entre l'action de Dieu et celle de l'homme. S'il y a bien dans le baptême un rapport entre l'action de Dieu – ce qu'il appelle "le baptême d'Esprit" – et celle de l'Église, et par conséquent de l'homme –le "baptême d'eau"–, rapport nécessaire sous peine de réduire le rite à une pieuse comédie, il faut surtout se garder d'amalgamer les deux».

² Vedere l'impostazione di questa prospettiva –per quanto ha potuto darne l'autore di queste pagine– nello studio *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Verona 1982, Parte I, cap. 1.

³ P. Tillich, *Ultimate Concern*, London 1962, pp. 121–122: «And this relates also to science. What science can do is to give us insights into handling realities, including some levels of our psychological makeup. That is quite possible, but science (and here I think I would contradict our guest professor) cannot give us wisdom, because wisdom is, if we consider the wisdom literature of Greece and the Old Testament, not a technical achievement, but a divine power which tries to show us the ultimate problems of our existence. Later it was termed the Logos. The Logos is, so to speak, the successor of Old Testament wisdom».

⁴ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 272: «Wisdom can be distinguished from objectifying knowledge (sapientia from scientia) by its ability to manifest itself beyond the cleavage of subject and object. The biblical imagery describing Wisdom and Logos as being "with" God and "with" men makes this point quite obvious. Theonomous knowledge is Spirit–determined Wisdom. But as the Spirit–determined language of theonomy does not dispense with the language which is determined by the cleavage between subject and object, so Spirit determined cognition does not contradict the knowledge which is gained within the subject–object structure of encountering reality».

W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 224: «Wenn Jesus Christus die persongewordene Weisheit und die Zusammenfassung und das Ziel aller Wirklichkeit ist, dann empfängt die Wirklichkeit als ganze wie jedes einzelne Wirkliche von ihm her und auf ihn hin seinen endgültigen Platz und seinen endgültigen Sinn. Dann muß aber auch, was Mitte, Grund und Ziel der Existenz Jesu ist, seine Sohnschaft, sein Sein für Gott und für die Menschen, in verborgener und doch wirksamer Weise alle Wirklichkeit zuinnerst bestimmen. Eine solche universale Christologie besagt zunächst, daß man Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade, Christentum und Welt nicht dualistisch gegen– oder nebeneinander stellen darf».

⁵ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355 / S. 74–75.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 326 / p. 388: «La Sofia è la Grande Radice della creatura totale cfr. Rom. 8, 22: πᾶσα κτίσις, cioè il creato tutto integrale e non semplicemente il tutto). Per lei il creato penetra nell'intimo della vita triadica e ottiene la vita eterna dall'unica Fonte della vita. La Sofia è l'essenza originaria del creato, ¹ l'Amore creatore di Dio "che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo" (Rom. 5, 5). Proprio per questo l'amore divino è il suo vero io divinizzato, il suo "cuore", come l'amore intertrinitario è l'Essenza divina. Perché tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio–amore, del la Sorgente dell'essere e della verità. Se la creatura si stacca dalla propria radice, l'attende fatalmente la morte; "perché", come dice la Sapienza stessa, "chi trova me trova la vita e ottiene il favore di Jahvè, ma chi si allontana da me fa torto a se stesso: tutti coloro che odiano me, amano la morte " (Prov. 8, 35–36)».

¹ La concezione patristica, particolarmente di Gregorio Nisseno, dell'"essere" uno del creato è spiegata da Antonij (Chrapovickij), arciv di Volynija, in *Nravstv. idej dogmata cerksi, Opera omnia*, vol. 2, ed. 2, Pietroburgo 1911. V.(A.) ТРОИЦКIJ, *Triedinstso bojestva i edinstso elovejestva*, Mosca 1912 e in "Golos Cerkvi", 1912, n. 10. Questa concezione sta alla base delle opere di S.(N.) BULGAKOV, *Filosofija chozajstva*, parte I, Mosca 1912, della dottrina sulla Chiesa di V. Solov'ëv, ecc. Tutta la storia del peccato, del piano della salvezza, della redenzione e salvezza, la dottrina dei sacramenti, ecc., ottengono alla luce di questa concezione un significato reale, mentre al di fuori di essa diventano formule vuote.)

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 383 / pp. 446–447: «Nella Sofia (di Novgorod) essi vedono la personificazione dell'attributo divino astratto della sapienza, non l'ipostasi personale della Sapienza di Dio. Questo è vero perché la Sofia non è ipostasi nel senso stretto del termine e non è identica al Verbo. L'iconografia conosce una quantità di personificazioni del mare, dei monti, del vento, della neve, del deserto, del cielo e della terra, del cosmos, del Giordano, del sole e della luna, della notte e del mattino, della materia celeste, della colomba, dell'inferno, del Mar Rosso, dell'Egitto, di Nazaret, di Betlemme, di Gerusalemme, della melodia, della forza, dell'orgoglio, del pentimento, della giovinezza, Διακοσμήνη καὶ Ἐλεμοσύνη, le virtù, Προφητεία, Σοφία, della sinagoga, della Chiesa, ecc.; in una motitudine di icone, miniature, affreschi e simili ¹».

dell'umanità nella sua auto-gestione radicalmente maturata... Il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno di tutte le parole, è il divino non assoluto ¹. La cristologia sofianica prospetterà il suo intuito nel confronto tra Cristo e Anticristo: o cioè intorno alla 'falsificazione' intrinseca del Cristo. La differenza tra Cristo e l'Anticristo è -nel superuomo- il non assoluto che vuol essere divino ultimo. L'Imperatore universale vuol essere "l'ultima parola". Cristo -invece- è il Verbo come linguaggio vivo: cioè un continuo "inizio" di attuazione vissuta, organica: una rete in aperta prospettiva ². Nel diventare linguaggio, il Verbo si de-assolutizza. Nel farsi "parola definitiva", l'Imperatore universale si assolutizza illusoriamente. Prima di Cristo, il "soffio divino" era l'alito dell'inconoscibile: movimento, spinta, impulsione interiore in seno all'umanità ancora ripiegata su se stessa ³. Nel "Verbo", l'inconoscibile si fa "linguaggio dell'umanità in via di divinizzazione". Essa entra a far parte dell'inconoscibile ⁴... L'umanità non scioglie l'inconoscibile, essa stessa diventa interlocutrice

(¹ N. POKROVSKIJ, *Evangelie v pamiatnikach ikonografi i iskusstva*, cit., F.(I.) BUSLAEV, *Istor. očerki*, Pietroburgo 1861, vol. II, sulle miniature del Salterio di Uglič; E.(K.) REDIN, *Antičnye bogi (planety) v licevych rukopisjach sošinenija Koz-my Indikoplova*, in "Zap. klas. otd. Imp. Rus. Arch. Obščestva", vol. I, Pietroburgo 1904, pp. 33-43. Vi sono ricordate altre personificazioni (Galgala, Gerico, Gaj, Hevol, la Fonte, il monte Hemschacor, Ερεσις, Φρόνησις, Μεγαλοφυκία, ecc.) e poi vi sono studiate le personificazioni dei pianeti: della luna, del sole, del Crono, di Afrdite, di Zeus, di Ares e di Ermes.)

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовныя основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 368-369 / S. 91.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114-116 / p. 154: «In the divine organism of Christ, the acting, unifying beginning, the beginning which expresses the unity of the unconditionally-extant one, obviously is the Word of Logos. The unity of the second kind, the produced unity, in Christian theosophy bears the name of Sophia. If in the absolute we differentiate in general the absolute as such, i.e., as the unconditionally-extant One, from its content, essence or idea, then we find the direct expression of the first in the Logos, and of the second in Sophia, which is thus the expressed, realized idea. And as the extant One, differing from its own idea is at the same time one with it, so Logos, too, differing from Sophia, is eternally connected with her. Sophia is God's body, the matter of Divinity, ¹ permeated with the beginning of divine unity. Christ, who realized that unity in Himself or is the bearer of it, as the integral divine organism Xuniversal and at the same time individualX is both Logos and Sophia».

(¹ Such expressions as 'body' and 'matter' we use here in the most general sense, as relative categories, not connecting with them those particular conceptions which can have place only in application to our material world but are absolutely unthinkable in relation to Divinity.)

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 179-181 / p. 206: «The above makes it clear that the two historical trends, far from excluding each other, have been absolutely necessary to each other and for the 'fullness of the stature of Christ' in all humanity; for if history were limited to the Western development only, if the immovable and unconditional principle of the Christian truth did not stand behind this uninterrupted stream of movements [which were] replacing one another, and of principles [which were] mutually destructive, the whole Western development would have been devoid of any positive sense, and modern history would have ended in decadence and chaos. On the other hand, had history included only the Byzantine Christianity, the truth of Christ (Godmanhood) would have remained imperfect, in the absence of a [developed] human element of free initiative and activity necessary for its perfection. As it is, however, the divine element of Christianity, preserved by the East, can now reach its perfection in mankind, for now it has the material upon which it can act, in which it can manifest its internal force: namely, the human element which has been emancipated and developed in the West. And this has not only an historical, but also a mystical, meaning».

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 180-181 / pp. 206-207: «If the overshadowing that descended upon the human Mother with the active power of God, produced the incarnation of Divinity; then the fertilization of the divine Mother (the Church) by the active human beginning must produce a free deification of humanity. Before Christianity, the natural principle in humanity represented the datum (the fact), Divinity represented the unknown (the ideal), and as the unknown, acted (ideally) on man. In Christ the unknown was given, the ideal became a fact, became an event, the active divine beginning became material. The Word became flesh, and this new flesh is the divine substance of the Church. Before Christianity, the immovable basis of life was human nature (the ancient Adam), while the divine was the principle of change, motion, progress; after Christianity, on the contrary, the divine, as incarnate, becomes the immovable foundation the stratum of the life of humanity, while humanity appears as the unknownX[that part of humanity] which would correspond to the divine, i.e., which is capable of uniting with it of itself, [and] assimilating it. As the sought [the ideal], this ideal humanity appears as the active beginning [force] of history, the element of motion, of progress. And, as in the pre-Christian course of history, human nature or the natural element of mankind represented the basis, matter; the divine mind, (in Greek, O logos tu Feu), represented the active and formative principle; and God-man, i.e., God who has adopted human nature, was the result (the offspring): so in the process of Christianity the divine nature its or the divine stratum (the Word which became flesh, as well as the as body of Christ, the Sophia) appears as the foundation or matter, while human reason appears as the active and formative principle; and the man-God, i.e., man who adopted Divinity, appears as the result. And, since man can receive Divinity only in his absolute totality, i.e., in union with atl, the man-God is necessarily collective and universal, i.e., [it is] he the all-humanity [the whole of mankind] or the Universal Church [that receives Divinity]; the God-man is individual, the man-God is universal. Thus the radius is one and the same for the whole circumference at any one of its points, and consequently it is itself the beginning of a circle; while the points on the periphery form the circle only in their totality. In the history of Christianity, the immovable divine foundation in humanity is represented by the Eastern Church, while the Western world is the representative of the human element. And here also, before reason could become the fertilizing

dell'inconoscibile. La falsificazione di questa divinizzazione in Cristo sarà di presentare una tale "prossimità" con Dio come la sostituzione dell'inconoscibile mettendo al suo posto l'illimitata estensione del dominio sull'"universalmente conosciuto". Non più l'ispirazione di libertà in ciò che sarà sempre "inafferabile", ma lo scioglimento dell'inconoscibile in ciò che sottometeremo nello "scontatamente conosciuto". Se entriamo nell'inconoscibile, il "dire" del concepibile potrà essere infinitamente diversificato. L'antinomia del mistero ci farà uscire dalla conflittualità tra 'inconoscibile' e 'conosciuto', in termini puramente razionali. Dire diversamente non è, allora, necessariamente "cambiare il contenuto" o automaticamente "professare qualcos'altro". Il Verbo-Parola, o l'organicità del tutto, compie il suo intento attraverso l'itinerario sofferto e contraddittorio di una possibile falsificazione nella quale 'non si cambia neanche il contenuto'. Il mistero della falsificazione viene evocato da Solov'ëv nella sua parabola sull'Anticristo. Essa rappresenta –infatti– una re-interpretazione della ipotizzata conflittualità tra Dio e l'universo umano. L'esito sofiano sarà quello sul chiarimento della falsificazione suprema, quella su Cristo stesso, legato all'attuazione di una 'parola', essa stessa 'scritta' pure se non ancora svelata. Lo confermerà l'unico sopravvissuto dei responsabili ecclesiali emarginati dall'Imperatore universale, il professor Pauli: «si compia ciò che è scritto»¹. Sarà l'inizio del "crollo" del superuomo, la via per il ritorno alla vita di Pëtr e Ioann, la scintilla per il ribaltamento ebraico nel quale si verificherà "l'inizio della fine" dell'Anticristo²... Questa fine può sembrare orrenda³. Difatti, implica in se qualcosa di apocalittico.

principle of the Church, it had to move away from it in order that it might be at liberty to develop all its powers; after the human element was completely segregated, and then in that separateness became aware of its helplessness, it will be able to enter into a free union with the divine foundation of Christianity, which has been preserved in the Eastern Church and, in consequence of that free union, to give birth to the spiritual mankind».

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 225 / p. 211: «"Si compia ciò che è scritto", disse il professor Pauli, e i cristiani che portavano le barelle le cedettero senza una parola ai soldati i quali si allontanarono dalla porta di nord-ovest; dal canto loro i cristiani, uscendo dalla porta di nord-est, si diressero rapidamente dalla città verso Gerico, passando accanto al monte degli Ulivi, per la strada che i gendarmi e due reggimenti di cavalleria avevano in precedenza sgombrato dalla folla del popolo. Essi decisero di aspettare alcuni giorni, sulle colline deserte vicino a Gerico. L'indomani mattina giunsero da Gerusalemme dei pellegrini cristiani loro amici e raccontarono ciò che era accaduto a Sion. Dopo il pranzo di corte, tutti i membri del concilio erano stati convocati nell'immensa sala del trono (dove si supponeva sorgesse il trono di Salomone) e l'imperatore, rivolgendosi ai rappresentanti della gerarchia cattolica, aveva dichiarato che il bene della Chiesa esigeva da essi l'immediata elezione di un degno successore dell'apostolo Pietro, ma che nelle presenti circostanze di tempo l'elezione doveva avvenire con procedura sommaria. La presenza di lui, l'imperatore, capo e rappresentante di tutto il mondo cristiano, valeva largamente a compensare l'omissione delle formalità rituali, e che in nome di tutti i cristiani, egli proponeva al Sacro Collegio di eleggere il suo diletto amico e fratello Apollonio, affinché lo stretto legame esistente fra loro rendesse duratura e indissolubile l'unione della Chiesa con lo Stato per il bene comune. Il Sacro Collegio si ritirò in una camera particolare per il conclave e dopo un'ora e mezzo ritornò col nuovo papa Apollonio».

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 228 / p. 213: «L'esultanza popolare sorpassò ogni limite. A dire il vero alcuni affermavano di aver visti coi propri occhi quei fogli d'indulgenza trasformarsi in rospi e serpenti estremamente schifosi. Nondimeno l'enorme maggioranza della gente andava in visibillio e la festa popolare si protrasse ancora alcuni giorni; durante questo tempo il nuovo papa-taumaturgo arrivò a compiere dei prodigi così sbalorditivi e incredibili che sarebbe del tutto inutile darne una narrazione. Nello stesso tempo sulle alture deserte di Gerico i cristiani si dedicavano al digiuno e alla preghiera. La sera del quarto giorno sull'imbrunire, il professor Pauli e nove compagni, cavalcando degli asini e trainando una carretta, penetrarono in Gerusalemme; passando per vie traverse, vicino a Haram-es-Scerif, sboccarono a Haret-en-Nazàra e raggiunsero l'entrata del tempio della Resurrezione, dove sul pavimento giacevano i corpi di papa Pietro e dello starets Giovanni. A quell'ora la via era deserta: tutta la città al completo si era riversata a Haram-es-Scerif. I soldati di guardia erano immersi in un sonno profondo. I nuovi arrivati trovarono che i corpi non erano stati toccati dal processo di decomposizione e addirittura non erano diventati rigidi e gravi. Li issarono su barelle, li ricoprirono con mantelli che avevano portato con sé e, percorrendo le stesse vie traverse, ritornarono dai loro fratelli, ma non appena ebbero posate a terra le barelle lo spirito della vita rientrò nei due morti. Essi si agitarono, cercando di sbarazzarsi dei mantelli che li avvolgevano. Tutti presero ad aiutarli con grida di gioia e ben presto i due resuscitati si alzarono in piedi sani e salvi. E il redivivo starets Giovanni prese così a parlare: "Ecco dunque, figlioli miei, che noi non ci siamo lasciati. E ed ecco ciò che vi dirò adesso: l'ora è giunta che si adempia l'ultima preghiera di Cristo per i suoi discepoli: che essi siano uno, come Lui stesso col Padre è uno. Così per questa unità in Cristo, figlioli miei, veneriamo il nostro carissimo fratello Pietro. Gli sia concesso finalmente di pasce le pecore di Cristo. Proprio così, fratello!". Ed egli abbracciò Pietro».

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 231 / p. 216: «Questi (le truppe dell'anticristo) non aveva a sua disposizione che una parte della guardia e non poteva spuntarla contro la massa dei nemici. Mediante le arti magiche del suo papa, l'imperatore riuscì a filtrare attraverso le linee degli assediati e ben presto egli ricomparve in Siria, alla testa di uno sterminato esercito di pagani di varie razze. Gli Ebrei, anche se le probabilità di vittoria erano scarse, gli mossero incontro. Ma non appena le avanguardie dei due eserciti ebbero iniziato il combattimento, ecco che si produsse un terremoto di inaudita violenza; sotto il Mar Morto, presso il quale si erano schierate le truppe imperiali, si aperse il cratere di un enorme vulcano i torrenti di fuoco, fusi insieme in un lago di fiamme, ingottirono lo

Ma quale ne sarà "l'eschaton"? Il Cristo sarà rinnovatamente avvicicabile nel tracollo della "falsificazione", o cioè dell'Anticristo... La non conflittualità tra Dio e l'universo sposta 'dentro' della scommessa ecclesiale il rischio del rigetto decisivo nella falsificazione e non rimanda 'fuori recinto' l'anima della conflittualità più incisiva. Ampliando la prospettiva di riconciliazione ultima, il Messaggero-Messaggio totale, 'l'Angelo' della Sofia (una delle personificazioni iconiche della Sagghezza) costituisce simbolicamente la convergenza della coscienza mistica e della coscienza 'naturale' dell'umanità¹: condizione d'integrazione pan-umana in vista della compenetrazione senza confusione tra la personalità dell'universo e la Vita in Dio. Le dimensioni spirituale, ascetica e teologica della 'Sagghezza' convergono in una grande scommessa che si esprime dall'antico oriente cristiano fino alla tradizione russa ortodossa: l'integrazione degli elementi più pregiati dell'eredità religiosa dell'umanità nella presa di coscienza cristiana verso una pienezza che non esclude niente di ciò che porta alla conciliazione ultima di tutto in Dio. In essa vi sarà un ruolo specifico e complementare per l'oriente e per l'occidente, nella sintonia ritrovata e nella dialogale re-interpretazione del multiforme intuito religioso dell'umanità². La cristologia accoglierà e si tramuterà in una meditazione di complementarità inter-religiosa multiforme e multidimensionale. Si dirà che il Verbo è 'tutto' nella indisociabilità del divino e dell'umano, nella loro originaria non conflittualità³. Sappiamo quanto questa 'sinergia' di insiemizzazione tra Dio ed umanità ha dato fastidio alla mentalità occidentale⁴. La radicale separazione tra il divino e l'umano non potrà essere

stesso imperatore, tutte le sue innumerevoli schiere ed il suo inseparabile compagno, il papa Apollonio, cui la magia non recò alcun soccorso. Frattanto gli Ebrei corsero a Gerusalemme, spaventati e tremanti, invocando la salvezza dal Dio di Israele. Quando la santa città apparve ai loro occhi, un grande baleno squarciò il cielo da oriente ad occidente ed essi videro il Cristo che scendeva loro incontro, in veste regale, con le piaghe dei chiodi sulle mani distese. Intanto dal Sinai si mosse verso Sion la folla dei cristiani guidati da Pietro, Giovanni e Paolo, mentre da altre parti accorrevano altre folle entusiaste: erano tutti gli Ebrei e tutti i cristiani mandati a morte dall'Anticristo. Erano risuscitati e si accingevano a vivere con Cristo per mille anni. È con questa visione che il padre Pansofio voleva finire il suo racconto che aveva per soggetto non già la catastrofe dell'universo, ma soltanto la conclusione della nostra evoluzione storica: l'apparizione, l'apoteosi e la rovina del l'Anticristo».

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 372–373 / p. 634: «Così percepiscono la Sofia e la sofanità, la mistica e la coscienza naturali, sensibili e pronte ma non spirituali o appena spirituali. Invece nelle esperienze della mente purificata e ben ordinata questo ceruleo sofanico, questa trasparenza d'ametista, questa gioia azzurra profumata si mostra pienamente determinata. Mi permetto un'affermazione, esprimo un'intuizione che ha bisogno di ulteriori verifiche (e la propongo a tema di ulteriori studi): la Santissima Vergine Maria viene doppiamente onorata, in sé come Semprevergine e in rapporto a Cristo come Deipara, e nelle sue apparizioni porta manti e vesti di colore differente. Quando si mostra come Semprevergine, come la prima Monaca (Inokina),¹ come Protettrice della verginità, cioè come vergine per essenza, porta un manto azzurro o celeste. Invece quando appare come Deipara, cioè come Madre per essenza, il suo manto è purpureo (il colore della dignità regale e della spiritualità), oppure rosso (il colore della sofferenza e dell'amore infuocato)».

(¹ Il sacerdote-monaco dai voti solenni Partenio "una volta stava meditando con un certo dubbio su quanto aveva letto, che cioè la Santissima Vergine fu la prima monaca sulla terra, egli si assopi e vide incedere dalle sante porte della Lavra, accompagnata da una schiera innumerevole di monaci, una monaca maestosa che indossava la mantija e impugnava il pastorale. Avvicinatasi a lui, essa disse: "Partenio, io sono monaca!". Egli si svegliò e da allora con profonda convinzione chiamava "Igumena della Lavra delle Grotte" la Santissima Deipara " (*Skazanie o)izni i podvigach starca Kievo Pečerskoj Lavry Ieroschim. Parfenija*, cit., p. 26).)

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 383–384 / p. 447: «Si sa che Costantino il Grande eresse a Costantinopoli tre templi in onore della sapienza (Ἡ σοφία Σοφία) della pace (Ἡ εἰρήνη Εἰρήνη) e della forza (Ἡ δύναμις Δύναμις) che in seguito si trasformarono nelle chiese di S. Sofia, S. Irene, delle Ss. Forze Celesti. Nella Roma pagana si incontrano esempi a piacere di templi in onore di concetti astratti, ma non si deve troppo affrettatamente concludere che Costantino consacrò le sue chiese a idee, nel nostro caso all'idea della sapienza divina, senza che questo concetto avesse rapporti con il Figlio di Dio. Va più vicino al segno il professor A.P. Golubcov; in questi titoli neutri, e, per così dire, semi-cristiani e semi-pagani, egli ravvisa una tattica dell'imperatore per introdurre insensibilmente il cristianesimo; coloro che desideravano restare fuori della Chiesa potevano ravvisare nella sapienza, nella pace e nella forza, semplicemente dei concetti personificati¹».

(¹ A.P. GOLUBCOV, *Sobornye činovniki, 1-ja pol. izsl.*, Mosca 1907, p. 23, nota. In *Slu)ba Sofii Premudrosti Bo)ii*, edito dal sac. P. FLORENSKIJ, Sv.-Tr. Serg. Lavra, 1912, secondo un manoscritto di proprietà della Chiesa moscovita di S. Sofia (in "Bog. V.", n. 2, 1912), alla canzone IX, tropario 2, leggiamo: "La Sapienza di Dio che è il mistero di provvidenza per tutti gli uomini". Dionigi l'Areopagita spiega a sua volta nell'epistola nona la Sapienza come Provvidenza.)

³ Вл. Соловьѳв / V. Solov'ëv, *Духовныя основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 367 / S. 39.

⁴ L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979, pp. 200–201.

‘conciliata’ senza il ‘concentramento cristologico’¹. Tutto dipende, ovviamente, in questi accenni fin dove la ‘radicale distinzione’ possa diventare ‘conflittualità’ e fin dove l’antinomia valorizza la ‘diversità senza aggressiva contraposizione’. Vi sarà chi riconoscerà, addirittura, nella Saggezza l’anticipazione del Logos stesso –dall’Antico Testamento alla meditazione cristiana². L’«essere con» dà il taglio inderogabile della visuale di Saggezza³. Nella impostazione sofianica, il ‘Logos’ prende tutta la sua statura di ‘Verbo’ ormai riprospettato nelle problematiche più attuali. Così si disegna la personificazione della Sofia⁴. La personificazione del messaggio, tessuto nervoso dell’umanità nella sua auto-gestione radicalmente maturata... Il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno di tutte le parole, è il divino non assoluto⁵. Dio si dà come Dono in Cristo, perché l’inconoscibile non può essere ‘acquistato’ o ‘assimilato’. L’inconoscibile ‘dato’ diventa ‘linguaggio’ o ‘Verbo’: incontro tra l’inconoscibile ed il ‘concepibile’⁶. La falsificazione presenterà Dio come inavvicinabile, per poi gestire le ‘cose Sue’ sostituendosi a Lui. Cristo è il ‘liberatore della via’ per rendere possibile ciò che era stato escluso prima: non è una teoria che racchiuderebbe un sistema mentale⁷. La falsificazione non è ‘l’errore’ ma di ‘utilizzare’ la liberazione cristica per affermare come definitiva la «verità di ciò che si deve credere: il bene, Dio, il Messia»⁸, come ‘verità intelligente’ o cioè ‘nostra’⁹ che ci appartiene o come ‘sapere corretto’. La ‘libera ispirazione’ diventa allora un ‘dotto insegnamento’ in mano a chi è intitolato¹⁰... La cristologia sofianica prospetterà il suo intuito nel confronto tra Cristo e Anticristo: o cioè intorno alla ‘falsificazione’ intrinseca del Cristo. La differenza tra Cristo e l’Anticristo è –nel superuomo– il non assoluto che vuol essere divino ultimo. L’Imperatore universale vuol essere “l’ultima parola”. Cristo –invece– è il Verbo come linguaggio vivo: cioè un continuo “inizio” di attuazione vissuta, organica: una rete in prospettiva¹¹. Nel diventare linguaggio, il Verbo si de-assolutizza. Nel farsi “parola definitiva”, l’Imperatore universale si assolutizza illusoriamente. Prima di Cristo, il “soffio divino” era l’alito dell’inconoscibile: movimento, spinta, impulsione interiore in seno all’umanità ancora ripiegata su se stessa¹². Nel “Verbo”, l’inconoscibile si fa “linguaggio dell’umanità in via di divinizzazione”. Essa entra a far parte dell’inconoscibile¹³... L’umanità non scioglie l’inconoscibile, essa stessa diventa interlocutrice dell’inconoscibile. La

¹ Vedere l’impostazione di questa prospettiva –per quanto ha potuto darne l’autore di queste pagine– nello studio *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde Iontane*, Vicenza 1982, Parte I, cap. 1.

² P. Tillich, *Ultimate Concern*, London 1962, pp. 121–122.

³ P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, vol. III, p. 272; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 224.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 383 / pp. 446–447; cfr N. Pokrovskij, *Evangelie v pamiatnikach ikonografi i iskusstva*, cit., F.(I.) Buslaev, *Istor. očerki*, Pietroburgo 1861, vol. II, sulle miniature del Salterio di Uglič; E.(K.) Redin, *Antičnye bogi (planety) v livevych rukopisjach sočinenija Koz-my Indikoplova*, in “Zap. klas. otd. Imp. Rus. Arch. Obščestva”, vol. I, Pietroburgo 1904, pp. 33–43. Vi sono ricordate altre personificazioni (Galgala, Gerico, Gaj, Hevol, la Fonte, il monte Hemschacor, Εἰρεσις, Φρόνησις, Μεγαλοφυκία, ecc.) e poi vi sono studiate le personificazioni dei pianeti: della luna, del sole, del Crono, di Afrodite, di Zeus, di Ares e di Hermes.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 368–369 / S. 41.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 419–421 / p. 206.

⁷ Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 112–113 / pp. 152–153.

⁸ Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 193–233 / pp. 184–217.

⁹ Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 328 / S. 41.

¹⁰ Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Еврейство и христианский вопрос / Das Judentum und die christliche Frage*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. IV, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 167–169 / S. 599–600.

¹¹ Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114–116 / p. 154.

¹² Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 179–181 / p. 206.

¹³ Вл. Соловьев / V. Solov’ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 180–181 / pp. 206–207.

falsificazione di questa divinizzazione in Cristo sarà di presentare una tale "prossimità" con Dio come la sostituzione dell'inconoscibile mettendo al suo posto l'illimitata estensione del dominio sull'"universalmente conosciuto". Non più l'ispirazione di libertà in ciò che sarà sempre "inafferabile", ma lo scioglimento dell'inconoscibile in ciò che sottometeremo nello "scontatamente conosciuto". Se entriamo nell'inconoscibile, il "dire" del concepibile potrà essere infinitamente diversificato. L'antinomia del mistero ci farà uscire dalla conflittualità tra 'inconoscibile' e 'conosciuto', in termini puramente razionali. Dire diversamente non è, allora, necessariamente "cambiare il contenuto" o automaticamente "professare qualcos'altro". Il Verbo-Parola, o l'organicità del tutto, compie il suo intento attraverso l'itinerario sofferto e contraddittorio di una possibile falsificazione nella quale 'non si cambia neanche il contenuto'. Il mistero della falsificazione viene evocato da Solov'ëv nella sua parabola sull'Anticristo. Essa rappresenta -infatti- una re-interpretazione della ipotizzata conflittualità tra Dio e l'universo umano. L'esito sofiano sarà quello sul chiarimento della falsificazione suprema, quella su Cristo stesso, legato all'attuazione di una 'parola', essa stessa 'scritta' pure se non ancora svelata. Lo confermerà l'unico sopravvissuto dei responsabili ecclesiali emarginati dall'Imperatore universale, il professor Pauli: «si compia ciò che è scritto»¹. Sarà l'inizio del "crollo" del superuomo, la via per il ritorno alla vita di Pëtr e Ioann, la scintilla per il ribaltamento ebraico nel quale si verificherà "l'inizio della fine" dell'Anticristo²... Questa fine può sembrare orrenda³. Difatti, implica in se qualcosa di apocalittico. Ma quale ne sarà "l'eschaton"? Il Cristo sarà rinnovatamente avvicicabile nel tracollo della "falsificazione", o cioè dell'Anticristo... La non conflittualità tra Dio e l'universo sposta 'dentro' della scommessa ecclesiale il rischio del rigetto decisivo nella falsificazione e non rimanda 'fuori recinto' l'anima della conflittualità più incisiva. Ampliando la prospettiva di riconciliazione ultima, il Messaggero-Messaggio totale, 'l'Angelo' della Sofia (una delle personificazioni iconiche della Sagghezza) costituisce simbolicamente la convergenza della coscienza mistica e della coscienza 'naturale' dell'umanità⁴: condizione d'integrazione pan-umana in vista della compenetrazione senza confusione tra la personalità dell'universo e la Vita in Dio. Le dimensioni spirituale, ascetica e teologica della 'Sagghezza' convergono in una grande scommessa che si esprime dall'antico oriente cristiano fino alla tradizione russa ortodossa: l'integrazione degli elementi più pregiati dell'eredità religiosa dell'umanità nella presa di coscienza cristiana verso una pienezza che non esclude niente di ciò che porta alla conciliazione ultima di tutto in Dio. In essa vi sarà un ruolo specifico e complementare per l'oriente e per l'occidente, nella sintonia ritrovata e nella dialogale re-interpretazione del multiforme intuito religioso dell'umanità⁵. La cristologia accoglierà e si tramuterà in una meditazione di complementarietà inter-religiosa multiforme e multidimensionale. La tradizione slava d'oriente ci introduce ad un altro criterio di radicalità cristica e cristiana: la non resistenza al male. Cristo "è" Colui che 'non resiste' al male fino in fondo -come un agnello portato

¹ Vl. Solov'ëv / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 225 / p. 211.

² Vl. Solov'ëv / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 228 / p. 213.

³ Vl. Solov'ëv / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 231 / p. 216.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 372-373 / p. 634; cfr nota: il sacerdote-monaco dai voti solenni Partenio "una volta stava meditando con un certo dubbio su quanto aveva letto, che cioè la Santissima Vergine fu la prima monaca sulla terra, egli si assopì e vide incedere dalle sante porte della Lavra, accompagnata da una schiera innumerevole di monaci, una monaca maestosa che indossava la mantija e impugnava il pastorale. Avvicinatasi a lui, essa disse: "Partenio, io sono monaca!". Egli si svegliò e da allora con profonda convinzione chiamava "Igumena della Lavra delle Grotte" la Santissima Deipara " (*Skazanie o)jzni i podvigach starca Kievo Pečerskoj Lavry Ieroschim. Parfenija*, cit., p. 26)».

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 383-384 / p. 447: cfr A.P. Golubcov, *Sobornye činovniki, 1-ja pol. izsl.*, Mosca 1907, p. 23, nota. *In Služba Sofii Premudrosti Božii*, edito dal sac. P. Florenskij, Sv.-Tr. Serg. Lavra, 1912, secondo un manoscritto di proprietà della Chiesa moscovita di S. Sofia (in "Bog. V.", n. 2, 1912), alla canzone IX, tropario 2, leggiamo: "La Sapienza di Dio che è il mistero di provvidenza per tutti gli uomini". Dionigi l'Areopagita spiega a sua volta nell'epistola nona la Sapienza come Provvidenza.

al macello– e scioglie così ogni conflittualità nella ‘capitolazione di Dio’? O la non resistenza è la trasfigurazione evangelica della ‘umiliazione’ di Cristo? In che senso?... Certo, la non resistenza è ciò che smembra ogni possibilità di riattivare una conflittualità tra Dio e l’umanità? Invece di insegnare qualcosa sul ‘dominio di Dio’ e la ‘sottomissione dell’umano’, Egli costituisce –nel mistero della sua persona– la radicale de–aggressivizzazione dei rapporti umani con Dio e rivela ‘l’essere di Dio’ come pacificazione gratuita di ogni nuova impostazione nella quale si affrontano ‘due mondi’. In una parola, nella nostra prospettiva, Cristo personifica nella non resistenza al male la non conflittualità tra Dio e mondo. Cristo non reagisce al male come espressione più impegnativa del mistero di Dio, per il quale neanche il ‘male’ riesce a diventare ‘conflitto’. La via divina non è quella del confronto impietoso e di sottomissione universale in una ‘superiorità’ del divino al di sopra dell’umano... Ma non solo questo: la non resistenza al male risponde alla priorità occidentale del 2° millennio cristiano, essa riprospetta la ‘umiliazione’ di Cristo nella sua partecipazione alla nostra condizione umana attuale. La non resistenza cristiana è la rivelazione della ‘umiliazione di Dio’ senza che essa appaia come una spettacolare eccezionalità tra eroismo individuale ed individualità sensazionale. Nella meditazione sul ‘proprium’ divino in Cristo, ci sembra che questa tematica specificatamente ‘russa’ –lungo cammino dalla cristologia orientale fino a quella sofianica– sia infatti quella della purificazione del riferimento divino fatto in termini di individuale insuperabile prodezza o di ‘superiorità’¹. La problematica della ‘superiorità’ sorge inevitabilmente dalle affermazioni articolate di ‘unicità’ ed ‘universalità’ congiuntamente bilanciate a proposito dell’individuo cristico. L’invito a promuovere un riferimento all’‘assoluto’ come ‘assoluto relazionale’ amplia la prospettiva (cfr nota citata qui sopra). Si esce –pertanto– dalla inquadratura strettamente soteriologica (l’opera di Cristo), non astraendosi dalla questione vitale: "qual’è la ragion d’essere della totale vulnerabilità di Cristo nella sua più intima ‘identità’, cioè nel mistero della sua persona?"... Ecco ciò che ci sembra essere un punto di originalità della cristologia orientale slava, che ci apre alla sensibilità prettamente sofianica verso il compimento escatologico. In modo del tutto generico, si nota nel doppio approccio di Tolstoj e Dostoevskij una convergente valutazione sulla ‘superiorità’ come forma di ‘satanismo’: essi lo riconobbero principalmente nel fenomeno della ‘intelligentsija’ pur volendo essi stessi far crollare l’edificio auto–esaltante della ortodossia integrata nel sistema di potere². Anzi, ciò che apparirà poco credibile nella ‘superiorità’ della intelligentsija è la sua impresa ‘eroica’ (*ibidem*)... Tutto ciò non potrà non incidere sulla loro visuale riguardo a Cristo. Se volessimo formulare abbreviatamente la tesi complessiva di questo primo passo cristologico, ci sembra che la meditazione orientale e sofianica cristiana su Cristo si presenti come il tentativo di addentrarsi nella ‘pienezza divina’ proprio in rapporto con la ‘pienezza umana’: senza fusione e senza segregazione, ma anche senza una ipotesi umana ‘definitivamente recintata’ ed una prospettiva divina ‘superiormente ineccepibile’. Si tratta di un approfondimento su Dio senza trascurare la dinamica umana, o cioè senza ignorare l’incisiva affermazione della specificità umana. Anzi, alcune dimensioni e proprietà umane, pienamente riconosciute, obbligano a rivedere il linguaggio su Dio:

¹ La questione sembra particolarmente attuale nel terrore manifestato da certi interventi di editoria ecclesiastica ufficiale. Spesso, si avverte la tipologia di superiorità celata dalla questione di ‘unicità’ e ‘universalità’ di Cristo (talvolta ristretto a ‘Gesù’): cfr EDITORIALE, *L’unicità di Gesù e il pluralismo religioso*, in «La civiltà cattolica», 1995 n° 3474, p. 543; questa operazione di restringimento veniva anticipativamente ampliata nell’intervento del cardinale Etchegaray nel 1994: R. Etchegaray, *Intervention à la Conférence internationale sur la paix et la tolérance*, in «La documentation catholique», 1994 n° 2090, pp. 279–280: «Pour être croyant à l’âge du pluralisme religieux, il faut apprendre à penser l’absolu dont un croyant se réclame légitimement comme un absolu relationnel et non comme un absolu d’exclusion ou d’inclusion. L’apprentissage le plus dur et le plus urgent qui nous est demandé est de concilier l’engagement absolu qu’implique toute vraie démarche religieuse et l’attitude de dialogue et d’ouverture à la vérité des autres. Le vrai dialogue avec autrui doit renvoyer chacun à sa propre identité!».

² I. Mancini, *Introduzione "Cristianesimo e violenza"*, in L. N. Tolstoj, *Il Vangelo (Краткое изложение Евангелия)*, Urbino 1983, pp. 14–15; cfr V. Sklovskij, *Tolstoj*, Milano 1978, p. 416; sulla condanna dostoevskijana della cerebralità come di un vero male ha scritto pagine molto significative André Gide, in *Dostoevskij*, Paris, 1923, p. 192.

ecco il trampolino dove la cristologia slava orientale diventa implicitamente (o esplicitamente) creativa ed anticipativa per i tempi che si annunciano all'orizzonte.

A. JOOS (TESOP5SB) (edizione 2010)

TEOLOGIA SOFIANICA NELL'ESCATOLOGIA CRISTIANA E RELIGIOSA ODIERNA

PARTE V. LA SAGGEZZA E L'ESITO ULTIMO. ESCATOLOGIA SOFIANICA

SEZIONE B

QUALE RIVELAZIONE CI VIENE DATA NELL'ESITO ULTIMO DI SAGGEZZA: APOCALISSE O ESCATOLOGIA?



L'intento sofianico, dalle sue premesse di non conflittualità tra il mondo divino e le sorgenti umane, indirizza già di per se la riflessione teologica in termini escatologici più che apocalittici (che include, al minimo, una conflittualità insanabile tra 'bene' e 'male'). Ovviamente, si prenderà in considerazione ciò che l'apocalittica svela e in quale senso può contribuire -anche paradossalmente- all'intuito escatologico di Sagesza consumata. L'escatologia sofianica avrà come secondo passo di meditazione l'interrogativo, da quello iniziale di questa parte V su "cos'è l'eschaton" dal processo complessivo del 'Tutto', alla questione vitale: "quale esito?" verso il 'Tutto' trasfigurato. Una via d'uscita apocalittica è stata ampiamente documentata nelle visuali religiose e culturali dell'umanità. L'intento sofianico dovrà prendere in esame le chiavi salienti che articolano la trama del confronto finale delle vicende umane attraverso i tempi ed i luoghi del suo percorso. Dal malinteso iniziale dell'esperienza umana, si cercano le vie per non cadere un'altra volta nell'inganno sul discernimento vitale ultimo. Avremo una dinamica prettamente apocalittica di contrasto fino ad una vittoria e sconfitta ultima ed irrimediabile? Occorre dunque prima interessarci al tenore del "ribaltamento" portato dal Messia nell'attuazione del progetto divino-umano del Logos.

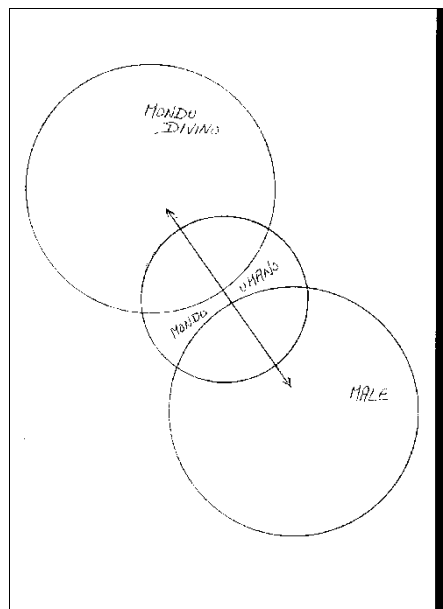
CAPITOLO I

IL 'TUTTO' SOFIANICO ED IL MALE: LOTTA DI ESCLUSIONE APOCALITTICA O DISCERNIMENTO ANTINOMICO?



Arriviamo a questo quinto passo nella meditazione sofianica cristiana sullo svolgimento apocalittico di fronte alla prospettiva escatologica sofianica: la conflittualità ultima tra 'bene' e 'male', nella potente confrontazione e nel seducente affresco della battaglia finale. Là dove

l'apocalittica mira alla vittoria totale sul male, l'escatologia intende cogliere lo 'scoglimento' del male. Il 'tempo' si concluderà con un grandioso evento del tracollo finale? Ci troviamo –qui– di fronte al dato maggiore di perplessità sapienziale con l'interrogativo: "cosa né sarà della pienezza del Tutto?"... La conflittualità ultima –senza via d'uscita se non nell'affrontarsi fino in fondo– implica una spaccatura 'eterna' o decisiva. Torniamo all'evocazione dei nostri diagrammi sul rapporto tra Dio e l'universo umano. Si impone, a questo punto, la schematizzazione che parte dalla distinzione radicale tra il divino ed il creato fuori di Dio, ma con un aggravante: l'intervento del 'male' come estremo opposto a Dio. Il disegno dei cerchi si modifica un tantino: i due cerchi estremi entrano in conflitto massimo sul palcoscenico del 'terzo cerchio', quello della totalità umana che può finire squarciato tra questi due poli irconciliabili. La penetrazione di ambedue gli estremi nell'ambito umano rende il confronto tanto più traumatico. L'umano potrebbe non 'essere assorbito' dal divino o dal male –come si ipotizza talvolta– ma essere semplicemente smembrato come 'bottino' dell'uno o dell'altro in questa conflittualità terminale. Lasciamo per adesso il diagramma per quanto possa suggerire. Dovremo commentare ulteriormente le implicazioni di questo confronto.



1° L'INCIDENZA APOCALITTICA INSUPERABILE DEL MALE

La via sofianica cerca di superare alcune ristrettezze della prospettiva ultima del cammino del 'tutto'. L'apocalittica sarà incentrata sulla 'fine' in questo mondo, l'escatologia guarderà all'esito verso il mondo nuovo. In uno scenario apocalittico, la 'fine del male' potrà essere suggerita in modo particolarmente impressionante. Il 'male' potrebbe apparire come particolarmente 'incisivo' per causare tanto 'danno'... Eppure, per i Padri della Chiesa, il male –incidente di percorso– non è tanto importante ¹. Per entrare nello scenario apocalittico, dalla premessa della 'forza epica' si giunge al confronto degli eroi, in un combattimento senza quartiere: allo stesso tempo seducente –con una certa bellezza crudele– e cruento di conflittualità totale tra il bene ed il male. Il 'tutto' si trova

¹ P. Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, p. 30: «Tout d'abord une délivrance du mal et du péché. Si profondément qu'il nous blesse, le mal – et non le Christ – est seulement un épisode, et en dernière analyse il n'a pas tellement d'importance. La conception de l'homme de son salut, de sa vie spirituelle, etc. – doit être détachée de la référence au mal, et liée au Christ».

piuttosto nella battaglia e nella 'mischia senza pietà' che in una ricomposizione da ipotizzare. Il grande ed 'epico' confronto tra i figli della luce e quelli delle tenebre è una chiave fondamentale dell'apocalittica biblica arcaica, ulteriormente sviluppata nell'apocalittica cristiana.

L'APOCALITTICA NELLE SUE SORGENTI BIBLICO-CRISTIANE

Vogliamo solo fermarci a qualche accenno, non potendo esaurire tutta la problematica apocalittica in questo breve scorcio di ambientazione sofianica. Il testo qumraniano del conflitto ultimo lo raccoglie in modo assai esemplare ¹. Senza la lotta apocalittica del 'bene' contro il 'male' non c'è

¹ Cfr il testo del rullo sulla guerra ultima ed un breve commento: in ONLINE COURSES, *Apocalyptic Literature*, in «Internet» 2001, <http://www.theology.edu/apoc7.htm>: «4. Apocalyptic at Qumran. (Following the reader will find a selection from the famous "War Scroll" – one of the Dead Sea Scrolls. The significance of this scroll is its apocalyptic fervor and its description of the famous war to end all wars at the end of history. After reading it, we will discuss the apocalyptic ideas of the Qumranites.) Col. 1 For the Instructor, the Rule of the War. The first attack of the Sons of Light shall be undertaken against the forces of the Sons of Darkness, the army of Belial: the troops of Edom, Moab, the sons of Ammon, the [Amalekites], Philistia, and the troops of the Kittim of Asshur. Supporting them are those who have violated the covenant. The sons of Levi, the sons of Judah, and the sons of Benjamin, those exiled to the wilderness, shall fight against them 3 with [. . .] against all their troops, when the exiles of the Sons of Light return from the Wilderness of the Peoples to camp in the Wilderness of Jerusalem. Then after the battle they shall go up from that place 4 and tile king of; the Kittim [shall enter] into Egypt. In his time he shall go forth with great wrath to do battle against the kings of the north, and in his anger he shall set out to destroy and eliminate the strength of I[srael. Then the]re shall be a time of salvation for the People of God, and a time of dominion for all the men of His forces, and eternal annihilation for all the forces of Belial. There shall be g[reat] panic [among] the sons of Japheth, Assyria shall fall with no one to come to his aid, and the supremacy of the Kittim shall cease that wickedness be overcome without a < remnant. There shall be no survivors of [all the Sons of] Darkness. Then [the Sons of Righteousness shall shine to all ends of the world continuing to shine forth until end of the appointed seasons of darkness. Then at the time appointed by God, His great excellence shall shine for all the times of e[ternity;] for peace and blessing, glory and joy, and long life for all Sons of Light. On the day when the Kittim fall there shall be a battle and horrible carnage before the God of Israel, for it is aient times as a battle of annihilation for the Sons of Darkness. On that day the congregation of the gods and the congregation of men shall engage one another, resulting in great carnage. The Sons of Light and the forces of Darkness shall fight together to show the strength of God with the roar of a great multitude and the shout of gods and men; a day of disaster. It is a time of distress for all the people who are redeemed by God. In all their afflictions none exists that is like it, hastening to its completion as an eternal redemption. On the day of their battle against the Kittim, they shall go forth for carnage in battle. In three lots the Sons of Light shall stand firm so as to strike a blow at wickedness, and in three the army of Belial shall strengthen themselves so as to force the retreat of the forces 4[of Light. And when the] banners of the infantry cause their hearts to melt, then the strength of God will strengthen the hearts of the Sons of Light.] In the seventh lot: the great hand of God shall overcome [Belial and all] the angels of his dominion, and all the men of [his forces shall be destroyed forever]. The annihilation of the Sons of Darkness and service to God during the war years. 16 [. . .] the holy ones shall shine forth in support of [. . .] the truth for the annihilation of the Sons of Darkness. Then [. . .] 17 [. . .] a great [r]oar [. . .] they took hold of the implement[s of war . . .] 18[. . .] 19 [. . .] chiefs of the tribes . . . and the priests, 20[the Levites, the chiefs of the tribes, the fathers of the congregation . . . the priests and thus for the Levites and the courses of the heads of] Col. 2 the o. They shall rank the chiefs of the priests after the Chief Priest and his deputy; twelve chief priests to serve in the regular offering before God. The chiefs of the courses, twenty-six, shall serve in their courses. After them the chiefs of the Levites serve continually, twelve in all, one to a tribe. The chiefs of their courses shall serve each man in his office. The chiefs of the tribes and fathers of the congregation shall support them, taking their stand continually at the gates of the sanctuary. The chiefs of their courses, from the age of fifty upwards, shall take their stand with their commissioners on their festivals, new moons and Sabbaths, and on every day of the year. These shall take their stand at the burnt offerings and sacrifices, to arrange the sweet smelling incense according to the will of God, to atone for all His congregation, and to satisfy themselves before Him continually 6at the table of glory. All of these they shall arrange at the time of the year of remission. During the remaining thirty-three years of the war the men of renown, those called of the Congregation, and all the heads of the congregation's clans shall choose for themselves men of war for all the lands of the nations. From ail tribes of Israel they shall prepare capable men for themselves to go out for battle according to the summons of the war, year by year. But during the years of remission they shall not ready men to go out for battle, for it is a Sabbath rest for Israel. During the thirty-five years of service the war shall be waged. For six years the whole congregation shall wage it together, and a war of divisions shall be waged during the twenty-nine remaining years. In the first year against Mesopotamia, in the second against the sons of Lud, in the third they shall fight against the rest of the sons of Aram: Uz, Hul, Togar, and Mesha, who are beyond the Euphrates. In the fourth and fifth they shall fight against the sons of Arpachshad, in the sixth and seventh they shall fight against all the sons of Assyria and Persia and the easterners up to the Great Desert. In the eighth year they shall fight against the sons of Elam, in the ninth year they shall fight against the sons of Ishmael and Keturah, and during the following ten years the war shall be divided against all the sons of Ham 4 according to [their] c[lans and] their territories. During the remaining ten years the war shall be divided against all [sons of Japhe]th according to their territories. 16[The Rule of the Trumpets: the trumpets] of alarm for all their service for the [. . .] for their commissioned men, 17 [by tens of thousands and thousands and hundreds and fifties] and tens. Upon the t[rumpets . . .] [. . .] 18[. . .] 19 [. . .] which] 20 [. . .] they shall write . . . the trumpets of Col. 3 the battle formations, and the trumpets for assembling them when the gates of the war are opened so that the infantry might advance, the trumpets for the signal of the slain, the trumpets of the ambush, the trumpets of pursuit when the enemy is defeated, and the trumpets of reassembly when the battle returns. On the trumpets for the assembly of the congregation they shall write, "The called of God." 30 the trumpets for the assembly of the chiefs they shall write, "The princes of God." On the trumpets of the formaons they shall write, "The rule of God." On the renown [they shall write], "The heads of the congregation's clans." Then when they are assembled at the house of meeting, they shall write, "The testimonies of God for a holy congregation." On the trumpets of the

'storia umana' ed in esso si esprime la 'libertà' dell'umanità ¹. Il mito di Adamo ed Eva radica il male nell'"atto primordiale", che ha guastato il nostro tempo, nella stessa eternità ². Esso ci dice che ogni attuazione ottimale del disegno umano, se diventa costrittiva –fuori della libertà– si pone in antagonismo alle stesse sorgenti divine ³: ponendo allo stesso tempo la libertà e l'immersione dell'esperienza umana nella 'pre-libertà' originaria e seguendo –poi– un suo cammino evolutivo nel brulicare mondano. La teologia dell'oriente cristiano teme, però anche, di far risalire il 'male' al di là della creaturalità (come 'principio di oscurità' in Dio stesso secondo Böhme ed i sofologi) e di cadere così nel dualismo ⁴. La questione più insidiosa appare, qui, quella del dualismo tra bene e male, come l'apocalittica cattolica fondamentalista lo propone ⁵. Poi, sorge anche direttamente la

camps they shall write, "The peace of God in the camps of His saints." On the trumpets for their campaigns they shall write, "The mighty deeds of God to scatter the enemy and to put all those who hate 6 justice to flight and a withdrawal of mercy from all who hate God." On the trumpets of the battle formations they shall write, "Formations of the -- divisions of God to avenge His anger on all Sons of Darkness." 7 the trumpets for assembling the infantry when the gates of war open that they might go out against the battle line of the enemy, they shall write, "A remembrance of requital at the appointed time 8 God." On the trumpets of the slain they shall write, "The hand of the might of God in battle so as to bring down all the slain because of unfaithfulness." On the trumpets of ambush they shall write, 9 "Mysteries of God to wipe out wickedness." On the trumpets of pursuit they shall write, "God has struck all Sons of Darkness, He shall not abate His anger until they are annihilated." When they return from battle to enter the formation, they shall write on the trumpets of retreat, "God has gathered." On the trumpets for the way of return from battle with the enemy to enter the congregation in Jerusalem, they shall write, "Rejoicings of God in a peaceful return."». The Qumranites were nursed at the same apocalyptic nipple as the early Church, expectations for the "end of the world" were high at the end of the first century BCE when the "War Scroll"ic ideology manifested itself in three forms: literary, social and eschatological. The "War Scroll" and many of the other Qumran documents (as well as the New Testament) show evidence of all three of these aspects. In particular, the "War Scroll" describes a 40 year campaign at the end of which God would destroy the enemies of His people. The angels Michael, Raphael, and Sariel will lead the armies of God while Belial would lead the army of evil. Speaking theologically, the hallmarks of Qumran apocalypticism (and of apocalypticism in general) are determinism, an interest in angels, and the expectation of an end time Temple. Even today, these are the hallmarks of apocalyptic and messianic cults like that of David Koresh of Waco, Texas fame. The hope of the Qumran apocalypticists was that God would directly intervene in history. This hope, the reader will know, was also shared by the early Church and its later children. It is now to the early Church and its apocalyptic strand that we now turn».

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 95–96 / pp. 68–69.

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 101–102 / pp. 69–70.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 102–103 / pp. 70–71.

⁴ V. Zenkowsky – H. Petzold, *Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie*, Marburg an del Lahn 1969, S.40.

⁵ A. Luebbers, *The Remnant Faithful: A Case Study of Contemporary Apocalyptic Catholicism*, in «Internet» 2001, http://www.findarticles.com/cf_0/m0SOR/2_62/76759010/print.jhtml: «Duality of Good and Evil. The End Times worldview is one permeated with dual forces of Good and Evil. "In exemplary dualist worldviews, contemporary sociopolitical or socioreligious forces are transmogrified into absolute contrast categories embodying moral, eschatological, and cosmic polarities upon which hinge the millennial destiny of humankind" (Anthony and Robbins 1997:265–266). This sociomoral construction permits, if not requires, believers to separate events from the context of the situation and objectify them as signs or evidence of God or Satan, as signs of approval or disapproval of a mystical external power. [1] {PRIVATE}During the interview process I inquired about Good and Evil forces in the world. Participants related many examples of Evil, though few mentioned any Good they saw, and only if I specifically asked for it. The Good was found in such things as the courtesy of others and people being led back to the Church. Responses to the question about forces of Good and Evil were a consistent and adamant "Yes," quickly followed by noting the self-evident nature of Evil in the world. ". . . Satan is very much at work in the world today, and I think all you have to do is read the newspaper and ninety percent of it is bad news, and I believe a lot of it is the influence of the Devil," and "I see it in TV, music, the whole culture, basically of money, greed, basically advertising. It's 'give me it now' and instant gratification and there's never, to me, any sense of this is good or bad. Everything is 'good', it seems." One stated, "The media has their own agenda. You can't trust all you hear or read. Hollywood plays to what they think will sell," while another posited that the media is "under the complete control of Satan." In general, these believers distrust public information, though this distrust was discriminatory. For instance, one believer skeptical of the media was at the same time regularly visiting conspiracy websites and anti-UN propaganda, and all found Leary's conspiracy theories largely viable. Believers countered secular sources of information with religious ones, as one stated, "My source is prayer and Bible study." The discriminatory process, enacted on a religious problem-solving base, both derives from and maintains their highly mystical and culturally fundamentalist worldview. Believers were concerned that there was too little attention paid in society to what they believe is really the cause of what they perceived to social problems: moral decline through the loss of souls. As John asserted, Evil's all around us, of course. I stopped watching the television, because as far as I'm concerned, that's all it is. I couldn't tell you the last time I've been to a movie.... If you were to go into downtown Boston, downtown New York, downtown Cleveland, anywhere you wanted to go, you see nothing but degradation. You know, drunken people, people on dope, people in the gutters, people prostituting, it's just Evil and Satan, there's no doubt about it. It's all around us. But there is also Good all around us. In the End Times, that's what it's all about, a battle between Good and Evil. But we have one promise, we have one thing that we know for sure -- that Good will win out. Q: How do we know? Because it has been said, it's been prophesized. Jesus said so, and Mary has said so. Mary said, "In the End, my Immaculate Heart will prevail." And Carolyn stated, I think a lot of what is going on in the world today are events in which God is trying to tell us, "Hey look. Enough is enough." So He's sending us these various storms and other happenings to warn society that it's time to stop and take a look at your life and turn you life around. But I don't think society itself is realizing that it's God that is doing this for our own sake. I think that very often they throw it off as El Nino and all of this other stuff. Baloney. No one is, or very few anyway, are willing to say that this is God who is trying to tell us that we have to be accountable for what we are doing. [emphasis mine]».

questione della 'violenza di Dio' per ristabilire il regno del 'bene' ¹.

L'APOCALITTICA NELLA CONVIVENZA SOCIO-CULTURALE E POLITICA

Gli autori di appartenenza sofianica cercheranno di discernere e di formulare una diagnosi sul percorso secolare umano. Limitiamoci a qualche accenno, seguendo le riflessioni di osservatori sofianici. Il degrado storico si coglie anche nell'illuminismo storico fino al suo apice marxiano: in esso scompare il mistero del destino dell'umanità ², pur nascendo dall'intento cristiano stesso: dalla libertà dinamica fino all'apostasia nelle grandi ribellioni recenti ³. Anzi, Marx si apparenta alla stessa 'priorità storico-messianica' ebraica in modo molto particolare ⁴: per esempio il rifiuto ascetico della ricchezza che implica l'accumulazione di queste stesse ricchezze ⁵. L'escatologia viene sostituita dall'economismo (pseudo escatologico e pseudo messianico) ⁶, si passa dal 'nuovo ordine' politico-sociale a quello 'ontologico' o 'metafisico', mettendo in questione le premesse 'trascendentali' ⁷. Si estingue l'anima popolare" ⁸: protraendo, invertendolo, 'l'ontologismo' dell'impero stesso: un impero ortodosso, ma di confessione socialista" ⁹. Questa 'ontologia' si ritrova nichilisticamente nel "disfattismo smerdjakoviano dell'internazionalismo" nel quale sorse il moto rivoluzionario ¹⁰ 'fra le angosce e le speranze', come ce lo evoca A. Blok ¹¹ o A. Belij ¹² o L. Andreev, Vl. Ivanov, K. Bal'mont ¹³... di fronte all'assenza di una Weltanschauung sociale autonoma e positiva" dei liberali ¹⁴ ed alle "forze d'inerzia storica" dei conservatori ¹⁵. Dice Berdjaev: "troppo spesso accade che in seno alla società non trovino posto le forze creatrici... Diviene allora inevitabile... un giudizio di condanna; il segno della rivoluzione inevitabile si iscrive allora nei cieli" ¹⁶...

(1) This mystification even extended to objects as well as situations. For many Catholics, sacramentals, blessed objects such as relics, holy water, rosaries, crucifixes, and medals, serve as reminders of their faith, objects to spark reflection, and identity symbols of their faith. However, the majority of these believers also concede that the sacramentals they have or carry with them are also for protection against Satan's evil influences.)

¹ A. Udis-Kessler, *Apocalyptic Temptations and God's Call to Love*, in «Internet» 2001, <http://www.whosoever.org/v3i6/amanda.html>: «Apocalyptic eschatology, in contrast, looks ahead to the "end-times" (usually right around the corner) when God will restore justice and punish the wicked and unrighteous. This approach may or may not involve any particular actions, since it is also a kind of giving up on human improvement, based as it is on waiting for God to break in and make everything right again. The main difficulty with such a position is made clear in Crossan's (1998: 283) appraisal of the standard apocalyptic scenario: "There is too often a transition from justice to revenge, a divine vengeance that results in human slaughter. When those two aspects are combined, apocalyptic eschatology almost inevitably presumes a violent God who establishes the justice of nonviolence through the injustice of violence ... [A]pocalypticism is perceived as a divine ethnic cleansing whose genocidal heart presumes a violent God of revenge rather than a nonviolent God of justice." You might have noticed that this essay begins with what is essentially a confession of my temptation to hold violent apocalyptic views when faced with injustice, thus the title. But if I am so concerned with those who are violent, isn't it rather inconsistent (at best) and hypocritical (at worst) for me to accede to my own violent hopes – even just in theory? If I don't like human ethnic cleansing, whether it takes place in Kosovo, Wyoming, or Colorado, how could I possibly countenance divine ethnic cleansing? Ah, but what is the alternative? Permanent frustration? Ulcers? Doesn't my anger count too? Isn't injustice wrong? And yet, isn't it clearly winning on almost all fronts?».

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 23–24 / pp. 18–19.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 65–66 / pp. 37–38.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 111–112 / pp. 78–79.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology*, in «Diakonia», 1968 n° 2, p. 118.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 369 / p. 337.

⁷ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции / Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 81 / p. 66.

⁸ С. Франк / S. Frank, *Из глубины / De profundis*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 319 / p. 293.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *На пиру богов / A banchetto con gli dei*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 123, 127 / pp. 109, 113.

¹⁰ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции / Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 94 / p. 79.

¹¹ А. Блок, *Собрание сочинений*, Часть 6, Москва 1962, стр. 154–155.

¹² А. Белый, *Воспоминания о А. Блоке*, in «Епопея», 1922 n° 1, стр. 131.

¹³ S. Graham, *Undiscovered Russia*, London 1912, p. 287; N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del XX° secolo*, op. cit., pp. 99–100.

¹⁴ С. Франк / S. Frank, *Из глубины / De profundis*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 323 / p. 298.

¹⁵ С. Франк / S. Frank, *Из глубины / De profundis*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 325 / p. 300.

¹⁶ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Firenze 1976, p. 169.

LA RIVOLUZIONE FRANCESE COME 'MODELLO APOCALITTICO' VERSO LA RIVOLUZIONE BOLSCEVICA

Di fronte alla non conflittualità sofianica si staglia la dinamica apocalittica. Nell'ambito della conflittualità, le 'rivoluzioni' rappresentano fenomeni emblematici nella storia, sui quali si fermeranno anche gli autori sofianici. Considerando la peculiarità dell'esperienza storica della Russia, non c'è dubbio che essa racchiude un momento traumatico analogo a quello che fu la rivoluzione francese per l'occidente, con tutta la tensione che presentò tra una sua interpretazione 'apocalittica' ed una possibile comprensione 'escatologica' ¹. La contrapposizione delle simboliche (libertà, uguaglianza, fraternità, nuovo ordine mondiale) nella rivoluzione francese ed in quella russa del 1917 (felicità pubblica, sacrificialità, accentramento dei poteri, travolgimento universale) di fronte alle simboliche imperiali (ortodossia, autocrazia, nazionalità, Santa Alleanza) ci indirizzano maggiormente verso un contesto apocalittico ². Ma vi sono pure tracce o sintomi messianici nella

¹ Cfr A. Joos, *Da una rivoluzione all'altra: le convergenti meditazioni di Rosmini e di alcuni pensatori russi*, (Roma, pro manuscripto, 1991, pp. 16-17): «Se la rivoluzione non è semplicemente una offensiva anti-ecclesiale (pur essendo in parte anti-'clericale') ma un evento molto più incerto ed ampio, che si manifesta 'simbolicamente' in alcuni gesti e formule (pur essi talvolta 'offensivi'), che cosa questo potrebbe rappresentare come ricapitolazione e nuova apertura di esperienza ecclesiale? Altri e altrove -stando al tema del nostro convegno- daranno un giudizio più articolatamente 'umano' ed 'inter-culturale' sulla 'grande rivoluzione'. Se per alcuni la rivoluzione sembrò la 'fine del mondo' (fine apocalittica e avvento dell'anticristo), essa si rivelò -però- indubbiamente come 'la fine di un mondo' o la 'fine di una fetta di storia' ¹. C'è chi ha visto in essa la fine di una storia 'eurocentrica', e la nascita di nuovi 'blocchi' storici (America e Russia) come protagonisti 'giovani'. O viene messa sotto-sopra l'Europa delle simetrie: la Mitteleuropa di fronte ai slavi orientali e la Francia romanica di fronte ai britannici occidentali, le zone 'mare del nord-baltico' in collegamento-tensione tra Mitteleuropa e slavi orientali e le zone iberiche in collegamento-tensione tra Francia e britannici occidentali, con la fuga colonizzatrice russa verso estremo oriente e la fuga anglosassone verso estremo occidente oltremare, con lo 'sdoppiamento' di colonizzazione olandese verso sud-Asia/sud-Africa e quello iberico verso sud-America? Che cosa ha fatto in questo quadro la rivoluzione francese? Ha messo tutto a soqquadro? Scoppiando nella capitale, la rivoluzione covava -però- nelle provincie ². Si può, peraltro, notare che le provincie della 'zona europea mediana', o cioè quella rete fluviale padana-rodana-renana-mosana, ospitarono o videro nascere alcuni dei suoi prestigiosi ispiratori (Diderot di Langres, Voltaire vivendo a Ferney, J.-J. Rousseau arrivando da Ginevra...). Che strano, poi, se guardiamo a quell'altra rete fluviale (dal mar nero fino alla scandinavia del nord), con il suo perno Kiev, che ha fatto nascere la 'Rus' ³!».

(¹ Cfr A. Joos, *Ascetica e antropologia in Rosmini e Solov'ëv*, (conferenza al convegno internazionale su Antonio Rosmini, sul tema "Filosofia e asceti in Antonio Rosmini", in AA. VV., *Atti del convegno*, Trento 1991; (è interessante vedere il confronto tra anticristo, superuomo e imperatore universale (anticristo di Vl. Solov'ëv), legato al 'grande Inquisitore' di F. Dostoevskij). / ² E. Quinet, *La révolution*, Paris 1987, pp. 79-80. / ³ Cfr A. Joos, *L'originalità ortodossa russa nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta* (una possibile lettura teologica), in "Studia patavina", 1988 n° 2, pp. 1-151; vedere anche A. Joos *Dalla Russia con fede*, vol. I, II, III (in preparazione), Roma 1991-1994.)

² Vedere il testo del corso: A. Joos, *Antropologia, dal Vaticano II in poi*, (pro manuscripto), Roma 1993 (impaginazione ri-iniziata per ogni capitolo): «UN 'TRILOGHION' GIÀ ASSIMILATO NELLA RIFLESSIONE CRISTIANA? Appare anche notevole che la chiave simbolica nella sua forma di 'triloghion' era già stata oggetto di una discussione cristiana in un'altro ambito culturale: quello dell'impero russo tsarista, appena prima dell'altro sconvolgimento rivoluzionario dell'inizio di questo secolo XX. Ai 'slogan' rivoluzionari, la gestione imperiale ne aveva opposti puntualmente 3 contrari: ORTODOSSIA, AUTOCRAZIA, NAZIONALITÀ (corredato da un quarto intento che doveva contrastare il "nuovo ordine": la SANTA ALLEANZA). Per superare questa impostazione, sorse un orientamento teologico che ritradusse le priorità cristiane tenendo conto dell'"umanum" insostituibilmente affermatosi nella rivoluzione francese, e capace di smantellare la formulazione imperiale che legava la scommessa cristiana alla configurazione dell'impero ¹».

(¹ Cfr A. Joos, *La conciliarità o "l'insiemità conciliabile" nella teologia della sobornost' (ΦϞϞϞΔ>≅ΦΗ.) ortodossa russa recente*, in AA. VV., *Atti del convegno "conciliarità e autorità nella Chiesa"*, in "Nicolaius", 1991 n° 1-2, pp. 198-204: "IL 'TRITICO' SOBORNOSTICO DELLA CONCILIARITÀ. Dalla libertà liberata che chiede di tenere conto di 'tutto' e di 'tutti' nella pienezza dell'offerta divina e divinizzante, alla fraternità spirituale che chiede di non escludere niente nella compartecipazione dove ogni contributo diventa conciliabile nell'insieme visto 'dal di dentro', alla parità di gestione nel mutuo rispetto delle coscienze per il bene dell'umanità, ecco che un possibile 'trittico' ne potrebbe richiamare altri... Come vedremo, la 'sobornost' propone -grosso modo- un suo triplice approccio sull'esperienza ecclesiale: 1° come mistero di 'libera pienezza in Dio' ¹, 2° come 'insiemità fraterna di compartecipazione' ecclesiale ², 3° come 'parità di gestione' nella diversità d'uguaglianza dei compiti ed impegni ³, secondo il riassunto di A. Chomjakov. Questo trittico ecclesiologico sembra contrastare con quello fornito dal contesto imperiale dell'epoca: 'pravoslavie', 'samoderjavie', 'narod'nost' ⁴, secondo la sintesi del conte Uvarov: o cioè, "l'ortodossia", "l'autocrazia" e la "nazionalità". Ma, più concretamente, il triangolo uvaroviano pretende capovolgere un'altra triada: quella di "libertà, uguaglianza e fraternità" della rivoluzione francese ⁵. Si avrebbe -così- una contrapposizione assai chiara: alla libertà si oppone la 'ortodossia', all'uguaglianza si antagonizza 'l'autocrazia' e alla fraternità si dà come contrasto la 'nazionalità'. Siamo in presenza di tre 'rifiuti' o di tre 'anatemati' dell'impero sacro alla dissacrante sommossa anarchica. Se, adesso, vogliamo paragonare le chiavi ecclesiologiche chomjakoviane riportate qui sopra, vediamo che l'operazione del teologo laico era proprio di superare questo tipo anatematico rifiuto. La 'pravoslavie' (mi si permetta l'articolo femminile!) è 'libertà nello spirito'. L'insiemità sobornostica di fraternità ecclesiale e civile è compartecipazione di tutti e non l'UKAZ (decisione-decreto di uno solo imposto a tutti, sempre modificabile da parte dell'autocrate) di un individuo unico. Gli impegni ecclesiali illimitatamente diversificati si svolgono nella parità d'uguaglianza tra ministri e popolo di Dio e tra le varie tradizioni ecclesiali e non nella "messianizzazione" di una sola

svolta rivoluzionaria che prepara l'esplosione del 1917 ¹. La "fine" storica (ed oltre) che si verifica nelle rivoluzioni non può non richiamare l'attenzione cristiana ad una riflessione sull'incidenza di questa situazione terminale. L'escatologia sarà –forse– una via di uscita dalle strettoie dell'apocalittica rivoluzionaria? Ecco un interrogativo che ci sembra si sia posto implicitamente sia nella meditazione sulla rivoluzione francese, sia su quella sovietica ². La tematica escatologica

nazionalità. La nazionalità fuori della parità tra i popoli porta al messianismo ⁶, l'autocrazia fuori della fraternità insiemabile porta al teocratismo ⁷. La confluenza di queste due sorgenti come spina dorsale del sistema ecclesiale porta la Chiesa a diventare parte soggiogata di un potere nazionale o universale che la snatura ⁸. [¹ A. Хомяков / A. Chomjakov, *Церковь одна / L'Église est une*, Сао Паоло 1956 / Paris 1953, стр. 47–48 / pp. 231–232. / ² *Ibidem*, ФНД. 33–34 / pp. 218–219. / ³ *Ibidem*, ФНД. 51 / pp. 235–236. / ⁴ A. Walicki, *Una utopia conservatrice*, Torino 1973, pp. 42–43, 101. / ⁵ *Ibidem*, p. 304. / ⁶ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Хомяков (Чомьяков)*, Москва 1912, стр. 212–213. / ⁷ *Ibidem*, ФНД. 101. / ⁸ Cfr la prospettiva dell'articolo: A. Joos, *Antropologia e ascetica in Rosmini e Solov'ëv*, in AA. VV., *Atti del convegno internazionale su A. Rosmini: "filosofia e ascesi"*, Rovereto 1988 (pubblicati nel 1991)].

¹ Г. Флоровский / G. Florovskij, *Пути русского восточного / Vie della teologia russa*, Париж 1988 / Genova 1987, стр. 454 / pp. 358–359: «Il marxismo russo degli anni novanta, che dimostrò grande complessità culturale e interessi intellettuali estranei alla vecchia intelligencija, già di per sé rappresentò una crisi della coscienza degli intellettuali russi che si rivelò prima di tutto nella filosofia» (Nikolaj Berdjajev). Da Marx si cominciò a "fare ritorno" a Kant e a Hegel, a passare dal marxismo all'idealismo, dal momento che la critica gnoseologica rendeva ormai impossibile un materialismo dogmatico. "All'idealismo – ma ad un cattivo idealismo – tuttavia passò anche chi si rivolgeva ad Avenarius o a Mach. Oltre all'influenza neokantiana si manifestò anche quella della filosofia dell'immanenza (cfr. la prefazione di Struve al libro di Berdjajev, 1901). Nel marxismo erano presenti motivi criptoreligiosi come, innanzi tutto, il messianismo utopistico e il sentimento di solidarietà sociale; si può anzi affermare che proprio il marxismo influì sulla svolta verso l'ortodossia della nostra ricerca religiosa (osservazione di G. P. Fedotov) e dal marxismo provennero Bulgakov, Berdjajev, Frank e Struve».

² Vedere il testo del corso: A. Joos, *Antropologia, dal Vaticano II in poi*, (pro manuscripto), Roma 1993 (paginazione ri–iniziata per ogni capitolo), pp. 17–19: «Le rivoluzioni hanno qualcosa a che vedere con la visuale utopica sulla dinamica dell'esperienza umana nel suo esito apocalittico. L'apocalisse è un avvenimento, dirà uno dei russi più accesi nell'explorare questo tema ¹¹ Nello sfogo di V. Rozanov, l'apocalisse è un traumatico rigetto non del mondo attuale, ma inanzitutto dello stile, del contesto e del messaggio cristiano ecclesiale... Ci si potrà chiedere se questa procedura serve soprattutto a mettere in accusa Cristo o a drammatizzare il nocciolo della irconciliabilità tra Cristo e mondo. Sarà –forse– che l'apocalittica crea un dramma e l'escatologia esamina una tragedia? L'interessante, in questo primo abbozzo di orientamento, appare senz'altro essere l'insistenza dei commentatori sullo 'stile' e sul 'linguaggio' che caratterizzano la 'sortita' rozanoviana. Non a caso ciò ci ricorda il modo in cui teologi attuali d'occidente hanno tentato di specificare il 'proprium' dell'escatologia. Si chiarisce subito che l'escatologia ha come tematica riassuntiva la "fase terminale della storia della salvezza" ². La semplice 'transitorietà' dell'oggi o del percorso umano non formano la ragion d'essere della dinamica escatologica, e neanche la cosiddetta 'imminenza' del ritorno di Gesù. Anzi, il riferimento pneumatologico avrà un suo ruolo fondamentale dal di dentro di una stessa riscoperta cristologica nell'indagine anticipativa sul compimento ultimo della storia. La nostra tematica si inquadra, però, nell'ambito della 'teologia russa'. Vi sarà, in questo caso, un primo aspetto da tenere presente: il pensiero cristiano slavo orientale si presenta ipoteticamente come una teologia appartenente ad una cultura–ponte, o cioè una cultura che si professa di 'doppia matrice', quella d'"oriente" e quella d'"occidente". Ciò spiegherà perché la problematica escatologica entra a far parte della discussione dialogica delle correnti o sottolineature teologiche senza reticenze e con piena correlazione verso la ricerca più recente (pur tenendo conto degli intralci contro una vivace produttività teologica a causa degli eventi degli 70 ultimi anni). Qual'è questa 'scintilla' che fa scoppiare l'apocalisse nella coscienza umana? Difatti, si tratta –chissà– di un 'avvenimento' più che di un lucido discernimento. L'apocalisse esprimerebbe questa 'incontrollabilità' nella quale si svolgono le iniziative umane. In quel senso essa sarebbe un 'grido' dal mondo stesso. L'apocalisse appare –allora– come una immane 'sofferenza'. O meglio, l'apocalisse sta svelando le molle della umana sofferenza: questo scontro inarmonizzabile tra 'mistica' e 'materia'. Un teologo–scienziato che ha frequentato Rozanov, P. Florenskij ³, sembra voler esemplificare lo 'scontro apocalizzante' attraverso l'evento del 'fuoco' ⁴. Il fuoco 'rivela la consistenza genuina dell'esperienza': forse si potrebbe riformulare così l'intento dell'intuito florenskijano. Può darsi che troviamo qui il nocciolo 'stilistico' dell'apocalittica, che ci introduce alla perplessità di fondo che pone l'apocalisse: o cioè "come è possibile che Cristo, che si è sottratto ad accendere lo sconvolgimento infuocato dell'umanità debba essere svelato, in ultimo, dal fuoco o attraverso il fuoco?"!... Non a caso Rozanov si presenta sul palcoscenico letterario cristiano in veste di commentatore della escatologia dostoevskijana, particolarmente come interprete della 'leggenda del Grande Inquisitore' ⁵. La sua puntualizzazione è quella nevralgica sull'irrisolto problema del confronto tra il Cristo storico e il Cristo delle attese umane (più che 'ideale'). L'apocalisse spinge fino in fondo la 'non armonia' nel mondo stesso e non tanto tra 'Dio' e 'mondo': "quel malinteso che nemmeno Dio riesce a chiarire..., che Dio stesso non si aspettava" ⁶. Potrebbe darsi che l'escatologia sia uno scivolamento fuori da questa questione intrinseca e costitutiva della dinamica dell'universo, per spostare l'angolazione verso un confronto tra 'Dio' ed il 'Mondo'? Cogliendo così una possibile sfumatura tra apocalittica ed escatologia, si delineerebbe abbastanza bene lo spazio dato dal Libro dell'Apocalisse all'"esplosione" di potenza ed al conflitto intrinseco della vita stessa... L'escatologia svilupperebbe un taglio 'storicizzato' più intellettualmente 'umano' per prospettare il rapporto tra Dio e le sorti del mondo? Secondo il nostro autore–guida, l'Apocalisse sembra rigettare questa Alleanza come malinteso ⁷. Il rimprovero centrale fatto, in questa luce, al Vangelo sarà di aver identificato la 'forza' col 'peccato' e di aver interpretato Cristo senza peccato in quanto Egli si allontana dal mondo e dalla sua potenza ⁸. Per purificare il mondo, si svuota il mondo dalla sua 'potenza'... A cosa si arriva, poi? All'impotenza di estenuazione ⁹, tale sarebbe il tipo di svista di un certo fondamentalismo cristiano. Il Vangelo marcherebbe la fine di questa scelta di esclusione della 'forza' in quanto tale, del suo rifiuto come 'forza del mondo', dell'alternativa o 'tutta la forza in Dio' o 'tutta la forza nel Male'. Tale sarebbe la opzione di estenuazione dalla quale il tracciato cristiano non esce ¹⁰. L'Apocalisse esemplificherebbe questa meditazione sulla potenza creativa di fronte alla 'scadenza' che affronta il genere umano: l'impotenza ¹¹».

(¹ В. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени*, in idem, *Избранное / L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano, 1970 / 1979, стр. 455 / pp. 61–62. / ² J. Gible, *Pneumatologie et eschatologie*, in AA. VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, Vol. II, pp. 895–896. / ³ В. Шультце, *Russische Denker*, Wien 1950, p. 226. / ⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Стоп и утверждение истины*, in idem,

sembra addirittura più incisiva –teologicamente– nel momento del presentimento o negli anni della 'promessa' rivoluzionaria ¹. Questo 'preavviso' ci sembra ancora più interessante se si considera la situazione post–bolscevica, con tutta la sua carica di demonizzazione semplicistica. Anche in occidente, il pensiero cristiano ha faticato non poco per superare una demonizzazione apocalittica della rivoluzione francese. Il passaggio si è –però– verificato ². Nasce un discernimento maggiormente focalizzato sull'"eschaton" che rivela l'evento rivoluzionario. E non dimenticheremo, ovviamente, la maturazione escatologica che ebbe a verificarsi all'interno stesso della riflessione marxista, la quale presenta dei legami da non sottovalutare con l'intuito escatologico del XX secolo nell'occidente cristiano ³. La 'fine di un'epoca' e la via di uscita escatologica nell'interpretazione della

Собрание сочинений, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 227–228 / p. 282. / ⁵ J. Michaut, *Introduzione*, in V. Rozanov, *L'apocalisse del nostro tempo*, op. cit., pp. 13–14. / ⁶ V. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени*, in *idem*, *Избранное* / *L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano, 1970 / 1979, стр. 459–460 / p. 72. / ⁷ *Ibidem*, ФНД. 455 / p. 62. / ⁸ *Ibidem*, стр. 477 / p. 106. / ⁹ *Ibidem*, стр. 456 / p. 63. / ¹⁰ *Ibidem*, стр. 456 / p. 63. / ¹¹ *Ibidem*, стр. 456 / pp. 62–63.)

¹ Г. Флоровский / G. Florovskij, *Пути русского новогословия* / *Vie della teologia russa*, Париж 1988 / Genova 1987, стр. 452–453 / p. 357: «ALLA VIGILIA. 1. La fine del secolo segnò, nell'evoluzione russa, un termine e, nello stesso tempo, un inizio, una svolta nella coscienza e un cambiamento nel modo di sentire la vita. "Si va via via accrescendo un sentimento di straordinarietà" (A. Belyj). Più che di una svolta spirituale, si trattava di una *nuova esperienza*. Molti allora scoprirono che *l'uomo è una sostanza metafisica*, in cui si rivelano improvvisamente profondità inimmaginabili e oscuri abissi. Alla vista fattasi più acuta, il mondo cominciò ad apparire diverso e ricco di nuova interiorità. Come già era successo una volta all'epoca di Alessandro, nella società russa *rinacque l'esigenza religiosa*, ma anche in questo caso il risveglio fu faticoso e doloroso: all'"anima ridestata" si presentavano tentazioni più grandi, mentre la vita era diventata più pericolosa. Il tema religioso non si poneva più soltanto come *intellettuale*, ma come *vitale* e non si cercava soltanto una visione religiosa del mondo, ma si ardeva nella brama di fede. Si sentiva una crescente esigenza di *vita spirituale*, si voleva "edificare" la propria anima. E di colpo tutto divenne in qualche modo molto grave: il che non vuol dire che tutti avessero compreso la gravità della situazione e dessero una corretta valutazione di quanto stava avvenendo. Anzi, quasi si trattasse di un gioco, regnavano ovunque sin troppa leggerezza e un senso di mistica irresponsabilità. *Furono però proprio gli eventi a farsi improvvisamente più gravi*, tanto che in essi cominciò ad avvertirsi distintamente un incalzante ritmo apocalittico. Si decideva allora il destino degli uomini: ci si salvava e ci si rovinava, si perdeva il cammino e ci si sviava, si faceva guadagno della propria anima e di quella dei fratelli. Crollarono molte aspettative, rare speranze andarono perdute e furono più quelli che rinunciarono di quelli che raggiunsero la meta. Alcuni trovarono se stessi nella Chiesa, troppi ne restarono e ne vollero restare fuori; altri, imboccate vie tortuose, fuggirono in cerca di esperienze negative. "Ancora volavano i sogni: l'anima in loro balia pregava divinità sconosciute". In tale periodo di ricerca e tentazioni, i sentieri si incrociavano o divergevano stranamente, mentre le contraddizioni e *l'inquietudine delle coscienze* si acuivano. Cominciava a divampare una *rivolta sotterranea*».

² Vedere il testo del corso: A. Joos, *Antropologia, dal Vaticano II in poi*, (pro manuscripto), Roma 1993 (paginazione ri–iniziata per ogni capitolo), p. 20: «Si è detto che per il nostro autore (A. Rosmini) "la rivoluzione è vista ... non come un fatto apocalittico o demoniaco" ¹. Sarà, per i cristiani, l'apocalisse l'esito 'terminale demoniaco' del confronto, e per gli altri l'esito 'fuori dal disumano' imposto dai cristiani? Nella sua contraddittorietà non bisogna dimenticare le 'due sponde di partenza' per impostare una 'apocalisse'... E' ciò che i russi ci ricorderanno. C'è, comunque, qualcosa di 'terminale' nel capovolgimento rivoluzionario: una specie di 'giudizio' misterioso sulla storia trascorsa ². Una breccia di rottura sanziona l'itinerario umano anteriore come poco convincente. La spaccatura storica coinvolge tutti coloro che vivono tale travagliato momento a tutti i livelli dell'esperienza comune, perciò riguarda anche i cristiani. Qui si concretizza la sfumatura tra 'apocalisse' (sciagure dal di fuori) ed 'eschaton' (termine dal di dentro del cammino verso un compimento oltre...). Non una rivoluzione 'satânica' che ci piomba apocalitticamente addosso (magari come 'punizione permessa da Dio'), ma un evento che rivela un 'limite' dal di dentro della risposta cristiana nella storia, e, chissà, della storia di fronte alle sue potenzialità di compimento. Anzi, c'è da chiedersi se la cosa riguardi sostanzialmente le Chiese o no: "ci spetta, in questa fine del secondo millennio cristiano, prendere atto della rivoluzione francese come un evento 'esterno' alla Chiesa o si tratta, in essa, di una questione pure 'interna' del contesto ecclesiale?". Si vede subito la posta in gioco dell'angolatura: se è un fatto estrinseco, esso potrà facilmente essere considerato come estraneo, minaccioso, esemplificazione del 'Male', inizio di una apocalisse (eventi disastrosi che ne annunziano di peggiori) decisiva. Queste strategie interpretative sono state sviluppate, nel passato, con più o meno credibilità. Ma, è possibile che la rivoluzione, facendo decadere l'alleanza tra 'il trono e l'altare' e separando Chiesa e Stato, la via e vita ecclesiale debba considerarsi lo stesso parte integrante del processo di autonomia umana che ridimensiona (o esclude) il ruolo 'religioso' nella gestione delle faccende umane? Grazie alla rivoluzione, la Chiesa si purifica o viene semplicemente distrutta? Che cosa la Chiesa ritrova nell'annientamento rivoluzionario, che si era –forse– appannato nel millennio e tre quarti di prima? Ecco ciò che si vorrebbe illustrare con i quattro passi appena accennati: cioè, accennando al trittico simbolico della rivoluzione (libertà, uguaglianza, fraternità) ed all'inizio anticipato (dapprima 'scivoloso') di un 'nuovo ordine'».

¹ Cfr. G. Campanini, *Antonio Rosmini e le ideologie dell'89*, in AA. VV., *Rosmini, pensatore europeo*, Milano 1989, p. 117; F. Traniello, *Politica e religione nel pensiero di Rosmini*, in «Il mulino», 1977 stt–ott., pp. 694–712). / ² WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The New Delhi World Assembly, "Report"*, London 1962, p. 85 (n° 26).

³ Cfr. A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. I, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, pp. 516–517: «L'Alleanza, con la sua attuazione messianica attraverso la storia del popolo eletto, ha trovato un eco negli scritti del filosofo Ernst Bloch, che ripropone la problematica marxista in relazione al contesto biblico. Moltmann trova in Bloch una conferma umana della sua riflessione teologica di speranza ¹. La radicale separazione tra i contributi mondani e la purezza di speranza come attuazione esclusiva della volontà di Dio, espressa nell'Alleanza, viene, in qualche modo, oscurata o relativizzata da questo tiferimento. Sorge allora l'interrogativo: quanto vale un riferimento non strettamente aderente all'Alleanza – ma a una visuale filosofica– se favorisce pienamente la priorità dell'agire sul comprendere? Il riferimento, letterario o formale, non dovrebbe essere abbastanza sostanziale per stabilire un ponte obbligato (o pre–costituito) con la realtà umana. O l'ubbidienza al comando dell'Alleanza si hasa

storia furono vissute parallelamente da certi cattolici in occasione della rivoluzione francese ¹, proprio al contrario dell'avvertimento dei vecchi-credenti: cioè, a causa della ormai impossibile

su un certo presupposto umano, su una scelta di coscienza e di riflessione già inquadrata? Inevitabilmente il problema della conoscenza e la sostanza di questa conoscenza si muovono silenziosamente dietro alla prospettiva di speranza. La sponda della speranza, nella misura in cui poggia su una traccia umana autosufficiente, si presenta come verifica teologica. Situando il pensiero a questo livello di dialogo riflessivo, si capisce meglio il senso dello strumento di verifica. Nella sua forma più schietta, tutta la teologia della speranza si concentra sul da compiere, che considera come sostanza stessa della fede cristiana ², il futuro, in quanto campo di attuazione dei richiami dell'Alleanza, diventa l'unico grado, realmente consistente, del fare e del pensare cristiano. La visione escatologica potrà fare spazio per una creatività continua, partendo dalle realtà sociali del mondo dove si vive e si lotta ³».

(¹ P. Eyt, *Apocalypses et Théologie de l'Espérance*, Paris 1971, p. 444: "Concernant l'avenir et l'attitude de fond qu'il stimule en l'homme, on ne peut en effet manquer d'indiquer ici l'importance de l'oeuvre de E. Bloch. En effet, c'est d'une part en référence à cette recherche que J. Moltmann entend principalement se situer et d'autre part, E Bloch prétend lui-même déployer sa philosophie sous l'horizon et la dépendance étroite, sinon exclusive, des catégories bibliques de l'Exode, de la Prophétie, du messianisme et de l'espérance. On le sait aussi, en France même, R. Garaudy a exprimé sa sympathie et sa dette pour l'oeuvre de Bloch"; H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 252: "Die entscheidende Dimension alles christlichen Glaubens ist für Moltmann die Zukunft. Als gäbe es für ihn keine andere Zeitform, keine Vergangenheit, kaum ein Gegenwart, resisst er alles, was ist, aus der Ruhe des Seins in die Bewegung des Werdens. Gleich auf den ersten Seiten seines Buches findet sich programmatische Satz: 'Es gibt nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie: das Problem der Zukunft'". / ² G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1975, pp. 288-289: "La vision escatologica se hace operativa, la teología de la esperanza se hace creadora en contacto con las realidades sociales del mundo de hoy, dando lugar a lo que se ha llamado 'teología política'. Situandose en la perspectiva abierta por Bloch y por Moltmann (y por Pannenberg), Metz se propone hacer ver las incidencias de la escatología y de la esperanza en la vida política". / ³ M.D.Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1965, p. 47: "But the ethics of Barth and Bonhoeffer still retain an unhistorical element And Moltmann viewed his task as finding a view of history in which could appear the social context with the continuities and stability of human activity in history without an appeal to divine ordinance or existential decisionism, natural law, or actualism. What really was at stake was a new view of reconciliation. The remaining static elements in the ethics of Barth and Bonhoeffer were the result of a concept of completed and perfected reconciliation. On the basis of the dialectic between cross and resurrection. Moltmann intended to develop a view of history out of reconciliation as an open, dialectical process. Only such a view of history can project a horizon or context of meaning and promise in which the understanding of reality can be experienced in common by sociology and Christian theology".)

¹ D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza dell'Europa*, Torino 1980, pp. 130, 134-135, 135; pp. 134-135: «Jung-Stilling (1740-1817), fondatore e capo del movimento tedesco del risveglio, aveva radici profonde nei filoni escatologici del pietismo e della mistica protestante. La rivoluzione francese, che aveva provocato tendenze escatologiche anche da parte dei tradizionalisti cattolici, doveva farsi sentire assai più energicamente in un ambito esclusivamente religioso, perché qui essa incontrava un terreno preparato da gran tempo, e perché nessuno dei capi del movimento del risveglio era stato toccato dagli avvenimenti nella sua esistenza politica o individuale. Nel suo scritto del 1793 *Über den Revolutionsgeist unserer Zeit zur Belehrung der bürgerlichen Stände* [Sullo spirito rivoluzionario del nostro tempo, ad ammaestramento dei ceti borghesi] Jung-Stilling parla della rivoluzione francese come del compimento del tempo: essa è per lui l'evento che precede direttamente l'avvento dell'Anticristo. Nel suo romanzo *Heimweh* [Nostalgia] ¹, pubblicato l'anno dopo, egli descrive la via della conversione e della salvezza ricorrendo all'immagine di un viaggio».

(¹ Su Jung-Stilling e la Russia vedi soprattutto Ernst Benz, *JungStilling in Marburg*, 1949. Il romanzo *Heimweh* in *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1841, IV-V. Cfr. inoltre la recentissima opera di Max Geiger, *Aufklärung und Erweckung, Beiträge zur Erforschung J. H. Jung-Stillings und der Erweckungstheologie* [Illuminismo e risveglio. Contributi allo studio di J. H. Jung-Stilling e alla teologia del risveglio], Zürich 1963. "Nostalgia qui vuol dire nostalgia della patria celeste, della costruzione del regno di Dio, che, nella sua geografia mistica, è situato in Oriente. Spostandosi da Oriente ad Occidente la Chiesa si è tanto disgregata spiritualmente che la sua unica salvezza può esser vista nel ritorno in Oriente - questa è la tesi fondamentale. A far la strada opposta, secondo Jung-Stilling, è la marcia dell'Anticristo, che si svolge da Occidente verso Oriente. E` per questo che l'Anticristo è nato in Francia, e che l'ateismo si è diffuso attraverso la Germania in direzione della Russia. Agli occhi di Jung-Stilling l'unico mezzo per salvare la Chiesa è la fuga in Oriente, nel rifugio di Solyma. Nella *Siegesgeschichte der Christlichen Religion* [Storia della vittoria della religione cristiana] (1799) ¹ l'inizio del regno del Millennio viene fissato - accettando i calcoli apocalittici del Bengel - nel 1836. Johann Albrecht Bengel aveva già annunciato nel 1725 che, poco prima dell'inizio del regno del Millennio la Russia sarebbe stata usata dalla mano vendicatrice di Dio per guidare le nazioni "con una verga di ferro" finché anche la sua età non fosse trascorsa. Nel 1740 Bengel aveva anche stabilito la data della fine del mondo ²". [1] Jung-Stilling, *Sämtliche Werke*, cit., III. / ² In Joseph Edmund Jörg, *Geschichte des Protestantismus* [Storia del protestantesimo], 1858, vol. II, pp. 262 sg. Bengel (1687-1752) e Oetinger erano i capi spirituali del pietismo svevo. Il primo calcolo del ritorno di Cristo si trova nel libro di Bengel, *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi* [Spiegazione della rivelazione di Giovanni, o piuttosto di Gesù Cristo], 1740. Qui si afferma che il ritorno di Cristo avverrà nell'anno 1836. Nel suo libro Bengel associa ad ogni figura e ad ogni evento dell'Apocalisse di Giovanni una determinata personalità ed una determinata vicenda della storia. Quale figura dell'Apocalisse corrisponde al nostro tempo?, questa la domanda alla quale egli sentiva di dovere una risposta. Il numero della bestia non era da lui interpretato nel modo tradizionale - che vedeva in esso la somma delle cifre componenti il nome dell'Anticristo - ma come il numero degli anni del dominio dell'Anticristo. Dopo calcoli complicati era così arrivato all'anno 1836, che avrebbe dovuto essere l'inizio del regno del Millennio. E che questo dovesse trovar sede proprio in Russia è un fatto che attesta la grande impressione fatta da Pietro il Grande, che aveva saputo attirare sulla Russia l'attenzione dell'Europa occidentale. Altre opere di Bengel significative per il nostro argomento sono: *Ordo temporum*, Stuttgart 1741; *Cyclus sive de Anno Magno*, Ulm 1741. Quest'ultimo è servito poi di base all'*Apokalypsenkommentar* [Commento all'Apocalisse] di A. F. Rühle von Lilienstern - uscito nel 1828 - nel quale tutti gli avvenimenti accennanti alla fine del mondo sono riferiti ad Alessandro I, e dove anche la Santa Alleanza trova un'interpretazione escatologica. E vi si ritrova anche il motivo del passaggio in Russia (cfr. Ernst Benz, *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche* [La missione occidentale della chiesa orientale-ortodossa], Mainz 1950, pp. 28 sgg.). Per l'influenza di Bengel e Oetinger su Hegel e Schelling vedi F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [La gnosi cristiana o la filosofia cristiana della religione nel suo sviluppo storico], Tübingen 1835; Dmitrij Tschizewskij, *Hegel in Russland*, in *Hegel bei den Slaven*, Darmstadt 1961, pp. 146 sgg.; R. Schneider,

armonizzazione e congiunzione del potere civile con i criteri di genuinità ecclesiale (nella fedeltà ai 'primi germi' della fede inculturata). La "fine" storica (ed oltre) che si verifica nelle rivoluzioni non può non richiamare l'attenzione cristiana ad una riflessione sull'incidenza di questa situazione terminale. Si ha l'impressione di una 'fine' che ci riporta ad un 'inizio', distruggendo tutto ciò che sia successo nel frattempo: ecco la simbolica della distruzione delle potenzialità di vita nella memoria letteraria raccolta da B. Pasternak, all'imbrunire stesso del cammino della ormai stabilizzata rivoluzione russa ¹. Si era proseguito nella rivoluzione con l'attesa di quell'era nuova per la quale tutto doveva essere spazzato via ². Di fronte a questo 'avvenire' sorge l'originario senso russo orientale dell'annientamento individuale nella sofferenza-amore che ci svuota interiormente ³. Nasce un discernimento maggiormente focalizzato sull'"eschaton" che si rivela nell'evento rivoluzionario. E non dimenticheremo, ovviamente, la maturazione escatologica che ebbe a verificarsi all'interno stesso della riflessione marxista, la quale presenta dei legami da non sottovalutare con l'intuito escatologico del XX secolo nell'occidente cristiano ⁴. Non ci fermiamo su questi punti di

Schellings und Hegels scbwäbische Geistesahnen [Gli antenati spirituali di Schelling e Hegel in Svevia], Würzburg 1938; B. Benz, *J. A. Bengel und die Philosophie des deutschen Idealismus* [J. A. Bengel e la filosofia dell'idealismo tedesco], in "Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geistesgeschichte", XXVII (1953), pp 528 sgg.]

¹ Б. Пастернак / B. Pasternak, *Доктор Живаго / Docteur Jivago*, Milano 1957 / Paris 1958, стр. 413 / pp. 520-521: «-Mais alors qu'est-ce qui a troublé l'union de votre foyer si vous vous aimiez tant l'un l'autre? -Ah! comme il est difficile de répondre à pareille question. Je vais te le dire tout de suite. Mais c'est étonnant. Est-ce à une faible femme comme moi de t'expliquer à toi, qui es si intelligent, ce qui se passe à l'heure actuelle avec la vie en général, avec la vie humaine en Russie, et pourquoi les foyers s'écroulent et, parmi eux, le tien et le mien? -" Ah! comme si e'était une question de ressemblances ou de différences dans les caractères, d'amour ou de manque d'amour! Tout ce qui était l'usage courant, qui était réglé par des coutumes, le foyer des hommes, l'ordre humain, tout cela a été réduit en poussière par le bouleversement de la société et sa reconstruction. Toutes les coutumes sont rejetées et détruites. Il ne reste que la force inhabituelle, inadaptée, d'un certain besoin d'amour mis à nu, dépouillé de tout, pour lequel rien n'a changé parce que de tout temps il a grelotté, il a tremblé, il s'est élancé vers une détresse proche de la sienne, aussi dépouillée, aussi solitaire. Toi et moi, nous sommes comme Adam et Eve qui au début du monde n'avaient rien pour se vêtir. Voici venir la fin du monde et nous n'avons guère plus de vêtements ni de foyer. Et nous sommes le dernier souvenir de tout ce qui a été indéfiniment grand, de tout ce qui s'est fait au monde pendant des millénaires qui se sont écoulés entre eux et nous et, en souvenir de ces merveilles disparues, nous respirons, nous aimons, nous pleurons, nous nous cramponnons l'un à l'autre, nous nous serrons l'un contre l'autre».

² Б. Пастернак / B. Pasternak, *Доктор Живаго / Docteur Jivago*, Milano 1957 / Paris 1958, стр. 198-199 / p. 253: «Toujours accroupi, remuant le bois avec un tisonnier, louri Andréiévitich se parlait à lui-même à voix haute: "Quelle magnifique chirurgie! Un, deux, trois, et on vous crève artistement les vieux abcès fétides. Sans équivoque, en toute simplicité on vous liquide une injustice séculaire qui avait l'habitude qu'on lui fasse des saluts jusqu'à terre, des ronds de jambes et des réverences. "Dans cette façon de tout pousser jusqu'au bout, sans rien craindre, il y a quelque chose de bien russe et qui nous est familier depuis longtemps. Quelque chose de l'implacable luminosité de Pouchkine, l'Annonciateur, de l'impeccable fidélité au réel d'un Tolstoi. -Comment? Pouchkine? Qu'est-ce que tu dis? Attends un peu, je finis. Je ne peux pas à la fois lire et t'écouter, dit Alexandre Alexandrovitch à son gendre. Il avait cru que le monologue que louri Andréiévitich marmonnait dans sa barbe s'adressait à lui. -Quel est le coup de génie dans cette affaire? Si on demandait à quelqu'un de créer un monde nouveau, d'inaugurer une ère nouvelle, il demanderait qu'on commence par lui nettoyer le terrain. Il faudrait attendre la fin des siècles anciens, avant de préparer les siècles nouveaux, il faudrait un chiffre rond, une ligne nette, une page vierge. "Mais là, pas de cérémonies. C'est fou! C'est le miracle de l'histoire, cette Révélation brailée en plein dans la vie de tous les jours, et sans égards pour elle. Ça ne commence pas au commencement mais en plein milieu, sans délais fixés à l'avance, dans les jours semblables à tous les autres, alors que les tramways parcourent la ville. Voilà ce qui est génial. Le sublime seul peut se manifester aussi mal à propos, contre toute attente».

³ Б. Пастернак / B. Pasternak, *Доктор Живаго / Docteur Jivago*, Milano 1957 / Paris 1958, стр. 187 / p. 240: «Le docteur, lui, ne se faisait pas d'illusions. Il ne pouvait pas ignorer que la vie d'autrefois était vouée à la disparition. Il jugeait que son milieu, et lui-même, étaient condamnés. Il fallait s'attendre à de grandes épreuves, à la mort peut-être. Il voyait fondre les derniers jours de cette vie-là. Il serait devenu fou sans ses petites habitudes, ses travaux, ses soucis. Sa femme, son enfant, la nécessité de gagner de l'argent le sauvèrent. Il fut sauvé par le quotidien, par l'humble, par l'habituel, par son travail, par les soins qu'il donnait aux malades. Il comprenait qu'il n'était rien devant la monstrueuse machinerie de l'avenir, il redoutait cet avenir et il l'aimait, il en était secrètement fier et, pour une dernière fois, comme dans un adieu, il regardait avidement les nuages et les arbres, les hommes qui marchaient dans la rue, la ville russe qui n'en pouvait plus de malheur, il était prêt à se sacrifier pour que tout allât mieux, et il ne pouvait rien faire».

⁴ Cfr A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. I, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, pp. 516-517: «Quale sarà però il processo conoscitivo della risurrezione, nelle diverse tappe future del nuovo che inciderà nella realtà? Questo processo è, forse, la speranza, che in qualche modo produce un pensare creativo, ispirando gli uomini nella fantasia d'Amore ¹. La speranza diventa perciò passione del possibile. In tal senso, la speranza è anche rivoluzionaria, opponendosi a- e rovesciando ciò che è vecchio. Spingere tutte le cose fino alle loro ultime possibilità - ecco un altro orientamento teilhardiano - si ritrova nella passione del possibile ². Forse nascerà anche qui l'interrogativo posto al pensiero di cristificazione universale: quale è lo statuto e il significato del male in una tale visione? Le ricadute rivoluzionarie si avvicinano stranamente alle ricadute evoluzionarie. La speranza si precisa nella promessa, dalla quale parte poi tutto il cammino di interpretazione e attuazione fino al compimento ³. La promessa sembra essere la Promessa unica, data nella risurrezione. Da questa promessa tutto sorge e sempre bisogna ritornare a questa autentica promessa. Il riferimento alla prima genuinità assomiglia notevolmente alla prima assemblea, come criterio assoluto

convergenza, che superano –forse– la correlatività tra oriente ed occidente oggi... C'è qualcosa di 'terminale' nel capovolgimento rivoluzionario: una specie di 'giudizio' misterioso sulla storia trascorsa ¹. Berdjaev suggerisce che la rivoluzione sia una apocalittica trasformata in nichilismo ². "Il sentire apocalittico e nichilista rigetta tutta la medietà del processo della vita..." ³: malinteso metodologico del materialismo (ed ateismo) nel confondere la fine con il percorso, ovvero sia la 'beatitudine sulla terra' ⁴...

LE APOCALITTICHE NELLA PRODUZIONE MULTIMEDIALE

L'attrattiva visuale e la sorgente delle immagini saranno particolarmente golose di 'effetti speciali' e di scenari impressionanti dove i richiami violenti avranno il compito di impedire all'attenzione dello spettatore di calare: affreschi, epopee, confronti eroici e via dicendo. La tipologia apocalittica è particolarmente consona con questa modalità espressiva. Le fantascienze varie lo illustrano. Tra le varie composizioni, l'impostazione –per esempio– di Tolkien, nel "Signore degli anelli", esemplifica la irriducibile lotta del male contro il bene e la prevalenza finale del bene nella sua eroicità ⁵. La caratterizzazione di 'escatologica' per la speranza evocata non sembra rendere giustizia al taglio apocalittico dell'impostazione (cfr *ibidem*).

di consistenza cristiana, alla quale tutta la storia ecclesiale deve poi sempre ritornare ⁴, La storia ridiventa un ritorno continuo al punto di partenza, in attesa del vero ritorno del Signore, al momento della parusia. Come conciliare la passione del possibile, nell'immediato, e l'attesa ultima? Sarebbe interessante discernere meglio le rispettive valutazioni sulla Novità e sulle novità. Una Novità rimane inesauribile, contrariamente alle novità che perdono il loro carattere e la loro capacità orientativa, appena conosciute e integrate nel già-acquisito. Sia la Novità, sia le novità, impediscono una sintesi anticipata della storia. Le novità diventano irrilevanti e la Novità ci sfugge in avanti. Il nuovo ultimo corrisponde a una attesa che si proietta al di là delle frontiere dell'esistenza, al di là della morte ⁵. Il superamento dei limiti di esistenza prospetta una doppia caratteristica: l'universalizzazione della promessa e l'intensificazione della promessa. Il regno di Dio viene esteso a tutti i popoli, e la morte viene messa in questione».

(¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1966, S.29: "Endlich wird die Hoffnung des Glaubens selbst zur unerschöpflichen Quelle für die schöpferische Phantasie der Liebe werden. Sie provoziert und produziert ständig ein antizipierendes Denken der Liebe zum Menschen und zur Erde, um die neu aufbrechen den Möglichkeiten im Lichte der Verheissene in Möglichkeit steht. Sie wird also ständig die 'Leidenschaft für das Mögliche', Erfindungs bage und Elastizität im Sichverwandeln, im Ausbrechen aus dem Alten und im Sicheinstellen auf das Neue erwecken". / ² Vedere Parte II, cap. II, "La cristificazione dell'universo". / ³ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1966, S. 101: "Zwischen Verheissung und Erfüllung stehen eine ganze Fülle prozesshafter Zwischenglieder, wie Auslegung, Entfaltung, Inkraftsetzung, Aufrichtung, Erneuerung usw. Zwischen Verheissung und Erfüllung spant sich der Prozess der Wirkungsgeschichte des sWortes; ein Überlieferungsgeschehen, in welchem die Verheissung interpretiert und aktualisiert der Kommenden überliefert wird und jene neue Gegenwart in Hoffnung und Gehorsam der angesagten Zukunft ausgesetzt wird. Dieses tSberlieferungsgeschehen durch welches Kontinuität in den Wechselfällen der Geschichte geschaffen wird, kann nicht schon an sich selber als ein tieferer Begriff für Geschichte genommen werden. Der Überlieferungsvorgang, in dem man Geschichte erinnert und neue geschichtliche Erfahrungen macht, wird nur vortradendum der Verheissung und der durch sie in Aussicht ge stellten Zukunft für die Geschehnisse her verständlich". / ⁴ Vedere Parte IV, cap. I, "L'ecclesiologia eucaristica". / ⁵ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1966, S. 119: "Nur wenn der Erwartungshorizont über die als letzte Schranken des Daseins empfundenen Grenzen, also über den Tod, hinausgeht, ist ein eschaton, ein non plus ultra, ein novum ultimum erreicht. "Die universalisierung der Verheissung findet in der Verheissung der Herrschaft Jahwes über alle Völker ihr eschaton. "Die intensivierung der Verheissung findet an der Infragestellung des Todes ihre Schwelle zum Eschatologischen".)

¹ WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The New Delhi World Assembly, Report*, London 1962, p. 85 (n° 26).

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции | Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 81–82 / pp. 66–67.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции | Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 81 / p. 66.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции | Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 84 / p. 68.

⁵ St. D. Greydanus, *Faith and Fantasy: Tolkien the Catholic, The Lord of the Rings, and Peter Jackson's Film Trilogy*, in «Internet» 2010, <http://www.stevendgreydanus.com/articles/faithandfantasy.html>: «Here Tolkien does name the creator-God of Middle-earth, Eru ("the One," also called IlĀvatar, "All-Father"), as well as the mighty spirit Melkor, who rebelled against Eru and went into darkness. We also learn that Sauron, maker of the One Ring, is himself an agent of this Melkor. Tolkien thus establishes a direct relationship between the theistic, even Judeo-Christian cosmology of *The Silmarillion* and the war for the One Ring recounted in *The Lord of the Rings*. In the latter work itself there is no mention of Eru, nor is there any explicitly religious component to the characters' behavior. Even so, Tolkien's Catholic Christian worldview not only stands behind the saga of the Ring in its prehistory, but surrounds and suffuses it in its overarching themes and imaginative structures. His faith is not the only aspect of Tolkien's inner life or personal experiences that bears upon the story. Other influences include Tolkien's love of languages, his early youth in a Shire-like pre-industrial Warwickshire, his love of trees and nature generally and corresponding dislike of

2° IL "NESSO" SOFIANICO TRA IL BENE ED IL MALE

Le teologie ufficiali delle varie tradizioni cristiane hanno avuto un approccio proprio sulle dinamiche del bene e del male. Per l'occidente, il conflitto ultimo tra bene e male ha molto a che vedere con la comprensione del peccato originario come ribellione contro Dio in senso 'legale' ¹, separandosi irrimediabilmente dal 'Sommo Bene' con tutte le conseguenze prevedibili. I comandamenti –che sembrano 'occidentalmente' minacciare con un 'castigo' dal di fuori– fanno risalire tutto al diretto coinvolgimento 'legale' di Dio (cfr *ibidem*). Vedremo come, escatologicamente, la 'legalità di giustizia' rientra nella dinamica della creazione come 'tutto' e non si riferisce al mistero di Dio. L'oriente dei Padri –per conto suo– vede principalmente la dimensione demoniaca (sopra–umana) della sventura originaria o cioè che quest'ultimo sorge da una presenza del male prima ancora della scelta umana ². Vi è un inganno in cui si lascia prendere l'intento umano e che causa la paralisi

engines and machines, and his experiences in World War I, where he encountered plain rural Englishmen performing everyday acts of great heroism. But it was Tolkien's deeply held Catholic faith that most profoundly shaped his work. Though he rightly insisted *The Lord of the Rings* is not an allegorical work, the fact is that Tolkien thought, imagined, and wrote as a Catholic, and his work bears the clear signs of his faith, as he fully intended it should. "The Shadow mocks, it cannot make". The Judeo-Christian conception of creation and the fall, and of the preeminence of good over evil, is an important theme not only in *The Silmarillion* but also in *The Lord of the Rings*, where we find evil in Middle-earth depicted as a corruption and distortion of prior and fundamental goodness. In particular, just as Melkor and Sauron are fallen Ainur or angelic beings, the evil creatures and races of Middle-earth are always corrupted or distorted versions of the good ones. For example, there are the trolls, "bred in mockery" of the tree-like Ents; the orcs, corrupted or misbred descendants of the Elves; and the fearsome Nazgûl or Black Riders, wraiths of human kings. Likewise, the evil wizard Saruman is a fallen Istari, and even Gollum is a withered hobbit. The underlying principle is illuminated in a key exchange between Samwise Gamgee and Frodo Baggins, as they travel through the dark land of Mordor "where Shadows lie," on a mission to destroy the evil Ring. When Sam wonders if the evil orcs eat and drink food and water like ordinary creatures, or if perhaps they live on poison and foul air, Frodo replies: "No, they eat and drink, Sam. The Shadow that bred them can only mock, it cannot make: not real new things of its own. I don't think it gave life to the orcs, it only ruined them and twisted them; and if they are to live at all, they have to live like other living creatures. Foul waters and foul meats they'll take, if they can get no better, but not poison." There is no possibility here, as perhaps there is with the two sides of the Force in George Lucas's *Star Wars* films, of a dualistic interpretation of good and evil as equal and opposite forces, yin and yang, twin sides of one coin. In Tolkien's vision, goodness is primordial, evil derivative; and, whatever tragedies and horrors may be visited upon this world, they shall not have the final word. This sense of eschatological hope becomes exceptionally clear in one memorable passage during the journey through Mordor, in which Sam has a kind of epiphany: *The land seemed full of creaking and cracking and sly noises, but there was no sound of voice or of foot. Far above the Ephel Duath in the West the night-sky was still dim and pale. There, peeping among the cloud-wrack above a dark tor high up in the mountains, Sam saw a white star twinkle for a while. The beauty of it smote his heart, as he looked up out of the forsaken land, and hope returned to him. For like a shaft, clear and cold, the thought pierced him that in the end the Shadow was only a small and passing thing: there was a light and high beauty for ever beyond its reach. His song in the Tower had been defiance rather than hope; for then he was thinking of himself. Now, for a moment, his own fate, and even his master's, ceased to trouble him. He crawled back into the brambles and laid himself by Frodo's side, and putting away all fear he cast himself into a deep untroubled sleep. Mere "defiance" of evil is a natural or pagan virtue (the evil giants will win in the end, said the Norse warriors, but we go to die with the gods). But hope, in Christian thought, is a theological virtue, and it is this eschatological hope that fills Sam's heart*».

¹ P. Nellas, *Les cadres anthropologiques et cosmologiques de l'union avec Dieu. Etude de l'Office du Grand Canon*, in idem, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, p. 145: «Vivant, non pas de la vie de Dieu, mais «de sa propre vie naturelle» (1) il est conduit naturellement à la mort. La perte d'un centre qui soit donné de l'extérieur désorganise sa cohérence psychosomatique. Le «à l'image», est assombri, le «à la ressemblance» se transforme en dissemblance, l'homme, perdant la robe à l'image de Dieu, revêt *les tuniques de peau*, et d'être spirituel déchoit en être biologique. Le cadre anthropologique dans lequel prend place ce processus de désorganisation et de décomposition apparaît avec clarté dans le grand Canon nous allons le voir; mais définissons auparavant le cadre du péché. Tous les verbes qui expriment l'action du péché ou définissent ses résultats se rapportent, du début à la fin du grand Canon, non pas à Dieu, mais à l'homme. Dans leur grande majorité, ils connotent non des sanctions pénales mais un enchaînement naturel. «J'ai regardé, j'ai été trompé, j'ai transgressé, je suis déchu; j'ai été obscurci, j'ai noirci, je me suis souillé, je me suis corrompu, je suis perdu; j'ai été blessé, j'ai reçu la lèpre; je me suis sali, je me suis taché, j'ai été attiré; j'ai déchiré mon premier vêtements je suis pétri de boue, je me suis embourbé, consumant l'essence de mon âme par mes insanités; je suis devenu le meurtrier de mon âme consciente; attiré par les plaisirs, ayant vécu la chair; j'ai revêtu la tunique déchirée, je gis nu, je suis honteux, je suis affamé».

(1) L'expression est de saint Macaire le Grand, *Homélie spirituelle*, 12, 2 (PG 34, 557 B), trad. P. Pl. Deseilles, Coll. « Spiritualité orientale » 40, Brégnolles-en-Mauges, 1984, p. 165.)

² A. J. Philippou, *The Mystery of Pentecost*, in (Ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, pp. 84–85: «Two sharply contrasting views of the problem of evil were held in the ancient Church. The one view, which originates with Tertullian and culminates in the writings of St. Augustine, may be described as the 'ethical vision of evil', and reduces sin to personal guilt. This approach concentrates its attention on the evil choice which man makes in breaking away from fellowship with God. To say that evil begins with man is to deny the biblical conception of the demonic

dell'anima e dello spirito, portando a questa 'ignoranza' o 'dimenticanza' di Dio. Ne segue una incoerenza o disarticolazione degli intenti, con la persona che si ripiega su se stessa –sulle 'pelli' che la rivestono¹. Per l'occidente il male originario ha cambiato qualcosa nella situazione umana, dall'offesa fatta a Dio nella ribellione di disobbedienza alla cacciata fuori della "compagnia divina del 'paradiso'". Per l'oriente il male originario cambia qualcosa in Dio, cioè nella Sua relazionalità più intima col mondo umano. Dalla palese condivisione della Sua presenza, Egli condivide lo stato di sofferenza dall'ignoranza dell'umanità e si lascia 'crocifiggere' nella stessa sventura dell'umanità, invertendo il presupposto di 'onnipotenza'². Il problema apocalittico–escatologico non è –però– quello della 'separazione' tra bene e male, ma del loro 'nesso'. Tutte le religioni hanno dovuto prendere in conto questo intrecciarsi paradossale, sia come dialettica sia come relazionalità³. Per il mondo ellenico, il bene non si concepiva dalla sua sorgente di 'libertà' umana⁴. Si dice –poi pure– che il 'male' è la privazione del 'bene'⁵. Il 'bene' sarebbe una specie di 'forza' che "sconfigge" il 'male'?... La 'catastrofe apocalittica' sorge dal nesso tra bene e male avvolto ed immerso nella

power of evil and to assert the total depravity of man in the fall. For St. Augustine the ultimate question is not, *Quid sit malum?*, but, *Unde malum faciamus?* It is evident in the *De Ordine*, the *De Libero Arbitrio* and the *Confessiones* that the soul voluntarily turns to lesser goods when it could have willed the highest good, so that the defect in sinful man comes about through his own fault. The second view of the problem is that advanced by the Greek Fathers, and this may be described as the 'demonic structure of evil'. According to this tradition, which originates in Eastern theology with St. Irenaeus, evil is something more than man's wrong choice. Not only does this attitude attempt to explain sin in terms of man's conscience, but above all it acknowledges the paradoxical presence of evil prior to man's fall. The fundamental conviction of the Greek Fathers is that the initial act which causes the world to break loose from God was an act not of man but of the Evil One. Hence, although they speak of the rebellious participation of sinful man in the tyranny of the Devil, they will not acknowledge with St. Augustine and the Reformers the total corruption of man. At Golgotha they hear God's desperate answer to the mystery of iniquity, and in line with John XVI, 33 they write of the great victory which Christ has won over the forces of evil, a victory which blots out the charges against us (Colossians II, 13). This emphasis on the Devil as a real enemy of God led Bishop Aulén to criticise the Fathers for their 'inability to trust themselves to maintain and assert clearly both sides of the case; to assert at one and the same time that the Devil is God's enemy and that he is also the executant of God's judgment'¹».

(¹ G Aulén, *Christus Victor*, New York, 1958, pp. 54–55.)

¹ P. Nellas, *Les cadres anthropologiques et cosmologiques de l'union avec Dieu. Etude de l'Office du Grand Canon*, in idem, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, p. 147: «Influencés Par l'enseignement occidental sur le péché des ancêtres nous plaçons habituellement le péché dans un cadre légal, nous le voyons comme désobéissance aux commandements de Dieu, et ses résultats comme des châtements de Dieu. Cependant, pour la tradition biblique et patristique, le cadre du péché des ancêtres et de tout péché est surtout naturel: lorsque l'homme ferme ses yeux a la lumière, il se trouve dans l'obscurité : qu'il perde son centre il est désorganisé; qu'il s'éloigne de la vie, il meurt. Les commandements de Dieu ne le menacent pas d'un châtement qui viendrait d'un principe situé en dehors de l'homme, ils décrivent les conditions de bonne santé de l'existence humaine. La maladie, la douleur, la mort surviennent quand on transgresse ces règles de santé, non t)as comme des châtements, mais comme les conséquences naturelles de la transgression. Ce n'est pas Dieu qui crée le mal, c'est l'homme. Foncièrement, devant Dieu, le pécheur n a pas à chercher d'excuse, il est responsable; et la voie du repentir lui reste toujours ouverte. Le Dieu ami des hommes n'abandonne sa créature en aucune circonstance: l'homme qui a fui est appelé à revenir. Ce retour, ce retournement vers le lieu de Dieu, entraînant la guérison et le rassemblement, la transformation de toute l'existence humaine, constitue le noyau du repentir, et le contenu de tout combat spirituel – et d'abord du combat que mène le fidèle pendant l'office du grand Canon».

² O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, pp. 110–111: «Un drame «originel», donc permanent, s'est déroulé et se déroule qui permet au néant de prendre une hideuse consistance, une consistance perverse, intelligente, proprement luciférienne. C'est pourquoi notre Dieu, qui n'est pas puissant au sens des puissances cosmiques et sociales, mais comme un rayonnement de lumière, de vie et d'amour, se laisse crucifier par tout le mal du monde afin de se communiquer désormais à nous à travers même ce qui le nie. Depuis Pâques, et c'est toujours Pâques, la lumière, la vie, l'amour nous viennent aussi par la mort et toutes les situations de mort de notre existence si, par une humble confiance, nous axes identifions aux plaies vivifiantes du Christ... Désormais, Dieu souffre avec nous, combat avec nous, ouvre à toute situation sans issue, bien au-delà de ce que nous pouvons comprendre, une issue de résurrection».

³ F. Lenoir – Y. Tardan–Masquelier (dir.), *Encyclopédie des Religions*, vol II, *Les thèmes*, Paris 1997, p. 1723: «Cette dialectique du bien et du mal est un leitmotiv présent presque partout: le bien et le mal sont inséparables et on ne peut éradiquer le mal sans supprimer aussi le bien. «Ne séparez pas l'ivraie du bon grain de peur d'arracher aussi le bon grain», disait Jésus, ce qui fait penser aux propos de Lao zi sur la nécessaire existence des contraires: sans le laid, le beau ne pourrait exister, sans les ténèbres, la lumière ne serait pas, sans le mal, le bien n'aurait pas de sens (*Daode Jing*, 2). Même si l'homme en fait l'amère expérience, le mal n'a donc pas à proprement parler de nature propre, il a plus un statut heuristique qu'un statut ontologique. Cela est vrai aussi bien des grandes religions orientales, qui insistent sur la polarité et la complémentarité du bien et du mal, que des monothéismes, qui considèrent le mal comme une privation du bien. Le mal n'existe pas en soi, il n'existe pas dans les choses, il est toujours relatif à un bien, répètent à satiété les grandes traditions religieuses».

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 132 / p. 95: «La concezione greca del bene non ha nessi con la libertà. La filosofia greca, anche nelle sue vette più eccelse, non formulò mai la concezione genuina del bene. Invece il cristianesimo afferma la libertà del bene, afferma che il bene è un prodotto della libertà dello spirito, che soltanto il bene prodotto dalla libertà dello spirito possiede un valore genuino ed è un bene genuino».

⁵ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 19, 176–180 / pp. 45, 169–173.

mensogna ¹. Il 'nesso' è che la storia compia fino in fondo 'ogni verità' ². Sorge, qui, il rischio di una 'falsificazione' della giustizia 'in Dio': risolvere 'schematicamente' ciò che sfugge ai semplicimi ³: l'inganno consiste nel proporre la 'via diritta e larga' dello semplicismo «peggiore di un furto» ⁴!... Simbolicamente, il male è la divisione di un regno contro se stesso (una 'fine catastrofica annunciata!'); miticamente, esso è l'androginia spaccata in mascolino e femminile ⁵. Voler razionalizzare una spiegazione del male sarebbe giustificarlo ⁶. È un deterioramento 'originario' di tutto l'organismo pan-umano ⁷. Il Male è la 'spaccabilità' interiore dello spirito, dell'anima, del mondo ⁸. Non è -forse- questo ciò che Cristo rimprovera 'dal di dentro' ai farisei (Mt 23, 2) ⁹? Gogol' è stato 'l'artista del male' nel pensiero slavo orientale ¹⁰. Egli è 'l'analista escatologico' dello

¹ A. C. Аскольдов / S. A. Askol'dov, *Религиозный смысл русской революции / Il significato religioso della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Parigi 1967 / Milano 1971, стр. 61–62 / p. 48.

² A. C. Аскольдов / S. A. Askol'dov, *Религиозный смысл русской революции / Il significato religioso della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Parigi 1967 / Milano 1971, стр. 65 / p. 52.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 174–175 / pp. 202.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 148 / pp. 148–149.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 171–172 / p. 222.

⁶ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 166.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 122.

⁸ Cfr Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 353 / S. 61–62.

⁹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. III / *Der Talmud und die neuste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland*, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1972, стр. 9–11 / S. 520–521: «Was die Pharisäer betrifft, so ist völlig klar, daß die Anklagen Christi gegen die ausschließliche und einseitige Entwicklung gerichtet waren, die das Prinzip der formalen Gesetzlichkeit bei den Pharisäern erhalten hatte, was in der praktischen Anwendung unausweichlich zu Lüge und Scheinheiligkeit führte. Daß aber deswegen das Evangelium das Prinzip des Pharisäismus selbst nicht absolut verurteilt, sondern dessen positiven Gehalt vollkommen anerkennt, davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man sich nur daran erinnert, mit welchen Worten die schärfste Predigt Christi gegen die Pharisäer beginnt: "Auf den Lehrstuhl Moses haben sich die Schriftgelehrten und Pharisäer gesetzt. Alles nun, was sie euch sagen, das tut und befolgt, aber nach ihren Werken richtet euch nicht; denn sie sagen es nur, tun es aber nicht" [Matth. 23, 2]. So wirft das Evangelium den Pharisäern vor allem vor, daß sie ihre Lehre nicht in der Tat verwirklichen, und rechtfertigt gerade dadurch das Prinzip des Pharisäertums, das eben in der Forderung nach Werken des Gesetzes besteht. Christus sagt nicht: Taten sind nicht notwendig; im Gegenteil, er sagt: Taten sind nötig aber ihr vollbringt sie nicht. Wieviel stärker müßten diese Vorwürfe sein, wenn man sie an die heutige Gesellschaft richten wollte? Christus hat von seinen Jüngern verlangt, daß ihre Gerechtigkeit größer sei als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer. Doch für uns stellt offensichtlich auch diese ein unerreichbares Ideal dar. Zumindest prinzipiell erlaubten die Pharisäer nicht die Trennung von Religion und Leben, von Gesetz und Wirklichkeit. Im Gegenteil, ihre ständigen Bemühungen waren darauf gerichtet, daß alle Werke der Menschen das Gesetz Gottes erfüllten. Dies lehrten sie zu beachten, und Christus sagte: Tut es und befolgt es. Wir aber haben es inzwischen erreicht, daß der Widerspruch zwischen den Forderungen der Religion und den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, zwischen Gottes Geboten und unserer gesamten Wirklichkeit zum Prinzip erhoben worden ist. Darum wurde das Pharisäertum, das sich im Talmudismus gefestigt hatte, bis heute vom historischen Christentum nicht beseitigt und konnte nicht beseitigt werden».

¹⁰ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции / Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 74–75 / pp. 60–61: «V. Rozanov, scrittore di scuola, origine e spirito diversi, avvertì per primo il carattere sinistro di Gogol'. Egli non ama Gogol' e scrive di lui con cattiveria, ma ha compreso che Gogol' fu l'artista del male. Anzitutto è necessario stabilire che Gogol' è una manifestazione artistica del male quale principio metafisico e interiore e non del male sociale ed esteriore legato al sottosviluppo e all'ignoranza politiche. A Gogol' non fu dato vedere immagini di bene e comunicarle artisticamente; in ciò fu la tragedia. Egli stesso era spaventato per questa sua esclusiva sensibilità per il male e il mostruoso; questa mutilazione spirituale generò la sua capacità di penetrare artisticamente il male. Fu solamente la corrente filosofico-religiosa ed artistica che da noi s'andò delineando al principio del sec. XX a porsi il problema di Gogol'. Di solito Gogol' veniva ritenuto il fondatore della corrente realista nella letteratura russa; le stranezze della sua opera venivano spiegate con la semplice affermazione che egli era uno scrittore satirico e descriveva l'ingiustizia della vecchia Russia della servitù della gleba. Il carattere insolito delle sue forme artistiche veniva totalmente ignorato, non presentava nulla di problematico perché per i critici russi non vi era in genere nulla di problematico. Per loro tutto era chiaro e facilmente esplicabile, tutto sembrava alla luce degli elementari scopi utilitari. Si può affermare con sicurezza che la scuola critica di Belinskij, Ćernyševskii, Dobroľjubov ed epigoni non s'accorse del significato profondo della grande letteratura russa e non fu in grado di apprezzarne le grandi rivelazioni artistiche. Per riscoprire l'opera dei grandi scrittori russi doveva sopravvenire una crisi spirituale che scuotesse tutti i fondamenti della tradizionale concezione del mondo dell'intelligencija e solo così diventò possibile l'approccio a Gogol'. La vecchia concezione di un Gogol' realista e satirico esige una decisa revisione. Dopo tutti i processi che hanno complicato la nostra psiche e il nostro pensiero è ora del tutto chiaro che l'idea che ebbero di Gogol' i nostri letterati vecchio-credenti' non è all'altezza della problematica gogoliana. Ora ci sembra mostruoso che abbiano potuto ravvisare del realismo ne *Le anime morte*, opera incredibile e inverosimile. Non si può incasellare l'opera originale ed enigmatica di Gogol' nella satira sociale che denunciava vizi e peccati temporanei e passeggeri della società russa prima della riforma. Le anime morte non hanno nesso obbligato ed inscindibile con la servitù della gleba e l'ispettore generale con la burocrazia ante-riforma; anche oggi, dopo tutte le riforme e rivoluzioni, la

smembramento interiore della persona umana ¹. Nel peccato, ciò si vive come 'assopimento' dello spirito ², non una 'disobbedienza' umana ³. È un decadimento nella universale meschinità (per

Russia è piena di anime morte e di ispettori generali e i personaggi gogoliani non sono morti e passati come quelli di Turgenev o Goncarov. Le tecniche artistiche di Gogol' sono meno di tutto realistiche e costituiscono un singolare esperimento di smembramento e scomposizione di una realtà organico-integrale, mettono in luce qualcosa di molto essenziale per la Russia e l'uomo russo, certe malattie spirituali che nessuna riforma sociale e rivoluzione esteriore possono guarire. La Russia gogoliana non è soltanto il nostro costume ante-riforma, ma appartiene al carattere metafisico del popolo russo e si manifesta nella rivoluzione russa. La bassezza disumana vista da Gogol' non è frutto del vecchio regime, non dipende da cause sociali e politiche, ma ha generato tutto il male del vecchio regime e dato l'impronta alle forme politiche e sociali. Gogol' come artista anticipò le più moderne correnti analitiche sorte in seguito alla crisi dell'arte. Egli anticipa l'arte di A. Belyj e di Picasso, possiede l'appercezione della realtà che portò al cubismo. Nella sua arte c'è già lo smembramento cubista dell'essere vivente. Gogol' già intravvide i mostri che in seguito ha visto artisticamente Picasso, ma ha ingannato tutti mascherando con la beffa la sua visione demoniaca. Tra i nuovi artisti russi segue Gogol' il più geniale di tutti, Andrej Belyj, per il quale la figura umana è definitivamente morta e inghiottita nei vortici del cosmo. A. Belyj non vede una bellezza organica come non la vide Gogol', segue Gogol' in molte tecniche artistiche, ma fa delle conquiste completamente nuove nel campo della forma. Già Gogol' aveva sottoposto l'immagine organica dell'uomo a uno smembramento analitico, non ha personaggi umani ma unicamente musi e ceffi, mostri simili a quelli componibili del cubismo. Nella sua opera l'uomo viene ucciso e Rozanov lo accusa direttamente di omicidio. Gogol' non fu in grado di fornire personaggi umani positivi e ne soffrì profondamente, cercò tormentosamente l'immagine dell'uomo e non la trovò, fu assediato da ogni parte da mostri deformi e disumani. In questo fu la sua tragedia. Egli credeva nell'uomo, ne cercava la bellezza e non la trovò in Russia. In questo ci fu qualcosa di indicibilmente straziante che poteva portare alla pazzia. Gogol' stesso soffrì nel suo spirito una specie di distorsione e portò con sé un mistero non risolto. Ma non si può accusarlo perché in Russia invece dell'immagine dell'uomo vide □□ikov, Nozdrev, Sobakevi□, Chlestakov, Skvoznik-Dmucharovskij e simili. Al la sua arte grande ed inverosimile fu dato scoprire i lati negativi del popolo russo, i suoi spiriti tenebrosi, tutto ciò che in esso era di disumano e deformante l'immagine e la somiglianza di Dio. Gogol' fu terrorizzato e ferito da questo mancato dispiegarsi della persona umana in Russia, da questa massa di spiriti elementari della natura invece che di uomini. Gogol' è un artista infernale, i suoi personaggi sono frammenti e smorfie di uomini, non uomini. Non è colpa sua se in Russia c'erano così poche figure umane, persone autentiche e tanta menzogna, pseudopersonaggi, surrogati, brutture e apersonalità. Egli ne provò un dolore insopportabile; il suo dono di veggente degli spiriti della meschinità era un dono infausto ed egli cadde vittima di questo dono. Egli scoprì l'insopportabile male della meschinità e questo lo opprimeva. Anche in A. Belyj non c'è l'immagine dell'uomo, ma siamo in un'altra epoca, quando la fede nell'uomo è scossa, mentre Gogol' ancora la possedeva».

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции* | *Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины* | *Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 75 / p. 61.

² Th. Špidlik, *La sophiologie de Saint Basile*, Rome 1961, p. 55: «Si nous confrontons cette expression avec ce que nous avons dit antérieurement, nous comprendrons dans quel sens il nous faut interpréter cet "assoupissement". Pour Adam, la création entière n'était rien d'autre que la voix de Dieu; il écoutait ce qu'elle lui disait et saisissait la sagesse divine cachée au-dedans de cette parole. Mais, tout comme dans l'assoupissement on entend bien les paroles sans toutefois en comprendre la signification, par suite du "manque de réflexion", ainsi le même fait s'est analogiquement reproduit ici. Délibérément Adam s'est "assoupi", pour lui la création n'est plus la voix de Dieu et il la considère comme une chose indépendante de sa vraie signification. Or, "à ses yeux de chair cette chose apparut agréable et charmante". Une espèce de gourmandise au sens métaphorique. L'homme sobre se nourrit parce que son corps et sa santé le requièrent, tandis que le gourmand mange parce que cela lui est agréable, même si sa santé doit en pâtir ¹. Ainsi Adam jouissait-il du "spectacle de l'univers" pour nourrir "son amour envers le Bienfaiteur"; dans le péché, il continua à en jouir, mais cette fois-ci c'était pour le plaisir d'en jouir, parce qu'il trouvait l'univers charmant et agréable en soi. Il ne comprenait donc plus le sens des créatures, il "manquait de réflexion". Il en jouissait, dût son amour du Créateur en pâtir. Pour en arriver là il lui fallut tout d'abord rejeter de son cœur le souvenir de Dieu, bannir de sa propre pensée la pensée divine qui dirige tout vers son propre but, et "s'enfler d'arrogance et d'orgueil", c'est-à-dire s'autoriser à décider lui-même ce qui est bien et ce qui est mal. Il dut "assoupir" son intellect pour en arriver à affirmer délibérément que le "rassasiement du ventre" et les "honteuses jouissances des plaisirs terrestres" lui sont un bien préférable à la "bienheureuse délectation" de la vision de Dieu. Sa sagesse, dont il avait été gratifié dès le début, se tourna en folie. Destiné à participer au gouvernement du monde en saisissant la pensée de Dieu et en l'exécutant, l'homme devint, par cette décision perverse de se libérer de la dépendance qui marque toute créature, l'auteur d'une catastrophe qui s'étendit sur la création entière ²».

(¹ *Première homélie sur le jeûne*, 4, PG 31,168 B; *Homélie prononcée à une époque de famine et de sécheresse*, 7, *ibid.*, col. 324C. / ² *Hom. citée*, col. 344 BC. 11B; *Ibid.*, col. 344 C. 114 *Ibid.*, col. 445 A. 115 *Fragment* 31, éd. Klostermann, p. 260, 15 f.)

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 241: «La voie de l'asservissement et de l'injustice l'est en effet précisément dans les sociétés que l'homme est soumis aux tentations les plus grandes. Dans la société se produit une action réciproque et un combat entre l'esprit et la nature, entre la liberté, la justice, l'humanité, d'une part, et la violence, la lutte sans pitié, la sélection des forts, la domination, d'autre part. L'organisation de la société est une objectivation de l'existence humaine et une oppression de la personne de l'homme. Sa déchéance existe dès la naissance de la société. La légende biblique de la chute originelle constitue déjà une traduction de cette chute au niveau de la conscience humaine déchue. L'événement du monde spirituel et nouménal est présenté comme événement du monde naturel phénoménal; l'homme déjà asservi par l'objectivation et le rejet au dehors de son existence. Mais tout au commencement, dans les profondeurs de l'existence, la chute originelle a été comme une perte de la liberté, un asservissement de l'homme au monde extérieur objectif, une extériorisation. Il ne s'agit pas d'une désobéissance à Dieu, ce qui est une catégorie du monde déchu, social et des rapports serviles qui naissent en ce monde-là, mais d'un éloignement de l'homme vis-à-vis de Dieu, de l'homme qui passe dans un milieu extérieur, où tout est déterminé par le dehors dans les relations de l'un à l'autre, de l'homme qui entre dans le royaume de l'inimitié et de la contrainte. Dieu est liberté et il veut la liberté, de même qu'il est amour et veut l'amour, de même qu'il est mystère, différent de toutes les particularités et rapports du monde naturel, historique et social. Cela définit déjà le mot déchéance, c'est-à-dire: esclavage, déterminisme, dans lequel tout est déterminé par le dehors, inimitié, haine et violence: tels sont les caractères de la déchéance».

Gogol')¹. Si tratta di una irresponsabilità di leggerezza nella quale sorge la mensogna: comicità irresponsabile e tragicità di falsificazione sono intrecciate. Esso è 'dissoluzione della personalità' (per Dostoevskij) per ritrovarsi nella illusorietà di una pseudo-personalità². Ciò nasce dalla libertà

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции | Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 76 / p. 62: «I russi, che volevano la rivoluzione e in essa riponevano grandi speranze, erano convinti che i mostruosi personaggi della Russia gogoliana sarebbero scomparsi quando la tempesta rivoluzionaria ci avesse purificato da ogni bruttura. In Chlestakov, Skvoznik-Dmuchanovskij, □□ikov e Nozdrev vedevano esclusivamente personaggi della vecchia Russia cresciuta dall'autocrazia e dalla servitù della gleba; fu un errore della coscienza rivoluzionaria incapace di penetrare nel profondo della vita. Nella rivoluzione emerse la vecchia Russia gogoliana di sempre, la Russia inumana e sembelluina dei ceffi e dei musci. Nell'insopportabile meschinità rivoluzionaria c'è l'eterno gogoliano. Le speranze che la rivoluzione avrebbe portato alla luce l'immagine dell'uomo in Russia, che la persona umana si sarebbe elevata in tutta la sua statura dopo la caduta dell'autocrazia, si rivelarono vane. Da noi è troppo diffusa l'abitudine di addossare all'autocrazia la colpa del male e dell'ignoranza che caratterizzano la nostra vita, con ciò i russi non fanno altro che disfarsi del peso della responsabilità e abituarsi all'irresponsabilità. L'autocrazia non c'è più ma l'ignoranza e il male russi sono rimasti. L'ignoranza e il male hanno radici più profonde, permettevano a molte proprietà russe di manifestarsi e le contenevano entro certi limiti forzati. Il crollo di queste forme insenilite permise all'uomo russo di sfogarsi senza ritegno e di mostrarsi nella sua nudità. Gli spiriti malvagi visti da Gogol' nella loro staticità, si sono liberati dai ceppi e celebrano orgie; le loro smorfie contorcono il corpo della disgraziata Russia. Adesso i □□ikov e i Chlestakov hanno un campo d'azione ancor più vasto che ai tempi dell'autocrazia. Presupposto per disfarsi di loro è una rinascita spirituale del popolo, un suo rivolgimento interiore. La rivoluzione non è questo rivolgimento. In Russia una vera rivoluzione spirituale comporterebbe la liberazione dalla menzogna, che Gogol' scorge negli uomini russi, e la vittoria sull'umbratilità e la falsificazione che nascono dalla menzogna. Nella menzogna c'è la leggerezza dell'irresponsabilità, essa non è legata a nulla di realmente esistente e sulla menzogna si possono costruire le rivoluzioni più baldanzose. Gogol' ha visto nella disonestà una proprietà russa di sempre, una caratteristica legata al mancato sviluppo della personalità umana in Russia e alla conculcazione dell'immagine dell'uomo. Da questo deriva anche l'immensa meschinità che in Gogol' ci opprime e che ha oppresso lui stesso. Gogol' vide la Russia in modo più profondo degli slavofili, ebbe un forte senso del male che mancava agli slavofili. Nell'eterna Russia gogoliana s'intrecciano e confondono il tragico e il comico, il comico risulta dalla confusione e dalla falsificazione. Questa mescolanza e intreccio del tragico e del comico esistono anche nella rivoluzione russa, la quale si basa sulla confusione e la falsificazione e perciò possiede in larga misura la natura della commedia. La rivoluzione russa è una tragicommedia, il finale dell'epoca gogoliana, e forse la cosa più triste e disperata nella rivoluzione russa è questa qualità gogoliana. In ciò che la rivoluzione contiene di Dostoevskij ci sono più speranze. La Russia deve assolutamente liberarsi dal potere dei fantasmi gogoliani».

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции | Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 90-91 / p. 76: «Se Gogol' non si vede subito nella rivoluzione russa e già l'impostare questo tema può sollevare qualche dubbio, in Dostoevskij non si può non vedere il profeta della rivoluzione russa. La rivoluzione russa è permeata dei principi intuiti e definiti con geniale acutezza da Dostoevskij. Egli ebbe il dono di portare alla luce la dialettica del pensiero rivoluzionario russo e di trarne le estreme conseguenze; non si arrestò alla superficie delle idee e dei sistemi riasessarsi della sua anima e perse il senso elementare della differenza tra il bene e il male, smarrì il baricentro spirituale. Nel personaggio di Pëtr Verchovenskij abbiamo una personalità ormai disintegrata, nella quale non si può trovare più nulla di ontologico; egli è tutto menzogna ed inganno e tutti induce in errore, sottomette al regno della menzogna. Il male è falsificazione dell'essere, pseudo-essere, non-essere. Dostoevskij ha mostrato come un'idea falsa, che s'impadronisce totalmente di un uomo fino alla demonicità, porti al non-essere, alla dissoluzione della personalità. Dostoevskij seppe scoprire magistralmente le conseguenze ontologiche delle false idee quando esse si impadroniscono completamente dell'uomo. Quale fu l'idea che s'impadronì di Pëtr Verchovenskij, portò la sua personalità alla dissoluzione e lo convertì in un bugiardo e seminatore di menzogne? E' sempre l'idea fondamentale del nichilismo russo, del massimalismo russo, la passione demoniaca per il livellamento universale, la ribellione contro Dio in nome della felicità universale degli uomini, il sostituire al regno di Cristo il regno dell'Anticristo, ~Nella rivoluzione russa gli indemoniati come Petr Verchovenskij sono molti, dappertutto cercano di attrarre nel vortice demoniaco, impregnano il popolo russo di menzogna e lo trascinano nel non-essere. Non sempre questi Verchovenskij si riconoscono, non tutti sanno pene trarre nel profondo oltre i veli esteriori. Nella rivoluzione è più facile distinguere i Chlestakov che i Verchovenskij, e neppure quelli sempre e la folla li esalta e li corona di gloria. Dostoevskij prevede che in Russia la rivoluzione sarebbe stata triste, raccapricciante e tenebrosa e che non avrebbe segnato una rinascita del popolo. Egli sapeva che un ruolo non esiguo vi avrebbe avuto il galeotto Fed'ka e che vi avrebbe trionfato Pignalëv. Già da tempo Pëtr Verchovenskij ha scoperto l'importanza del galeotto Fed'ka per la causa della rivoluzione russa e tutta l'ideologia trionfante della rivoluzione russa è l'ideologia di ~iigalëv. Oggi vengono i brividi a leggere le parole di Verchovenskij: "In sostanza la nostra dottrina è la negazione dell'onore e il modo più facile per attirare l'uomo russo è proclamare il di ritto al disonore". E StavroginE risponde: "Il diritto al di sonore? Tutti ci correranno dietro, nessuno escluso. La rivoluzione russa ha proclamato il 'diritto al disonore' e tut ti le sono corsi dietro. Ma non meno importanti sono le pa role: "Da noi il socialismo si diffonderà soprattutto per motivi sentimentali". Il disonore e il sentimentalismo sono i principi fondamentali del socialismo russo, sono i princi di *disintegrazione* dell'intero nelle sue parti ed elementi co stitutivi. Ma, grazie all'istinto vitale insito nel corpo sociale questa disintegrazione provoca una reazione di *raccolta* del la molteplicità in un certo intero organico per sfuggire alla rovina. Così alla rivoluzione, in quanto processo di metamorfosi politica, si associano due momenti derivati e apparentemente contrapposti: la disintegrazione o anarchia e la raccolta o concentrazione. Ma siccome tutto questo processo si svolge a dispetto della legge della vita organica, anche il secondo momento conduce unicamente a forme false di rinascita e di rinnovamento. Questa riunione nell'intero awiene ormai non già secondo un piano tracciato in precedenza, ma fino a un certo grado awiene a caso, allo scopo di mantenere la vita; come tutto nella rivoluzione avviene non per libertà interiore ma per *costrizione* esterna. Questa concentrazione forzata, che è come la seconda metà del processo rivoluzionario, creò varie forme di *dispotismo* statale. Il *rivoluzionarismo*, *l'anarchismo* e il *dispotismo* sono tre accessi nella vita degli organismi sociali, esteriormente differenti ma interiormente collegati e generantisi a vicenda. La rivoluzione è uno slancio di creatività dell'intero, uno slancio positivo nella sua intenzione creatrice, ma che ha una provenienza errata: dalla molteplicità periferica e non dal centro, e che evoca le forze del caos. Per la sua origine questo slancio nasce propriamente non dalla molteplicità, ma da certi settori intermedi talvolta vicini all'unità centrale. E', per così dire, un eccitamento di elementi secondari dell'intero contro l'unità primaria, un eccitamento comprensibile che awiene in

resa cieca dall'ignoranza o dalla 'dimenticanza' di Dio: nodo nevralgico dell'"hamartia" o peccato ¹: anzi il peccato appare piuttosto come un 'addormentarsi nella dimenticanza', dimenticando che

nome dello stesso intero ma è erroneo nel metodo e nei mezzi. Sul piano dell'ontologia religiosa a questo eccitamento corrisponde la ribellione di Lucifero contro il piano divino dell'universo, il suo desiderio di dirigerlo a modo suo attribuendosi il significato di unità centrale. Naturalmente una differenza essenziale è data dal fatto che nelle condizioni empiriche terrene questo disegno trova la sua giustificazione nel male che compenetra tutte le forme terrene di Stato. Il luciferismo terrestre ha tutte le ragioni di desiderare qualcosa di meglio, mentre non aveva nessuna ragione l'Angelo dell'universo primevo, così vicino a Dio. Tuttavia è una giustificazione soltanto relativa in quanto il male di questo mondo viene superato secondo la legge di Cristo, non con la resistenza esteriore, non con i mezzi meccanici della violenza, ma soltanto con il sostituirvi in modo interiore ed organico la forza del bene. Però resta indubbio che l'ideologia rivoluzionaria presa in se stessa è ancora permeata dalla coscienza dell'intero e in nome di quest'ultimo innalza la sua bandiera.

¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 47-49: «Mais l'homme, doué aussi de la pleine liberté du choix, sans laquelle il n'eût été qu'un vil esclave, tomba. Il tomba, parce qu'il préféra l'amour vain de soi à l'amour vrai de Dieu. Volontairement, par orgueil et par cupidité, troublé d'abord par la fausse science du bien et du mal, il s'enfonça dans la nuit du non-être. La désobéissance d'Adam, "ce germe vivant qui portait en lui tout l'avenir de notre race", fut une chute immédiate dans la vie des sens et par elle dans la mort. Ici nous nous retrouvons en plein dans la tradition augustinienne, universelle dans l'Eglise, car saint Augustin dit expressément que "l'homme a opté pour l'avare possession de ses biens privés". C'est l'acte prévaricateur qui a tout déclenché ¹. Seulement les Grecs insisteront davantage sur le caractère intellectuel de la faute ou *hamartia*. Tout le mal vient pour eux de *l'agnoia* (ignorance), le *noûs* ayant cessé d'être le régulateur parfait ². Donc rupture de l'équilibre intérieur, désorganisation de la psyché tout entière. Mais on ne dira pas, avec saint Anselme, que l'effet premier du péché originel a été la privation de la justice ou rectitude, entraînant le réveil de la concupiscence, comme latente. L'ordre des termes est ici renversé: non pas *privatio-vulneratio*, mais *vulneratio-privatio*, lésion initiale qui déchire toute la nature adamite ³. Ses conséquences furent infiniment douloureuses. Pour la chair d'abord, condamnée à la concupiscence et par elle à l'infirmité, à la flétrissure et à la dissolution. Pour l'âme ensuite, privée de sa sève naturelle, ébranlée jusqu'en ses profondeurs et comme désagrégée. La volonté, non pas entièrement corrompue et broyée, comme dans l'augustinisme, mais gauchie, faussée dans tous ses ressorts. L'intelligence surtout, jadis, puissance royale de lumière, maintenant obnubilée par l'illusion et dominée par la tyrannie de *l'irascibile* et *du concupiscibile*, parties inférieures de la psyché humaine. Enfin, dernière et fatale conséquence du péché d'Adam, le macrocosme entier, blessé avec son chef, toute créature, appelée pour louer le Seigneur dans la joie, condamnée à souffrir et à gémir jusqu'à la fin des temps. Ce tableau, d'une immense désolation, où les tons sombres recouvrent, éteignent soudain la radieuse clarté de l'aube terrestre, se retrouve aussi -- combien saisissant! -- sous la plume de saint Augustin. Il lui manque cependant, sinon la vision grandiose de la catastrophe finale, l'envol si hardi d'un même rêve eschatologique ⁴. Psychologue admirable et maître de l'introspection, le grand Africain, guidé par une poignante expérience personnelle, s'est attaché presque exclusivement aux réalités de notre état présent empirique, de notre déchéance devenue la marque au fer rouge de l'espèce humaine. Quant au premier Adam en état d'innocence préternaturel, il est *avant tout*, pour Augustin, une créature tirée du néant. Et ce néant qui, dans le néoplatonisme, n'est qu'absence ou vide métaphysique, aux yeux de saint Augustin (dernière réminiscence manichéenne sans doute) a un caractère déficient pour ainsi dire positif...».

(¹ On a beaucoup discuté pour savoir si la concupiscence était chez Augustin *la racine* ou bien, comme pour saint Anselme, et dans toute l'Eglise d'Occident après lui, seulement *la conséquence* du péché. Cf. J.-B. KORS, *La Justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas* (Bibl. Thom. II, le Saulchoir, 1922), l'article de E. PORTALIS, *Saint Augustin* dans le *Dict. de Théol. cathol.*, t. I et Et. GILSON, *op. c.* La même question devrait être posée pour les Grecs dont la pensée paraît flottante, à première vue. Pour S. Grégoire de Nysse, la chute des Anges aurait eu pour cause l'orgueil: Lucifer offensé de ce que l'homme ait été créé à l'image divine. Chose curieuse, on retrouve cette croyance, sous une forme bien plus saisissante, dans les imaginations de l'Islam qui remontent à la *Vila Adae* d'origine judaïque: la désobéissance de Satan refusant de se prosterner devant Adam, sur l'ordre de Dieu. Voir le développement de ce thème dans l'important travail de Louis MASSIGNON, *La Passion d'Al Hallaj*, Paris, 1921 (chap. wn et xn et l'appendice C). En ce qui concerne la chute de l'homme (*homo*, au sens de créature humaine) elle semble avoir été provoquée, d'après le plus jeune Cappadocien, par un mouvement d'attirance vers le faux bien ou la fausse science. Erreur de jugement, au premier chef mais erreur qui est déjà l'aveu d'une préférence sensible. C'est pour cela sans doute que -- toujours selon le docteur de Nysse qui suit son maître Origène -- Adam et Eve, perdant aussitôt leur corps éthéré, prennent un corps matériel qui incarne l'appel des sens; ce n'est qu'avec ce corps-là que naîtrait la vie sexuelle, inconnue au paradis terrestre. A ce souvenir du hautain spiritualisme d'Origène les Byzantins sont restés fidèles en grande partie (moins sa doctrine gnostique de la préexistence des âmes). On retrouve encore la même idée de la destruction de notre nature divine primitive chez Scot Origène dont toute l'anthropologie est essentiellement grecque. Nous pouvons en dire autant de quelques Bénédictins du XII^e S., égarés en Occident, Rupert de Deutz, Honorius d'Augsbourg et surtout les frères Gerhoh et Arno de Reichersberg. Consulter sur eux et leurs affinités patristiques le précieux travail, aujourd'hui épuisé, de J. BACH, *Die mittelalterliche Christologie*, Vienne, 1873. / ² Pour saint Grégoire de Nysse, la dignité de l'homme est dans son intelligence, image ou miroir réfléchi de l'Intelligence-Dieu. C'est là la partie divine de son être. Cf. *De imagine*, XII, c. 164. Même conception intellectualiste chez saint Maxime qui, dans son anthropologie, suit de près l'évêque de Nysse, et chez tous les Byzantins, mais l'intelligence ici est toujours supra-rationnelle, ne l'oublions pas. / ³ Voir le développement de cette pensée dans le livre (en russe) du P. BOULGAKOFF, *Le Buisson ardent*, Paris, 1928. / ⁴ Ce n'est pas que l'eschatologie de la *Cité de Dieu*, dont s'est abreuvé tout le Moyen Age, ait été moins riche que celle des Byzantins. Loin de là. Mais l'homme augustinien ressuscité garde encore son aspect terrestre (*De Civit. Dei*, XXII, i). Sa chair n'est pas transfigurée, comme dans la patristique grecque. Et c'est le reproche que formulait à son égard Jean Scot (*De divis. natur.*, V, 37). Sur ce point, il est intéressant de comparer l'évêque d'Hippone avec son maître, saint Ambroise de Milan, qui a gardé intacte la pensée traditionnelle: voir son *Commentaire sur Saint Luc* où la spiritualisation de la nature humaine est complète. Sur cette tendance augustinienne et les résistances qu'elle a rencontrées chez le philosophe irlandais du IX^e s., consulter Popov (en russe) *Le bienheureux Augustin, sa personnalité et sa doctrine*. L'auteur y indique aussi le caractère acosmique de toute la pensée augustinienne.)

siamo difatti 'in Dio'¹: 'perdita di libertà interiore' nell'asservimento esteriorizzante². Il male è l'aggressione alla 'pienezza in avanti' che non riesce a 'sfondare': il male estremo è la morte, vincolo insuperabile per la 'libertà'. Il male è la chiusura che pone un freno immobilizzante e paralizzante al cammino verso il compimento nell'itinerario della 'verità'. Parlare soltanto di ribellione –in quanto al peccato originario– sarebbe come se ci si limitasse a valutare il frutto e non il succo delle disposizioni alla colpa umana. L'aggressività spinge al conflitto e nasce essa stessa da una inversione dell'anima e dello spirito. Il male è la 'distruzione' di chi e di ciò che non assume in se la propria depossessione ('uničtoženie' e 'uničženie')³. L'auto-annientamento (non azzeramento) di Dio significa lo scioglimento divino di ogni 'egoismo' (l'egoismo divino sarebbe demonismo)⁴. Il male è la chiusura che pone un freno immobilizzante e paralizzante al cammino verso il compimento nell'itinerario della 'verità'. Il capovolgimento della conversione non è soltanto una rinuncia al peccato ed al male, ma è la trasfigurazione della persona nel 'crollo' della compattezza umana per risorgere come illuminazione divina. Dai racconti dostoevskijani vediamo che sia il 'peccatore' sia 'l'innocente' vivono questo rovesciamento di prospettive. L'annientamento kenotico non è un 'castigo' per l'orgoglio, ma è una via insostituibile per rendere possibile la trasparenza al divino in noi. Dostoevskij ha saputo illustrare –nei suoi romanzi 'teologici'– questa necessità di conversione totale, nell'esperienza dello scioglimento della propria personalità, sia per l'assassino Raskol'nikov,

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 64: «Le péché est oubli de Dieu et sommeil de l'âme. La vigile de l'ascèse éveille la conscience et la dirige vers la connaissance de Dieu. Il faut se rendre compte que la vie éternelle commence dès maintenant. L'attente de la parousie est déjà jugement et révélation de la dissemblance qui suscite les larmes du repentir. "Aucun vivant ne sera justifié par les oeuvres de la loi, mais grâce à ma foi en Dieu, j'espère être sauvé par un don de son ineffable pitié." On est sauvé gratuitement. Ce qui appartient en propre à l'homme, c'est de "s'enflammer de désir pour Dieu". "Le repentir est la porte qui conduit des ténèbres dans la lumière. La "porte de la gnose", chez Origène, laisse place ici à la "porte du repentir". Ceux qui passent par cette porte ne viennent pas au jugement, mais se dirigent vers le "mystère du Ville jour". "Ceux qui sont devenus enfants de la lumière et fils du jour à venir... sont toujours avec Dieu et en Dieu." La contemplation mystique rejoint la vision eschatologique».

² Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 214–215: «Les sociétés humaines et les sociétés qui sont passées par le Christianisme subissent, sous des formes diverses, trois tentations qu'a repoussées le Christ dans le désert. L'homme éprouve un besoin profond non seulement de "pain" (lequel symbolise la possibilité de l'existence humaine), mais aussi d'une unité universelle. C'est pourquoi l'homme s'attache à ceux qui lui promettent de changer les pierres en pain et créent les royaumes de ce monde. Les hommes aiment la servitude et l'autorité. La masse humaine n'aime pas la liberté et la craint. D'ailleurs la liberté a été terriblement déformée et transformée même en instrument de servitude; elle a été comprise exclusivement, comme droit, comme prétention des hommes, alors qu'elle est surtout devoir. La liberté n'est pas ce que l'homme demande de Dieu, mais ce que Dieu demande de l'homme. C'est pourquoi la liberté n'est pas facilité, mais difficulté, fardeau dont l'homme doit se charger. C'est ce qu'on admet si rarement. La liberté au sens spirituel est aristocratique et non démocratique. Il y a aussi une liberté bourgeoise, mais elle est une déformation et un outrage à l'esprit. La liberté est spirituelle, elle est esprit. Elle vient du monde nouménal et renverse l'ordre déterminé du monde phénoménal. L'idéal anarchique, pris ~ la profondeur limite, est l'idéal limite de la libération humaine. Il ne doit aucunement signifier la négation de l'importance fonctionnelle de l'Etat dans ce monde objectif. L'anarchisme doit s'opposer, non pas à l'ordre et à l'harmonie, mais au principe du pouvoir, c'est-à-dire d'une contrainte venant du dehors. L'optimisme d'une grande part des doctrines anarchiques est faux. Dans les conditions de ce monde objectif nous ne pouvons penser une société idéale, sans mal, sans lutte ni guerre. Le pacifisme absolu dans ce monde est un idéal mensonger, parce qu'il est antieschatologique. Proudhon dit beaucoup de choses vraies à ce sujet. Toutes les formes politiques sont relatives, aussi bien la démocratie que la monarchie. Jusqu'à la fin il faudra affermir les formes relatives, qui donnent un maximum de liberté réelle possible et de dignité de la personne, et la primauté du droit sur l'Etat. Mais la victoire sur tout pouvoir, en tant que fondé sur l'aliénation et l'extériorisation, en tant qu'asservissement, ne peut être qu'un idéal. On ne peut penser le Royaume de Dieu qu'apophatiquement, comme absence complète du pouvoir, comme royaume de la liberté. Hegel dit que "la loi est une objectivité de l'esprit", c'est-à-dire qu'il reconnaît par là qu'elle signifie royaume de l'objectivation. Il dit encore que l'Etat est l'idée spirituelle dans l'*Ausserlichkeit* de la volonté humaine de liberté. L'*Ausserlichkeit* est aussi la marque essentielle de l'Etat et du pouvoir. Il y a deux conceptions de la société et deux chemins qui mènent à elle. Ou bien la société est comprise comme nature, ou bien elle l'est comme esprit. Ou bien la société est construite comme nature, conformément aux lois de la nature, ou bien elle l'est comme réalité spirituelle. Cette opposition détermine les idéaux sociaux et le caractère de la lutte sociale. La société, en tant que nature, se trouve sous le pouvoir de la nécessité, elle est mue par la lutte en vue de la domination et de la suprématie, en elle se produit une sélection naturelle des forts et elle se construit sur les principes de l'autorité et de la contrainte; en elle enfin les rapports se définissent comme objectifs. La société en tant qu'esprit est mise en mouvement par la recherche de la liberté, elle est basée sur le principe de la personne et des rapports subjectifs, est mue par le désir de voir l'amour et la miséricorde à la base de la structure sociale».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 170-171 / p. 221.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 289–290 / pp. 348–349.

sia per il 'santo' starets Zossima, sia per 'l'innocente' discepolo Alëša ¹. La 'kenosis' o l'"uničizenie" di svuotamento radicale per permettere la piena divinizzazione farà parte della stessa esperienza storica di vita ecclesiale russa ortodossa ². L'auto-deposizione di Dio significa lo scioglimento divino di ogni 'egoismo' (l'egoismo divino sarebbe demonismo) ³. Il 'male' entra in chiara opposizione con "le tendenze migliori dell'anima" ⁴. Se l'occidente ha puntato sull'intento della 'chiara separazione' del bene e del male, l'oriente guarderebbe piuttosto il loro 'nesso'. Persino nella cosiddetta 'visione dinamica' dell'occidente moderno, il male viene considerato come ciò che si oppone –anche dall'inizio– al bene come 'crescita armonica' dell'essere ⁵. Nella attuale o recente riflessione teologica orientale, questo dato viene approfondito. Saranno i slavi orientali ad evidenziare un limite dello stesso pensiero ellenico. Questo primo accenno darà una sua luce specifica all'asserzione successiva. Si dice –infatti– che il 'male' è qualcosa di più che la sola privazione del 'bene' ⁶. Esso si muove ad un livello così profondo (dal male individuale, al male

¹ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Присутствие и наказание / Delitto e castigo*, Parigi 1970 / Torino 1983; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы / I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981.

² A. Joos, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in «Hermeneutica», 1985 nE 5, pp. 167–229; idem, *Pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in «Lateranum», 1987 nE 1, pp. 111–190; idem, *L'originalità cristiana, ortodossa russa, nel millenario della evangelizzazione e nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta*, in «Studia patavina», 1988 n° 1, pp. 1–151 (vedere il cap. II dei vari studi).

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 289-290 / pp. 348-349.

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 178-179 / pp. 172-173.

⁵ С. Molari, *Per una Chiesa che ha ceduto al compromesso (Tiatira – Ap 2, 18–29)*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, p. 237: «Anche il concetto di male, nella prospettiva dinamica, subisce un capovolgimento radicale. Esso diventa una necessità provvisoria dipendente dalla intrinseca incapacità delle creature di accogliere in un solo istante e compiutamente il dono di essere e dalla conseguente urgenza di attraversare stadi di incompiutezza fino alla pienezza finale, che caratterizza tutto il processo. I vari passaggi, perciò, provocano sconvolgimenti nel creato, morte dei viventi e sofferenza negli esseri sensibili. Teilhard de Chardin, descrive questa condizione del creato come "l'angosciante sforzo verso la luce e la coscienza" ¹. In prospettiva dinamica quindi, il male è il passato, l'origine, il caos e l'insufficienza della prima fase, mentre la perfezione è la fine, oggetto di attesa o di speranza. Il peccato delle origini, corrispondentemente, viene concepito non tanto come un decadimento da uno stato già acquisito, bensì come la serie degli atti negativi attraverso i quali persone singole o gruppi sociali hanno, in diversa maniera, impedito o deviato la crescita armonica dell'umanità. Questi atti hanno esercitato un influsso notevole sulle generazioni successive creando condizioni difficili per la maturazione delle persone e per l'armonia dei diversi gruppi umani che, crescendo, venivano ad incontrarsi. In questo modo il male, nelle sue diverse forme, non ha bisogno di giustificazioni trascendenti. Esso consiste in ogni forma di ostacolo che l'uomo pone alla crescita sua e degli altri. Conseguentemente essere salvati non è tornare ad uno stato di perfezione primitiva e originale, ma è raggiungere un compimento ed una ricchezza vitale solamente promessi nella tensione , iniziale, contrastata violentemente dal peccato, e presentata in forma definitiva in Cristo. Si comprende allora come la redenzione, in questa prospettiva, non consista solo nel riparare un male passato, bensì soprattutto nel realizzare compiutamente il progetto di Dio attraverso la fedeltà di un uomo, che ha accolto il dono in maniera così esaustiva e completa da essere costituito da Dio riferimento di vita, "causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli ubbidiscono" (Eb 5,9)».

(¹ *Lettera del 6 agosto 1915* a Margherita Teilhard Chambon, in *Genèse d'une pensée*. Lettres 1914–1919, Grasset, Paris 1961, p. 76.)

⁶ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 19, 176–180 / pp. 45, 169–173: «È forse il male soltanto un difetto di natura, un'imperfezione che scompare da sé con lo sviluppo del bene oppure una forza effettiva che domina il mondo per mezzo delle sue lusinghe sicché per una lotta vittoriosa contro di esso occorre avere un punto di appoggio in un altro ordine di esistenza? Questo problema vitale può essere studiato con chiarezza e venire risolto soltanto all'interno di un completo sistema metafisico. Per quanto io abbia già cominciato a lavorare su questo argomento per coloro che hanno attitudine e sono inclini alla speculazione ¹, tuttavia sento quanto il problema del male sia importante per tutti». / (Il primo avvio di questo lavoro è stato da me pubblicato nei primi tre capitoli della *Filosofia teoretica* (1897–1899) [n. d. t.] / «L. SIGNOR Z. Mi pare sia semplice. Il male esiste realmente e non si esprime soltanto nell'assenza del bene, ma in una diretta opposizione, nel predominio degli istinti inferiori sulle qualità superiori in tutti i campi dell'esistenza. C'è il male individuale: questo si estrinseca nel fatto che la parte più bassa dell'uomo, le passioni animali e belluine, si oppongono alle tendenze migliori dell'anima e nella stragrande maggioranza degli uomini riescono a sopraffarle. C'è il male della società: questo consiste nel fatto degli uomini, individualmente asserviti al male, si oppone agli sforzi tendenti alla salvezza della piccola schiera degli uomini migliori e riesce ad averne la meglio. C'è infine il male fisico dell'uomo e questo consiste nel fatto che gli elementi materiali inferiori del suo corpo si oppongono alla forza viva e luminosa, la quale li lega insieme in un organismo di bellissima forma; essi si oppongono a questa forma e la scompaginano annientando il reale supporto dell'elemento superiore. Questo è il male estremo che si chiama morte. Ma se si dovesse riconoscere la vittoria di questo male fisico come definitiva e assoluta, allora allora nessuna presunta vittoria del bene nell'ambito della morale individuale o sociale sarebbe da considerare come un serio successo. In realtà noi ci figuriamo che l'uomo seguace, diciamo Socrate, non solo trionfava dei suoi nemici interni, le cattive passioni, ma riusciva a convincere e a correggere anche i suoi nemici nella società, trasformando la polis ellenica. Ma quale sarà il vantaggio di questa vittoria effimera e superficiale sul male, se esso trionfa in modo definitivo negli strati più profondi dell'essere, sopra le stesse fondamenta della vita? Tanto il riformatore che il riformato hanno un'unica fine: la morte. In base a qu potrebbe tenere in gran conto la vittoria morale del bene di Socrate sopra i cattivi microbi delle passioni nel suo petto e sopra i microbi sociali delle piazze di Atene,

sociale, fino al male fisico...) che c'è da chiedersi quale sia il senso di una ipotetica 'vittoria' su di esso, visto che alla fine il male prevale sempre, con la morte stessa (cfr nota qui sopra). Ma si parla anche del 'bene' come di una specie di 'forza' che "sconfigge" il 'male'... Siamo in presenza di due 'forze' che entrano in conflitto? Vuol dire –ciò– che per l'occidente la separazione appare sufficiente con la conflittualità di due forze nemiche? E sarà questo che lascia perplesso l'oriente cristiano: due forze che si escludono l'un l'altra, ma che si assomigliano come 'forze'? E si staglia l'orizzonte dell'interrogativo specifico dell'oriente: il senso di una 'vittoria' del bene sul male. Esperienzialmente, però, la presenza cristica non segue questa impostazione. Pertanto, cristologicamente potrebbe tracciarsi un'altra premessa. Cristo, cioè, non 'fa' il 'bene' in modo così efficace. Non "cambia le carte in tavola": la situazione del mondo rimane tanto ambigua "dopo" quanto lo era "prima" di Cristo ¹. Il fallimento di Cristo sarà, per l'imperatore universale della parabola solovëvana, la suprema manifestazione della sua 'fallibilità'. Dal punto di vista delle 'forze', Cristo non impone quella giusta. Solovëv riprende questo tema della 'non forza' o del 'diverso dalla forza' nella sua parabola sull'anticristo. Dostoevskij proporrà una parabola popolare molto espressiva sulla ambiguità di evocare il contratto tra bene e male come due 'forze' che si contrastano: le fa nell'immagine della lotta tra il cane ed il serpente, tra 'Norma' (cane fedele che 'difende' chi di dovere) e la serpe: moriranno tutti e due l'una macciualata e l'altro morso alla lingua ². Se presentiamo, senza antinomia o paradosso, la 'lotta' del bene e del male, arriveremo alla distruzione di ambedue nella loro conflittualità: o, cioè, non c'è soluzione... Si percepisce poi subito che la prospettiva del conflitto dei due contendenti 'paragonabili' nella loro configurazione non si risolve con la formulazione del dilemma in modo altrettanto semplicistico: forza del male e debolezza del bene. Il 'bene di Cristo' non è 'mancanza' di forza, ma 'diversità' da qualunque *forza*. Il 'diverso dalla forza' apparirà ai cultori della forza come un 'fallimento': fallimento nel portare a termine il proprio compito. Il fallimento di Cristo sarà, per l'imperatore universale della parabola solovëvana, la suprema manifestazione della sua 'fallibilità', o cioè di essersi sbagliato e di aver fatto credere agli altri ciò che lui non era in grado di portare a termine. Se si articolano le molle del bene e del male come due 'forze', si arriva

se i veri vincitori risultarono ancora i peggiori, i più bassi, i più volgari microbi della decomposizione fisica? Qui nessuna retorica ci può difendere contro un pessimismo estremo e la disperazione».

¹ Вл. Соловьев / V. Solovëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 73–74 / pp. 90–91: «IL SIGNOR Z. Ecco quello che vorrei sapere: perché mai Cristo non ha usato la forza dello spirito evangelico per risvegliare il bene nascosto nell'anima di Giuda, di Erode, dei sommi sacerdoti ebrei e infine di quel *cattivo* ladrone del quale di solito ci si dimentica del tutto, quando si parla del suo compagno *buono*? E qui non c'è nessuna difficoltà insormontabile dal punto di vista positivo cristiano. Il fatto è che di due cose voi dovete assolutamente sacrificarne una: o la vostra abitudine di riferirvi a Cristo e al Vangelo come alla più alta autorità o il vostro ottimismo morale. Perché la terza strada percorsa abbastanza di frequente, cioè la negazione del fatto evangelico stesso come una invenzione assai tardiva o come spiegazione "dei preti", nel caso presente vi è completamente preclusa. Per quanto voi cerciate di svisare e di mutilare ai vostri scopi il testo dei quattro Vangeli, quello che importa in esso per la nostra discussione rimane tuttavia incontestabile, e precisamente che Cristo ha subito una crudele persecuzione e la condanna a morte a motivo dell'odio che gli portavano i suoi nemici. Che Egli sia rimasto moralmente al di sopra di tutto ciò, che non abbia voluto resistere e abbia perdonato ai suoi nemici, è ugualmente comprensibile e dal mio e dal vostro punto di vista. Ma perché mai, perdonando ai suoi nemici, non ha (esprimendomi con le vostre parole) liberato le loro anime dalle terribili tenebre in cui giacevano? Perché non ha vinto la loro malvagità con la forza della sua dolcezza? Perché non ha risvegliato il bene che dormiva in loro, perché non ha illuminato e rigenerato il loro spirito? In una parola perché non ha agito su Giuda, su Erode e sui sommi sacerdoti giudei, come ha agito sul *solo* buon ladrone? Di bel nuovo dunque: o Egli non poteva o non voleva. In entrambi i casi, stando alla vostra opinione, ne scaturisce che Egli non era *sufficientemente* compenetrato dal vero spirito evangelico e poiché se non erro, stiamo parlando del Vangelo di Cristo e non di un altro qualsiasi, secondo le vostre parole, ne risulta che Cristo non era sufficientemente compenetrato dello spirito cristiano, per la qual cosa vi porgo le mie congratulazioni».

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 83–84 / p. 386: «Ma nonostante lo spavento, che la faceva tremare in tutte le membra, Norma aveva un aspetto minacciosissimo. Ed ecco che lentamente scoprì i suoi terribili denti, aprì le enormi fauci rosse, misurò la distanza, prese lo slancio, poi si decise e afferrò il rettile coi denti. Esso fece di sicuro uno sforzo violento per svincolarsi perché Norma lo afferrò di nuovo, ma per aria, e due volte lo raccolse nelle fauci aperte, sempre per aria, come se lo inghiottisse. Le squame le scricchiarono fra i denti; la codina e le zampe dell'animale, sporgendole dalle fauci, si agitavano con incredibile rapidità. A un tratto Norma guaiò lamentosamente: il rettile era riuscito a pungerle la lingua. Fra urla e guaiti, essa spalancò la bocca per il dolore, e io vidi che la bestiaccia, già sbranata, le si muoveva ancora traverso la bocca, facendole colare sulla lingua dal suo corpo mezzo maciullato un abbondante liquido bianco, simile alla poltiglia di un nero scarafaggio schiacciato... A questo punto mi svegliai, ed entrò il principe».

ineludibilmente ad un esito apocalittico catastrofico.

3° IL MALE E L'INGANNO DELL'ILLUSORIETÀ

Bisogna –forse– capire in questo senso di ‘nesso’ tra bene e male la prospettiva ripresa dalla teologia neo-greca sul male e sul peccato come scivolamento nel 'non essere' ¹? Tutto si gioca sul 'passaggio'. Il male non è né nell'essere né nel non essere, ma nella qualità del passaggio, della relazione tra l'uno e l'altro. È una relazione involuta!... Il male è un pseudo-significato del mondo nato dalla sospensione di una relazionalità con Dio o in Dio, diventando 'idolo' nel ripiegamento illusorio su se stesso ². Invece della relazionalità si avrà un 'mescolamento' (cfr J. Böhme, supra). Simbolicamente, si diceva, il male è la divisione di un regno contro se stesso (una 'fine catastrofica annunciata!'); miticamente, esso è l'androginia che si spacca –in seguito ad una auto-contemplazione ormai incapace di uscire da se stesso– in mascolino e femminile, come ce lo evoca P. Florenskij. La 'potenza' di questa identità include una incapacità di relazione ultima, cioè con il mondo divino. Anche qui, il male si esprime come relazionalità 'abbreviata' o come una scorciatoia ³. Voler razionalizzare una spiegazione del male sarebbe giustificarlo. Anzi, occorre invertire i

¹ Y. Spiteris, *La teologia neo-greca*, Bologna 1992, pp. 444–445: «5. *Peccato originale e male in genere* ¹. Peccato originale e male in genere consistono proprio nella libera interruzione da parte dell'uomo del suo contributo a questo continuo passaggio dal non essere all'essere. Perciò i Padri chiamano il peccato originale e ogni peccato non-essere; si tratta di un tentativo di autodistruzione. L'uomo è essenzialmente creaturalità, cioè, essendo di per sé non-essere, riceve continuamente l'essere da Dio che solo è sussistente. Il "diventare come Dio" della tentazione diabolica, è un peccato di empietà, nel senso che l'uomo da creatura vuole diventare creatore, cioè essere sussistente. Con ciò stesso egli, in modo tragico e assurdo, tenta di interrompere l'afflusso dell'essere in se stesso. Il peccato originale e ogni peccato non va visto, quindi, da un punto di vista legalista, giuridico (come violazione di un precetto), ma come un tragico attentato all'essere che proviene dal maligno, dalla stessa natura della creaturalità che, poiché è tale, cioè non-essere, rischia sempre, trattandosi dell'uomo che ha il libero arbitrio, di autodistruggersi. "Solo gli esseri ragionevoli possono interrompere la personale e quindi libera relazione con Dio, tentare così di rendere vane le divine energie" ². La relazione tra increato e creato, tra Dio e le creature per il nostro autore costituisce la base anche degli altri capitoli della *Dogmatica*».

(¹ Cf Matsoukas, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία* Teologia dogmatica e simbolica), II, 202–216: ed anche *Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ. Δοκίμο πατερικῆς θεολογίας* (Il problema del male. Saggio di teologia patristica), Tessalonica ²1986. / ² Matsoukas, *Δογματική καὶ Συμβολικὴ Θεολογία* Teologia dogmatica e simbolica), 359.)

² A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, New York 1979, p. 31: «The fall consisted primarily in the disconnection of "this world" from God and in its acquiring therefore a pseudo-meaning and a pseudo-value which is the very essence of the *demonic*, the Devil being "the liar and the father of lies." To redeem the world, or anything in the world, is then to place it in the perspective of the Kingdom of God as its end and ultimate term of reference, to make it transparent to the Kingdom as its sign, means and "instrument." The eschatological world-view of the early church is never a "static" one. There is no trace in it of any distribution of the various essences of this world into good and evil ones. The essence of all that exists is good, for it is God's creation. It is only its divorce from God and its transformation into an idol, i.e. an "end in itself," that makes anything in this world evil and demonic. Thus, as everything else in "this world," the state may be under the power of "the prince of this world." It may become a vehicle of demonic lies and distortions, yet, as everything else, by "accepting" the Kingdom of God as its own ultimate value or "eschaton," it may fulfill a positive function. As an integral part of "this world," it exists under the sign of the end and will not "inherit the Kingdom of God." But its positive and indeed "Christian" function lies in this very recognition of its limit, in this very refusal to be an "end in itself," an absolute value, an idol, in its subordination, in short, to the only absolute value, that of God's Kingdom».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 171–172 / p. 222: «Il male è per natura sua "regno diviso contro se stesso". Platone già espresse con profondità di pensiero questo frazionamento delle attività del male sotto il velo trasparente dell'"androginia" ¹. "Un tempo la nostra natura", dice pressappoco l'Aristofane platonico, "non era affatto come adesso. Un tempo esisteva ancora l'androgino, un essere composto dei due sessi attuali che era un'unica persona. Gli androgini erano forti e possenti e, inebriati della propria potenza, si insuperbirono e osarono levar la mano contro gli dèi; vollero costruirsi un accesso al cielo per assalirli. Allora Zeus e gli abitanti dei cieli decisero di indebolirli, di tagliare ciascuno a metà in modo che dovessero andare su due gambe e non più su quattro. Disse Zeus: "Se vedo che anche così non si piegano e non vogliono calmarsi, li taglierò ancora a metà, e saranno costretti a saltellare su una gamba sola" ². Fin qui Platone; aggiungerò soltanto che per lui *l'amore* è proprio la tendenza istintiva degli amanti a riunire ciò che è separato. Sarebbe leggerezza vedere nel mito una semplice favola inventata da Platone. Esso è certamente l'elaborazione artistica di un arcaico mito popolare di cui troviamo somiglianze anche presso altri popoli. Lo Zendavesta nel *Bundahishn* racconta che dal seme di Gayōmart, il celeste toro primigenio (Vita), sparso sulla terra, nacque *oruer* (*arhor, o arvor*, l'albero, ma anche "vita" e "anima") il quale, cresciuto, unisce la terra con il principio celeste. Dall'albero nacque Meshià, il maschio-femmina, l'uomo-donna, quindi Meshià si divise nel corpo maschile (Meshià) e nel corpo femminile (Meshiane), la prima coppia umana ³. Certi fili misteriosi connettono in certo modo il nucleo ideale di queste narrazioni con quella del Genesi: "Poi Dio disse: "Facciamo l'uomo...". Iddio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, Egli li creò uomo e donna" (Gen. 1, 26–27) ⁴. Mistici di varie tendenze vi videro non di rado un accenno alla complessità primordiale dell'essere umano, addirittura all'androginismo primordiale, e ritennero che la

termini della problematica: il male non è una 'realtà cattiva da vincere' ma una 'immaginazione illusoria da sciogliere' ¹. Il male è la 'doppiezza' ². Questa doppiezza è doppiezza dello 'spirito': è un intendimento doppio. Ecco quello che potrebbe essere l'illusione per eccellenza: simulare un pensiero con dietro un altro (più che simulare un atteggiamento con propositi inversi e nascosti). Esso è 'dissoluzione della personalità' (per Dostoevskij) per ritrovarsi nella illusorietà di una pseudo-

differenziazione sessuale fosse una conseguenza del peccato metafisico. Già la setta degli *ofiti* riteneva "uomo-donna" (ἄρσενόθηλος) il primo uomo ⁵; più tardi pensarono la medesima cosa i seguaci della Cabbala, quasi tutti i pensatori mistici come Jakob Böhme, Saint-Martin, Friedrich Baader, gli attuali occultisti, ecc ⁶. Rifacendomi a loro, non intendo naturalmente dimostrare la necessità dell'interpretazione androgina del Genesi, bensì quanto sia diffusa la convinzione che l'uomo in origine fosse più integro di adesso e che solo la sua autoaffermazione fu la causa del frazionamento. L'autoaffermazione della personalità, la sua contrapposizione a Dio è la fonte della frantumazione, della decomposizione della persona, dell'impoverirsi della sua vita interiore; solo l'amore riporta fino a un certo punto la persona all'unità. Ma se una persona, già parzialmente decomposta, non si dà pace e vuole essere dio ("come dèi") diventa inevitabilmente vittima di frazionamenti e decomposizioni sempre più incoercibili e reiterati. Questo è il significato ontologico del mito».

(¹ *Convivio*, 190 D. / ² F. LAJARD, *Rech. sur le Culte public et les Mystères de Mithra* Parigi 1866, pp. 51, 59. / ³ Nella *Bible*, versione di J.F. Osterwald, nuova ed., Parigi Bruxelles 1900, questo passo suona: "Dieu donc créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu; il les créa mâle et femelle". Naturalmente sarebbe ingenuo immaginare l'androginità primordiale dell'essere umano sotto l'aspetto di due fratelli siamesi, o di una qualche particolarità anatomica esteriore. Si tratta della separazione della donna dall'essere, dalla persona, del primo uomo, ma è anche indubbio che nell'uomo durante il suo misterioso sonno, o estasi avvenne una certa frattura e che la sua autocoscienza non poté, dopo la creazione della donna dalla costola, restare la stessa di prima. L'arcivescovo Innokentij nota: "La costola, o l'osso, non è qui qualcosa di semplice; esso deve significare tutta una metà dell'essere che si è separata da Adamo durante il sonno. Mosè non dice come ciò sia avvenuto, ed è un mistero. Chiaro è soltanto che anzitutto fu necessario forgiare un organismo comune, che poi si divide in due tipi, l'uomo e la donna" (O *Boge voobšće, kak ušcreditel' carstva npravstvennago ili nebesnago*, cit., vol. 10, p. 78). / ⁴ Il termine ἄρσενόθηλος era molto diffuso nel mondo antico, come testimoniano Diodoro, l'autore di *Theologum. Arith.*, Plutarco Ireneo di Lione, Atenagora, Ippolito, ecc. / ⁵ Per es. Pordadge, Antoinette Bourignon (sec. XVII) e altri. Secondo il Talmud, Dio creò androgino il primo uomo con due teste e una coda (D.P. ŠESTAKOV, *Izsledovanija v oblasti greč. nar. skaz. osvjatych*, Varsavia 1910, p. 237 e nota 7). In Eusebio (*Enarrationes Evangelicae*, 21), Sanchoniathon, ecc. / ⁶ B. SIDIS, *Psichologija vnugenija*, traduzione dall'inglese di M. Kolokolov, Pietroburgo 1902, parte I, XXV, pp. 281, 283, 292, 214; P. JANET, *Nevrozy*, traduzione dal francese di S.S. Vermel', Mosca 1911, parte II, c. III, 5, pp. 274, 275. Della stessa idea sono Breier Freud, Morton Preits.)

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 166: «On l'a déjà dit, tous les essais qui ont été tentés d'une explication rationnelle du mal sont dépourvus de fondement. Une ontologie du mal est impossible et il est très bien qu'elle soit impossible, car elle serait une justification du mal. L'ontologie du mal produisait une ontologie de l'enfer, lequel était considéré comme un triomphe du bien. Mais on ne peut considérer le mal et l'enfer que comme une expérience humaine en marche et la décrire dans les termes d'une expérience spirituelle. Ici nous rencontrons une corrélation paradoxale. Le faux monisme ontologique produisait un faux dualisme ontologico-eschatologique. Celui du paradis, Royaume de Dieu, et de l'enfer, Royaume du Diable. Inversément, le dualisme, surtout éthique par rapport au monde, peut mener à un monisme eschatologique, à une transfiguration et à un salut universels. Ce monde gît dans le mal, mais on peut le vaincre, le mal qui est en lui peut être vaincu, vaincu au-delà de ses limites. "J'ai vaincu le monde". Et la victoire remportée sur le mal et les méchants n'est pas une punition précipitant le coupable dans le feu éternel de l'enfer, mais une transfiguration, une illumination, une dispersion du monde illusoire du mal comme d'un cauchemar affreux. Peut-être Böhme pensait-il plus profondément que tous les autres quand il disait que la chute provenait d'une imagination mauvaise. Approfondir la pensée de Böhme est peut-être l'unique moyen de résoudre le problème du mal».

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 181-182 / p. 233: «Ciò che rimane della persona depravata è la passione cieca e la falsità senza scopo. In questo senso la depravazione è una *doppiezza*. Una sua raffigurazione simbolica di profondo significato, comune all'Occidente e all'Oriente, è *Satana con un secondo volto al posto dei genitali*, oppure al posto del ventre, ¹ come lo fanno certi artisti che non si rendono perfettamente conto di ciò che raffigurano. In certe opere letterarie troviamo l'analisi psicologica dei pensieri e sentimenti a questo riguardo. ² Se il pudore è la bussola della coscienza e la lancetta della personalità, la svergognatezza rivela il suo guasto, la sua "corruzione" ed è il segno della depravazione dell'anima. Rastlenie (depravazione) deriva da *tlo* che significa il fondo, il fondamento, la base. ³ Nella provincia di Tambov si dice *do tla sgoret'* (bruciare fino alle fondamenta), cioè completamente; non mancano altre espressioni popolari con lo stesso significato. ⁴ Quindi i verbi *tlet'* e *tlit'* si riferiscono al processo dell'incfradimento, della distruzione che avviene alla *base* della cosa, dell'edificio piantato in terra. Quindi *rastlenie* (depravazione) significa la putrefazione totale, cioè la distruzione a fondo dell'anima, ⁵ o più propriamente la distruzione della disposizione legittima degli strati della vita nell'anima, quando il *fondo* dell'anima si capovolge e capita dove non dovrebbe capitare, il capovolgimento del fondo dell'anima, porta alla deformazione radicale quale ultimo grado della corruzione, alla decomposizione della vita spirituale, alla sua polverizzazione, non unità, non integrità, la dicotomia del pensiero, la doppiezza, l'instabilità; in una parola è la decomposizione della personalità che si inizia ancor prima della geenna, la sua dicotomia (διχοτομία) (Mt. 24, 51; Lc. 12, 46). L'uomo "dai pensieri divisi" avverte già in questa vita il fuoco della geenna».

(¹ Alcuni esempi di raffigurazioni di Satana con un secondo viso sul ventre o più basso, in F.(I.) BUSLAEV, *Svod izobrazenij iz Li cevych Apokalipsisov po russkim rukopisjam s XVI-go veka po XIX*, Pietroburgo 1884, nn. 101, 109, 117, 173, 211 a; DIDRON, *Hist. de Dieu*, 1843 p. 521, f. 135, N.N. TROICKIJ, *Triedinstvo Bo'estva*, ed. 2, Tula 1909, p. 75, f. 58. / ² J.A. NAU *Dvojniki (Vra)jja sila*, traduzione dal francese Pietroburgo 1901; V.(P.) SVENCICKIJ, *Antichrist. Zapiski strannago eloveka*, Pietroburgo 1908, V.(J.) BRJUSOV, *Ognennyj Angel*, Mosca (che è il libretto dell'opera di PROKOFIEF, *L'angelo di fuoco*). / ³ V.I. DAL', *Tolkovyj slovar'...*, cit., vol. 4, col. 772. / ⁴ *Ivi*. / ⁵ *Ivi*, vol. 3, col. 1635.)

personalità ¹. Ciò nasce dalla libertà resa cieca dall'ignoranza o dalla 'dimenticanza' di Dio: nodo nevralgico dell'"hamartia" o cioè del peccato ²: anzi il peccato appare piuttosto come un

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции | Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины | Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 90–91 / p. 76: «Se Gogol' non si vede subito nella rivoluzione russa e già l'impostare questo tema può sollevare qualche dubbio, in Dostoevskij non si può non vedere il profeta della rivoluzione russa. La rivoluzione russa è permeata dei principi intuiti e definiti con geniale acutezza da Dostoevskij. Egli ebbe il dono di portare alla luce la dialettica del pensiero rivoluzionario russo e di trarne le estreme conseguenze; non si arrestò alla superficie delle idee e dei sistemi riasessarsi della sua anima e perse il senso elementare della differenza tra il bene e il male, smarrì il baricentro spirituale. Nel personaggio di Pëtr Verchovenskij abbiamo una personalità ormai disintegrata, nella quale non si può trovare più nulla di ontologico; egli è tutto menzogna ed inganno e tutti induce in errore, sottomette al regno della menzogna. Il male è falsificazione dell'essere, pseudo-essere, non-essere. Dostoevskij ha mostrato come un'idea falsa, che s'impadronisce totalmente di un uomo fino alla demonicità, porti al non-essere, alla dissoluzione della personalità. Dostoevskij seppe scoprire magistralmente le conseguenze ontologiche delle false idee quando esse si impadroniscono completamente dell'uomo. Quale fu l'idea che s'impadronì di Pëtr Verchovenskij, portò la sua personalità alla dissoluzione e lo convertì in un bugiardo e seminatore di menzogne? E' sempre l'idea fondamentale del nichilismo russo, del massimalismo russo, la passione demoniaca per il livellamento universale, la ribellione contro Dio in nome della felicità universale degli uomini, il sostituire al regno di Cristo il regno dell'Anticristo.~Nella rivoluzione russa gli indemoniati come Petr Verchovenskij sono molti, dappertutto cercano di attrarre nel vortice demoniaco, impregnano il popolo russo di menzogna e lo trascinano nel non-essere. Non sempre questi Verchovenskij si riconoscono, non tutti sanno pene trarre nel profondo oltre i veli esteriori. Nella rivoluzione è più facile distinguere i Chlestakov che i Verchovenskij, e neppure quelli sempre e la folla li esalta e li corona di gloria. Dostoevskij prevede che in Russia la rivoluzione sarebbe stata triste, raccapricciante e tenebrosa e che non avrebbe segnato una rinascita del popolo. Egli sapeva che un ruolo non esiguo vi avrebbe avuto il galeotto Fed'ka e che vi avrebbe trionfato Pigalëv. Già da tempo Pëtr Verchovenskij ha scoperto l'importanza del galeotto Fed'ka per la causa della rivoluzione russa e tutta l'ideologia trionfante della rivoluzione russa è l'ideologia di ~iigalëv. Oggi vengono i brividi a leggere le parole di Verchovenskij: "In sostanza la nostra dottrina è la negazione dell'onore e il modo più facile per attirare l'uomo russo è proclamare il di ritto al disonore". E StavroginE risponde: "Il diritto al di sonore? Tutti ci correranno dietro, nessuno escluso. La rivoluzione russa ha proclamato il 'diritto al disonore' e tut ti le sono corsi dietro. Ma non meno importanti sono le pa role: "Da noi il socialismo si diffonderà soprattutto per motivi sentimentali". Il disonore e il sentimentalismo sono i principi fondamentali del socialismo russo, sono i princi di *disintegrazione* dell'intero nelle sue parti ed elementi co stitutivi. Ma, grazie all'istinto vitale insito nel corpo sociale questa disintegrazione provoca una reazione di *raccolta* della molteplicità in un certo intero organico per sfuggire alla rovina. Così alla rivoluzione, in quanto processo di metamorfosi politica, si associano due momenti derivati e apparentemente contrapposti: la disintegrazione o anarchia e la raccolta o concentrazione. Ma siccome tutto questo processo si svolge a dispetto della legge della vita organica, anche il secondo momento conduce unicamente a forme false di rinascita e di rinnovamento. Questa riunione nell'intero awiene ormai non già secondo un piano tracciato in precedenza, ma fino a un certo grado awiene a caso, allo scopo di mantenere la vita; come tutto nella rivoluzione avviene non per libertà interiore ma per *costrizione* esterna. Questa concentrazione forzata, che è come la seconda metà del processo rivoluzionario, creò varie forme di *dispotismo* statale. Il *rivoluzionarismo*, *l'anarchismo* e il *dispotismo* sono tre accessi nella vita degli organismi sociali, esteriormente differenti ma interiormente collegati e generantisi a vicenda. La rivoluzione è uno slancio di creatività dell'intero, uno slancio positivo nella sua intenzione creatrice, ma che ha una provenienza errata: dalla molteplicità periferica e non dal centro, e che evoca le forze del caos. Per la sua origine questo slancio nasce propriamente non dalla molteplicità, ma da certi settori intermedi talvolta vicini all'unità centrale. E', per così dire, un eccitamento di elementi secondari dell'intero contro l'unità primaria, un eccitamento comprensibile che awiene in nome dello stesso intero ma è erroneo nel metodo e nei mezzi. Sul piano dell'ontologia religiosa a questo eccitamento corrisponde la ribellione di Lucifero contro il piano divino dell'universo, il suo desiderio di dirigerlo a modo suo attribuendosi il significato di unità centrale. Naturalmente una differenza essenziale è data dal fatto che nelle condizioni empiriche terrene questo disegno trova la sua giustificazione nel male che compenetra tutte le forme terrene di Stato. Il luciferismo terrestre ha tutte le ragioni di desiderare qualcosa di meglio, mentre non aveva nessuna ragione l'Angelo dell'universo primevo, così vicino a Dio. Tuttavia è una giustificazione soltanto relativa in quanto il male di questo mondo viene superato secondo la legge di Cristo, non con la resistenza esteriore, non con i mezzi meccanici della violenza, ma soltanto con il sostituirvi in modo interiore ed organico la forza del bene. Però resta indubbio che l'ideologia rivoluzionaria presa in se stessa è ancora permeata dalla coscienza dell'intero e in nome di quest'ultimo innalza la sua bandiera».

² M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 47–49: «Mais l'homme, doué aussi de la pleine liberté du choix, sans laquelle il n'eût été qu'un vil esclave, tomba. Il tomba, parce qu'il préféra l'amour vain de soi à l'amour vrai de Dieu. Volontairement, par orgueil et par cupidité, troublé d'abord par la fausse science du bien et du mal, il s'enfonça dans la nuit du non-être. La désobéissance d'Adam, "ce germe vivant qui portait en lui tout l'avenir de notre race", fut une chute immédiate dans la vie des sens et par elle dans la mort. Ici nous nous retrouvons en plein dans la tradition augustinienne, universelle dans l'Eglise, car saint Augustin dit expressément que "l'homme a opté pour l'avare possession de ses biens privés". C'est l'acte prévaricateur qui a tout déclenché ¹. Seulement les Grecs insisteront davantage sur le caractère intellectuel de la faute ou *hamartia*. Tout le mal vient pour eux de *agnoia* (ignorance), le *noûs* ayant cessé d'être le régulateur parfait ². Donc rupture de l'équilibre intérieur, désorganisation de la psyché tout entière. Mais on ne dira pas, avec saint Anselme, que l'effet premier du péché originel a été la privation de la justice ou rectitude, entraînant le réveil de la concupiscence, comme latente. L'ordre des termes est ici renversé: non pas *privatio-vulneratio*, mais *vulneratio-privatio*, lésion initiale qui déchire toute la nature adamite ³. Ses conséquences furent infiniment douloureuses. Pour la chair d'abord, condamnée à la concupiscence et par elle à l'infirmité, à la flétrissure et à la dissolution. Pour l'âme ensuite, privée de sa sève naturelle, ébranlée jusqu'en ses profondeurs et comme désagrégée. La volonté, non pas entièrement corrompue et broyée, comme dans l'augustinisme, mais gauchie, faussée dans tous ses ressorts. L'intelligence surtout, jadis, puissance royale de lumière, maintenant obnubilée par l'illusion et dominée par la tyrannie de *l'irascible* et *du concupiscible*, parties inférieures de la psyché humaine. Enfin, dernière et fatale conséquence du péché d'Adam, le macrocosme entier, blessé avec son chef, toute créature, appelée pour louer le Seigneur dans la joie, condamnée à souffrir et à gémir jusqu'à la fin des temps. Ce tableau, d'une immense désolation, où les tons sombres recouvrent, éteignent soudain la radieuse clarté de l'aube terrestre, se retrouve aussi --combien saisissant!-- sous la plume de saint Augustin. Il lui manque cependant, sinon la vision grandiose de la catastrophe finale, l'envol si hardi d'un même rêve eschatologique ⁴. Psychologue admirable et maître de l'introspection, le grand Africain, guidé par une poignante expérience personnelle, s'est attaché presque exclusivement aux réalités

'addormentarsi nella dimenticanza', dimenticando che siamo difatti 'in Dio' ¹: 'perdita di libertà interiore' nell'asservimento esteriorizzante ². Il male è la 'distruzione' di chi e di ciò che non assume in se l'annientamento ('uni□to)enie' e 'uni□i)enie') ³. L'auto-annientamento (non azzeramento) di Dio significa lo scioglimento divino di ogni 'egoismo' (l'egoismo divino sarebbe demonismo) ⁴. Il male è l'aggressione alla 'pienezza in avanti' che non riesce a 'sfondare': il male estremo è la morte, vincolo insuperabile per la 'libertà'. Il male è la chiusura che pone un freno immobilizzante e paralizzante al cammino verso il compimento nell'itinerario della 'verità'. Il capovolgimento della conversione non è soltanto una rinuncia al peccato ed al male, ma è la trasfigurazione della persona nel 'crollo' della compattezza umana per risorgere come illuminazione divina. Sia il 'peccatore' sia 'l'innocente' vivono questo rovesciamento di prospettive. L'annientamento kenotico non è un 'castigo' per l'orgoglio, ma è una via insostituibile per rendere possibile la trasparenza al divino in noi. Dostoevskij ha saputo illustrare – nei suoi romanzi 'teologici' – questa necessità di conversione totale, nell'esperienza dello scioglimento della propria personalità, sia per l'assassino Raskol'nikov, sia per il 'santo' starets

de notre état présent empirique, de notre déchéance devenue la marque au fer rouge de l'espèce humaine. Quant au premier Adam en état d'innocence préternaturel, il est *avant tout*, pour Augustin, une créature tirée du néant. Et ce néant qui, dans le néoplatonisme, n'est qu'absence ou vide métaphysique, aux yeux de saint Augustin (dernière réminiscence manichéenne sans doute) a un caractère déficient pour ainsi dire positif...».

(¹ On a beaucoup discuté pour savoir si la concupiscence était chez Augustin *la racine* ou bien, comme pour saint Anselme, et dans toute l'Eglise d'Occident après lui, seulement *la conséquence* du péché. Cf. J.–B. KORS, *La Justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas* (Bibl. Thom. II, le Saulchoir, 1922), l'article de E. PORTALIS, *Saint Augustin* dans le *Dict. de Théol. cathol.*, t. I et Et. GILSON, *op. c.* La même question devrait être posée pour les Grecs dont la pensée paraît flottante, à première vue. Pour S. Grégoire de Nysse, la chute des Anges aurait eu pour cause l'orgueil: Lucifer offensé de ce que l'homme ait été créé à l'image divine. Chose curieuse, on retrouve cette croyance, sous une forme bien plus saisissante, dans les imaginations de l'Islam qui remontent à la *Vila Adae* d'origine judaïque: la désobéissance de Satan refusant de se prosterner devant Adam, sur l'ordre de Dieu. Voir le développement de ce thème dans l'important travail de Louis MASSIGNON, *La Passion d'Al Hallaj*, Paris, 1921 (chap. vn et xn et l'appendice C). En ce qui concerne la chute de l'homme (*homo*, au sens de créature humaine) elle semble avoir été provoquée, d'après le plus jeune Cappadocien, par un mouvement d'attrance vers le faux bien ou la fausse science. Erreur de jugement, au premier chef mais erreur qui est déjà l'aveu d'une préférence sensible. C'est pour cela sans doute que -- toujours selon le docteur de Nysse qui suit son maître Origène -- Adam et Eve, perdant aussitôt leur corps éthéré, prennent un corps matériel qui incarne l'appel des sens; ce n'est qu'avec ce corps-là que naîtrait la vie sexuelle, inconnue au paradis terrestre. A ce souvenir du hautain spiritualisme d'Origène les Byzantins sont restés fidèles en grande partie (moins sa doctrine gnostique de la préexistence des âmes). On retrouve encore la même idée de la destruction de notre nature divine primitive chez Scot Origène dont toute l'anthropologie est essentiellement grecque. Nous pouvons en dire autant de quelques Bénédictins du XII^e S., égarés en Occident, Rupert de Deutz, Honorius d'Augsbourg et surtout les frères Gerhoh et Arno de Reichersberg. Consulter sur eux et leurs affinités patristiques le précieux travail, aujourd'hui épuisé, de J. BACH, *Die mittelalterliche Christologie*, Vienne, 1873. / ² Pour saint Grégoire de Nysse, la dignité de l'homme est dans son intelligence, image ou miroir réfléchi de l'Intelligence-Dieu. C'est là la partie divine de son être. Cf. *De imagine*, XII, c. 164. Même conception intellectualiste chez saint Maxime qui, dans son anthropologie, suit de près l'évêque de Nysse, et chez tous les Byzantins, mais l'intelligence ici est toujours supra-rationnelle, ne l'oublions pas. / ³ Voir le développement de cette pensée dans le livre (en russe) du P. BOULGAKOFF, *Le Buisson ardent*, Paris, 1928. / ⁴ Ce n'est pas que l'eschatologie de la *Cité de Dieu*, dont s'est abreuvé tout le Moyen Age, ait été moins riche que celle des Byzantins. Loin de là. Mais l'homme augustinien ressuscité garde encore son aspect terrestre (*De Civit. Dei*, XXII, i). Sa chair n'est pas transfigurée, comme dans la patristique grecque. Et c'est le reproche que formulait à son égard Jean Scot (*De divis. natur.*, V, 37). Sur ce point, il est intéressant de comparer l'évêque d'Hippone avec son maître, saint Ambroise de Milan, qui a gardé intacte la pensée traditionnelle: voir son *Commentaire sur Saint Luc* où la spiritualisation de la nature humaine est complète. Sur cette tendance augustinienne et les résistances qu'elle a rencontrées chez le philosophe irlandais du IX^e s., consulter Popov (en russe) *Le bienheureux Augustin, sa personnalité et sa doctrine*. L'auteur y indique aussi le caractère acosmique de toute la pensée augustinienne.)

¹ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, p. 64: «Le péché est oubli de Dieu et sommeil de l'âme. La vigile de l'ascèse éveille la conscience et la dirige vers la connaissance de Dieu. Il faut se rendre compte que la vie éternelle commence dès maintenant. L'attente de la parousie est déjà jugement et révélation de la dissemblance qui suscite les larmes du repentir. "Aucun vivant ne sera justifié par les oeuvres de la loi, mais grâce à ma foi en Dieu, j'espère être sauvé par un don de son ineffable pitié." On est sauvé gratuitement. Ce qui appartient en propre à l'homme, c'est de "s'enflammer de désir pour Dieu". "Le repentir est la porte qui conduit des ténèbres dans la lumière. La "porte de la gnose", chez Origène, laisse place ici à la "porte du repentir". Ceux qui passent par cette porte ne viennent pas au jugement, mais se dirigent vers le "mystère du VIII^e jour". "Ceux qui sont devenus enfants de la lumière et fils du jour à venir... sont toujours avec Dieu et en Dieu. "La contemplation mystique rejoint la vision eschatologique"».

² Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 214–215 (citato supra).

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 170–171 / p. 221.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 289–290 / pp. 348–349.

Zossima, sia per 'l'innocente' discepolo Alëša ¹. La 'kenosis' o l'"uni□i)enie" di svuotamento radicale per permettere la piena divinizzazione farà parte della stessa esperienza storica di vita ecclesiale russa ortodossa ².

CAPITOLO II

IL MALE, L'ENIGMA DEL TEMPO, LA FINE E L'INIZIO



Il 'tutto' sofianico include prioritariamente il 'tempo' nel percorso dall'inizio alla fine e verso la pienezza ultima verso la quale si guarda con speranza. Per entrare nella visuale di saggezza sul tempo, bisogna liberarlo dalle strettoie 'miope' della memoria umana di cui lo scenario apocalittico potrebbe far parte. L'avvertimento apocalittico alle Chiese implica un esame di coscienza sul percorso cristiano già dietro le spalle. Qualcosa è stato 'perso' o 'trascurato' od 'omesso' cammin facendo... Qualcosa è venuto meno nell'esperienza evangelica lungo gli anni. Vi è una incidenza apocalittica del 'tempo trascorso' in questi richiami? È il tempo che porta con sé il 'male' di questa disgregazione verificatasi nella vita delle Chiese? Si dirà che tutti i mali convergono comunque nella 'morte' ³. Eppure la morte fu tollerata da Dio "afinché il male non fosse eterno" ⁴. La morte sarà piuttosto un "crudele enigma" del nostro percorso umano ⁵. 'L'enigma della bellezza' (Dostoevskij) incontra apocalitticamente l'enigma della morte nella loro convergenza!! La persona umana non riesce a 'vincere' il male, ma neanche Dio lo 'sconfigge con la forza'. Soltanto nel Dio annientandosi si trova la via d'uscita dell'ineluttabilità ultima del 'male' ⁶. Il senso del male implica e suggerisce la coscienza del 'bene' come non 'nostro' ma come il 'nuovo' che ci viene offerto ⁷. Il malinteso del 'peccato dello spirito' si radica prioritariamente in uno stesso auto-convincimento (del racconto solov'ëvano sull'Anticristo-uomo del XXI secolo): "tu sei una persona di spirito ... (o, cioè) hai già vinto il 'male'" ⁸... Il 'tempo' non ha più presa su chi ha compiuto tale prodigio. Per cogliere la differenza tra approccio orientale ed intento occidentale sul percorso evangelico, cristiano ed ecclesiale, occorre partire dalla nascita stessa alla fede. La via esperienziale viene tracciata dalla premessa sulla situazione umana non ancora assunta nella prospettiva di conversione a Cristo. Per poter intavolare l'interrogativo sull'apertura alla fede, molto dipenderà da quello che significa il peccato complessivo ed il 'male' in genere. Una prima questione sorge subito nella mente. Bisogna situare l'iniziativa di Dio di fronte al peccato iniziale o situare il peccato degli inizi di fronte a Dio? In altre parole, il peccato è una specie di 'assoluto' che crea un abisso tra l'umanità e Dio? Si sa che l'occidente ha sviluppato la sua visione sulla base di una frattura, tanto da impostare la soteriologia

¹ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание* / *Delitto e castigo*, Parigi 1970 / Torino 1983; Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот* / *L'idiota*, Parigi 1970 / Torino 1984.

² A. Joos, *Non violenza e resistenza nella storia del cristianesimo russo*, in «Hermeneutica», 1985 n- 5, pp. 167-229; idem, *Pace come sinergia nell'esperienza cristiana russa ortodossa*, in «Lateranum», 1987 n- 1, pp. 111-190; idem, *L'originalità cristiana, ortodossa russa, nel millenario della evangelizzazione e nelle sue relazioni con l'esperienza cristiana veneta*, in «Studia patavina», 1988 n° 1, pp. 1-151 (vedere il cap. II dei vari studi).

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора* / *I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 178-179 / pp. 172-173.

⁴ P. Nellas, *Le vivant divinisé*, Paris 1989, p 51 (cfr Gregorio Nazianzeno, *Discorso 45, sulla Santa Pasqua*, PG 36, 633 A).

⁵ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 258.

⁶ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 278.

⁷ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни* / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 312 / S. 21.

⁸ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни* / *Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 327 / S. 39.

come perno di riferimento di tutto il panorama teologico ¹. Nella stessa disputa sull'intento della Riforma d'occidente, il legame tra antinomia (ed apofatismo) d'una parte e visuale moralistica (sul peccato ed il male) dell'altra era incisivamente presente ². La radicale diversità di Dio nella Riforma e la pienezza del mistero (inesprimibile con i criteri della ragione) dell'oriente cristiano si incontrano in una comune piattaforma di intuito cristiano di fronte all'occidente della contro-riforma che indurrà ulteriormente i suoi sospetti sulla via apofatica ed antinomica (o del paradosso della Riforma). La trasparenza della persona è soltanto possibile se si mette a tacere questa 'aggressività' endemica che ci chiude all'iniziativa divina. Lo scioglimento della personalità si sperimenterà come un 'intenerimento evangelico', che i russi chiameranno l'"umilenie" ³. Non si tratta di una progressività metodica verso una maggiore 'perfezione' verso il dopo, ma del 'crollo' o dello 'svuotamento' di ciò che il tempo avesse accumulato indebitamente, oscurando la trasparenza di fede. Assistiamo a un 'rovesciamento delle prospettive' del tempo, come il rovesciamento delle prospettive nell'icona orientale cristiana. Nella 'compassione' si supererà la passionalità che ci benda gli occhi della mente ⁴. È la conseguenza diretta della 'antinomia' del mistero di Dio: l'umano non corrisponde al divino, e perciò non c'è una composizione razionale tra il 'limitato' umano e l'"incircoscrivibile" divino ⁵. Per cogliere il passaggio dall'umano al divino, bisogna rompere la linearità della 'logica' mentale ⁶. Perciò, l'accoglienza del 'massimo' nella conversione sembra spesso,

¹ Emblematicamente, si ritrova puntualmente questo approccio nell'articolo di B. Sesboué, *Sauvés du péché*, riducendo l'aspetto storico della questione a Paolo, Agostino e Lutero, ignorando completamente la visuale dei Padri dell'oriente cristiano sul peccato delle origini come 'letargia', paralisi' dello spirito, ignoranza e dimenticanza di Dio: in «Documents épiscopats», 2001 n° 6, pp. 1-15.

² LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 293 n° 284: «(40) Melancthon's detailed argumentation constituted an attack on what he considered to be the Scholastic doctrine, namely, that faith is saving because it is animated by love (*fides caritate formata*). Rather, faith is saving because it clings to its object, God's promise of forgiveness in the death and resurrection of Jesus Christ. Saving or justifying faith, to be sure, is never alone, never without good works; but it does not justify for that reason. Melancthon, in contrast to much Scholastic teaching, held that love is a work, indeed the highest work of the law. Thus the Reformers maintained that love and good works are the necessary fruits of faith, though not its perfecting form, and are the inevitable consequences of forgiveness rather than prior conditions for it. Such assertions were a reply to the accusation that justification by faith alone is an antinomian doctrine which undermines morality».

(¹ Ap 4:229; BS 204 ("summum opus legis"); BC 1. 39.)

³ N. Arsen'ev, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, pp. 74-75 (citato supra).

⁴ T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, pp. 29-30 (cfr p. 167): «La spiritualità russa, come assicurano parecchi dei suoi rappresentanti, avrebbe una speciale nota caratteristica: "la compassione con quelli che soffrono. [...] Dostoevskij vedeva nella sofferenza la sola causa della nascita della coscienza" ¹. "La vita eterna del mondo si realizza mediante la morte delle sue forme temporali; il raggiungimento del senso assoluto si prepara mediante la distruzione di tutto ciò che ha senso parziale e doppio" ². "Il russo X scrive I. KologrivovX è per natura abituato a soffrire, ed il cristianesimo non farà che sublimare questa abitudine o virtù, mostrandogli nella felicità futura null'altro che una meravigliosa trasfigurazione della sofferenza" ³».

(¹ N. A. BERDJAEV, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Parigi 1947, p. 89. / ² *I grandi mistici russi*, cit., p. 351. / ³ *I santi russi*, Milano 1977, p. 12. / A. Jelčaninov, *Diario*, in T. Špidlík, *Spiritualità russa*, Roma 1978, p. 167: "La mancanza di compassione, di misericordia da parte nostra per gli altri uomini, è un velo impenetrabile fra noi e Dio. È come se noi avessimo coperto una pianta con un cappuccio nero e poi ci lamentassimo che essa è morta a causa della mancanza di luce".)

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 156 / p. 207: «Noi di necessità spezzettiamo ogni cosa che vogliamo analizzare e distinguiamo l'analizzato in aspetti incompatibili. Considerando la stessa cosa da lati diversi, cioè agendo su diversi lati dell'attività spirituale, possiamo pervenire ad antinomie, a tesi incompatibili nel nostro raziocinio; solo nei momenti di grazia dell'illuminazione queste contraddizioni mentali sono eliminate, non in maniera razionale bensì transrazionale. L'antinomicità non dice affatto: "O questo o quello non è vero"; non dice nemmeno: "Né questo né quello è vero"; ma dice soltanto: "e questo è quello è vero, ma ciascuno a modo suo, mentre l'armonia e l'unità sono superiori al lei la ragione". L'antinomicità proviene dal frazionamento dell'essere stesso, e il raziocinio fa parte dell'essere».

⁶ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 10-11: «Celui qui dirait: Dieu est Créateur, Providence, Sauveur, passe les chapitres d'un manuel, ou témoigne d'une spéculation, d'une distance dialectique entre Dieu et lui. Dieu, dans ce n'est pas le Tout, passionnément et spontanément saisi, e une donnée immédiate de sa révélation. Un des plus sévères parmi les ascètes, saint Jean Climaque, disait qu'il faut aimer Dieu comme un fiancé aime sa fiancée Un amoureux, un passionné de son objet, dirait: "Mais c'est tout!... c'est ma vie!... il n'y a que cela!...tout le reste ne compte pas, est inexistant". Saint Grégoire de Nysse, au comble de son étonnement, laisse simplement échapper: "Toi qu'aime mon âme...". La tradition patristique renonce à toute définition formelle, car Dieu est au-delà de toute parole humaine: "Les concepts créent des idoles de Dieu, l'émerveillement seul saisit quelque chose", confesse saint Grégoire de Nysse. Le mot Dieu ¹, pour les Pères, est le vocatif qui s'adresse à l'Indicible Mais le mystère du Créateur vient se refléter dans le miroir de la créature et fait dire à Théophile d'Antioche: "Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon Dieu." Saint Pierre parle de l'homme cordis absconditus, l'homme caché du cœur (I P 3, 4). Le Deus absconditus, Dieu mystérieux, a créé son vis-à-vis: l'homme absconditus, l'homme mystérieux, son

secondo i parametri umani, meno del minimo consciamente assimilato. La non linearità del passaggio dalla completezza umana alla pienezza divina si esprime come 'inconoscibilità' di Dio: la conoscenza mentale sarebbe come un idolo invece che la rivelazione divina ¹. Pertanto, la 'visione' avrà una importanza particolare nell'essere penetrati dall'intuito della pienezza divina. Sarà un via di svuotamento. Si proporrà la 'visione' diversa come rimedio. Ciò si attuerà sia come 'visione-ascolto' liturgico, sia come 'visione contemplazione' iconica. Il rimedio 'agisce' là dove l'organismo non ha saputo 'reagire'... Perciò, ogni metodo sarà un 'lasciar agire' più che approntarsi a 'reagire'! Questa 'visione' è un linguaggio non logico ². Esso permette di superare la separazione razionalmente sistematizzata tra 'sensibile' e 'non sensibile' ³. La visione si allaccia all'ascolto liturgico grazie alla 'drammatizzazione' audiovisiva dello svolgimento ecclesiale e cosmico della gestualità celebrativa ⁴. Si capisce allora perché l'oriente cristiano non si fidi delle strutturazioni mentali o volontaristiche come garanzia di un itinerario sicuro verso Dio nella conversione. Dalla drammatizzazione liturgica, esso si muoverà facilmente verso la contemplazione lirica. Eppure, allo stesso tempo non emerge un disprezzo per l'umano come si nota talvolta a ponente. Anzi, nella prospettiva di divinizzazione si apre una fiducia quasi senza riserve per l'umanità.

1° IL TEMPO E LA SUA DISTRUTTIVITÀ COME PUNGIGLIONE DEL 'MALE'

Si potrebbe vedere in Florenskij colui che evidenzia come il trasferimento di concetti sul 'tempo' abbia portato a malintesi impliciti sulla valutazione del mistero di Cristo e della Chiesa... Lo

icone vivante. La vie spirituelle jaillit dans les "paturages du cœur", dans ses espaces libres, dès que ces deux êtres mystérieux, Dieu et l'homme, s'y rencontrent. "Ce qui arrive de plus grand entre Dieu et l'homme, c'est d'aimer et d'être aimé", affirment les grands spirituels». (1 St Grégoire de Nazianze rattache Θεός à αἰθεῖν (brûler), Dieu est feu. Or. 30, 18. / ² Cfr S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, S. 212.)

¹ Cfr Gregorio di Nissa, *Sulla vita di Mosè*, in P. G., t. 44, col. 377; VI. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, pp. 134-140.

² Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p.140: «L'art est à sa manière un langage qui diffère du langage des jugements logiques, un langage qui s'adresse non pas à l'intelligence mais au cœur, qui ne forme pas de notions nouvelles, mais crée une nouvelle vie. C'est un langage qui par sa profondeur et sa plénitude, par son efficacité et son action sur l'âme humaine, possède une puissance tout autre que celle de la pensée. Les dogmes du christianisme, on peut les revêtir de formules, en donner des notions; mais leur donner une figure, on n'y parvient que dans les images artistiques et dans la vie elle-même. Les édifices cultuels, les icônes, les hymnes, les vies des saints, autant d'expressions d'une dogmatique chrétienne, variant dans sa forme mais complète. Il y a bien là une doctrine de la foi, tout en lignes et en couleurs, en images et en biographies».

³ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p.142: «Cette union du sensible et du suprasensible, du divin et de l'humain, répond au besoin que l'homme ressent de s'arrêter devant une donnée concrète, devant une délivrance, même partielle, mais réellement présente. Les saints sont nécessaires à l'homme, non seulement comme intercesseurs devant Dieu, mais aussi pour appuyer notre foi à la possibilité de la rédemption et à la rectitude de notre voie. "Comme toute chose périssable", l'icone "n'est qu'une similitude", mais une similitude, une parabole, de l'éternel. Ce n'est pas impunément que les Grecs l'ont appelée eikon (les Russes disent soit ikona, d'après le grec, soit obraz, en leur langue), ce qui désigne une image transcendante, spirituelle, jamais ordinaire».

⁴ Metr. Serafim, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1952, p. 168: «À ces chants il fallait une musique adéquate. L'Orient grec l'a créée, répondant aux besoins musicaux propres à sa nation. Transposée dans la conjoncture slave, sa mélodie mélancolique, prolongée, produisit un effet étrange sur la sensibilité musicale des Russes. Ceux-ci n'ont rien emprunté servilement; ils ont remanié, transformé, la musique byzantine aussi bien que la peinture des icônes et l'architecture de même origine. Dans les couvents russes, les moines originaires du pays ont composé de nouveaux modes musicaux, qui parvinrent à la célébrité et durèrent des siècles: "le mode des signes", le chant "bulgare", le chant "de Kiev" et le chant "grec". À travers tous les siècles de l'existence de l'Église russe, la production musicale n'as pas cessé l'alimenter le chant d'Église. Il y eut des périodes de déclin, alors qu'on se sentait attiré par les arts mondanisés de l'Occident, surtout de l'Italie. Mais la direction générale du développement s'a subsisté, toujours la même; à la base demeurent les antiques usages du chant ecclésiastique et les mélodies proprement russes. À la poésie et à la musique le culte orthodoxe joint comme troisième élément l'action, ce qu'en grec on appelle le drame. Les Grecs donnaient à leurs œuvres dramatiques le nom, non pas de drames, mais de tragédies (tragodia, tragos et odos, chants du bouc), par où ils en visaient les origines religieuses, dionysiaques, avec la nouvelle naissance, religieuse, intime, de quiconque participait au culte de Dionysos. Ainsi la tragédie grecque procédait de l'action religieuse et ne représentait pas des activités extérieures, lesquelles, dans la plupart des cas, se passaient derrière l'estrade, ou plus précisément étaient censées s'y passer; la tragédie représentait la formation, l'apparition de la décision intérieure qui devait provoquer l'activité extérieure correspondante».

spazio è 'sintesi' articolata e stabile, il tempo è –invece– 'simbolo' del transitorio. Lo spazio è un ambito ristretto dove qualcuno può –assai facilmente– illudersi di 'esistere', di 'essere centrale', di 'prevalere', di 'essere superiore', di 'essere eroe', ... Con il tempo, l'equivoco non sembra parallelo. Lo spazio mette qualcosa in avanti (ciò che la coscienza abbia notato, anche se per l'attimo sfuggente del presente), il tempo manda qualcosa indietro, lo fa sparire nel passato, lo toglie dal ricordo. È questa la sorgente per un concetto 'sacrificale' e 'sacrificativo' della coscienza umana arcaica sul tempo? È forse per questa ragione che le Chiese tendono a non assimilare nella cultualità la dinamica del tempo? Forse, la questione 'religiosa' delle tradizioni ecclesiali o l'istinto religioso umano vuole 'eludere' il tempo come una parte essenziale di questo 'male' che si oppone al 'bene' nella prima illusione dell'umanità sulla gestione del sapere di vita, sui frutti dell'albero della vita (o delle vite?)?... Se lo spazio si segmenta, il tempo viene 'indirizzato'. Lo spazio si vede fragmentato, il tempo –invece– è 'situato' o 'determinato', di momento in momento. L'indirizzo che determina la marcia del tempo si percepisce come 'destino' ¹. Questa marcia sembra inarrestabile nella sua continuità di 'passato, presente, futuro' ². La continuità del tempo sembra essere la forza dell'oblio, la distruzione della 'memoria' ³. Ecco che subentra nella percezione del tempo una consapevolezza di degenerescenza, di distruttività. Sarà questa l'esperienza alla base della sorda colpabilità, del senso grondante di colpevolezza, dell'istinto di morte legati alla 'visione' del tempo? L'osservazione sulla 'forza cieca, insuperabile della distruttività' di cui parla Dostoevskij a proposito del dipinto di Holbein –nel racconto *L'idiot*– ⁴ trova un suo approfondimento nella meditazione florenskijana su quel tipo di continuità che il 'tempo finalizzato' traccierebbe attraverso la storia... Ecco anche abbozzato il canovaggio per la 'sacrificialità' del tempo: sacrificialità tramite l'oblio e contro-sacrificialità per fermare questa 'continuità'. È forse questa la 'forza distruttiva del peccato' che sorse nelle origini della storia? La memoria è stata forse violentata e soffocata? È da una certa angolatura

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 831 / pp. 595: «Il fato che incombe su di noi è il tempo. La stessa parola *rok* (destino-fato) ha un significato temporale. In certi popoli slavi significa semplicemente "anno", cioè dodici mesi ¹ e lo stesso significa nella parlata russa delle provincie meridionali ed occidentali ². In lingua ceca ha, tra l'altro, il significato di "tempo determinato", poi di "tempo in genere" e in particolare di "ora" ³. Anche il russo *s-rok* ha conservato il significato temporale della radice *rok*. Nell'antico russo *rok* significava un "tempo determinato", "anno, età" e poi più tardi "destino" ⁴».

(¹ I. Solomonovskij, *Material dlja slovoisvodstven. Slovarja 7*, nota in "Fil. Zap.", anno 22, 1888, p. 5; secondo A. A. Potebnja (cfr nota 7) in polacco *roksignifica* "termine giudiziario e anno", in serbo "termine temporale" (vedi pp. 201 s.). / ² Dal= cit., vol. III, p. 1712: *rok*. / ³ Gorjaev cit., p. 301: *rok*. / ⁴ Sreznevskij cit., vo. III, 1, p. 163.)

² Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 596 / pp. 654–655.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 203–204 / p. 255: «In tal modo *patjat'* (la memoria, il ricordo) è soprattutto il pensiero nel suo significato più puro e radicale. Ci siamo domandati che cosa sia il peccato e ne è risultato che è distruzione, infrazione e deformazione. Ma la distruzione è possibile come qualcosa di temporaneo; la distruzione ha bisogno di nutrimento e quindi deve a quanto pare cessare, fermarsi, quando non abbia più nulla da distruggere. Lo stesso vale per la deformazione. E allora che cosa avviene al limite? Che cos'è questa distruzione totale della purezza e della sapienza? In altre parole; s'impone il quesito: che cos'è la geenna».

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiot*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 104–106 (Г. II) / pp. 403–404; p. 404: «Da quel quadro pareva esprimersi, e comunicarsi involontariamente a te, questo concetto appunto di una forza oscura, insolente ed assurdamente eterna, a cui tutto è soggetto. Gli uomini che circondavano il morto, dei quali non uno figurava nel quadro, dovettero sentire in quella sera, che aveva annientato di colpo tutte le loro speranze e forse anche la loro fede, un'angoscia e una costernazione terribile. Dovettero separarsi pieni di un immenso terrore, pur recando ciascuno in se un'idea formidabile, che mai più sarebbe stato possibile strappar loro. E lo stesso Maestro, se alla vigilia del supplizio, avesse potuto vedere la propria immagine, sarebbe Egli salito sulla croce e sarebbe morto come morì? Anche questa domanda ti si affaccia involontariamente, se guardi quel quadro»; стр. 261–262 (Г. II) / pp. 217–218: «Rogo)in aveva improvvisamente lasciato il quadro ed avevan proseguito il cammino. Certo, la sua distrazione e la speciale, bizzarra irritabilità che così repentinamente si era manifestata in lui avrebbero potuto spiegare quella brusca sua mossa; nondimeno al principe parve strano che la conversazione iniziata non da lui si fosse interrotta così all'improvviso e che Rogo)in non gli avesse nemmeno risposto. – Sai, Lev Nikolàevič da un pezzo te lo volevo domandare credi in Dio, sí o no? – riprese a dire Rogo)in, fatti alcuni passi. – Che strano modo di far domande e di guardarmi! – osservo involontariamente il principe. – Mi piace guardare quel quadro, – mormorò, dopo un po' di silenzio, Rogo)in, come se avesse già dimenticato la sua domanda. – Quel quadro! – esclamò il principe, colpito da un pensiero subitaneo: – quel quadro! Ma quel quadro a più d'uno potrebbe far perdere la fede! – Si perde anche quella, – confermò in modo inaspettato Rogo)in. Erano intanto arrivati alla porta di uscita».

sul 'tempo' che si è articolato una certa idea del 'peccato'? Florenskij sembra riprendere quella profonda indagine interiore che i Padri intrapresero sulle radici del peccato originario, affinando l'apocalittica in un senso escatologico più incisivamente riferito al 'tempo della storia' ¹. Di fronte a questa meditazione si stagliano le figure 'apocalittiche' del Grande Inquisitore e dell'Imperatore universale del XX secolo. Nella traduzione romanizzata che Dostoevskij tenta del messaggio cristiano orientale, la premessa della 'leggenda' di Ivan Karamazov sul 'peccato' è chiara: si tratta di una 'debolezza' di cui è utilissimo mantenere viva la presa di coscienza in opposizione all'"offerta di libertà" del "Cristo povero pellegrino" ². Per Solov'ëv, la sua leggenda denuncerà un Anticristo che avrà come intento prioritario l'evacuazione di ogni 'debolezza' nella sua propria 'perfezione' individuale ³. Nei due casi è l'esperienza della 'debolezza', del 'difetto', che sembra voler fare del senso del peccato un mezzo insostituibile, o di volerlo tramutare nella ineccepibile perfezione di superiorità. Il sacrificio sarà sia espiazione per i 'difetti' sia strumento per inalzarsi al di sopra delle 'debolezze'... Il peccato sarebbe davvero il tempo percepito come degradante, come indebolimento d'oblio, come difetto di 'sapere' sulla pienezza data all'origine del percorso umano? Il 'superuomo' si ribella contro questo destino di debolezza, l'Inquisitore utilizza questo senso di debolezza per rinforzare la 'superiorità' dell'istituzione ecclesiastica... Per raggiungere la 'completezza' e la 'perfezione' dell'autorità individuale o dell'istituzione, appare quasi necessaria quella controparte strumentale della 'debolezza' e del 'difetto' che viene riscattato tramite la sacrificialità. 'Sacrificando' non si sfugge dal 'destino' e non si tolgono di mezzo i condizionamenti del 'tempo'. Occorre – invece – 'agire' sul tempo. Anche qui apparirà l'imperativo del tempo 'reale'. Ma qual'è questo tempo reale? Tra passato, presente e futuro ⁴, il tempo reale sarà, ovviamente, il tempo 'presente'. Questo 'tempo reale' è il passaggio dal passato (come memoria) verso l'avvenire (come anticipazione): è una 'successione' dove 'l'attimo presente' non ha consistenza ma svanisce istantaneamente. Questa

¹ Cfr M. Lot-Borodine, *La divinisation de l'homme*, Paris 1970, pp. 47–50.

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / *I fratelli Karamazov*, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 314 (Т. I) / pp. 345–346 (V. I): «Sì, noi li obbligheremo a lavorare, ma nelle ore libere dal lavoro daremo alla loro vita un assetto come di giuoco infantile, con canzoni da bambini, cori e danze innocenti. Oh, noi perdoneremo loro anche il peccato: sono così fragili e impotenti; e loro ci vorranno bene come bambini, per il fatto che noi permetteremo loro di peccare. Noi diremo loro che ogni peccato sarà rimesso, se compiuto col permesso nostro: e il permesso di peccare noi glie lo concederemo perché li amiamo, e il castigo di questi peccati, ebbene, lo assumeremo a carico nostro. Noi ce lo assumeremo a nostro carico, e loro ci adoreranno come benefattori che si sono accollati i peccati loro di fronte a Dio. Ed essi non ci terranno nascosto assolutamente nulla di loro stessi. Noi permetteremo loro, o proibiremo, di vivere con le lor mogli e amanti, di avere o non avere figli, sempre regolandoci sul loro grado di docilità, ed essi sí sottometteranno a noi lietamente e con gioia. Perfino i più torturanti segreti della loro coscienza, tutto, tutto porranno in mano a noi, e noi tutto risolveremo, ed essi si affideranno con gioia alla decisione nostra, perché questa li avrà liberati dal grave affanno e dai tremendi tormenti che accompagnano ora la decisione libera e personale. E tutti saranno felici, tutti gli esseri a milioni, eccettuate le centinaia di migliaia di quelli che ne avranno il governo. Giacché noi soli, noi che dovremo custodire il segreto, noi e nessun altro saremo ihfelici. Ci saranno migliaia di milioni di fanciulli felici, e centomila martiri, che avran presa su loro la maledizione della conoscenza del bene e del male. In silenzio essi morranno, in silenzio si estingueranno nel nome Tuo, e oltre tomba non troveranno che la morte. Ma noi manterremo il segreto, e per la loro stessa felicità li culleremo nell'illusione d'una ricompensa celeste ed eterna. Infatti, seppure ci fosse qualcosa nel mondo di là, non tsarebbe davvero per della gente simile a loro».

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора* / *I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 204 / p. 193: «Vede quei due occhi penetranti e senza darsi conto se i provenga dal suo intimo o dall'esterno ode una strana voce sorda, perfettamente contenuta e nello stesso tempo netta, metallica e priva affatto di anima come quella di un fonografo. E questa voce gli dice: "Mio amato figlio, in te è riposto tutto il mio affetto... Perché non sei ricorso a me? Perché hai onorato l'altro, il cattivo e il padre suo! Io sono dio e padre tuo. Ma quel mendicante, il crocifisso, è estraneo a me e a te. Non ho altri figli all'infuori di te. Tu sei l'unico, il solo generato, uguale a me. Io ti amo e non esigo nulla da te. Così tu sei bello, grande, possente. Compi la tua opera nel tuo nome e non nel mio. Io non provo invidia nei tuoi confronti. Ti amo e non richiedo nulla da parte tua. L'altro, colui che tu consideravi come dio, ha preteso dal suo figlio obbedienza e una obbedienza illimitata fino alla morte di croce e sulla croce lui non lo ha soccorso. Io non esigo nulla da te, ma parimenti ti aiuterò. Per amor tuo, per il tuo merito, per la tua eccellenza e per il mio amore puro e disinteressato verso di te, io ti aiuterò. Ricevi il mio spirito. Come prima il mio spirito ti ha generato nella *bellezza*, così ora ti genera nella *forza*". A queste parole dello sconosciuto, le labbra del superuomo si sono involontariamente socchiuse, due occhi penetranti si sono accostati vicinissimi al suo volto ed ha provato la sensazione come se un getto pungente e ghiacciato penetrasse in lui e riempisse tutto il suo essere. E nel medesimo tempo si è sentito pervaso da una forza inaudita, da un vigore, da una agilità e da un entusiasmo mai provati. In quello stesso istante sono scomparsi a un tratto il fantasma luminoso e i due occhi e qualcosa ha sollevato il superuomo sopra la terra e d'un colpo lo ha depresso nel suo giardino, alla porta di casa».

⁴ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 596 / p. 645.

successione 'reale' sembra l'illusione più cieca, incatenata poi come 'destino'. Per il Grande Inquisitore e per l'Imperatore universale, il dramma è lo stesso: l'incapacità –cioè– di accettare che il 'presente' sia solo un fugace passaggio. Il 'loro' presente deve essere 'definitivo' in ciò che realizzano. La differenza tra l'Inquisitore e l'Imperatore è che l'uno assolutizza il presente della propria superiorità istituzionale e l'altro assolutizza il presente della propria superiorità individuale. La questione del 'degrado' attraverso i 'tempi' della storia viene evidenziato da Afanas'ev, in quanto all'offuscamento dell'intuito ecclesiale genuino ¹. Ma, per lui, sembra piuttosto la 'spazializzazione' della Chiesa che sia all'origine del meccanismo di trasformazione ambigua. Infatti, nel moltiplicarsi delle assemblee eucaristiche topograficamente localizzate e regolarizzate si verifica la spinta verso una prevalenza di superiorità sulla base di un 'potere', garantito –poi– come 'successione'... Il lavoro della 'memoria' riceve –invece qui– tutto il suo potenziale di riscoperta degli intuiti trasparentemente iniziali. Florenskij propone una 'virginizzazione' della vita ecclesiale, nel senso della totalità nella semplicità (tselò–mudrie) come saggezza liberante, grazie alla purificazione da escrescenze parassitarie (cfr infra parte IV) ²... Ciò che nella storia e nel 'tempo' appare maggiormente deviante è il 'principio' di una successione che, invece di garantire quella trasparenza del 'primo momento', serve spesso a legittimare e rinforzare elementi subentrati tangenzialmente e non quelli originari.

2° LA MEMORIA E LA MEMORIA RITROVATA COME RISANAMENTO CREATIVO

Il tempo è simbolo di memoria. La memoria è simbolo di creatività. «Ci si 'ricorda' di ciò che deve ancora avvenire»: ecco l'antinomica espressione dei Padri orientali ³. I simboli della memoria sono il ricordo (del passato), l'immaginazione (nel presente) e la predizione (proiettando l'avvenire). I ricordi che superano i tempi esprimono la sete d'eternità del sapere e del pensiero ⁴. La memoria significa creare nel tempo dei simboli d'eternità ⁵. Con il tempo entriamo nella dinamica dei 'simboli' non più delle 'sintesi' razionalmente articolate ⁶. Seguendo l'anticipazione geniale del nostro autore, confermato dall'antropologia attuale, si potrebbe dire che la sintesi costruisce una superiorità articolata di 'principi' ed il simbolo si svuota nell'annientamento della irrilevanza razionale o mentale. Esso passa ad un altro 'registro' dell'esperienza umana. La creatività non vuol dire –dunque– 'fabbricare o inventare ciò che non esisteva prima', ma sarà piuttosto 'temporalizzare l'eterno'. I simboli sorgono da una complessiva ed originaria, anche se tralasciata 'memoria'. Essi

¹ Cfr A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. 1, *Sponde lontane*, Vicenza 1982, parte IV, cap. 1.

² Cfr A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. 2, *Semi di sintesi*, Vicenza 1982, parte V: la visione sofianica di Florenskij (in preparazione / testo pro manuscritto).

³ P. Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Bruxelles 1972, pp. 60–61: «L'art doit choisir entre vivre pour mourir ou mourir pour vivre. L'art abstrait à son point avancé retrouve la liberté, vierge de toute forme préjugée et académique. La forme *extérieure*, figurative, est défaite, mais l'accès à la forme *intérieure*, porteuse d'un message secret, est barrée par l'ange à l'épée flamboyante. La voie ne s'ouvrira que par le baptême *ex Spiritu Sancto* et c'est la mort de l'art et sa résurrection, sa naissance dans l'art épiphane dont l'expression culminante est l'icône. L'artiste ne retrouvera sa vraie vocation que dans un art sacerdotal, en accomplissant un sacrement théophanique: dessiner, sculpter, chanter le Nom de Dieu, l'un des lieux ou Dieu descend et fait sa demeure. Il ne s'agit pas de points de vue ou d'écoles: "La gloire des yeux c'est d'être les yeux de la colombe", elle regarde "en avant" car le Christ "n'est pas en haut" mais "devant", dans l'attente de la rencontre. L'absolument nouveau vient du ressourcement eschatologique: "on se souvient de ce qui vient" dit saint Grégoire de Nysse en accord avec l'anamnèse eucharistique».

(¹ S. Grégoire de Nysse. *P. G.* 44, 835.)

⁴ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 202 / pp. 253–254.

⁵ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 201 / pp. 252–253.

⁶ Vedere la differenza odierna tra simbolo e sintesi nell'antropologia comunicativa: cfr A. Joos, il 6° volume dell'opera, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989–1992, la prospettiva complessiva del volume e dell'opera.

sono una fine ed un inizio di linguaggio nel quale si 'crea' l'esperienza. Nel suo endemico 'oblio', l'umanità ha ristretto il suo campo 'visuale': la memoria si è fatta 'commemorazione' ¹. La memoria non è più creatività nel tempo con i simboli d'eternità, ma diventa un meccanismo per 'eternizzare' momenti ed individui sparsi nell'esperienza umana. Ma, se il ripiegamento mentale ha trasformato l'eternità in un 'prolungamento' del tempo, il ricordo rimaneva –nondimeno– una nostalgia d'eternità nei culti pre-cristiani, per esempio il culto degli antenati ². L'intuito religioso ha tentato di valorizzare sostanzialmente la memoria, pur percependo che il 'ricordo' –persino quello dei più 'grandi' e degli 'eroi'– non sia che effimero o illusorio prolungamento di durata illimitata ³. Se la memoria non è un ricordo ripetitivo, occorre ri-esplorare le potenzialità espressive che il termine potesse indicare o suggerire. Anche qui il nostro pensatore gioca sulla pseudo-etimologia, al fine di attirare l'attenzione in qualche modo 'visualmente' sul suono. Il legame tra memoria e la radice 'mn' si conferma etimologicamente ⁴. La memoria (pamjat') rinvia all'opinione (mnenie), al pensiero (meinen), all'essere persona umana (Mensch), all'emotività (mênos)... La memoria è il 'pensiero del pensiero' o 'la potenzialità del pensiero' ⁵. Il pensiero si proietta in avanti grazie alla memoria che lo vitalizza o vivifica. La creatività del pensiero consiste nel richiamo di essere stato dato come universo creazionale: si tratta dell'eros' o dell'impulso emotivo d'un ricordo (creazione e procreazione) il quale non corrisponde linearmente al prolungamento del 'tempo' ⁶. La memoria non è commemorazione del passato, non è uno scarno 'ricordarsi', ma la molla della creatività e della proiezione in avanti. Ma allora, la 'novità' intesa come l'aggiunta nella continuità del tempo di ciò che non c'era nel passato et si inaugura nel presente, non sarebbe altro che una illusione suscitata dall'"oblio" distruttore? Ecco una possibile 'molla' che fa scattare il 'male' nel 'tempo'. Il 'nuovo' – allora– sarebbe piuttosto il 'di nuovo' nel senso dell'affiorare o del riaffiorare dell'esperienza totale dell'universo nei suoi vari 'momenti' ⁷. E un tale "di nuovo" non vuol dire ricominciare ciclicamente tutto, ripartendo ogni volta da zero, ma significa "ricordarsi" –aldilà di ogni limitatezza individuale– di ciò che è stato dimenticato dall'esperienza umana: ecco la differenza tra 'riformare' o 'rinnovare' e 'rigenerare'... La nuova creazione, non è ciò che verrà superato in una metamorfosi totale della 'novità' dopo il tempo e la storia (in una certa visione escatologica) nell'"aldilà". Ma non è neanche il tempo e la storia che si rifaranno da capo dopo lo smembramento traumatico delle catastrofe finali

¹ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 197 / pp. 248–249.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 196 / p. 247: «Tutto il mondo pagano provò la sete tormentosa del ricordo eterno cercandolo ardentemente; questa esigenza, questa nostalgia, questo slancio per l'eternità ne erano il carattere più intimo. Forse è esagerata la teoria secondo cui tutta la fede pagana, con tutte le sue attuazioni concrete (e nella società antica che cosa non è realizzazione della fede?), è semplicemente una variazione smisurata sul tema: "culto degli antenati"; ma non si può dubitare del significato essenziale di questo culto per tutta la vita pagana, soprattutto greco-romana. La voce del culto degli antenati quasi soffoca tutte le altre o per lo meno si associa ad esse formando la base fondamentale della socialità. Ma questa comunione con i defunti non è che il tentativo di vivificare il loro ricordo religioso, la risposta alla preoccupazione degli antenati defunti di essere ricordati in perpetuo dalla loro discendenza presente e futura. Tutto l'ordinamento sociale serve anzitutto a questa esigenza di assicurare ai defunti commemorazioni incessanti, la rimembranza costante delle loro anime, la memoria ininterrotta, l'illimitato ricordo da parte dei discendenti».

³ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 199–200 / p. 251.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 202–203 / pp. 254–255.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 202 / p. 254: «Abbiamo cost nel ricordo il principio creativo del pensiero, cioè il pensiero nel pensiero, il pensiero più proprio essenzialmente, propriamente tale. Ciò che in Dio si chiama memoria, ricordanza si fonde perfettamente con il pensiero divino, perché nella coscienza divina il tempo è identico all'eternità, l'empirico al mistico, l'esperienza alla creatività. Il pensiero divino è perfetta creatività e la sua creatività è la sua memoria. Dio ricordando pensa e pensando crea».

⁶ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 196–197 / p. 248.

⁷ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 201–202 / p. 253.

(in una certa visione apocalittica) 'mettendo a posto' ciò che esisteva nel mondo attuale. Nella Sua Saggezza inesauribile ed imperscrutabile, Dio non 'distrugge' e non 'rifa tutto da capo'... Non occorre cercare 'fuori' o 'dopo', ma 'al di dentro' e 'adesso'. Questo sembra il senso da dare alla frase di Florenskij in una lettera ai suoi intimi, eco della sua qualità di fede nelle ed oltre le sue sofferenze ed il suo isolamento, continuando le sue ricerche scientifiche: "da molto tempo ho la ferma convinzione che nel mondo niente si perde, né di buono né di cattivo" ¹. Niente si perde, cioè niente viene distrutto in un oblio ove tutto sparisce. L'atto distruttore è un momento nel processo di totalità, in una spirale torrenziale di cui entra a far parte senza 'terminarlo': la distruzione non 'fa sparire', ma, nel senso più monotono si iscrive in una dinamica di 'prolungamento' o di 'ripetizione'. Pour 'distruggere' ci vuole dell'energia', ma l'energia è transitoria, la distruzione può dunque difficilmente essere concepita come 'intemporale'... Ecco che torna alla mente la meditazione di Solov'ëv sulla 'forza' che si realizza come 'giustizia' e sui malintesi che il 'principio forza' può innescare quando ci si riferisce al mistero divino. Ecco anche la ragione per la quale l'annientamento dell'unicizie non va compreso come concorrenza di forze dove una delle due viene 'umiliata', né come una 'privazione' di superiorità e di 'perfezione', né come un 'sacrificio' di ciò che legittimamente apparterebbe al possessore di qualità o attributi riconosciuti, ma come una liberante apertura di 'discontinuità' verso altri traguardi... L'annientamento non è auto-distruzione: la differenza tra l'uno e l'altro sarebbe 'non possedersi' di fronte a 'sopprimersi'). L'unicizie non è altro che la via della liberazione radicale d'impegno e d'intuito ². Tale itinerario ci permette di non rimanere soltanto un esponente del 'magma terreno' ³. Parlando di metamorfosi o di catastrofe terminale, Florenskij rinvia all'immagine del fuoco: lo stesso fuoco che può essere purificazione luminosa di trasfigurazione e tormento insopportabile della consumazione di se stessi ⁴. Se niente si perde, ciò non significa che -parallelamente- 'niente è stato creato', ma che «tutto è già stato offerto»... Se tutto ci è stato già consegnato in dono, l'astuzia 'creatrice' è di scoprirlo... Non c'è ragione di lasciarsi terrorizzare dalla 'creatività' o di negare a tutti i costi il 'creare' all'umanità. L'"Imperatore universale" di Solov'ëv avrà proprio come caratteristica questa esclusione furiosa della 'memoria': del ricordo di 'quell'altro', colui che si lasciò crocifiggere (vedere supra). Più che un terrore dell'umiliazione sembra che la furia del 'grjaduščij čelovek' s'indirizzi a certe dimensioni della memoria, a ciò che 'prima' o 'dopo' possa mettere in dubbio la 'sua perfezione raggiunta'. Ma anche con Afanas'ev, ritroviamo un corrispondente richiamo alla talvolta furiosa uscita ecclesiastica dalla

¹ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettres de prison et du camp*, (23.2.37), in «Le Messager orthodoxe», 1988 n° 3, p. 61.

² Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 325 / pp. 386-387.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 350-351 / p. 413: «Se la Sofia è tutta la creatura, l'umanità, che è l'anima e la coscienza della creatura, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è tutta l'umanità, la Chiesa, che è l'anima e la coscienza dell'umanità, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa, la Chiesa dei santi, che è l'anima e la coscienza della Chiesa, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa dei santi, la Madre di Dio, interceditrice e mediatrice del creato davanti al Verbo di Dio che giudica la creatura e la taglia in due, "purificazione del mondo", è ancora la Sofia per eccellenza. Il segno autentico di Maria piena di grazia è la sua verginità, la bellezza della sua anima, e tutto questo è la Sofia. La Sofia è "l'intimo del cuore dell'uomo con l'ornamento incorruttibile di uno spirito dolce e sereno (Ⓢ κρυπτες τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ φθάρσῳ τοῦ πραιῶς καὶ ἁγίου πνεύματος) (1 Piet. 3, 4), il vero ornamento dell'essere umano che traspare attraverso i suoi pori, risplende nel suo sguardo, si effonde nel suo sorriso, esulta di gioia ineffabile nel suo cuore, si riflette in ogni suo gesto, circonda l'uomo di una nube profumata e di un nimbo luminoso nei momenti di esaltazione spirituale, lo rende "superiore al magma terreno" così che, restando nel mondo, egli diventa "non del mondo" e supramondano. "La luce splende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno sopraffatta" (Gv. 1, 5)».

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 249-250 / p. 305: «Lo Spirito di Cristo che viene alla creatura peccatrice sarà questo fuoco di prova che tutto purificherà, tutto salverà, tutto riempirà di se. Ciò che per l'uomo stesso è un istante di purificazione (fuoco B), per la sua aseità peccatrice sarà fuoco tormentatore (fuoco A e C). L'uno e l'altro fuoco sono aspetti diversi della stessa rivelazione divina, della rivelazione del Paraclito alla creatura. L'eterna beatitudine dell'uomo stesso e l'eterno tormento dell'aseità sono i due lati antinomici e congiunti del terzo e definitivo Testamento, la rivelazione dell'eterna Verità nella duplice manifestazione di salvezza-perdizione, luce-tenebra, spiritualizzazione-geenna».

'memoria', da una certa memoria sulla pienezza 'tutta data' nella sorgente stessa della vita ecclesiale, di fronte alla complessiva 'profezia' del cammino della Chiesa. Il 'non ancora' del tempo sembra insopportabile di fronte alla 'completezza' già raggiunta della rivelazione, Chiesa e via dicendo. Per l'oriente cristiano, il 'dono in pienezza' non dovrebbe identificarsi con 'tutto ciò che si sia potuto 'ricordare' e dunque 'scoprire' di esso.

3° NON DAL TEMPO ALL'INFINITO MA DAL TEMPO ALL'INVISIBILE: IL SOGNO E L'IMMAGINARIO

Attraverso il 'tempo' si accede all'invisibile e attraverso lo spazio si accede all'infinito: ecco un'altra antinomia del 'rovesciamento delle prospettive scontate'... Non si vedono le 'cose' ma si vede il 'tempo delle cose'! Una risposta spontanea di Florenskij a Rozanov illustra bene questo intuito. All'interrogativo dell'amico "del bruco, alla crisalide, alla farfalla: quale è 'l'anima' unica dei tre?", Pavel risponde "la farfalla è 'l'entelechia' dei tre" ¹! Si percepiscono e si conoscono 'i tempi', ma spetta a noi scoprire ciò che li collega dal di dentro. L'invisibile non è ciò che non a niente da vedere con la visione, ma ciò che deve essere 'visto' in un certo modo!... Come Florenskij arriva ad una tale intuizione? Il primo passo della sua riflessione si apre nel modo seguente: l'accesso all'invisibile, è il sogno ². Il sogno fa d'un dettaglio una totalità, d'una casualità un destino, d'una occasione un esito ³. L'"inizio" del sogno si trova nel suo momento finale (incidente che lo fa sorgere). La caratteristica del sogno, non consiste nella constatazione che vi siano diversi tipi di tempo, ma è di rovesciare 'i vari tipi di tempi', significa percorrere i tempi all'inverso, o di misurarlo all'incontrario, di 'capovolgerlo' dal di dentro ⁴. Il sogno non è l'animalità anarchica che si impone e si scatena. L'immaginario sarà invece l'incontro tra le emozioni inferiori del 'mondo superiore' e le emozioni superiori del 'mondo inferiore': così si svolge l'accesso sconcertante all'invisibile ⁵. Sarà nel 'rovesciare i tempi' che si passerà dalla dimensione percettibile del simbolo alla sua dimensione interiore, e non rovesciando 'lo spazio' (magari 'dal di fuori' nell'"al di dentro"). Occorre infrangere la 'continuità' del temps o dei tempi per 'entrare nell'immaginario'. L'immaginario non è una brutta copia della 'realtà' (chi sa: il reale potrebbe diventare una cattiva copia dell'immaginario?..). O ancora, l'errore sarebbe di voler passare 'dal reale all'immaginario' (che non sarebbe altro che il fantasma

¹ Cfr V. Розанов / V. Rozanov, *Апокалипсис нашего времени*, in idem, *Избранное* / *L'apocalisse del nostro tempo*, München / Milano, 1970 / 1979, стр. 534 / pp. 154-156.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас*, in idem, *Статьи по искусству, Соборные сочинения*, Том I / *Le porte regali*, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 193-194 / p. 20: «Il sogno -- ecco il primo e più comune passo della vita (nel senso che abbiamo con esso una piena dimestichezza) verso l'invisibile. Benché questo gradino sia il più basso, o almeno quasi sempre sia il più basso, tuttavia il sogno, anche quand'è assurdo, un sogno selvaggio, eleva l'anima all'invisibile e dà perfino ai più rozzi fra noi l'indizio dell'esistenza di qualcosa di diverso da ciò che della vita si è portati unicamente a considerare. E ben sappiamo: al valico del sonno e della veglia, prima che si varchi l'intervallo fra i due territori, al confine dove si toccano, la nostra anima è circondata di visioni».

³ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас*, in idem, *Статьи по искусству, Соборные сочинения*, Том I / *Le porte regali*, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 196-198 / pp. 22-26.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас*, in idem, *Статьи по искусству, Соборные сочинения*, Том I / *Le porte regali*, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 194-195 / p. 21: «"Poco dormire, molto sognare" -- è la formula concisa di questa compressione delle visioni oniriche. È noto: in un intervallo che è brevissimo secondo la misura esterna, il tempo del sogno può durare ore, mesi, perfino anni e in certi casi particolari, secoli e millenni. In questo senso nessuno dubita che il dormiente, isolato dal mondo visibile esterno e passando con la coscienza nel secondo sistema, acquista anche una nuova *misura del tempo* in forza del quale il *suo tempo*, rispetto al tempo del sistema da lui abbandonato, trascorre con incredibile velocità. Ma se tutti sono d'accordo, anche senza conoscere il principio di relatività, che nei singoli sistemi, come nel caso osservato, il tempo trascorre secondo una sua velocità e una sua misura, non tutti, però, e nemmeno molti, hanno meditato sulla possibilità che il tempo trascorra a una velocità *infinita* e perfino rovesciandosi su se stesso, che, col passaggio alla velocità infinita, il suo corso prenda il senso inverso»; etiam стр. 195, 201 / pp. 21-22, 29-30.

⁵ Cfr П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас*, in idem, *Статьи по искусству, Соборные сочинения*, Том I / *Le porte regali*, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 203 / p. 33.

del naturalismo). Bisogna, al contrario, passare dall'immaginario al 'reale', dall'invisibile al visibile ¹. Nella apocalittica slava orientale, sia il Grande Inquisitore, sia l'Imperatore universale, tutti e due odiano visceralmente l'immaginario. Essi si servono del 'di dentro' per meglio gestire il 'di fuori'. Ciò che gli interessa è 'la realtà' ben tangibile delle moltitudini da tenere sotto controllo con una tattica di precetti o con una tattica di compromessi. Per loro, la 'realtà' è prettamente 'storica' e la 'storia' è una salda 'successione'. Essi hanno 'temporalizzato' Cristo in senso schietto. Il loro grande problema è il 'dopo Cristo' dell'Inquisitore o il 'Cristo corretto e riveduto', e 'l'oltre Cristo' dell'Imperatore o 'il Cristo superato e portato alla perfezione di completezza'. Essi vogliono essere 'successori' del Cristo, ma 'superiori' nel disegno istituzionale o nell'intento di gestione pan-umana. Così né sarà di chi mette in primo piano la 'successione' come meccanismo del tempo nel quale si garantisce la vita ecclesiale. In questa prospettiva del tempo riscoperto, la memoria non è soltanto una accumulazione febbrile di dati. Come dice il Korano: sarebbe come l'assorbimento di tutto l'oceano, sete senza fine fino allo 'scoppio' ². Occorrerà –pertanto– 'rovesciare i tempi della memorizzazione' come ce lo evoca il sogno e l'immaginario? Sarà questo il terreno che Florenskij apre in vista di un dialogo con i grandi intuizioni religiosi dell'umanità? Dice S. Bulgakov che l'ammirazione per una tale capacità di penetrazione intellettuale suscita quasi l'incredulità di fronte a una tale genialità di serena trasparenza ³. La vita in Dio si chiama 'beatitudine' (makaria). La beatitudine è 'attuazione d'eternità nel riposo' ⁴. La beatitudine è una "mèkèr": pacificazione dell'agitazione del cuore, una 'de-cuorizzazione' ⁵. Questa 'de-cuorizzazione' non corrisponde –pure– al 'nirvâna' buddhista ⁶. Lo svuotamento di annientamento dell'anima tramite la pacificazione del cuore entra così a far parte di quel 'rovesciamento' di prospettive del tempo e della memoria e non ha più bisogno di una strategia sacrificale per spiegarne la consistenza. Esso non deve, inoltre, neanche opporsi aggressivamente alle tradizioni religiose di fondo dell'esperienza umana ma offre nuove potenzialità di dialogo. Dalla sacrificialità arcaica agli intuizioni religiosi della 'memoria' ancestrale, il dialogo diventa 'discernimento reciproco' sulle vie più genuine che la rivelatività religiosa ha potuto svelare...

CAPITOLO III

IL CONFRONTO APOCALITTICO ULTIMO: LA CATASTROFE FINALE?

¹ Cfr P. Florenskij / P. Florenskij, *Иконостас*, in idem, *Статьи по искусству, Соборные сочинений*, Том I / *Le porte regali*, Parigi 1985 / Milano 1977, стр. 203–205 / pp. 33–36.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 218 / p. 272: «Il Corano riferisce un detto attribuito a Gesù Cristo; lo riporto qui perché esprime bene il pensiero, anche se l'attribuzione è molto dubbia: "Chi si sforza di diventar ricco è simile a chi beve l'acqua del mare: quanto più beve, tanto più cresce in lui la sete e non cesserà di bere finché non perisca" ¹. Lo stesso vale di ogni bramosia che prenda il posto del fondamento della verità; l'ideale, cioè l'esigenza dell'infinito, quando è proiettato nel finito, crea l'io, il quale rovina l'anima scindendo l'"aseità" umana dalla sua autocoscienza e quindi privando l'uomo della libertà. La separazione definitiva, ultima e irreformabile sarà il giudizio universale con l'avvento dello Spirito, quando tuteo ciò che non ha messo il proprio tesoro in Lui sarà privato del proprio cuore, poiché per questo cuore non è posto nell'essere; tutto ciò che non è da Dio, che "non si cura di arricchire davanti a Dio" (Lc. 12, 21), è destinato a diventare preda della "morte seconda" (Ap. 2,11)».

(¹ Schaff, *History of the Chr. Church*, I, pp. 162–167.)

³ Cfr S. Bulgakov / S. Bulgakov, *Пять писем С. Н. Булгакова к В. В. Розанову*, in «Вестник», 1984 n° 141, стр. 119 (lettera n° 5).

⁴ Cfr P. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 189 / pp. 239–240.

⁵ Cfr P. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 187–188 / pp. 236–238.

⁶ Cfr P. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 189 / p. 239.



L'intento catastrofico riappare in vari momenti critici del percorso cristiano sofiano. Si menziona –tra l'altro– la catastrofe della caduta di Costantinopoli ¹. La catastrofe del 'giudizio' apocalittico nasce da una lettura 'passiva' dell'Apocalisse; la comprensione 'attiva' ci fa vedere la 'fine' come una creatività umana congiunta con quella divina nella preparazione della 'fine' ². L'esito della vittoria del bene sul male nel 'regno messianico' potrebbe essere chiamato il "mito escatologico" del popolo ebraico ³. La possibilità del male si delinea dalla dinamicità tragica della vita di Dio stesso ⁴. L'apocalittica cristiana non è esente da una escatologia di vendetta ⁵. Lo spavento per l'inferno fa parte di un desiderio umano di trionfo senza quartiere ⁶. L'escatologia 'penale' determina lo statuto 'eterno' dell'inferno ⁷. L'immagine dell'inferno è illusoria come quella del 'paradiso' che sono 'copia sublimata da quaggiù': inferno 'eternizzato da quaggiù' ⁸. Ogni 'sogno' diventa illusorio nella trasposizione puntuale dal 'terreno' al 'celeste': la vendetta, pur essa copia dall'umano per trasferirlo in Dio e moltiplica infinitamente il male ⁹. La mistica (particolarmente quella tedesca con J. Böhme) ha intuito –invece– una 'profondità irrazionale' in Dio ¹⁰. L'apocalittica vive dei suoi simboli, tra cui la "Bestia": simbolica dalle 'immagini–chiave' su cui poggia, tra cui quella dello 'Stato' come Bestia uscendo dall'abisso ¹¹. Le apparenti 'catastrofi' come le rivoluzioni non sono

¹ G. Hagen, *Review, Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, edited by Benjamin Lellouch and Stéphane Yerasimos, Paris, Montréal 1999, p. 192, in «Middle East Association Bulletin. Premodern History», etiam in «Internet» 2001, <http://w3fp.arizona.edu/mesassoc/Bulletin/35-1/35-1PreModHistory.htm>: «The situation of Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries as the bone of contention of two controversial yet often coexisting cultures gave rise to a highly complex apocalyptic literature on both sides, which persisted in different versions and functions well beyond the fall of the city in 1453, assembles contributions to a workshop held in Istanbul in 1996, uniting specialists from Byzantine, Ottoman, and Islamic studies. Balivet gives an overview of Byzantine apocalyptic motives, pointing out several parallels that refer to the Ottoman side. Bernardini highlights a curious case of Islamic–Christian syncretism in the story of Sultan Jomjome, otherwise known as Hikâye-i Kesikbaş, in both literature and painting. Yerasimos similarly traces one motive in Christian and Muslim tradition, that is, the 'tree on the borderline,' beginning with Daniel 4, 7–12 and the quranic sidrat al-muntahâ, and leading down to the famous legend of the 'Golden Apple.' The differentiation between mere parallels and actual borrowings is not always clear, however. As many instances quoted here are reported by alien sources such as European travelers, it seems sometimes necessary to take their background and their own religio–political agenda into account. All these contributions focus on common elements and exchange between Christians and Muslims, whereas Beldiceanu–Steinherr underscores the function of apocalyptic texts in confrontation. She draws a vivid picture of the cruel and troublesome history between the Babaï uprising 1240 and the battle of Ankara 1402. These events gave rise to several inner–Islamic apocalyptic interpretations, which were finally countered by the new image of the Ottoman sultan as champion in the Holy War. Congourdeau presents a Byzantine apocalyptic tradition that is, differently from the Ottoman, obsessed with the calculation of the date of the end of time, but also strongly imbued with the moralizing discourse. In new forms, the tradition persisted after 1453, now trying to predict the downfall of the Ottoman Empire. Among the authors of such calculations, Congourdeau draws special attention to Georgios Scholarios, the first patriarch of Constantinople after the Turkish conquest. Fodor depicts the Hungarian attitude towards the Turks as reflected in Hungarian apocalyptic traditions as one of monolithical national resistance. This makes Matthias Corvinus's policy appear as a singular exception. Similarly, the frequent evocation of unity against the Turks in the sources as such casts doubt upon the alleged homogeneity of the nation. Gril convincingly dismisses the attribution of the mysterious prophecy of Ottoman rule and doom entitled *aş-Şagara an-nu'maniya* together with its commentaries to Ibn al-'Arabî, *as'-S'afadi*, and *al-Qunawi*, respectively. The obvious Egyptian and anti–Ottoman bias lead Gril to date the work to the time of the conquest of Egypt rather than to the late seventeenth century as seems indicated by some of his own observations. Several of the studies in this fascinating volume offer no final conclusions, but they definitely mark important steps towards a more comprehensive treatment of the extremely complex issue, and are as such highly welcome».

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 281.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 119–120 / pp. 83–84.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 82–83 / pp. 50–51.

⁵ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 264.

⁶ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 264–265.

⁷ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 266.

⁸ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 267.

⁹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 277.

¹⁰ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 80–81 / pp. 51–52.

¹¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 249.

che delle 'maschere' con la forma della calamità ¹. La 'donna amantata di luce' che fugge nel deserto annuncia una diaspora generalizzata, l'era dove saremo tutti profughi ²...

1° LA LOTTA TRA BENE E MALE NELLO SCENARIO APOCALITTICO

La storia cristiana slava ha meditato a lungo sull'enigma della catastrofe terminale (nella simbolica della 'lotta tra bene e male'), particolarmente nel momento della anticipazione apocalittica della rivoluzione del 1917. Per certuni dei suoi esponenti, la 'catastrofe apocalittica' sorge dal nesso tra bene e male avvolto ed immerso nella menzogna ³. Il 'nesso' è che la storia compia 'ogni verità' ('istina' e non 'pravda' – o verità–diritto in via di attuazione concretamente pratica più che contemplazione del compimento ultimo nell'esperienza umana) ⁴. Sorge, riguardo alle incognite del male, il rischio di una 'falsificazione' della giustizia 'in Dio': risolvere 'schematicamente' ciò che sfugge ai semplicimi, dividendo l'umanità in due schieramenti contrapposti: i 'buoni' ed i 'cattivi' ⁵: l'inganno consiste nel proporre la 'via diritta e larga' dello semplicismo «peggiore di un furto» ⁶. Il

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Духи русской революции* / *Gli spiriti della della rivoluzione russa*, in AA.VV., *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 72–73 / pp. 458–59.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *На пиру богов* / *A banchetto con gli dei*, in AA. VV. *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 167–168 / pp. 153–154.

³ А. С. Аскольдов / S. A. Askol'dov, *Религиозный смысл русской революции* / *Il significato religioso della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 61–62 / p. 48: «Insomma il male principale della sollevazione cosiddetta "bolscevica" non sta negli istinti belluini scatenatisi, ma nella menzogna, nell'inganno, nel torrente di falsi slogan con cui hanno sommerso la coscienza del popolo. Nell'articolo "Sul nesso tra il bene e il male" (*Christianskaja Mysl'*, 1914) abbiamo già scritto che le azioni illecite hanno nel male un peso specifico molto minore della menzogna pervicace e dell'inganno. Ogni azione, in quanto azione, può sol tanto mutilare e deformare il lato somatico esteriore del l'organismo sociale e individuale, mentre la menzogna e l'inganno praticati consciamente e consciamente accettati mutilano e deformano l'anima, imprinono un'inclinazione fata le alle radici stesse della vita psichica ed essendo stati più profondi del male, diventano ormai fattori permanenti di future ingiustizie. *In ultima analisi le parole legano e imprigionano più delle opere*. Lo stesso si deve dire del male che portano con sé i dolorosi processi delle rivoluzioni. Dal momento che essi sono accompagnati da ogni sorta di vio lenze e infrazioni illegali sotto l'influsso delle passioni, ma gari le più basse, si tratta di qualcosa di più superficiale e facilmente riparabile; ma molto più fatale per tutta l'esistenza successiva del popolo è il contagio interiore del male che penetra nell'anima popolare sotto forma di menzo gna ed inganno diffusi allo scopo di giustificare il male compiuto. Da questo punto di vista i milioni di volantini, di gior nali e di proclami lanciati dai demagoghi del proletariato durante un anno di rivoluzione non trovano riscontro nella storia per intensità e quantità di veleno spirituale inoculato».

⁴ А. С. Аскольдов / S. A. Askol'dov, *Религиозный смысл русской революции* / *Il significato religioso della rivoluzione russa*, in AA. VV. *Из глубины* / *Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 65 / p. 52: «Ma per il significato religioso della storia è estremamente importante che tutto quanto riguarda le forme dell'essere umano sia compiuto fino in fondo e sia detta fino in fondo ogni verità. La forma puramente biologica della natura umana nelle sue manifestazioni individuali e sociali deve essere portata a compimento perché possano maturare sia il bene che il male; la rivoluzione russa ci porta a questo e lo anticipa più di qualsiasi altro processo storico passato dell'umanità».

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 173–174 / p. 201: "But there can be [also] a merely outward acceptance of Christ, a mere acknowledgment of the miraculous incarnation of the Divine Being for the salvation of men, and the acceptance of His commandments in the letter, as an outward, obligatory law. Such external Christianity contains the danger of falling into the first temptation of the evil beginning. That is to say, the historical appearance of Christianity has divided all mankind into two groups: the Christian Church which possesses the divine truth and represents the will of God upon earth -- and the world which remains outside of Christianity, has no knowledge of the true God, lieth in evil. Such external Christians, believing in the truth of Christ but not regenerated by it, can feel the need and even assume it to be their duty, to subjugate to Christ and to His Church all that out side and hostile world; and, since the world lying in evil will not voluntarily submit to the sons of God, [they may resolve] to subjugate it by force. Part of the Church, led by the Roman hierarchy, succumbed to that temptation--and dragged with it the majority of Western humanity in the first great period of its historical life, the Middle Ages. The essential falsity of this path [of this type of Christianity] is contained in that hidden unbelief which lies at its root. Indeed, the actual faith in the truth of Christ presupposes that this truth is stronger than the evil which reigns in the world, that it can by its own spiritual [and] moral force subjugate evil, i. e. bring it to [convert it into] the good; [whereas] to assume that the truth of Christ, i.e. the truth of the eternal love and of the unconditional good, for its realization needs alien and even directly opposite means of coercion and deceit, is to profess this truth to be powerless, to profess that evil is stronger than the good; it mean not to believe in the good, not to believe in God. And this unbelief, which at first was hidden in Roman Catholicism as an unperceivable embryo was later on clearly revealed».

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора* / *I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 147–148 / pp. 147–148: «UOMO POLITICO. Ho motivo di temere però che tutti i cristiani in definitiva si dimostrino degli impostori e di conseguenza diventino, secondo voi dite, degli

male non è una 'forza' opposta per coloro che si ritengono difensori del 'bene' con ogni mezzo. Esso è falsificazione nel 'nesso' che si vive in ogni esperienza umana: o cioè, una relazione distorta che diventa illusoria nell'inganno sempre più incontrollato.

2° IL MALE TRA 'FORZA' E 'POTERE'

Il rimprovero centrale fatto, in questa luce, al Vangelo sarà di aver identificato la 'forza' col 'peccato' e di aver dipinto un Cristo 'senza peccato' in quanto Egli si allontanasse dal mondo e dalla sua potenza. Per purificare il mondo, si svuota il mondo dalla sua 'potenza'... A cosa si arriva, poi con ciò? All'impotenza di estenuazione. Tale sarebbe il tipo di svista di un certo fondamentalismo cristiano. L'Apocalisse marcherebbe la fine di questa scelta di esclusione della 'forza' in quanto tale, del suo rifiuto come 'forza del mondo', dell'alternativa: o 'tutta la forza in Dio' o 'tutta la forza nel Male'. L'Apocalisse esemplificherebbe questa meditazione sulla potenza creativa di fronte alla 'scadenza' che affronta il genere umano (forse attraverso i tempi della storia): l'impotenza. L'Apocalisse è, pertanto, un 'avvenimento': quello del capovolgimento delle ultime ristrettezze dalle quali non si è liberata la via cristiana... Il problema apocalittico è precisamente quello di riconoscere il paradosso e l'incognita e l'incontrollabilità di una 'forza' che non può essere evacuata e che non può essere identificata fondamentalisticamente o come un 'bene di Dio' o come un 'male del diavolo' (o pure come un 'mischio' di concupiscenza vergognosa e finalità santificabile)... La trave portante della insincerità cristiana sembra essere quella di aver fatto di Cristo un 'puro' tramite un suo ipotetico rifiuto della 'potenza' e del 'potere': conferma della sua 'non peccaminosità'. Rifiutare di appropriarsi della 'forza' vuol dire –forse– «demonizzarla»? E questa tattica non è –magari– assai vicina alla inversione radicale di questo processo, o cioè nell'alternativa di «appropriarsi della 'forza' a nome di Dio, divinizzandola»? L'estetismo sarebbe –allora– quel 'perfetto' equilibrio da osservare in tutto, rispondendo ad ogni spinta della 'forza come un male' con una dose di 'forza come bene'. Reagire in questo modo toglie il 'respiro' ultimo del compimento escatologico. Tutto va risolto e impostato nell'adesso, non si può 'guardare oltre' perché c'è sempre qualche scatto da contrastare. Essere cristiani diventa essere 'contro' qualcosa di momento in momento. Non a caso si scivola –tramite l'estetica– in un atteggiamento assai formale, ispirato a delle 'regole' e 'canoni' ben definiti.

Anticristi. Farebbero un'eccezione forse le masse del popolo incosciente, se ancora esistono nel mondo cristiano, e pochi originali isolati come voi signori. In ogni caso bisogna considerare come "Anticristi" tutte quelle persone che qui in Francia come da noi si danno tanto da fare per il cristianesimo, sì che ciò costituisce la loro principale occupazione, e trasformano il nome di cristiani in una specie di monopolio o di privilegio. Tali persone ai nostri giorni appartengono a una di due categorie che sono egualmente estranee, io spero, allo Spirito di Cristo. O alla categoria degli scannatori sfrenati, pronti a ristabilire sul momento l'inquisizione e orga nizzare massacri religiosi, del genere di quei "pii" abati e di quei "bravi" ufficiali "cattolici" che recentemente esternavano i loro migliori sentimenti per la glorificazione di un furfante colto sul fatto ¹. Oppure alla categoria dei novelli apostoli del digiuno e del celibato che scoprono la virtù e la coscienza come una specie di America ed in questo smarriscono il senso della rettitudine interiore ed ogni senso comune. Di fronte ai primi si prova la nausea morale, per i secondi si è vinti dallo sbadiglio fisico. IL GENERALE. Già. 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. Ah Dio mio! LA DAMA. E qui secondo voi si tratta dell'Anticristo? IL SIGNOR Z. No. Qui abbiamo alcuni indizi esplicativi sul suo essere, ma lui è ancora là da venire. LA DAMA. E allora spiegatemi, nella maniera più semplice possibile, di che si tratta. IL SIGNOR Z. Be', quanto ad esser semplice non posso dare alcuna garanzia. Non si può arrivare alla vera semplicità di primo acchito, ma non c'è niente di peggiore di una semplicità fittizia, artificiosa e falsa. C'è un'antica massima che soleva ripetere un mio amico defunto: *la troppa semplicità è facilmente falsa*. LA DAMA. Be', anche questo non è affatto semplice. IL GENERALE. Questa massima ha verosimilmente lo stesso significato del proverbio popolare: *una certa semplicità è peggiore d'un furto*. IL SIGNOR Z. Proprio così. LA DAMA. Ora comincio a capire. IL SIGNOR Z. Peccato che l'Anticristo non si possa spiegare solo coi proverbi».

(¹ Evidentemente *l'uomo politico* allude alla sottoscrizione in memoria del "suicida" Henri (implicato nel caso Dreyfus), in cui un ufficiale di chiara fama apporre la firma nella speranza di una nuova notte di San Bartolomeo, un altro sperava nella prossima impiccagione di tutti i protestanti, i framassoni e gli ebrei. Un abate ancora dioeva di vivere nell'attesa di quel futuro luminoso, in cui con la pelle degli ugonotti, dei framassoni e dei giudei si fossero fatti dei tappeti a buon prezzo, ed egli come buon cristiano avrebbe calpestato dei tappeti del genere. Queste dichiarazioni, in mezzo ad altre decine di migliaia di altre dello stesso genere, sono state pubblicate sul giornale "Libre Parole" [n. d. A.]

Con queste 'regole' si neutralizza passo a passo le incognite della storia. Pur di indulgere a compiere qualche 'male' nella forza degli eventi, si blocca ogni prospettiva. L'estetica rende impossibile l'escatologia in quanto ripiega tutto sui 'pettegolezzi dell'attimo presente'... La storia non è più una scommessa!! S. Bulgakov asserisce che 'la storia è sostanzialmente apocalisse' ¹. Si potrebbe capire questa affermazione nel senso che la storia, nella sua violenta 'forza', nasconde una rivelatività 'non esplicita' (unautorisierte) senza rendere questa forza inoperante e senza neanche impedirla, ma neppure agevolandola. Nella sua armonia o disarmonia, la storia è il palcoscenico dove si svolge un processo attraverso ed aldilà dello scenario direttamente percettibile. La 'forza per' o la 'forza contro' non sono a priori dei perni dell'attuazione delle offerte divine. La storia (la storiografia) è 'mitica' come lo è l'apocalittica... L'ago della bilancia non è la 'forza favorevole' o la 'forza contraria'... Si ritrova –certo– in quella prospettiva la convergenza con l'uso popolare della dicitura 'apocalittico' o cioè il flusso degli eventi travolti da una forza sconvolgente e magari distruttiva. Anzi, potrebbe delinearci la presa di coscienza implicita sulla affermazione di un decorso inevitabile delle vicende umane in quanto 'forza' e 'violenza', che non intacca –poi– le scommesse ulteriori o più profonde, o meglio l'avvento della 'creazione nuova'. Potrebbe darsi che il coccente rimprovero fatto da Rozanov all'interpretazione iniziale del messaggio cristico sia proprio questa: "avete voluto rifiutare di affrontare la 'forza' come una delle componenti della vita, demonizzandola e astraendo (o estraendo) il messaggio dai suoi presupposti di scontata attuazione"... A questo primo rimprovero potrebbe aggiungersi un'altro: "avete poi stabilito il dilemma: o tutta la 'forza' viene ostracizzata, o tutta la 'forza' viene sottoposta ed integrata a vantaggio del processo ecclesiale"... Sarà, dunque, la proposta dell'apocalittica questa: "lasciate alla forza percorrere il suo cammino e dare quello che può dare senza volerla risolvere inanzitempo"? Si pone, allora, la questione della possibile valorizzazione dell'apocalittica tenendo conto dei suoi punti centrali di riferimento. Uno di questi, nella sottolineatura occidentale recente, richiama la problematica 'futura', magari anche come 'fine del mondo'. La 'fine del mondo' non sarà –chissà– questo "limite" dello svolgimento delle 'potenze' e delle 'forze', oltre il quale occorre impostare l'interrogativo delle Promessa cristiana e cristica ultima? Si è detto che gli autori apocalittici hanno applicato alla storia un trattamento particolare, cioè di intrecciare intimamente 'presente e futuro' ². Il futuro come 'fine' indicherebbe il limite di un processo nel suo condizionamento di 'forza': questo futuro che è sempre presente all'interno stesso del 'presente'. Si capisce –allora– il senso dell'intreccio tra passato–presente–futuro. Vuol dire questo che la segmentazione 'passato', 'presente' e 'futuro' è prevalentemente un gioco codificato di linguaggio, e che il riassunto compenetrato dei 'tempi' appare come assai vicino alla mitizzazione (e non tanto riflesso puntuale della 'realtà')? Quale chiave apocalittica potremmo suggerire sulla base

¹ C. Булгаков / S. Bulgakov, *Dialog zwischen Gott und Mensch*, Marburg an der Lahn 1961, S. 45–46: «Geschichte ist wesensmäßig "Apokalypse"--die Offenbarung Gottes durch das Getöse der Ereignisse. Für jeden Menschen ist sein eigenes Leben solch eine Apokalypse, und gleicherweise birgt jede Epoche ihre eigene Enthüllung. Die Geschichte ruft uns zu einem *prophetischen* Verständnis, und wir müssen auf ihren Ruf durch prophetische Einsichten und Kühnheit antworten. Es gibt eine ungeschriebene, unautorisierte Offenbarung, die eben gerade in unseren Seelen aufsteigt, obwohl sie erst durch eine gewisse Prüfung muß, ehe sie von der Kirche anerkannt werden kann. Die Hauptfragen unserer Epoche betreffen Dinge des praktischen Christentums und der schöpferischen christlichen Bemühungen auf den Gebieten des sozialen und kulturellen Lebens. Die soziale Hauptfrage betrachtet uns wie eine Sphinx mit toten Augen und sagt: Enträtsel mich oder ich verschlinge dich! Die menschliche Gesellschaft, wie sie zur Zeit besteht, ist nicht nur eine Anhäufung von vereinzelt Individuen, sondern auch ein sozialer Körper, der ein tierisches Leben für sich selbst führt und von inneren Konflikten zerfleischt wird. Aber sie soll der Leib Christi und damit mit der Kirche identifiziert werden».

² H. McKeating, *God and the Future*, London 1974, p. 36: «Between the later prophets and the early apocalyptists the difference in future perspective doesn't seem to me to be all that great. They are both interested in the future, but it is nearly always the *immediate* future. The apocalyptists tend to disguise this by their technique of ascribing everything to ancient authors, but the far future which the alleged ancient author is talking about is the real author's immediate future. So if the author of Daniel, for instance, seems to talk quite a lot about the end of the world, the real reason for his interest is that he thinks the end is going to be next week. Daniel, like the prophets, is still interested in the future mainly because of the effects it has on the present. The real originality of the apocalyptists lies in the way they think the present and the future are connected together. The prophets thought that the future would emerge by the well-understood processes of cause and effect».

di questo 'grido rozanoviano'? Un primo dato: il 'male' non è la forza... Accluso a questo, un secondo dato: il 'bene' non è il 'rifiuto estetizzante del 'male'-forza'... Ne segue un terzo dato: è illusorio voler iscrivere Cristo in questo gioco del "aut... aut". O cioè, il problema del 'Male' rimane tutto d'un pezzo, tutt'intero senza via d'uscita per chi si lascia ipnotizzare dall'oggi nella sua immediatezza. Il potere divide tutto per poter uniformizzare ogni cosa sotto il proprio dominio. Cristo si lascia spaccare nella crocifissione dello spirito per salvaguardare il compimento di unità di radicale insiemità ultima... L'annientamento interiore sarà di accettare questa frantumazione individuale affinché non si escluda l'unibilità ultima di tutto. Ma allora, non siamo, forse, nel bel mezzo del dissenso anche tra cristiani, o cioè delle spaccature tra le tre grandi tradizioni cristiane sotto Pëtr II, Ioann e Pauli nel «racconto dell'anticristo»? Stranamente, è proprio il contrario che succede nel confronto tra il superuomo ed i tre esponenti cristiani: «In basso erano rimasti soltanto tre gruppi di uomini che si erano avvicinati gli uni agli altri e che si stringevano accanto allo starets Giovanni, al papa Pietro e al professor Pauli»¹. La diversità delle tradizioni trova la chiave di insiemità non nella spartizione o predominio di 'poteri', ma nella sventura annientante della 'de-possessione' di ogni propria rilevanza, nella 'solitudine' purificante. Anzi, nel loro rifiuto di riconoscere nel potente superuomo la guida della via cristica, essi vengono distrutti, uccisi dal magico folgorante fulmine di Appollonio, alter ego dell'imperatore universale². Il male si manifesta –qui– per quello che è: la parzialità esclusiva che pretende farsi 'totalità', rigettando quello che non combacia con essa³. Lo 'sgretolamento della carne' sarà l'ultimo passo che Cristo avrà da percorrere per la totale "in-umanizzazione" di Dio⁴. La falsificazione di Cristo si protrarrà, così, in quanto rifiuto della via di 'de-possessione', e questo non soltanto per ciò che si 'ha', ma soprattutto per quello che si 'è'. Appartandosi, i tre riscoprono l'unità nella sventura. Cercando –con le astute manovre dell'imperatore universalmente eletto– la conferma delle maggioranze, si giungerà al suicidio: ad auto-consumarsi nella centralità di potere (come succede alla fine dell'esperienza dell'anticristo-superuomo). Anzi, aldilà della morte inflitta dall'imperatore universale a Pëtr e Ioann, si vivrà l'unità cristiana come un 'ritorno alla vita' su una 'via deserta': «E il redivivo starets Ioann prese così a parlare: "Ecco dunque, figlioli miei, che noi non ci siamo lasciati. Ed ecco ciò che vi dirò adesso: l'ora è giunta che si adempia l'ultima preghiera di Cristo per i suoi discepoli: che essi siano uno, come Lui stesso col Padre è uno. Così per questa unità in Cristo, figlioli miei, veneriamo il nostro caro fratello Pëtr. Gli sia concesso finalmente di pascere le pecore di Cristo. Proprio così, fratello!". Ed egli abbracciò Pëtr. A questo punto si avvicinò il professor Pauli: "Tu es Petrus" –disse rivolto al papa– "Jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jeden Zweifel gesetzt"»⁵. Il Male è la "spaccabilità" di tutto. La centralità di Cristo è innanzitutto rendere possibile la rinascita di una compenetrabilità tra la vita divina e l'universo organicamente in cerca di se stesso⁶. La compassione dell'intenerimento evangelico sarà l'unico modo di non frantumare indebitamente in campi avversi l'offerta di divinizzazione fatta di Dio all'umanità. L'intenerimento non è un rifiuto violento del 'potere' ma lo scioglimento dei 'poteri' nella loro illusorietà di indurimento, di 'superiorità', di dominio, di sopravvento. Di fronte alla smitizzazione dei poteri, non resterà che la via della sventura

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 221 / p. 207.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 222-227 / pp. 206-209.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 130-131 / pp. 166-167.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 170-172 / pp. 198-199.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 229 / pp. 213-214.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 302 / S. 89-90.

o della somma vulnerabilità da percorrere fino in fondo, fino a che sia manifesta la non consistenza di un accesso al divino come 'forza'...

3° IL BENE ED IL MALE NELLA GIUSTIZIA COME INTEGRAZIONE IN CRISTO O ESCLUSIONE FUORI DI CRISTO

L'apocalittica presenterà l'esito del confronto tra bene e male come 'trionfo della giustizia', magari dalla sua sorgente divina. Come prospettare la via cristica come 'giustizia'? Quali sono le 'cose giuste' da fare? Quelle 'di Cristo'! Le cose giuste di Cristo si discernono forse secondo i 'precetti'? Chi 'non le compie' si troverebbe 'fuori di Cristo'... Quelli che 'stanno fuori' devono essere 'portati dentro'. Ecco che si prospettano due 'mondi' contrapposti. Non è –forse– normale che il 'mondo di Cristo' debba soggiogare o costringere il 'mondo fuori Cristo' ad aggregarsi a Cristo? E come fare questo senza la 'forza' di 'potere' ¹? Esiste, anche qui, il rischio di una 'falsificazione' della giustizia 'in Dio': risolvere 'schematicamente' ciò che sfugge ai schemi semplicistici ². Il Medioevo romano ha avuto la tentazione di operare questa segregazione in termini di 'buoni' e 'cattivi' (ibid.) e la via della Riforma ha voluto denunciare una divisione puramente formale tra due mondi (ibid.). Il superuomo –però– non farà questa divisione affrettata tra buoni e cattivi, tra coloro che sono integrati in Cristo e quelli che 'rimangono fuori'. Quale sarà, allora, la sua 'falsificazione' della giustizia? La tattica mentale dell'anticristo è di rinchiudere Cristo nel gioco dell'opposizione tra 'bene' e 'male' ³, pur sapendo che questa contraddittorietà non esaurisce la rivelazione svelata dal messaggio cristico. L'anticristo non è colui 'che si oppone a Cristo', ma colui che si considera –poi– personalmente dispensato da questo riferimento insufficiente al 'bene' ed al 'male'. Egli si presenta come 'superiore' a Cristo, cioè alla pretesa limitatezza della proposta cristica. La falsificazione consiste nel tentativo di incatenare la proposta divina in una 'superiorità' di giustizia, di legge, di potere. La 'rapina spirituale' verso Cristo non consiste nel fatto di confidare che vi siano opere più grandi fatte dopo la rivelazione dataci da Lui (Egli stesso non ci disse che i discepoli avrebbero fatto cose maggiori di ciò che fece?), né di sottolineare l'umiltà della presenza di Cristo tra noi, nella sua vita e nel suo ministero terreno. Tutto questo potrebbe sembrare una indebita privazione soltanto per chi volesse vedere ogni cosa come 'realità appartenenti a Cristo'. Anzi, se si parte da una idea di Cristo come 'centro di possesso' di tutte le 'qualità di bellezza', si dovrà dire che anche l'anticristo si muove a questa altezza, tanto che si potrà comunque riconoscere –in quanto a Cristo– che l'arte più abile non lo potrà soddisfacentemente raffigurare ⁴. La 'rapina spirituale' consiste –invece– nel denunciare come indebita l'umiliazione di Cristo e come dovuta una potente iniziativa 'a nome proprio' ⁵. La falsificazione ha la sua chiave nel rifiuto di andare fino in fondo della de–possessione cristica. Non si tratta –qui– del 'bene' o del 'male' in riferimento alla de–possessione di Cristo, ma riferiti a se stessi. Il travisamento dell'offerta cristica sarà, poi, una possibilità di fissare o definire «a nome proprio» il bene ed il male, arrivando –ulteriormente– a garantire una felicità universale nell'«uguaglianza di sazietà» al bene 'ri–definito' nel contesto della 'gestione di uno solo'

¹ Vl. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 173–174 / p. 201.

² Vl. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 174–175 / p. 202.

³ Vl. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / pp. 190–191.

⁴ Vl. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 190 / pp. 181.

⁵ Vl. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 204 / pp. 191–192.

¹. La somma questione si riassume a livello planetario: "sapere del bene e del male" (cfr. Gen. 3, 4)! La sfida finale è dunque questa: poter definire a nome proprio il bene ed il male... Il bene ed il male non vengono confrontati con la via profetica della 'libera ispirazione' (vedere infra) ma in funzione del 'potere' di gestione. Definendo i termini 'a nome proprio' si potrà anche praticare la giustizia 'dall'alto'... La giustizia ultima dell'anticristo è 'clemenza' invece di essere 'compassione': «Sarò il vero rappresentante di quel Dio che fa sorgere il suo sole e per i buoni e per i cattivi e distribuisce la pioggia sui giusti e sugli ingiusti... Egli (Cristo) ha minacciato alla terra il terribile ultimo giudizio. Però l'ultimo giudice sarò io e il mio giudizio non sarà solo un giudizio di giustizia, ma anche un giudizio di clemenza. Ci sarà anche la giustizia nel mio giudizio, ma non una giustizia compensatrice, bensì una giustizia distributiva. Opererò una distinzione fra tutti e a ciascuno darò ciò che gli è necessario» ². La clemenza si situa sopra le parti, la compassione si immedesima con le sventure delle parti. Anche Cristo ha dovuto scegliere: o la clemenza nel potere o la compassione nella de-possessione. La falsificazione sarà di pretendere che combacino clemenza e compassione. La compassione è appassionata per l'esito di ogni esistenza, la clemenza è appassionata del 'bene a nome proprio' fatto a tutti. La compassione cerca l'autenticità in ogni sventura, la clemenza cerca la conferma della propria capacità di elargizione... È la compassione di intenerimento che fa sorgere 'il desiderio di andare incontro a tutti', la volontà di tenere conto di tutti: cioè gestire la convivenza in funzione di tutti coloro che ne fanno parte. La compassione cerca di compiere in ognuno il massimo, la clemenza tenta di ridurre tutto (quello che sia successo nei rapporti umani) al minimo... Solo se ognuno viene spinto verso la pienezza di quello che 'è', malgrado la sventura nella quale si de-possiede, si potrà giungere alla partecipazione autentica: alla 'insiemità', alla 'insiemizzazione', alla "sobornost" nel senso di omni-unità divino-umana vissuta come comunità. In una tale visuale, la giustizia diventa incessante anelito di libertà. Come potrà la compassione di intenerimento evangelico superare la ristrettezza della 'legge', della 'giustizia' e del 'potere'? Già si vede prospettarsi la via della rigenerazione evangelica: la non resistenza nell'annientamento. L'interessante, però, è di cogliere la motivazione soggiacente a tale apparente capitolazione nella depossessione. Non si tratta di una sottomissione, ma della deliberata ri-impostazione della relazionalità inter-umana alla luce della proposta divina: non si resiste perché si è deboli o senza convinzioni, ma perché l'obbligare ed il resistere non riescono a tradurre un qualsiasi riferimento divinizzante. Perciò sarà necessario l'annientamento interiore. La falsificazione di Cristo consisterà nella presunzione che con 'obblighi' ed 'imposizioni', magari sorti dallo stesso suffragio di maggioranza, si possa aprire una disponibilità verso Dio.

4° DALLA GIUSTIZIA ALL'AUTORITÀ. LA «LONTANANZA» DIVINA: OVVEROSIA IL TRUCCO PER RENDERSI INDISPENSABILE E SCIUGLIERE L'“AUTORITÀ” DIVINA

Qual'è la possibilità dell'inganno e della violenza che porta alla sostituzione di Cristo con l'anticristo? Si dirà: "è la colpa di coloro che hanno escluso l'erede del padrone della vigna" (Lc 20, 9-19) ³... Ma Gesù racconta questa parabola in risposta a chi gli chiede con quale autorità egli insegna e caccia dal tempio i mercanti (Lc 19, 45-48, 20, 1-8). Interrogandolo, essi vedono ribaltarsi

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 209-210 / pp. 197-198.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 201 / p. 191.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 168-170 / pp. 165-166.

la questione sull'autorità divina o umana che ebbe Giovanni il battista (Lc 20, 1–8). Senza risposta da parte dei scribi, Gesù propone la parabola dei vignaioli assassini (Lc 20, 9–19). Anche a questo livello non c'è risposta definitiva da dare: se il padrone è 'lontano', quale indicazione esiste che egli debba essere onorato, e se qualcuno arriva come 'figlio', quale segno esiste che su di lui si giocano tutte le decisioni del 'padrone'? Come per gli scribi (vignaioli della Legge), sapendo che l'autorità del figlio gli viene dal 'padrone della vigna', essi preferiscono non dovere rendere conto della loro gestione della 'vigna' ("perché non avete creduto?", Lc 20, 5) pur di mantenere il loro dominio sul terreno a loro affidato. Nel caso dei scribi e dei vignaioli, essi 'sanno' ma non vogliono riconoscere di dovere qualcosa a chi gli interpella. Come hanno potuto pensare di farla franca 'sostituendosi' ai servi, fino al figlio stesso? Sarà perché l'immagine del 'padrone lontano', cioè senza collegamenti, gli è così profondamente ancorata che escludendo ogni intermediario pensano che il padrone non potrà comunque fare a meno di loro? Essi sono "indispensabili"! Ma la parabola ha anche un legame con l'interrogativo posto dai capi del popolo: «con quale autorità...?»¹. La risposta di Cristo punta su una chiave, quella della 'sostituzione': gli assassini vogliono sostituirsi al figlio per 'rapinare' ogni autorità dal padrone della vigna. Gli 'operai' sono quelli 'assunti' dal padrone per far parte della sua iniziativa... La sostituzione diventa possibile se qualcuno si rende per forza indispensabile. L'atteggiamento degli operai-assassini dipende da un loro 'sapere' sull'identità del 'padrone' e sulle sue possibilità di intervenire. Il 'male' non appare come una minaccia dal di fuori, ma da parte dei stessi fidati incaricati del padrone nella vigna. Riappare, dunque, il confronto tra 'bene' e 'male' che occorre prendere in considerazione. La sostituzione si fa al di dentro del gruppo che il padrone ha assunto, al quale ha affidato la sua vigna. Come 'l'imperatore universale' gli assassini agiscono 'a nome proprio', o 'per poter impossessarsi della vigna, dal di dentro, a nome proprio'. Il 'nemico' sorge dal cuore stesso della iniziativa del padrone e presa in consegna dai 'collaboratori' a servizio del padrone. La 'verità' sarà di smascherare l'intento degli operai della vigna, che prima si erano messi a disposizione e che poi hanno invertito i ruoli, sulla base del loro 'sapere' riguardo al padrone, alla vigna ed al figlio. Hanno tentato di 'fabbricare' una verità: la loro indispensabilità. Non si chiariscono –dunque– le faccende in modo definitivo nell'adesso: Cristo non risponde con 'quale autorità' egli opera ciò che egli è stato chiamato a portare a termine (vedere per questo brano, Lc. 20, 1–19). La questione del potere alla base dell'autorità appare come una scorciatoia o un 'fondamentalismo' che i stessi scribi utilizzano per i loro scopi e nel quale Gesù non è disposto ad entrare. Gli operai hanno saputo della 'non resistenza' del padrone, o cioè che egli manderebbe in modo indifeso il proprio figlio. Hanno spinto il padrone fino in fondo della 'Sua' verità: se egli non castiga e non punisce, perché non uccidere il figlio e sostituirsi a lui? Falsificare significa proprio questo, utilizzare la 'verità' contro se stessa, o cioè la compassionevole misericordia di Dio contro Dio stesso, mantenendo intatta la 'vigna', cioè non toccando neanche uno iota del 'messaggio' trasmesso. L'"uomo del XXI secolo" sarà l'esemplificazione di questa sostituzione nella convinzione della propria indispensabilità per il 'bene' di tutti... Non solo bisognerà riconoscere che non ci sono 'due campi': il male 'fuori' ed il bene 'dentro' della compagine cristico-ecclesiale, ma ci sarà da riconoscere che tutto si gioca 'dentro' della presa di coscienza svelata da Cristo. Ed anzi, dentro questa consapevolezza, vi potrà essere un 'bene buono' ed un 'bene cattivo'². Voler far entrare tutti in un solo 'campo' oggi (quello dei 'buoni') non potrà essere fatto che 'dal di fuori', 'come compromesso', lasciando insoluto il problema della contraddittorietà interiore che ci anima. Il 'racconto sul superuomo' ci illustra, infine, che anche 'dopo' Cristo vi possono essere di quelli che vogliono già 'pre-dividere' il mondo in due campi definitivi, e che vogliono appropriarsi per conto

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 169–171 / pp. 165–166.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 150 / p. 150.

proprio di quella che fu l'iniziativa in-anticipabile di Dio (non è soltanto una questione dell'"Antico Testamento")... La sorgente più profonda della persona è la sua 'libertà etica' dalla quale può nascere l'"amore" ¹. Ma l'amore non può essere un 'dovere' ². La giustificazione nell'amore non va prospettata fuori della illimitata compassione. Non sarà questo il 'senso' profondo della "elemosina": non far prevalere il 'forte' sul 'debole', di non poggiare sulla 'potenza', sul 'potere' o sul 'per forza' della legalità o della legittimazione ³? Si è sempre 'benefattori in nome della ed in quanto grazia', cioè in funzione del proprio superfluo –o cioè– "a nome proprio" ⁴. Non si riesce ad operare il 'bene' nel senso incondizionato se non come libero riferimento a Dio ⁵. Non sarà –questa– la scommessa incessantemente profetica della 'libera unità' che si attua come continua e rivelativa rigenerazione del cammino che sta percorrendo l'umanità ⁶? Non siamo –forse– nel bel mezzo del nodo nevralgico della 'pazienza della risurrezione' ⁷? Possiamo parlare in essa di una 'reale vittoria' del bene sul male ⁸? Non è questa la spiegazione perché Cristo 'non predicò il «bene»' ⁹? La 'vittoria' è –dunque– quella della 'non resistenza evangelica' nella 'pazienza di risurrezione'. Ma, in questa 'perfetta tranquillità' non si dovrebbe scorgere un 'trucco' per meglio acchiappare nella 'vittoria finale' ogni potere e potenza! Anzi, la vittoria dovrebbe essere quella interiore su ogni nostra volontà di 'potenza e di potere'. La via della de-possessione si traccia come cura ineludibile. E se il 'non compiere a nome proprio' si rivela essere la sola dinamica per non cadere nella trappola mentale dell'imperatore universale, come potrà essere rivendicato l'esito finale come 'vantaggio nostro' e 'vendetta senza quartiere'? Ma se rinunciamo al linguaggio della 'vittoria', non ci troveremo –forse– a dover affrontare una nuova "rapina" ad opera del "uomo-del-futuro-imperatore –universale"? O, chissà che la rapina non significhi soltanto 'togliere indebitamente alla Chiesa quello che gli spetta'. Non sarà la 'rapina' proprio: rapinare il mondo della sua gestione a nome della Chiesa e rapinare la Chiesa della sua specificità cristica a nome delle esigenze del 'bene' mondiale? La sfumatura sarebbe questa duplicità di giocare l'umanità e la Chiesa l'uno contro l'altro. A questo punto la falsificazione di Cristo tocca la sua cima: a nome della centralità in quanto tale spogliare sia la via cristiana sia la via interculturale nella sua autonomia. «L'oscurità della notte venne a un tratto squarciata da un vivido splendore e in cielo apparve il grande segno: una donna vestita di sole, con la luna sotto i piedi e sul capo una corona di dodici stelle. L'apparizione restò qualche tempo immobile, poi si incamminò lentamente verso il sud... verso il Sinai» ¹⁰. Ecco ciò che la de-falsificazione in Cristo rende possibile ed attuale. Ecco ciò che la riconciliazione dei cristiani 'in avanti' ed 'oltre l'anticristo' prospetta... Cristo porta la luce 'dicendo'. Egli dice il 'sogno' o la 'visione' di chi scopre tutto 'guardando diversamente'. La 'visione del diverso' è la 'Sofia' ¹¹. La visione 'si muove', come

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 338 / p. 53.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 341 / p. 57.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 342 / p. 58.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 344 / pp. 60–61.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 346 / pp. 62–63.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Русская идея / L'idée russe*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 29 / pp. 80–81.

⁷ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 179–180 / p. 173.

⁸ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 188 / p. 179.

⁹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 176 / p. 170.

¹⁰ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 229–230 / p. 214.

¹¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 121–122 / p. 159.

l'umanità–nello–spirito si muove 'verso' Dio, andandogli incontro. A questo movimento ne corrisponde un'altro, quello che vedranno gli ebrei, rimasti 'fermi': «Frattanto gli Ebrei corsero a Gerusalemme, spaventati e tremanti, invocando la salvezza dal Dio di Israele. Quando la santa città apparve ai loro occhi, un gran baleno squarciò il cielo da oriente ad occidente ed essi videro il Cristo che scendeva loro incontro, in veste regali, con le piaghe dei chiodi sulle mani distese...»¹. La totalità è il Verbo². Il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno di tutte le parole, è il divino non assoluto³. La differenza tra Cristo e l'anticristo è –nel superuomo– il non assoluto che vuol essere divino ultimo. L'imperatore universale vuol essere "l'ultima parola". Cristo –invece– è il Verbo come linguaggio vivo: cioè un continuo "inizio" di attuazione vissuta, organica: una rete in prospettiva⁴. Nel diventare linguaggio, il Verbo si de–assolutizza. Nel farsi 'parola definitiva', l'imperatore universale si assolutizza illusoriamente. Così si attua anche il discernimento sul 'male': un permanente ri–visitare le nostre finalità e le nostre legittimità ecclesiali. La 'parola' non è un 'progresso' che 'sviluppa' ciò che ancora non c'è, 'aggiungendo' il 'nuovo'. Essa gioca con i stessi 'segni comuni', nella illimitata relazionalità comunicativa della "pluri–unità" data in partenza come possibilità di congiungersi, di compenetrarsi, di divinizzarsi... Il linguaggio è la pienezza data prima che essa abbia potuto esplorare tutti i dati che la compongono. La falsificazione di Cristo consisterà nell'assolutizzare una parola individualizzata e segregata, sostituendola al flusso del linguaggio di Dio, la sua de–possessione tramite l'immergersi nei labirinti della comunicazione inter–umana. Prima di Cristo, il 'soffio divino' era l'alito dell'inconoscibile: movimento, spinta, impulsione interiore in seno all'umanità ancora ripiegata su se stessa⁵. Nel 'Verbo', l'inconoscibile si fa 'linguaggio "dell'umanità in via di divinizzazione"'. Essa entra a far parte dell'inconoscibile⁶... L'umanità non scioglie l'inconoscibile, essa stessa diventa inconoscibile. La falsificazione di questa divinizzazione in Cristo sarà di presentare una tale 'prossimità' con Dio come la sostituzione dell'inconoscibile mettendo al suo posto l'illimitata estensione del dominio sull'"universalmente conosciuto". Non più l'ispirazione di libertà in ciò che sarà sempre 'inafferabile', ma lo scioglimento dell'inconoscibile in ciò che sottometeremo nello 'scontatamente conosciuto'. Se entriamo nell'inconoscibile, il 'dire' del concepibile potrà essere infinitamente diversificato. Dire diversamente non è, allora, necessariamente 'cambiare il contenuto' o automaticamente 'professare qualcos'altro'. Lo confermerà il professor Pauli: «si compia ciò che è scritto»⁷. Sarà l'inizio del 'crollo' del superuomo, la via per il ritorno alla vita di Pëtr e Ioann, la scintilla per il ribaltamento ebraico nel quale si verificherà l'inizio della fine' dell'anticristo... Questa fine può sembrare orrenda. Difatti, implica in se qualcosa di apocalittico. Ma quale ne sarà l'eschaton? Il Cristo sarà rinnovatamente avvicicabile nel tracollo della 'falsificazione', dell'anticristo...

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 232 / p. 216.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355 / pp. 74–75.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 368–369 / p. 91.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114–116 / pp. 154–155.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 179–181 / p. 206.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 180–181 / pp. 206–207.

⁷ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 225 / p. 211.

5° IL MALE APOCALITTICO E LA LIBERTÀ COME 'DE-POSSESSIONE' LIBERATIVA

La 'tattica' di Cristo non è soltanto il 'rispetto della libertà' individuale, ma la rivelazione di una dinamica ineludibile del 'bene'. È un 'bene diverso', non "il bene"... Evangelicamente, esso è un itinerario di accoglienza 'fuori di noi stessi' ¹. Cristo non cambia il mondo 'per forza', proprio perché la via verso il compimento di 'ogni bene' richiede questa "de-possessione" radicale che impedisce al 'bene' di poter essere una 'forza'. Se non si entra in questa prospettiva, si arriva quasi inevitabilmente all'inganno: all'anti-verità ². Il 'modo' non va distaccato dal 'contenuto'. Vi sono due simulazioni della coscienza per sfuggire a questa 'de-possessione': o dire che non esiste più per me la 'forza' naturale o dire che esiste solo quella ³... La 'forza' con la quale si 'supera' l'istinto naturale o la 'forza' naturale alla quale ci si arrende ama se stessa: ci vuole dunque un 'digiuno' nello spirito per non dare nutrimento alla 'forza-amante-di-se-stessa' ⁴. Il bene che diventa forza si trasforma in bene 'che ama se stesso'. È questa la fondamentale denuncia di Cristo riguardo all'insufficienza della disponibilità umana e la sua richiesta pressante di 'conversione' per il 'percorso' umano che deve prepararci alla 'Divino-umanità'. È una 'via' che è un 'messaggio'. La 'forza' ci spinge a 'volere', ma a volere 'fino a un certo punto' o 'determinate cose'. La 'libertà' cristiana significa volere ma non a partire da ciò che ci incita 'naturalmente' a volere: questa libertà è sempre un 'inizio' ⁵. Il 'racconto dei due monaci' lo illustra vistosamente ⁶. Due monaci d'Egitto vanno dal deserto in città per vendere i prodotti del monastero. Essi si lasciano trascinare nei piaceri più ambigui e proibiti. Dopo aver smaltito i loro eccessi tornano in monastero. Strada facendo, il primo si lascia andare alla disperazione per il 'male' che ha fatto. L'altro risponde «Bè, non so in chi di noi due si sia insediato il diavolo: in me forse che mi rallegro dei doni di Dio e della benevolenza verso di noi degli alti prelati della Chiesa e lodo il Creatore insieme con tutte le creature, oppure in te che farnetichi e chiami bordello la casa del nostro beatissimo padre e pastore e bolli di infamia lui in persona e il suo clero prediletto da Dio, come fossero delle prostitute?» ⁷... Fu proprio quest'ultimo, non dando peso al 'male' commesso che giunse a una grandissima santità! L'altro lasciò il convento e cadde in cose peggiori di quelle vissute la prima volta 'in città'... Lo scandalo che ebbe a sperimentare il primo monaco era proprio quello di 'non aver avuto la forza di resistere al male'. Il bene tradotto in 'forza' perde già la sua qualifica di 'bene'? La 'libertà' sarà inanzitutto quella di 'poter fare tutto' o di 'non essere condizionato da niente'? Sarà la libertà geniale del possessore di tutto, o la libertà del mendicante privato da tutto ⁸? Il bene 'è' la libertà: ecco la via della de-possessione più profonda, intuibile nella sorprendente libertà di coscienza manifestata dal monaco-peccatore-non-disperato. Perciò tutto deve essere guardato 'in avanti' perché pochissimo è ancora stato assimilato. Il 'male'

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 315 / S. 25.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 315 / S. 24-25.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 320 / S. 31.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 347-348 / S. 65.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 325-326 / S. 37-38.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 88-91 / pp. 102-105.

⁷ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 89-90 / pp. 103-104.

⁸ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 38-39 / p. 95.

indica non solo una 'assenza' del bene che ci dovrebbe essere, ma emerge come un intralcio ben congegnato contro 'la perfezione nella libertà'. Il 'male' entra in chiara opposizione con "le tendenze migliori dell'anima" ¹. Il male è l'aggressione alla 'perfezione in avanti' che non riesce a 'sfondare': il male estremo è la morte, vincolo insuperabile per la 'libertà'. Il male è la chiusura che pone un freno immobilizzante e paralizzante al cammino verso la pienezza di compimento nell'itinerario della 'verità'. La libertà diventa, in questo contesto, la capacità di essere pienamente se stessi, secondo le potenzialità della propria specificità: scoprendola dal di dentro e concretizzandola nella relazionalità con l'insieme del percorso umano. Ed ecco dove possiamo già intuire il punto di vulnerabilità: essere pienamente se stessi e relazionarsi pienamente con l'insieme dell'esperienza umana. Bisogna essere liberi per essere se stessi, bisogna integrarsi nell'insieme dell'organismo totale perché nessuno vive soltanto in funzione della sua esclusiva individualità. Quest'organismo di totalità non è –come insiemità sobornostica– né uno scheletro scarno ed 'ossuto', né un 'impianto muscoloso', gonfiato e 'carnoso', ma una 'rete' di collegamenti, nervosa e 'nevralgica'... Andare fino in fondo di se stessi per poter andare fino in fondo della multi-unità in via di compimento... ecco il paradosso della libertà dello spirito. La falsificazione di Cristo sarà di non 'osare', di non rischiare questa via, per attingere invece ad una canalizzazione più sicura: dichiarando ormai illegittima la profezia. Non c'è insiemità, però, senza questa incerta libertà. Anzi l'insiemità 'è' libera insiemizzazione, dove il rischio non è la mossa 'sbagliata' ovvero 'l'errore' ma la tentazione di snaturare come 'suo' ciò che si offre tramite l'annientante de-possessione di Dio stesso.

6° RINASCERE ALLA LIBERTÀ D'INTELLIGENZA

La libertà, ambivalente tra "giustizia" e "peccato", è la premessa inderogabile per accedere al discernimento interiore tra 'bene' e 'male'. E questo, ben s'intende, non significa che ci sia 'prima la libertà' ed 'una volta trovato il bene non più la libertà ma l'esecuzione del 'bene'. Come abbiamo visto nella convergenza dei nostri due pensatori, i giochi non sono mai pre-conclusi. La libertà 'bilaterale' ci viene restituita dopo l'alterazione iniziale dell'esperienza umana. In essa non c'è 'indifferenza'. Non si fa –cioè– automaticamente il bene o il male, tutto rimane una continua scommessa 'in avanti'! Una volta 'ridata', sarà –forse– la libertà una eredità prettamente 'umana'? In questa libertà d'intelligenza può essere dato accesso all'esperienza dell'infinito nel bene. Non si tratta –qui– del bene che 'vince con la sua forza', ma di un discernimento nella libertà. In questa libertà 'bilaterale' –nel gioco del libero arbitrio– può attuarsi la compenetrazione della grazia con l'impegno umano. Nella 'libertà d'intelligenza', nel saper valutare si abbozza quella capacità intellettuale che opera –poi– la potenzialità 'unitiva', oltre ogni 'lesione' interiore. In tutto ciò si conferma che la grazia non va comunque concepita come una specie di 'legge di Mosé'... La differenza tra la legge e la grazia è che quest'ultima 'infiama' l'esperienza umana. L'umanità traccia il suo cammino 'religioso' –dirà Solov'ëv– partendo dal senso di terrore per il Dio-Forza che si impone ². Questa è stata 'l'inizio della saggezza' nel suo travagliato cammino. Il culto non poteva che essere 'sanguinario'. Poi arriva lo stadio dell'intelletto, nel quale si delinea il culto di ascetismo contemplativo: cioè un essere assorbiti dallo 'spettacolo' del divino che si accoglie 'comprendendolo' ³. Ma la sorgente più profonda della persona è la sua 'libertà etica' dalla quale può nascere l'"amore"

¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 178–179 / pp. 172–173.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 337 / p. 52.

³ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 337–338 / pp. 52–53:

1. Ma l'amore non può essere un 'dovere' 2. La giustificazione nell'amore non va prospettata fuori della illimitata compassione. Non sarà questo il 'senso' profondo della "elemosina": non far prevalere il 'forte' sul 'debole', di non poggiare sulla 'potenza', sul 'potere' o sul 'per forza' della legalità o della legittimazione 3? Si è sempre 'benefattori in nome della ed in quanto grazia', cioè, non in funzione del proprio superfluo "a nome proprio" 4. Non si riesce ad operare il 'bene' nell'incondizionato se non come libero riferimento a Dio 5. Non sarà –questa– la scommessa incessantemente profetica della 'libera unità' che si attua come continua e rivelativa rigenerazione del cammino 6? Non siamo, oggi, di fronte alla esigenza di 'rigenerare la profezia', affinché –oltre la stessa emancipazione umana (come lo evoca la traccia solov'èvana a proposito del trauma della rivoluzione francese)– si possa diventare 'fraternamente liberi' nella slancio d'avvenire della Chiesa ? Non sarà con questa ritmica che si attingerà alla 'cattolica ed universale verità' 7? Non siamo –forse– nel bel mezzo del nodo nevralgico della 'pazienza della risurrezione' 8? Possiamo parlare in essa di una 'reale vittoria' del bene sul male 9? Non è questa la spiegazione perché Cristo 'non predicò il «bene»' 10? E arriviamo, con ciò, a superare 'ogni ottusità eccessiva' nel vivere la fede 11? Ecco dove il 'bene del bene' non è possibile senza 'ispirazione' in avanti 12... Anzi, la vittoria dovrebbe essere quella interiore su ogni nostra volontà di 'potenza e di potere'. E se il 'non compiere a nome proprio' si rivela essere la sola dinamica per non cadere nella trappola mentale dell'imperatore universale, come potrà essere rivendicato l'esito finale come 'vantaggio nostro' e 'vendetta senza quartiere' (cfr infra, parte IV)? Ma se rinunciamo al linguaggio della 'vittoria', non ci troveremo –forse– a dover affrontare una nuova "rapina" ad opera del "uomo–del–futuro–imperatore–universale"? O, chissà che la rapina non significa soltanto 'togliere indebitamente alla Chiesa quello che gli spetta'. Non sarà la 'rapina' proprio: rapinare il mondo della sua gestione a nome della Chiesa e rapinare la Chiesa della sua specificità... critica a nome delle esigenze del 'bene' mondiale? La sfumatura sarebbe questa duplicità di giocare l'umanità... e la Chiesa l'uno contro l'altro. Sarà possibile uscire da questo binario grazie alla 'profezia'? La profezia solov'èvana è questo risveglio che ci permette di 'riprendere coscienza'. La Chiesa assopita viene richiamata a viva conoscenza. Così il nostro discorso si ricollega con il punto di partenza abbozzato all'inizio della nostra riflessione: questa ignoranza letargica che fula prima degradazione del percorso appena avviato dell'esperienza umana. Anzi la 'lesione' più intrinseca potrebbe essere quella dei centri vitali della Chiesa, dei suoi nodi nevralgici: un coma che si potrebbe poi rivelare irreversibile... E, si sa che tali stati non possono essere affrontati con nessuna cura 'aggressiva' fino a quando il paziente non possa 'riprendere conoscenza' o –magari– 'riprendere

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 338 / p. 53.

² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 341 / p. 57.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 342 / p. 58.

⁴ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 344 / pp. 60–61.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 346 / pp. 62–63.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Русская идея / L'idée russe*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 29 / pp. 80–81.

⁷ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Русская идея / L'idée russe*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 23, 26 / pp. 66–68, 74.

⁸ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 179–180 / p. 173.

⁹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 188 / p. 179.

¹⁰ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 176 / p. 170.

¹¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 188–190 / p. 183.

¹² Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 185 / p. 177.

intelligenza! Così i nostri due autori evitano le parole che potrebbero risultare 'tagli aggressivi' nel tessuto della vita ecclesiale.

7° UNA PARABOLA APOCALITTICA SULL'INGANNO DELLA 'VITTORIA FINALE'

Dostoevskij ci propone una sua parabola 'apocalittica' sulla 'reazione' contro il male: il delirio di Ippolit (quel ragazzo tutto 'in reazione': un 'jurodivyj' a modo suo) sulla lotta a morte tra il cane Norma ed il serpente ¹. "Norma aveva un aspetto minaccioso. Ed ecco che lentamente scoprì i suoi terribili denti... Norma lo afferrò... Ad un tratto Norma guai lamentosamente: il rettile era riuscito a pungerle la lingua" ². La lezione è ben limpida: chi riesce a maciullare con i denti sarà punto alla lingua.... L'esito della battaglia sarà la morte dei due contendenti... La violenza a nome della verità e del bene non salva né l'una, né l'altro. La 'lotta per una vittoria' non è che un fantasma di una mente già segnata. La vittoria sarebbe forse data "a chi osa chinarsi a prendere il potere" ³? Questo è, però, un criterio raskol'nikoviano, dell'assassino...

8° DAL CATASTROFICO AL BURLESCO: RICENTRARE L'APOCALITTICA?

Troviamo –poi– nella meditazione odierna degli orientali (slavi) un modo di smontare la 'catastroficità' apocalittica: dal dramma al burlesco. Gogol' comincia ad analizzare il male come scenario tragi-comico ⁴. M. Bulgakov lo evoca come insensata, buffonesca, incerta 'apparizione' del 'diavolo' nell'all'esistenza del tutto 'in sospeso' dei protagonisti presi a caso ⁵...

CAPITOLO IV

IL CONFLITTO APOCALITTICO: RESISTERE IN MODO EPICO AI NEMICI O DARE UNA TESTIMONIANZA SULLE PROPRIE SORGENTI DI FEDE NEL TRAGICO CAMMINO UMANO?



Come vivere la simbolica del conflitto apocalittico finale? Ritorniamo al richiamo apocalittico giovanneo nell'avvertimento e nell'invito alle Chiese. Dai primi accenni del libro dell'Apocalisse sul fatto di non aver conservato la genuinità delle sorgenti della propria fede, si salta alle ultime battute sulla 'fuga' nel deserto della 'donna', avviandosi l'ultima fase della 'battaglia' (Ap. 12)... La via

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 83–84 / p. 386.

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 83 / p. 386

³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 445–446 / p. 497.

⁴ Cfr N. Gogol, *Le anime morte*, Torino 1980.

⁵ М. Булгаков / M. Bulgakov, *Мастер и Маргарита*, Париж 1968.

d'uscita per chi 'crede' potrebbe essere la 'fuga' (chi non crede più alle proprie motivazioni, non 'fuggirà' di certo per salvarle¹). Nel mondo slavo-ortodosso, il "Raskol" sarà un modo di "sfuggire" alla dominazione strutturale che soffoca i "primi germi" della originalità di tradizione russa. Anche il mondo armeno-cristiano verrà riconosciuto come portatore di 'primi germi' in assoluto nel mondo cristiano: originarietà della fede, della configurazione ecclesiale, e della appartenenza cristiana del popolo armeno stesso, anteriore a qualsiasi riferimento di centralizzazione ecclesiastica universale (sia verso Bisanzio, sia verso Roma)². Si rende così giustizia

¹ Cfr La dichiarazione del giudice a Rodia l=assassino nel crollo delle sue illusioni attraverso la sofferenza rivelativa: in Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Crime et chatiment*, Париж 1970 / Paris 1950, ФНД. 8 / p. 548: «Non vous ne fuirez pas. Un moujik fuirait, un révolutionnaire à la mode du jour aussi, car, celui-là, on peut lui inculquer la foi qu'on veut à jamais. Mais vous, vous avez cessé de croire à votre théorie. Pourquoi fuiriez-vous donc? Que gagneriez-vous à fuir? Et quelle existence horrible et douloureuse que celle d'un fugitif, car, pour vivre, on a besoin d'une situation stable, déterminée, d'un certain air respirable. Cet air, le trouverez vous dans la fuite? Fuyez et vous reviendrez. Vous ne pouvez pas vous passer de nous. Si je vous mets en prison, mettons pour un mots ou deux, ou même trois, un beau jour, souvenez-vous de mes paroles: vous viendrez tout à coup et vous avouerez. Vous y serez amené presque à votre insu. Je suis même sûr que vous vous deciderez à vous soumettre à l'expiation. Vous ne me croyez pas maintenant, mais vous y viendrez, car la souffrance est une grandc chose, Rodion Romanovitch. Ne vous étonnez pas de m'entendre parler ainsi, moi, un homme engraisé dans le bien-être. Qu'importe, je dis vrai, et ne vous moquez pas. C'est une idée profonde que j'énonce là. Mikolka a raison. Non, vous ne fuirez pas, Rodion Romanovitch».

² Giovanni Paolo II, *Lettera Apostolica del Santo Padre in occasione del 1700° anniversario del battesimo del popolo armeno*, in «Internet» 2001, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010217_battesimo-armenia_it.html: «1. Dio, meraviglioso e sempre provvidente, secondo la tua prescienza, hai dato inizio alla salvezza degli Armeni". L'antico inno liturgico, che canta l'iniziativa di Dio nell'evangelizzazione del vostro nobile Popolo, carissimi Fratelli e Sorelle, sgorga dal mio cuore colmo di gratitudine in questa fausta ricorrenza nella quale celebrate il XVII centenario dell'incontro dei vostri antenati con il cristianesimo. La Chiesa cattolica tutta gioisce nel ricordo del provvidenziale lavacro battesimale, grazie al quale la vostra nobile e cara Nazione entrò definitivamente a far parte della schiera di popoli che hanno accolto la vita nuova in Cristo. "Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo" (*Gal*, 3,27). Le parole dell'apostolo Paolo rivelano la singolare novità che deriva al cristiano dall'aver ricevuto il Battesimo. In questo sacramento, infatti, l'uomo viene incorporato a Cristo, sicché può ormai fiduciosamente affermare: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (*Gal* 2,20). Questo incontro personale e irripetibile rigenera, santifica e trasforma l'essere umano, rendendolo perfetto adoratore di Dio e tempio vivente dello Spirito Santo. Il Battesimo, innestando il discepolo nella vera vite che è Cristo, ne fa un tralcio capace di produrre frutto. Reso figlio nel Figlio, egli diventa erede della felicità eterna, preparata fin dall'origine del mondo. Ogni Battesimo è, dunque, un evento segnato dall'incontro d'amore fra Cristo Signore e la persona umana, nel mistero della libertà e della verità. E' un evento non privo di una sua dimensione ecclesiale, come avviene per ogni altro Sacramento: l'incorporazione a Cristo comporta anche l'incorporazione alla Chiesa, Sposa del Verbo, Madre immacolata ed affettuosa. Afferma al riguardo l'apostolo Paolo: "In realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo Corpo" (*1 Cor* 12,13). Questa incorporazione alla Chiesa acquista una visibilità particolare nella storia di alcuni popoli, per i quali la conversione è stata un fatto comunitario, legato ad avvenimenti o circostanze particolari. Quando ciò accade, si parla di "Battesimo di un popolo". 2. Diciassette secoli or sono, carissimi Fratelli e Sorelle del popolo armeno, questa comune conversione a Cristo si compì per voi. Si trattò di un evento che segnò profondamente la vostra identità; non soltanto l'identità personale, ma anche quella comunitaria, sicché a ragione si può parlare di "Battesimo" della vostra Nazione, anche se in realtà la penetrazione del cristianesimo era iniziata già da tempo nella vostra Terra. La tradizione ne attribuisce gli esordi alla predicazione ed all'opera degli stessi santi apostoli Taddeo e Bartolomeo. Col "Battesimo" della comunità armena, a partire dalle sue autorità civili e militari, nasce un'identità nuova del popolo, che diverrà parte costitutiva e inseparabile dello stesso essere armeno. Non sarà più possibile da allora pensare che, tra le componenti di tale identità, non figurì la fede in Cristo, come costitutivo essenziale. Anzi, la stessa cultura armena riceverà dall'annuncio del Vangelo un impulso di straordinario vigore: l'«armenità» darà una connotazione profondamente caratteristica a tale annuncio e, ad un tempo, questo annuncio sarà una forza propulsiva per uno sviluppo senza precedenti della stessa cultura nazionale. Anche l'invenzione dell'alfabeto armeno, fatto determinante per la stabilità e definitività dell'identità culturale del popolo, sarà strettamente legata al "Battesimo" dell'Armenia e sarà voluta e concepita, prima che come uno strumento di comunicazione di concetti e notizie, come un vero e proprio veicolo di evangelizzazione. Opera di san *Mesrop-Masthoc*., in collaborazione con il santo Catholicos *Sahak*, il nuovo alfabeto permetterà agli Armeni di recepire le linee migliori della spiritualità, della teologia e della cultura di Siri e Greci, e di fondere tutto ciò in modo originale con l'apporto della specificità del proprio genio. 3. La conversione dell'Armenia, realizzatasi agli albori del IV secolo e tradizionalmente collocata nell'anno 301, dette ai vostri antenati la coscienza di essere il primo popolo ufficialmente cristiano, ben prima che il cristianesimo fosse riconosciuto come propria religione dall'impero romano. E' soprattutto lo storico *Agatangelo* che, in un racconto ricco di simbolismo, si sofferma a narrare in dettaglio i fatti che la tradizione pone all'origine di tale massiccia conversione del vostro popolo. Il racconto prende le mosse dall'incontro provvidenziale e drammatico dei due eroi che stanno alla base degli eventi: *Gregorio*, figlio del parto *Anak*, allevato a Cesarea di Cappadocia, e il re armeno *Tiridate III*. All'inizio fu, in realtà, uno scontro: Gregorio, richiesto dal re di sacrificare alla dea *Anahit*, si oppose con un netto rifiuto, spiegando al sovrano che uno solo è il creatore del cielo e della terra, il Padre del Signore Gesù Cristo. Sottoposto per questo a crudeli tormenti, Gregorio, assistito dalla potenza di Dio, non si piegò. Vista questa sua irriducibile costanza nella confessione cristiana, il re lo fece gettare in un pozzo profondo, un luogo angusto e buio infestato da serpenti, dove nessuno in precedenza era sopravvissuto. Ma Gregorio, nutrito dalla Provvidenza attraverso la mano pietosa di una vedova, rimase per lunghi anni in quel pozzo senza soccombere. Il racconto prosegue riferendo i tentativi messi in opera nel frattempo dall'imperatore romano Diocleziano per sedurre la santa vergine *Hrip-sime*, la quale, per sottrarsi al pericolo, fuggì da Roma con un gruppo di compagne, cercando rifugio in Armenia. La bellezza della giovane attrasse l'attenzione del re Tiridate, che s'invaghì di lei e volle farla sua. Di fronte all'ostinato rifiuto di *Hrip-sime*, il re s'infuriò e fece perire lei e le compagne tra crudeli supplizi. Secondo la tradizione, in pena dell'orrendo delitto Tiridate fu mutato in un cinghiale selvatico, e non poté recuperare le sembianze umane, se non quando, ubbidendo a un'indicazione del

a un tipo di 'primato' di nascita alla fede come comunità culturale, al quale la tradizione apostolica armena tiene particolarmente; la inculturazione armena di quei tempi antichi fu una vera 'illuminazione' nel riferimento alla fede, via per le inculturazioni da portare a termine nel cammino della Chiesa ¹. I vecchi-credenti russi troveranno apocalitticamente nella "immensità" siberiana la via per dileguarsi di fronte alle pressioni sempre più insistenti dell'autorità ecclesiastica e secolare. Non potendo 'fuggire', gli armeni cristiani si troveranno nella condizione travagliata di 'continuo martirio' di fronte alle varie pressioni subite nella storia dell'Armenia, sia da parte dei regni non cristiani che implicitamente dei regni cristiani d'oriente e d'occidente ². La questione del 'genocidio'

Cielo, liberò Gregorio dal pozzo nel quale era restato per tredici lunghi anni. Ottenuto il prodigio del ritorno a sembianze umane per le preghiere del Santo, Tiridate comprese che il Dio di Gregorio era quello vero e decise di convertirsi, insieme con la famiglia e l'esercito e di operare per l'evangelizzazione dell'intero Paese. E' così che gli Armeni vennero battezzati e che il cristianesimo si impose come religione ufficiale della Nazione. Gregorio, che nel frattempo aveva ricevuto a Cesarea l'ordinazione episcopale, e Tiridate percorsero il Paese, distruggendo i luoghi di culto degli idoli e costruendo templi cristiani. In seguito ad una visione dell'Unigenito Figlio di Dio incarnato, venne poi costruita una chiesa in *Vagharshapat*, che dal prodigioso evento prese il nome di *Etchmiadzin*, cioè luogo dove «l'Unigenito discese». I sacerdoti pagani furono istruiti nella nuova religione e divennero i ministri del nuovo culto, mentre i loro figli costituirono il nerbo del clero e del successivo monachesimo. Gregorio si ritirò ben presto a vita eremitica nel deserto, ed il figlio più giovane *Aristakes* venne ordinato Vescovo e costituito capo della Chiesa armena. In tale veste partecipò al Concilio di Nicea. Lo storico armeno conosciuto con il nome di *Mosè di Corene* definisce Gregorio "il nostro progenitore e padre secondo il Vangelo"¹ e, per mostrare la continuità tra l'evangelizzazione apostolica e quella dell'Illuminatore, riferisce la tradizione secondo cui Gregorio avrebbe avuto il privilegio di essere concepito accanto alla sacra memoria dell'apostolo Taddeo. Gli antichi calendari della Chiesa ancora indivisa lo celebrano, in Oriente e in Occidente, nello stesso giorno quale apostolo instancabile di verità e di santità. Padre nella fede dell'intero popolo armeno, san Gregorio anche oggi intercede dal Cielo affinché tutti i figli della vostra grande Nazione possano finalmente ritrovarsi attorno all'unica Mensa imbandita da Cristo, divino Pastore dell'unico gregge».

(1) *Storia dell'Armenia*, Venezia 1841, p. 265.

¹ Giovanni Paolo II, *Lettera Apostolica del Santo Padre in occasione del 1700° anniversario del battesimo del popolo armeno*, in «Internet» 2001, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010217_battesimo-armenia_it.html: «5. Un secondo elemento di grande valore nella vostra storia travagliata, cari Fratelli e Sorelle armeni, è costituito dal rapporto fra evangelizzazione e cultura. Il termine di «Illuminatore», con cui viene designato san Gregorio, mette bene in evidenza la sua duplice funzione nella storia della conversione del vostro popolo. «Illuminazione» è, infatti, il termine tradizionale nel linguaggio cristiano per indicare che, mediante il Battesimo, il discepolo, chiamato da Dio dalle tenebre alla sua luce ammirabile (cfr *1 Pt* 2, 9), è inondato dallo splendore di Cristo «luce del mondo» (*Gv* 8, 12). In Lui, il cristiano trova l'intimo significato della sua vocazione e della sua missione nel mondo. Ma il termine «illuminazione», nell'accezione armena, si arricchisce di un ulteriore significato, poiché sta pure ad indicare la diffusione della cultura attraverso l'insegnamento, affidato in particolare ai monaci-maestri, continuatori della predicazione evangelica di san Gregorio. Come rileva lo storico *Koriun*, l'evangelizzazione dell'Armenia ha portato con sé la vittoria sull'ignoranza¹. Con il diffondersi dell'alfabetizzazione e della conoscenza delle norme e dei precetti della Sacra Scrittura, al popolo è finalmente consentito di costruire una società retta in modo saggio e prudente. Anche Agatangelo non manca di far notare come la conversione dell'Armenia abbia comportato l'emancipazione dai culti pagani che non solo nascondevano al popolo le verità della fede, ma lo conservavano altresì in una condizione di ignoranza². Per questa ragione la Chiesa armena ha sempre considerato parte integrante del suo mandato la promozione della cultura e della coscienza nazionale e si è sempre adoperata perché tale sintesi rimanesse viva e feconda».

((1) Cfr *Storia della vita di san Mesrob e dell'inizio della letteratura armena*, Venezia 1894, pp. 19-24. / (2) Cfr AGATANGELO, *Storia*, 2, Venezia 1843, pp. 196-198.)

² Giovanni Paolo II, *Lettera Apostolica del Santo Padre in occasione del 1700° anniversario del battesimo del popolo armeno*, in «Internet» 2001, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010217_battesimo-armenia_it.html: «4. Questa narrazione tradizionale racchiude in sé, accanto ad aspetti leggendari, elementi di grande significato spirituale e morale. La predicazione della buona Novella e la conversione dell'Armenia sono anzitutto fondate sul sangue dei testimoni della fede. Le sofferenze di Gregorio e il martirio di *Hrip-sime* e delle sue compagne mostrano come il primo Battesimo dell'Armenia sia proprio quello del sangue. La componente del martirio costituisce un elemento costante nella storia del vostro popolo. La sua fede rimane indissolubilmente legata alla testimonianza del sangue versato per Cristo e per il Vangelo. Tutta la cultura e la stessa spiritualità degli Armeni sono pervase dalla fiera per il segno supremo del dono della vita nel martirio. Vi si avvertono gli echi dei gemiti per la sofferenza subita in comunione con l'Agnello immolato per la salvezza del mondo. Emblema ne è il sacrificio di *Vardan Mamikonian* e dei suoi compagni che, nella battaglia di *Avarayr* (a. 451) contro il sassanide *lazdegerd II* che voleva imporre al popolo la religione mazdea, diedero la vita per rimanere fedeli a Cristo e difendere la fede della Nazione. Alla vigilia dello scontro, come racconta lo storico Eliseo, i soldati furono esortati a difendere la fede con queste parole: "Chi credeva che il cristianesimo fosse per noi come un abito, ora saprà che non potrà togliercelo come non ci può togliere il colore della pelle"¹. Si tratta di una testimonianza eloquente del coraggio che animava questi credenti: morire per Cristo significava per essi partecipare alla sua passione, affermando i diritti della coscienza. Occorreva non permettere che fosse rinnegata la fede cristiana, sentita dal popolo come bene sommo. Da allora vicende analoghe si sono ripetute molte volte, fino ai massacri subiti dagli Armeni negli anni a cavallo del XIX e XX secolo e culminati nei tragici eventi del 1915, quando il popolo armeno dovette subire violenze inaudite, le cui dolorose conseguenze sono tuttora visibili nella diaspora alla quale sono stati costretti molti dei suoi figli. E' una memoria che non può andare perduta. Più volte, nel corso del secolo appena concluso, i miei Predecessori hanno voluto rendere omaggio ai cristiani di Armenia, che hanno perso la vita per mano violenta². Io stesso ho voluto ricordare le sofferenze subite dal vostro popolo: sono le sofferenze delle membra del Corpo mistico di Cristo³. Gli eventi sanguinosi, oltre a segnare in profondità l'animo del vostro popolo, ne hanno più volte modificato la stessa geografia umana, costringendolo a continue

da parte dei turchi sugli armeni riguarda una fase più specifica di questa storia complessiva, ragione per la quale esso si estende a tutto il martirio armeno. Il percorso cristiano armeno, costretto dalla storia a 'subire' senza poter 'fuggire' ha –forse– insegnato una saggezza più sfumata nella maturità cristiana di quella tradizione, superando con spirito dialogale le ristrettezze di un ripiegamento sulla propria originalità? Ecco che vengono apocalitticamente rivedute le chiavi della eroicità nella forza, nella 'bellezza epica' di una contrapposizione impressionante. Il silenzioso genocidio armeno cristiano manifesta –forse– questa dimensione dell'approfondimento apocalittico, per quanto si parla della valenza apocalittica di questa esperienza della Chiesa armena ¹? La trasparenza dalle sorgenti alle tappe successive dell'esperienza della fede conferma l'apertura del 'sigillo' apocalittico... La scommessa apocalittica sarà, per ognuno, di non aver travisato il dono ricevuto pur percorrendo l'itinerario del 'tempo' umano... Dai richiami alle Chiese, l'Apocalisse –nei suoi simboli– indirizza volta per volta la coscienza cristiana verso la propria trasparenza interiore, od 'ad intra' della sua vita di fede. Il confronto sarà maggiormente 'con se stessi' che contro nemici che ci aggrediscono dal di fuori. Dall'apocalittica all'escatologia, si cercheranno le chiavi per esplorare sempre più drasticamente le chiavi del compimento non distorto dell'itinerario evangelico–ecclesiale.

migrazioni in tutto il mondo. E' meritevole di nota il fatto che, ovunque gli Armeni sono giunti, hanno portato la ricchezza dei propri valori morali e delle proprie strutture culturali, indissolubilmente legate a quelle ecclesiastiche. Guidati dalla fiduciosa consapevolezza del divino sostegno, i cristiani armeni hanno saputo tenere ferma sulle loro labbra la preghiera di san Gregorio di *Narek*: "Se fissero gli occhi osservando lo spettacolo del duplice rischio nel giorno della miseria, che veda la tua salvezza, o provvida Speranza! Se volgerò lo sguardo su in alto verso il sentiero terrificante che tutto coinvolge, che mi venga incontro in dolcezza il tuo angelo di pace!"⁴. Di fatto, la fede cristiana, anche nei momenti più tragici della storia armena, è stata la molla propulsiva che ha segnato l'inizio della rinascita del popolo provato. Così la Chiesa, seguendo i suoi figli pellegrini nel mondo alla ricerca di pace e serenità, ne ha costituito la vera forza morale, diventando, in molti casi, l'unica istanza a cui essi hanno potuto fare riferimento, l'unico centro autorevole che ne ha sostenuto gli sforzi ed ispirato il pensiero».

(1) *Storia di Vartan e della guerra degli Armeni contro i Persiani*, cap. V., Venezia 1840, p. 121. / (2) Cfr BENEDETTO XV, Discorso per il Sacro Concistoro (6 dicembre 1915): AAS VII (1915), 510; *Lettera ai Governanti dei popoli belligeranti* (1 agosto 1917): AAS IX (1917), 419; PIO XI, Discorso al Concistoro per la beatificazione dei venerabili Giovanni Bosco e Cosma da Carboniano (21 aprile 1929): *Discorsi* II, 64; Lett. enc. *Quinquagesimo ante* (23 dicembre 1929): AAS XXI (1929), 712; PIO XII, Discorso a fedeli armeni (13 marzo 1946): *Discorsi e messaggi* VIII, 5–6. / (3) Omelia durante la Divina Liturgia in rito armeno (21 novembre 1987), 3; *Insegnamenti* X/3 (1987), 1177; *Discorso per l'apertura della mostra Roma-Armenia* (25 marzo 1999), 2; *L'Osservatore Romano*, 26 marzo 1999, p. 4; *Discorso in occasione della visita di Sua Santità Karekin II* (9 novembre 2000): *L'Osservatore Romano*, 11 novembre 2000, p. 5. (4) *Il libro della lamentazione*, Parola II, b, ed. Studium, 1999, p. 164–165.)

¹ ARMENIAN GENOCIDE, *Genocide in the Twentieth Century*, in «Internet» 2001, <http://www.genocide.am/genocide/adalian/genoc2.htm>: «With the world finally at peace, the recurrence of state-organized atrocities for the express purpose of destroying a distinct population seemed an impossibility. For the Armenians, too, the eschatological nature of their unworldly experience pressed them into a dimension they shared with no other people. Little was communicated about the Armenian genocide except for its martyrology, and the war to end all wars had produced enough' suffering for all the nations in its path. At the end of the twentieth century the problem of genocide is understood very differently. From many viewpoints, genocide is regarded as the quintessential problem of the modern period. One of the features of the century has been the large-scale destruction of human life. The lethal firepower of the modern instruments of war causes tremendous numbers of casualties. The application of such powerful weapons against civilians has been the new source of terror in the world. Yet, that is not where the monster of the age hides. Rather, it is to be found in the incomparable power arrogated to the state, especially by regimes bent on the radical reorganization of society through the elimination of certain groups. When the man responsible for the second genocide of the century looked back at the Armenian experience, it was not the scale of the operation that impressed him, rather, the effectiveness of the policy. He was also encouraged by the absence of penalty and the failure of the civilized world to affix criminality to the extermination of the Armenians. Worse yet, he drew license from that failure by proclaiming a new barbarity as he ordered his armies to go into war in August 1939: "I have placed my deathhead formations in readiness— for the present only in the East—with orders to them to send to death mercilessly and without compassion, men, women, and children of Polish derivation and language. Only thus shall we gain the living space which we need. Who, after all, speaks today of the annihilation of the Armenians?" With Adolf Hitler and the Nazis, genocide became a process integral to the creation of a new kind of state and a new type of society. The people that would have no place at all in that new world were the Jews. The Holocaust defined genocide. Because it happened in the heart of Europe, the Holocaust challenged Western society to examine the course of civilization. It could not be dismissed, as had been done in the Armenian case, as the fault of a backward civilization. The specter of mass death had touched a part of the world that was supposed to have been immune from the dehumanization involved in driving men and women by the millions to their demise. The Holocaust also put the Armenian genocide in perspective. Many saw similarities in the destruction of the Jews and Armenians. More importantly the treatment of the Jews and Armenians ceased being looked at as isolated incidents and began to be viewed as symptomatic of a world experiencing a pattern of moral collapse. Misguided ideology had replaced the matrix of ethical principles that made the coexistence of diverse nations and peoples possible. Only in retrospect, therefore, has an understanding of the Armenian historical experience been gained and the catastrophe visited upon the Armenians explained as a genocide. Only the recurrence of state-organized extermination of subjugated populations awakened awareness of an emerging pattern of ideologically derived human destructiveness».

SEZIONE C

IL COMPIMENTO DI OGNI COMPASSIONE NELLA 'FINE'-'INIZIO' SOFIANICO. LA NUOVA CREAZIONE, LA TRASFIGURAZIONE ULTIMA, IL SUPERAMENTO DI OGNI VENDETTA



FULFILLING ALL COMPASSION IN WISDOM. NEW CREATION: ULTIMATE TRANSFIGURATION,
OVERCOMING ALL REVENGE

La via d'uscita sofianica ultima potrebbe apparire come poco comprensibile in senso razionale nel prospetto delle vicende umane. In questa linea di perplessità, se si volesse focalizzare la chiave metodologica specificatamente teologica dell'intento sofianico, si potrebbe vederla come la 'fine dell'approccio razionalizzante astratto sulle sorgenti rivelative della fede' ¹. Ulteriormente, vi saranno autori sofianici che –come P. Florenskij– spingeranno la discussione sulla razionalizzazione per far vedere che non solo la teologia d'oriente non si articola sulla base della sola priorità razionalizzante, ma che la stessa scienza più avanzata include delle dimensioni di 'non

¹ F. Rouleau, *Ivan Kiréevski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 165: «La philosophie occidentale se trouve maintenant dans une situation telle que, d'une part, elle ne peut aller plus loin sur sa propre voie rationnelle abstraite, car elle a reconnu le caractère unilatéral de la rationalité abstraite; et d'autre part, elle ne se trouve pas en état de se frayer un chemin nouveau, car toute sa force consistait justement à développer cette rationalité abstraite» (1). Bref, tout l'immense effort de l'esprit occidental aboutit à une impasse, l'impasse idéaliste: cette philosophie qui s'achève sur la philosophie rationaliste, un fruit de la «raison séparée» (2). Devant cette situation, la nécessité de nouveaux principes devient une évidence. Schelling l'a déjà reconnu: pour avoir saisi les limites du système purement rationnel, Schelling occupe une place unique dans la pensée occidentale (3). Son intuition lui permet de se libérer du déterminisme dialectique (4). Son oeuvre peut servir de point de départ: après Schelling la voie est libre pour la Sagesse (5)».

((1) I, 198. Le même thème est repris en I, 259–260. / (2) I, 223: «La tendance vers une pensée rationalisante autonome avait commencé en Occident vers l'époque de la Réforme, et ses premiers représentants en philosophie avaient été Bacon et Descartes. Cette tendance n'a cessé de croître et de s'étendre au cours de trois siècles et demi, tantôt se fragmentant en une multitude de systèmes isolés, tantôt se ramassant en puissantes récapitulations et franchissant de la sorte tous les degrés possibles de sa propre ascension. Enfin, cette tendance est parvenue à sa dernière conclusion, tout y est contenu, et l'intelligence de l'Européen ne peut désormais prétendre aller au-delà, sans changer complètement son orientation fondamentale»; I, 259: «Cette conscience des limites et des insuffisances de la réflexion philosophique telle qu'elle s'exprime dans sa dernière formulation, voilà ce qui constitue aujourd'hui le suprême degré du développement intellectuel de l'Occident.» / (3) I, 260: «Le caractère unilatéral et insuffisant de la réflexion rationnelle et de la dernière philosophie, qui en est la manifestation la plus complète, fut reconnu et exprimé avec une clarté évidente et irréfutable par ce même grand penseur qui, le premier, a créé la dernière philosophie et qui, au témoignage de Hegel, fit monter la réflexion rationnelle du raisonnement formel à la rationalité réelle. Car la dernière philosophie allemande appartient à Schelling tout autant qu'à Hegel. Elle a été inaugurée par Schelling, c'est lui qui l'a établie sur ses nouvelles bases, lui qui l'a développée sur de nombreux points particuliers, lui qui avec Hegel l'a introduite dans la conscience commune de l'Allemagne. Hegel fut longtemps considéré comme l'élève de Schelling» ; voir aussi I, 92–93, 127–128, 197–198, 260, 264, etc. / (4) Cf. I, 260 note 1 : Kiréevski indique ce qui constitue selon lui la différence entre les systèmes de Hegel et de Schelling. / (5) Sur l'interprétation de la pensée de Schelling, les deux philosophies de Schelling et leur unité, voir : X. Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1970, 2 volumes.)

razionalità' nella conoscenza piena dell'universo ¹. L'antinomia fondamentale che l'approccio escatologico sofiano affronta è che il mondo umano non può non 'riuscire' dal disegno divino, e ugualmente che esso può non riuscire a causa della libertà umana: come affrontare –dunque– queste due possibilità ²... Così, sia dalle sponde della stessa filosofia, sia dalle sponde della storia, sia da quelle più recenti della scienza, le aperture convergono talvolta verso la chiave della 'Saggezza'. Il riferimento sofiano teologico nascerebbe nell'ambito misto tra le sensibilità culturali pre-cristiane e l'evangelizzazione esplicita, risalendo in oriente fino ai tempi di Costantino imperatore ³. Essa sarebbe la 'cura' più fondamentale riguardo ai malintesi dell'arianesimo (l'inconciliabilità del divino e dell'umano per la ragione umana) con gli insegnamenti di Atanasio il Grande ⁴. È proprio

¹ B. Jakim, *Leaps from the scientific to the theological in THE PILLAR AND GROUND OF THE TRUTH*, in «Internet» 2002, www.uni-potsdam.de/u/philosophie/inst/haney/texte/Jakim.htm: «Abstract: In the introduction to the PILLAR AND GROUND OF THE TRUTH, Florensky reaches into the treasure-house of the Church and pulls out diamonds, carbuncles, emeralds, and tender pearls. Some of these stones are stones of science and mathematics, and some are stones of mysticism and theology. The "rational" world of science and mathematics recedes and gives way to a world of theological vision. The discontinuity between the two worlds is closed by a series of leaps. In the present work, I shall attempt to elucidate this leaping from stone to stone, from world to world, by examining in detail several examples of such leaps. The first example concerns Florensky's assertion that "Trinity in Unity and Unity in Trinity is a kind of square root of 2, i.e., an irrational number. Leaping back and forth between mathematics and theology, Florensky seeks to clarify this assertion in the appendix: "Irrationalities in Mathematics and Dogma." In particular, he tries to show that ascesis in the domain of arithmetic is analogous to ascesis in the domain of religious faith. Acceptance of the dogma of Triunity and acceptance of the theory of irrational numbers both require a suspension of the reason. Another example is taken from the appendix: "A Problem of Lewis Carroll and the Question of Dogma." In a series of leaps through the looking glass worthy of ALICE IN WONDERLAND, Florensky seeks a way out of the doubts elaborated in Letter Two of the PILLAR. He claims to examine the mental processes corresponding to the act of faith, but he does this in a peculiar manner: by examining the general form of a problem formulated by Carroll, i.e., "q implies r; but p implies that q implies not-r; what should be concluded from this?" By a multitude of considerations, Florensky claims to prove that Carroll's solution to this problem is incorrect. And then to impart some concreteness to his considerations of symbolic logic, Florensky solves some example problems that he claims to have thought up ad hoc. But the data he inserts in one of the problems consist of the blue sky and the red sunset; while the data of the other example problem consist of the rationalist's view that contradictions of Scripture and the dogmas prove their nondivine origin and the mystic's view that these very same contradictions prove the divine nature of Scripture and the dogmas. In one example, Florensky leaps from symbolic logic to the sophianic (the sky); whereas in the other, he attempts, through a series of mystical leaps, to reconcile the rationalist and the mystic. In concluding my paper, I argue that, for Florensky, discontinuity was a path to a new religious consciousness: only the constant miracle, the continuous leaping into the kingdom of heaven through the intervention of the Holy Spirit can refresh, regenerate, redeem the world and man's work in it. The old time, the old kingdom, are overcome, and the joyous kingdom of the gay science of the Third Hypostasis is realized».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 354 / p. 375: «Le but de l'histoire est la *méta-histoire*, «la vie du siècle futur». Le but du monde est son *au-delà*, «la terre nouvelle et le ciel nouveau». Ce n'est que dans le royaume de la gloire, le temps étant achevé, que la finalité du créé sera atteinte. Tout ce qui est du présent ne correspond qu'aux douleurs de l'enfement. L'homme et toute la créature ressusciteront en Christ. En Lui, ils connaîtront leur vraie nature. Alors seulement, la création du monde sera achevée, accomplie par la toute-puissance divine selon la liberté de la créature. Dans les destinées du monde, en effet, cette conjonction de la toute-puissance de Dieu avec la liberté du créé, cette acceptation par celle-là de la participation de celle-ci à la formation de l'univers jouent un rôle très essentiel. D'une part, créé par la puissance de l'amour et de la sagesse de Dieu, le monde possède en eux son assise inébranlable. A cet égard, *le monde ne peut pas ne pas réussir*. La sagesse de Dieu ne saurait se tromper; l'amour divin ne peut pas vouloir que l'enfer soit le sort final de la création. D'autre part, la liberté de créature introduit un élément de limitation, d'imperfection, d'erreur. Dans la mesure où son sort dépend de cette liberté, *le monde peut ne pas réussir*, ainsi qu'il a échoué quant à notre éon. Pour que la création s'accomplisse, il faut conjuguer ces deux fondements: la toute-puissance de Dieu et la liberté de la créature, maintenue intangible par l'amour divin. Il faut les unir en un tout indivisible et ainsi, définitivement accorder le divin et l'humain. Cette union des deux natures a été réalisée dans le Christ, vrai Dieu et Homme parfait. Toutefois, si ce fait assure la santé et la fermeté du principe mondial et s'il a rendu impossible une nouvelle chute, avec l'ensemble de ses conséquences cosmiques, l'état modal de chaque homme en particulier continue à relever de la liberté humaine».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 383–384 / p. 447: «Si sa che Costantino il Grande eresse a Costantinopoli tre templi in onore della sapienza (Ἡ Ἐπίστα Σοφία) della pace (Ἡ Ἐπίστα Εἰρήνη) e della forza (Ἡ Ἐπίστα Δύναμις) che in seguito si trasformarono nelle chiese di S. Sofia, S. Irene, delle Ss. Forze Celesti. Nella Roma pagana si incontrano esempi a piacere di templi in onore di concetti astratti, ma non si deve troppo affrettatamente concludere che Costantino consacrò le sue chiese a idee, nel nostro caso all'idea della sapienza divina, senza che questo concetto avesse rapporti con il Figlio di Dio. Va più vicino al segno il professor A.P. Golubcov; in questi titoli neutri, e, per così dire, semi-cristiani e semi-pagani, egli ravvisa una tattica dell'imperatore per introdurre insensibilmente il cristianesimo; coloro che desideravano restare fuori della Chiesa potevano ravvisare nella sapienza, nella pace e nella forza, semplicemente dei concetti personificati ¹».

(¹ A.P. Golubcov, *Sobornnye činovniki, 1-ja pol. izsl.*, Mosca 1907, p. 23, nota. In *Služba Sofii Premudrosti Božii*, edito dal sac. P. Florenskij, Sv.-Tr. Serg. Lavra, 1912, secondo un manoscritto di proprietà della Chiesa moscovita di S. Sofia (in «Bog. V.», n. 2, 1912), alla canzone IX, tropario 2, leggiamo: "La Sapienza di Dio che è il mistero di provvidenza per tutti gli uomini". Dionigi l'Areopagita spiega a sua volta nell'epistola nona la Sapienza come Provvidenza.)

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. IV, *La colonna e il fondamento della verità*, Москва 1917 / Milano 1974, стр. 343–344 / pp. 405–406: «Ritroviamo la dottrina della Sofia anche nell'asceta del secolo IV che più di tutti

l'appartenenza divina della Sapienza-Sofia –come lo troviamo in Origene– che marca più chiaramente la differenza con il 'rinvio all'umano' di Cristo nella razionalizzazione ariana ¹. Taluni vedono nella teologia sapienziale una caratteristica della teologia patristica (a differenza di quella scientifica o esistenziale) ². Si tratta soprattutto dei 'primi germi' del discernimento sofiano che

difese e fondò asceticamente l'idea della pneumatoforia e della divinizzazione del creato. Basterà aggiungere che con la sua *Vita di Antonio* egli suscitò l'entusiasmo per il monachesimo e forse spinse decisamente sulla via dell'ascesi tutta una corrente della storia ecclesiastica: hai capito che parlo di Atanasio, santo e grande. Egli torna più volte all'esegesi delle parole, famose nelle dispute ariane, con cui la Sapienza dice di se stessa: «Jahvè mi creò fin dall'inizio del suo potere, prima delle sue opere, fin d'allora» (Prov. 8, 22), e cercando ripetutamente di spiegare il termine $\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon$, tanto allettante per gli ariani, intende per Sapienza cose molto diverse: una volta la natura umana di Cristo, un'altra il suo corpo, una terza la Chiesa, una quarta il lato del mondo creato rivolto all'eternità. Ma questa diversità è soltanto apparente, perché tutti questi modi d'intendere la Sapienza sono la medesima Sofia come unità creata da Dio delle definizioni ideali del creato, la medesima Sofia percepita sotto aspetti diversi ma sempre essere globalizzante il creato».

¹ M. Fédou, *La Sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1994, pp. 261–262: «Origène commente enfin les cinq expressions que le *Livre de la Sagesse* appliquait à la *Sophia* : «un souffle de la puissance de Dieu et une émanation très pure de la gloire du Tout-Fluissant», «le rayon de la lumière éternelle», «le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté» (Sg 7, 25–26) (1). Les explications de notre auteur aident à préciser la relation du Fils avec le Père, soulignant à la fois leur distinction et leur unité. Lorsque la Sagesse est qualifiée comme «un souffle de la puissance de Dieu», il faut d'une part comprendre qu'elle est elle-même «une autre puissance subsistant en propre»; et d'autre part, on doit reconnaître qu'elle tire de la «puissance inengendrée» tout ce qu'elle est: «il n'y a pas eu en effet de moment où elle n'était pas» (2). Recueillons dès maintenant cette dernière formule, qui marque toute la distance entre la pensée d'Origène et la pensée d'Arius ; c'est d'ailleurs la même formule que reprendra Athanase, un siècle plus tard, contre les partisans de l'héi-ésie arienne. Le texte du *Traité des Principes* donne une justification philosophique à cette éternité de la Sagesse: «Si quelqu'un voulait affirmer qu'elle n'existait pas auparavant, mais qu'ensuite elle est venue à l'être, qu'il dise pourquoi le Père qui lui a donné l'être ne l'a pas fait auparavant. Et s'il fixait un moment initial où ce souffle aurait procédé de la puissance de Dieu, nous lui demanderons de nouveau pourquoi cela ne se serait pas produit avant le commencement dont il parle ; et ainsi, en questionnant toujours sur les temps antérieurs et en poussant toujours plus haut nos interrogations, nous par-viendrons à comprendre que, puisque Dieu le pouvait et le voulait toujours, il n'y a jamais eu de raison ni de motif pour que Dieu n'ait pas toujours possédé le bien qu'il voulait. Par là est montré que ce souffle de la puissance de Dieu a toujours été, et qu'il n'a jamais eu de commencement si ce n'est Dieu lui-même. Il ne convenait pas qu'il ait un autre commencement que Dieu lui-même dont il tenait l'être et la naissance» (3). Nier l'éternité de la Sagesse, ce serait tenir que la Sagesse n'a pas été toujours voulue par le Père ou que le Père n'a pas toujours eu la possibilité de la faire advenir: ce serait donc poser une limite en Dieu même. L'image biblique suggère en tout cas que la Sagesse est contemporaine de l'Origine. Le «souffle» est certes distinct de la «puissance divine», mais la puissance divine n'existe pas sans le souffle qui trouve en elle son éternel commencement».

((1) *Ibid.*, 1, 2, 8 (*loc.cit.*, p. 128–129). Jérôme formule son accusation dans sa *Lettre 124*, à Avitus (éd. des Belles Lettres, Paris, t.VII, 1961. p.96). Faut-il soupçonner Rufin d'avoir voulu, par sa référence à l'Incarnation, préserver l'orthodoxie d'un texte qui autrement serait apparu comme «subordination»? H. Crouzel examine le problème dans son livre *Théologie...* et donne finalement raison à Rufin contre Jérôme (p.114–115) mais il laisse la question ouverte dans SC 253, p.47 («il est difficile de se prononcer entre Rufin et Jérôme»). De toutes façons, au cas même où la statue inférieure désignerait le Christ dans sa nature divine, cela ne suffirait pas à justifier l'accusation de «subordinationisme»: la question serait plutôt de savoir si Origène, en admettant l'«infériorité» du Fils par rapport au Père, a méconnu par là l'égalité «substantielle» du Fils et du Père telle qu'elle a été plus tard définie à Nicée, ou s'il a compris cette «infériorité» dans un sens compatible avec l'affirmation ultérieure de l'*homoousios*. Nous nous prononcerons sur ce point dans le prochain chapitre; Cité *ibid.*, 1, 2, 5 (*loc.cit.*, p.120–121). | (2) *Ibid.*, 1, 2, 9 (*loc. cit.*, p.130–131). | (3) *P Arch*, 1, 2, 9 (*loc. cit.*, p.130–131).)

² L. Boff, *Chiesa, carisma e potere*, Roma 1984, p. 23; M. Sergeev, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, (Published in «Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.», 1998, vol. XXIX, pp. 59–72), in «Internet» 2002, home.early.com/~msergeev/berdiaev.htm: «Preliminary Observations. This brief overview of the historical sources of Russian sophiology would not be complete without mentioning ancient Greek philosophy and a complex religious and intellectual movement of the first centuries after Christ known as Gnosticism (1) The Greeks were the first in the Western philosophical tradition to introduce the concept of wisdom or Sophia into the philosophical vocabulary and consequently to analyze it as a philosophical category. In one of the concluding volumes of his monumental work on ancient aesthetics, a 20th century follower of Vladimir Solov'ev, Aleksei Losev, gives a brief account of ancient "sophologies" and a summary of different uses of the category of wisdom (2). Here he emphasizes an integrative function of this category, a characteristic, we should say, which will also become central in its later Russian modifications. As for the Gnostic Sophia, the point is that in parallel with the Orthodox Christian understanding of wisdom, it is often portrayed in close connection with Christ. However, despite many striking similarities in the description of Christ as Sophia in Gnostic texts and, for instance, in the New Testament there is a substantial difference between these two traditions. In contrast to Orthodox Christian doctrine, creation of the world is portrayed by gnostics, with slight variations, as the "fall of Sophia" which can be restored by the salvific activity of Christ. In other words, the origin of evil, which in classical Christianity is attributed to human beings (the original sin of Adam), in Gnosticism turns out to be the fault of the heavenly aeon, Sophia, who is also able to correct her tragic mistake by act of self-redemption through Christ (3) This tendency to view the divine Sophia as a dual entity which combines both good and evil principles remains active in the sophiological doctrines of modern Russian thinkers as well. The "sophiological temptation" took captive, for example, the early Solov'ev who just as in ancient Gnostic systems, but in his own terms, demonized Sophia when trying to understand the creation of the sinful world by the all-good and omnipotent Creator. To sum up, practically all of the aspects of sophiology debated in Russian religious thought were in some way or another already present in the ancient Greek, Jewish and Christian teachings about wisdom. The originality of modern Russian sophiology, hence, seems to lie not in its distinct elements, which in separate ways existed in the history of culture, but rather in a unique synthesis of those elements created in response to the specific circumstances which Russia faced in the modern period of its history. Those circumstances--primarily due to the rise of Protestantism in Europe--forced Russian intellectuals to reconsider Russia's religious identity in its relation to Europe and Europeans forms of Christianity. One

questa angolatura sono molteplici e talvolta incerti o ambigui nel loro iniziale avvio, all'immagine della stessa 'Sofia' che include sia l'aspetto 'tenebroso' del percorso umano che la sua dimensione 'luminosa' ¹. Il mondo intero ha 'sofianicamente' una storia ². La sinergia divino-umana parte dalla ipotesi di superamento 'alla fine' di ogni dualismo ³. La creazione nuova viene –di consueto– abbinata alla parusia del Signore, nella trasfigurazione taborica generalizzata ⁴. Si propone –nel XX secolo– una 'visione' sofianica che non è mera 'speculazione' ⁵, né un pensiero extra-ortodosso ⁶, né la riedizione di vecchi schemi mentali con qualche nuovo intuito ⁷, né un 'massimalismo filosofico' qualunque ⁸, né la riduzione della prospettiva ad una he esplorazione 'quasi occultista' della fede ⁹. Si tratta piuttosto di una 'immobilità movente' (e 'com'movente) et di un 'movimento immobile'... una specie di 'radioattività profetica' ¹⁰.

CAPITOLO I

SUPERARE ESCATOLOGICAMENTE LO SCHEMATISMO DELL'ESITO VITTORIOSO NELLA 'FINE DEL MONDO', CON IL GUIDIZIO 'UNIVERSALE' FINO ALLA VENDETTA

s'engager dans une impasse. Le véritable savoir passe par le «sacrificium rationis»: la confrontation de la raison et de la foi n'invite-t-elle pas sans cesse à un dépassement de la raison? Non point par mépris de la raison, mais au contraire au sens où la raison passe la raison ²⁸. Mais les Pères ne se contentent pas d'affirmer la nécessité de ce dépassement de la raison, ils justifient leur théorie en s'appuyant sur la conception de l'homme tel que la Bible le révèle. L'homme est à la fois un corps, une âme et un esprit. La connaissance authentique exige la mise en oeuvre de toutes les dimensions humaines: celles qui relèvent du monde matériel, du monde intellectuel, du monde spirituel ou divin. Ou, si l'on veut, la vraie connaissance implique un investissement de tout l'homme: sensible, rationnel et mystique ²⁹. Pour pouvoir respecter ces trois domaines de la connaissance, et ne pas sacrifier les plus élevés aux degrés inférieurs, la façon d'approcher la vérité devient décisive. L'attitude de celui qui cherche la vérité est aussi importante que le respect des trois plans de l'existence. Elle en conditionne même chez l'investigateur la mise en oeuvre correcte: avant d'être noétique son attitude doit être cathartique».

((1) «Sacrificium rationis» mais non pas «sacrificium intellectus», c'est la tradition chrétienne la plus commune. Quelques mots de Pascal la récapitulent: «La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; elle n'est que faible, si elle ne va pas jusqu'à comprendre cela», –il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.– (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 267 et 272, 455–457.) La foi est une expérience supra-rationnelle et cependant raisonnable: la «ratio sufficiens» est une chose, la «recta ratio» en est une autre. / (2) Le corps, l'âme et le coeur ne sont pas la seule formule. On trouve aussi le trinôme: corps, âme, esprit; ou corps, coeur, esprit. L'essentiel consiste à noter que l'anthropologie des Pères orientaux a conservé la trichotomie biblique ou sémitique, tandis que l'anthropologie latine a adopté le dualisme grec: corps et âme.)

¹ F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, p. 127: «En effet, le réveil religieux, qui se manifeste à travers toute l'Europe après la Révolution française, avait souvent puisé à des sources assez troubles. En Russie, les oeuvres de Saint-Martin, de Swedenborg, de Jacob Boehme sont lues avec avidité dans la société, surtout celle de Saint-Petersbourg. Comme on l'a déjà dit, les loges maçonniques sont des agents fort actifs pour diffuser ce «christianisme intérieur» et les rêves de fraternité mystique qui se rattachent à ces tendances piétistes. Un idéal moral, souvent très noble, vient trouver ses fondements dans la foi en un «âge d'or», prêt à commencer lorsque la vraie connaissance, la vraie «sagesse», aura régénéré l'homme déchu.»

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 232–233 / p. 190.

³ P. Zouboff, *Introduction*, in Vl. Solovëv, *Lectures on Godmanhood*, London 1948, p. 15.

⁴ D. Stănilaoe, *Eshatologia sau viața viitoare*, in idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București 1978, vol. 3, pp. 390–392.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, (prospettiva dell'opera); cfr in B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 322 ss.

⁶ Cfr Г. Флоровский / G. Florovskij, *Томление Духа. ? & ?*, ? А. П. Флоренск *Столп и утверждение истины*+, in *□АФН.+.+*, 1930 n° 20, ФНД. 102–107.

⁷ Cfr in V. V. Zenkovskij, *A History of Russian Philosophy*, v. I, London 1953, pp. 875 ss.

⁸ Cfr in E. Ternovskij, *La mistica iconaria di Trubeckoj*, in E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. XVII.

⁹ Cfr Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Стилизование Православие*, Москва 1915; vedere pure i correttivi di questa prima valutazione: Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Самопомазание*, Париж 1949, стр. 165.

¹⁰ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 325 / p. 387.

DELLA CONDANNA ALL'INFERNO



Il libro dell'Apocalisse viene –il più delle volte– confrontato con tante 'visioni', 'rivelazioni', 'profezie' raccolte nella memoria delle culture e delle religioni dell'umanità. Quale può essere la differenza di fondo tra l'Apocalisse e le testimonianze sorprendenti che trattano delle vicende che possano accadere all'umanità attraverso il suo percorso millenario? Pensiamo per esempio alle note 'centurie' di Nostradamus... Si potrebbe suggerire la differenza fondamentale –che tutta l'escatologia sofianica ci aiuta a cogliere– come un doppio modo di 'vedere' ciò che accadrà. Vi possono essere dei veggenti che percepiscono eventi fuori dei limiti del momento e del luogo, senza che questo tipo di intuito debba essere demonizzato. Questi eventi vengono individuati nel loro apparire, spesso assai difficilmente contestualizzabili da parte di chi vive in un'altra epoca, cultura, mentalità... Tale non sembra essere la specificità dell'Apocalisse. Essa non coglie 'eventi' nel loro apparire ma gli intuisce 'dal di dentro' di ciò che 'rivelano' per il compimento di ogni misericordia divina ultima. Eventi fragorosi possono non portare nulla alle vie della trasfigurazione ultima ed altri ignorati possono contribuire vitalmente al passaggio ultimo verso la creazione nuova. L'Apocalisse ci parla –dunque– di ciò che si sta apparecchiando dentro di noi, dentro del 'noi' umano nella sua pluridimensionalità. Si possono ritrovare in tanti momenti 'storici' e l'interesse primario non è di poter fissare l'evento storico unico dall'anticipazione data dal veggente. È del tutto ammirabile che vi siano dei doni umani che possano anticipare eventi e renderli 'leggibili', cioè interpretarli.

La prima impressione, nel leggere l'Apocalisse, suggerisce uno scenario nel quale tutti sono coinvolti in un travolgimento al di là di quello che dipende direttamente da loro. Tutto sembrerebbe già tracciato come interdipendenza di tutti e tutto dall'insieme dell'avventura umana. Si è stati talvolta tentati di trasferire direttamente ciò in termini della storia verificabile nei 'fatti' che avverrebbero. Si sa che una puntuale corrispondenza con eventi verificatisi non ha potuto essere tracciata né come anticipazione né 'post factum'. Eppure l'affresco apocalittico fa anche vedere una partecipazione coinvolta di coloro che hanno purificato le loro vesti nel sangue dell'Agnello (Ap. 7). Pure a questo livello si rinvia facilmente alla 'realtà' per cogliere eventuali conferme. Si dice che il messaggio dell'Apocalisse può assumersi in due modi: passivo ed attivo ¹. Sarebbe –forse– l'esito finale della storia una 'felicità' eterna per coloro che –vittoriosi– non subiranno la vendetta del castigo? Ma la 'vittoria' è un concetto così ristrettamente 'storico' o meglio dell'universalismo storico, che impone a tutti di considerare vittoriosi coloro che si sono dimostrati tali nelle loro imprese impietose ². Vi sono visioni o rivelazioni apocalittiche delle pene riservate e delle torture inflitte ai dannati, particolarmente nell'immaginario orientale antico, come l'Apocalisse di Paolo (che persino Dante avrebbe conosciuto ed utilizzato?) ³. Questa universalizzazione della 'storia dei

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, pp. 295–296: «Il y a deux manières de comprendre l'Apocalypse: la manière passive et la manière active. C'est la première qui joue le principal rôle dans l'histoire de la conscience chrétienne. On pressent et on attend passivement la fin du monde, qui doit être l'oeuvre de Dieu seul, l'effet du jugement de Dieu sur le monde. Ou bien la fin du monde peut être activement préparée par l'homme, dépendre aussi de l'activité humaine, c'est-à-dire être une oeuvre théo-anthropique. L'attente passive de la fin est accompagnée d'un sentiment d'angoisse, tandis que sa préparation active est une lutte et peut être accompagnée du pressentiment d'une victoire. La conscience apocalyptique peut être conservatrice et réactionnaire, et c'est, en effet, ce qu'elle a souvent été; mais elle peut aussi être créatrice et révolutionnaire, et c'est ce qu'elle doit être. On a beaucoup abusé des pressentiments apocalyptiques de la fin du monde».

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 287 (citato supra, parte III, cap. I).

³ Dr. Long, *ENG 251, Survey of World Literature I, Fall 1999. Tutorial Five--Early Apocryphal Christian Texts. Apocalypse of Paul*, in «Internet» 2001, <http://www.tncc.cc.va.us/faculty/longt/e251/Tutorial5.htm>: «The *Apocalypse of Paul* is pseudepigraphical; it claims to have been

vincitori' suscita il rifiuto di teologi e pensatori orientali, nell'estensione della 'vittoria' al mondo divino, o nella storia innalzata a criterio divino, "storia divinizzata" ¹. Si valuta l'ultimo esito dalla storia e non l'esito della storia dall'ultimo escatologico...

1° LA 'FINE DEL MONDO' E LA FINE DI 'UN MONDO' O DI 'VARI MONDI'

L'apocalisse ci fa vedere o meglio ci fa 'guardare' la 'fine' in modo notevolmente 'moltiplicato'. Diversi 'mondi' sembrano arrivare alla loro fase terminale, ognuno per conto suo. Dopo l'avvertimento alle Chiese (Ap. 1-4), varie 'ondate' appaiono senza una stretta 'logica' lineare: i sigilli (Ap. 6-8), poi le trombe (Ap. 8-11), la grande tribolazione (Ap. 12-14), le sette coppe dei flagelli (Ap. 15-19), la prima battaglia finale (Ap. 19), la seconda battaglia finale (Ap. 20). Torneremo in conclusione su questo prospetto (cfr conclusione generale). Da ogni fine scatta una 'molla' che rilancia tutto in un salto verso una ulteriore 'fine'. La percezione storica parte dalla consapevolezza della 'fine' ². L'assurdo sarebbe una storia senza 'fine' (infinità di morte) ³. La 'fine' non è soltanto un 'ultimo momento' ma il 'concetto terminale' per la mente: antinomia tra 'misura' del tempo e l'incommensurabilità dell'eternità (o dell'Incarnazione) ⁴. La 'fine' è l'inconoscibile: Dio nel tempo ⁵.

written by the apostle Paul. According to the legend of its discovery, the text was sealed in a marble box along with Paul's shoes (like a time capsule?) and buried under the foundation of St. Paul's house, where it was supposed to have been discovered in the late fourth century. A twentieth-century scholar, Thomas Silverstein, suggested in 1937 that Dante knew this text and used it in writing the *Inferno* section of his *Divine Comedy*. While we cannot be certain about that influence, it is clear that this text was part of an apocalyptic tradition that continued into the Middle Ages. Context. Many of this apocalypse's ideas about afterlife derive from Greek mythology (e.g. the journey to heaven on a ship), but its imagery also comes from the *Apocalypse of Peter*. This blending of Greek mythology, Christian eschatology, and the influence of another apocryphal text demonstrates the degree to which early Christianity was syncretic (i.e. a blending of diverse influences and ideas, whose differences are smoothed over in order to give a seamless impression). One reason that this text assumes St. Paul's name is that the apostle wrote in his Second Letter to the Corinthians about his ecstatic mystical rapture into heaven. However, although St. Paul denied that he could even begin to describe the experience in human language, the author of the *Apocalypse of Paul* has no such qualms and gives us a rather vivid tour. Text. This apocalypse exists in Greek, Latin, Syriac, Armenian, Slavonic, Ethiopic, and Coptic versions, the most complete of which is the Latin (which serves as the basis of our translation). Its appearance in that many different languages gives some indication of its popularity. Its organization includes a narrative of its discovery, accounts of human sinfulness reported to God, death and judgment of both righteous and sinful, a vision of paradise, a vision of hell (where St. Paul persuades Christ to give sinners a day off on Sunday), and a second vision of paradise. We have traveled this way before, in Zoroastrian texts and in the Jewish apocryphal Book of Enoch. Once more we read about the exquisite tortures of the damned and the overwhelming stench of the Underworld. While these have mythological dimensions, I suggest that for second-century (or later) readers the tortures of the damned would have been familiar from contemporary military and political judicial tortures that people could witness in their daily lives. Thus the divine punishments of hell and the civil punishments of criminals and traitors would merge in their consciousness, lending divine authority to civil leaders. Pay close attention to the "sins" that render one unfit for heaven. Some of them have less to do with what we would typically characterize as "morality" than with religious orthodoxy.

(Suggested Background Readings: Alan E. Bernstein, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, (Ithaca: Cornell UP, 1993); Colleen McDannell and Bernhard Lang, *Heaven: A History*, (New Haven: Yale UP, 1988); Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Vol. 1. *The Emergence of Catholic Tradition (100-600)*, (Chicago: U Chicago P, 1971); Jeffrey Burton Russell, *A History of Heaven: The Singing Silence*, (Princeton: Princeton UP, 1997).)

¹ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 288: «Contre cet esprit universel de l'histoire se sont élevés chez nous Biéliniski, à une certaine étape de sa carrière, et Dostoievski; il a été attaqué également par Kierkegaard, et il doit voir se dresser contre lui tous les partisans du personnalisme. Le christianisme lui-même a subi la séduction et l'asservissement de l'esprit universel à l'histoire, il a cherché à s'adapter à la nécessité historique, et c'est cette adaptation qui a été prise pour une vérité universelle. Cela n'a servi qu'à affaiblir et à émusser l'eschatologisme du christianisme. On voyait dans le vrai eschatologisme chrétien un rappel «inopportun», «indélicat», choquant pour la raison et demandant l'impossible. Ceci pose d'une façon aiguë la question des rapports entre l'eschatologie et l'histoire. Mais le problème philosophique de l'histoire est avant tout un problème du temps. Diviniser l'histoire, c'est diviniser le temps historique».

² Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 91-92 / p. 63.

³ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 257-258.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 223 / p. 125.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 153 / p. 56.

La fine si svela dalla sua anticipazione (trasfigurazione che precede la passione-risurrezione), il cui simbolo nella memoria è la 'millenarietà' [più che millenarismo] ¹. Il tempo non è l'immagine dell'eternità ², ma la 'fine' del tempo è l'immagine dell'eternità (il tempo essendo 'simbolo dell'eternità') ³. Ogni periodo di transizione, nel travaglio del passaggio, tende a far convergere la fine del proprio mondo in disgregazione con 'la fine del mondo' ⁴. Non occorre cercare la 'fine' 'fuori' o 'dopo', ma 'al di dentro' e 'adesso', nel senso che "nel mondo niente si perde, né di buono né di cattivo" ⁵, cioè niente viene distrutto in un oblio ove tutto sparisce.

LA 'FINE' DELLA STORIA NEL GIUDIZIO: "IMMAGINE" DELL'ETERNITÀ

Il 'Giudizio' finale rimette 'in luce' l'immagine piena (senza condannare o distruggere) ⁶. L'immagine ci ricorda il superamento di uno spiritualismo che disprezza il mondo materiale ⁷. L'immagine sostanziale – come per la 'fine', ha una stessa 'natura' dell'immagizzato' ⁸. L'immagine escatologica compie nella 'materia' ciò che la parola opera nella mente ⁹. L'immagine – nella 'fine' – potrebbe essere 'opera di bellezza' ¹⁰ (o opera d'arte) ¹¹, ma la chiave della 'bellezza' viene superata nella visuale apocalittica. Perciò l'immagine è "opera di amore espressivo" ¹². Dire –poi– che il peccato 'distrugge l'immagine di Dio in noi' ¹³ potrebbe implicare quella 'esclusione della "fine"'.

IL FASCINO DELLA FINE NELLA TEOLOGIA RECENTE

La presenza della fine è un intuito molto attuale: presso rifugiati, esiliati, emigranti –dopo le due guerre mondiali europee– e, più di recente, con la generalizzazione dei confronti razziali,

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 410 / p. 374.

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, pp. 233–234.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 152 / p. 53.

⁴ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 296: «Toute époque historique finissante, toute classe sociale en voie de disparaître s'imaginent facilement que leur mort signifiera la fin du monde. La Révolution française et les guerres napoléoniennes ont été suivies de pressentiments apocalyptiques. Et ce sont aussi des pressentiments apocalyptiques qui ont précédé la fin de la Russie tsariste. Viladimir Soloviev et Constantin Léontiev ont eu une conscience apocalyptique passive. La conscience apocalyptique de N. Fédorov fut active; elle était d'une hardiesse géniale, malgré l'insuffisance de sa philosophie. La conscience apocalyptique conservatrice éprouve une terreur devant la perte de ce quelle considère comme le contenu sacré de l'histoire. Mais la conscience apocalyptique révolutionnaire travaille activement à la réalisation de la personne humaine et d'une société fondée sur la reconnaissance du principe de la personne. L'attitude active à l'égard de la fin de l'histoire suppose une longue période de transformation de la structure de la conscience, une révolution spirituelle et sociale se produisant encore dans le temps historique, révolution qui ne peut être l'oeuvre de l'homme seul, mais ne peut pas non plus s'accomplir sans les efforts de l'homme, être le résultat d'une attente passive».

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettres de prison et du camp* (23.2.37), in «Le Messenger orthodoxe», 1988 n° 3, p. 61.

⁶ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 411 (Г. I) / p. 376.

⁷ G. Zervos, *Discorso di apertura*, in AA. VV., *La legittimità del culto delle icone*, (atti del III° Convegno Storico interecclesiale 11/13 maggio 1987), Bari 1988, p. 41; Dimitrios I, *Message pasqual*, in «Episkepsis», 15 aprile 1987, 376, p. 3; Parthenios III, *Message du Pape et Patriarche d'Alexandrie Parthénios III*, *ibidem*, p. 52.

⁸ E. Ch. Suttner, *Die theologischen Motive im Bilderstreit*, in AA. VV., *La legittimità del culto delle icone* (Atti del III Convegno Storico interecclesiale 11/13 maggio 1987), Bari 1988, S. 64.

⁹ L. Ouspenskij, *Essai sur la théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, pp. 39–40.

¹⁰ G. A. Dell'Acqua, *Le icone tra oriente e occidente, Premessa all'edizione italiana*, in AA. VV., *il grande libro delle icone*, Milano 1987, pp. 211–212; etiam, in M. Alpatov, *Le icone russe. Problemi di storia e di interpretazione artistica*, Torino 1976, cap. 1; in G. Vendrame, introduzione a P. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma 1984; in P. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma 1984, pp. 89, 103; in E. Sandler, *L'icona immagine dell'invisibile*, Roma 1984.

¹¹ P. Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté*, Bruxelles 1972, pp. 79–80; etiam in G. A. Dell'Acqua, *Le icone tra oriente e occidente, premessa all'edizione italiana*, in AA. VV., *il grande libro delle icone*, Milano 1987, p. 209; in W. Weidlé, *Le icone bizantine e russe*, Firenze 1950.

¹² А. С. Хомяков / A. S. Khomjakov, *Церковь одна / L'Eglise est une*, in A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Caio Paolo 1956 / Paris 1953, стр. 54 / pp. 238–239

¹³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 171 / p. 74.

culturali, sociali, ecc. ¹. La fine diventa l'orizzonte continuamente presente della gente. Tutto ciò che è già acquisito perde la sua consistenza davanti a questo senso della priorità della fine. La minaccia della distruzione totale mette in questione ogni sentimento di sicurezza, basato sull'acquisito. La coscienza della fine è forse anche l'ultimo passo del capovolgimento della fiducia che gli occidentali hanno in se stessi, dal rinascimento in poi ²? Il crollo di questa fiducia in sé, può presentare la fine in termini di destino, più vicino certamente alla mentalità greco-classica che alla visione biblica dell'escatologia ³? Il futuro è il grande punto interrogativo, che il nostro tempo avverte con particolare intensità ⁴. Sorge così il bisogno di escatologia al quale il messaggio cristiano deve rispondere. Soprattutto questo imperativo è alla base della teologia della speranza, molto più che la riduzione del campo teologico a un dialogo di compromesso con certi dati culturali o ideologici. Eppure, la teologia della speranza, come la teologia radicale, partono da una verifica dialogale che accoglie le ipotesi di lavoro della riflessione umana corrente (come lo farà Teilhard de Chardin con l'intento scientifico e Bonhoeffer con quello sociale) ⁵. La teologia della speranza sarà forse anch'essa una lirica dell'espressione teologica, frutto di una carica affettiva presente in ogni linguaggio del futuro ⁶, e articolata oggi in una visione teologica propria –tanto questa spinta affettiva si è intensificata e polarizzata nel momento storico? Si ritorna così ad evocare lo shock verificatosi nella mentalità moderna e che, necessariamente, si esprime anche a livello teologico. L'escatologia sarebbe questa carica, o consapevolezza pienamente sentita sulla massima importanza che si dà a una prospettiva ritenuta valida ⁷. Sia che si tenga conto della carica affettiva particolare nell'affrontare il futuro, sia che se ne viva il fascino, come destino che può diventare minaccioso, la speranza (nel suo significato di incertezza di alcune lingue moderne) non aiuta –secondo alcuni– a centrare veramente su un'apertura d'avvenire autenticamente cristiana, perché manca

¹ P. Tillich, *The New Being*, London 1962, p. 172: «We have become a generation of the End and those of us who have refugees and exiles should not forget this when we have found a new beginning here or in another land. The End is nothing external. It is not exhausted by the loss of that which we can never regain: our childhood homes, the people with whom we grew up, the country, the things, the language which formed us, the gods, both spiritual and material, which we inherited or earned, the friends who were torn away from us by sudden death. The End is more than all this; it is in us, it has become our very being. We are a generation of the End and we should know that we are».

² E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, S. 8: «Irgend wann in der neueren Geschichte –es dürft wohl im Zeitalter der Renaissance gewesen sein– kommt diese seltsame Selbstvertrauen über den abendländischen Menschen, dass er seine Zukunft selber schaffe. Von diesem Moment an beginnt die Hoffnung an Bedeutung ebensoviel zu verlieren als das Selbstvertrauen wächst. Hätte der Mensch seine Zukunft ganz 'in der Hand', so würde er nichts mehr fürchten und nichts mehr hoffen. Statt zu erwarten, was der Zukunft ihm 'bringt', sässe er sozusagen am Schaltbrett der Zukunftssteuerung, jeden Moment gewiss, welchen Hebel zu ziehen, welchen Knopf er drücken muss. Er wäre Meister und Herr seiner Zukunft».

³ R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, London 1964, pp. 24–25: «If it true that the general human understanding of the insecurity of the present in the face of the future has found expression in eschatological thought, then we must ask, 'what is the difference between the Greek and the biblical understanding?' The Greeks found the immanent power of the beyond, of the god compared with whom all human affairs are empty, in 'destiny'. They do not share the mythological conception of eschatology as a cosmic event at the end of time; and it may well be said that Greek thought is more similar to that of modern man than to the Biblical conception, since for modern man mythological eschatology has passed away».

⁴ C. Geffré, *Le nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 106: «Cette passion pour l'avenir qui s'exprime en termes presque lyriques anime de l'intérieur les analyses rigoureuses et parfois scolaires de Moltmann et explique pour une bonne part le succès de son livre. Notre monde culturel est en effet sous le signe du futur, soit que ce futur nous fascine, soit qu'il nous effraie. L'avenir va donc fournir la clé d'interprétation de l'Écriture, et c'est parce que la théologie chrétienne est toute centrée sur le futur qu'elle est essentiellement une théologie de l'espérance».

⁵ B. Mondin, *La teologia del nostro tempo*, Alba 1976, p. 69: «Sia la teologia della 'morte di Dio' che la teologia della speranza devono la loro origine ad una decisa e, talvolta, spregiudicata volontà di dialogare con l'ambiente culturale del nostro tempo, un ambiente, in generale, profondamente ateo, ma non sempre allo stesso modo e per le stesse ragioni... Da questa diversità d'ambiente culturale deriva la profonda diversità delle due teologie: dal dialogo col neopositivismo è sorta la teologia della 'morte di Dio'; mentre dal dialogo col marxismo si è sviluppata la teologia della speranza».

⁶ J. Vendryes, *Le langage*, Paris 1968, p. 172: «L'histoire du futur dans les diverses langues confirme ces observations. Le futur s'exprime fréquemment par la volonté ou le désir, c'est-à-dire qu'il a une expression d'origine affective... Le fait que le futur s'exprime par des formes si variées ci si fréquemment renouvelées prouve que ce 'temps' contient une large part d'affectivité».

⁷ H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, pp. 94–95: «To speak eschatologically is a way of indicating things to which one attaches supreme importance or rather, a way of conveying what supreme importance one attaches to the things indicated».

all'espressione 'speranza' quella connotazione di fiducia propria del cammino di fede ¹. Dalla fine al futuro, dall'escatologia alla speranza, il tema è presente e si prepara ad occupare il primo piano dello scenario riflessivo. Già nella teologia della crisi, l'escatologia costituisce la vera incidenza di realtà e di concretezza; è l'attuale compreso nella sua giusta prospettiva ². Il futuro non è uno spazio vuoto, ma è l'orizzonte verso il quale la persona umana guarda con più intensità ³. La speranza è questa dimensione ultima e profonda del cammino storico, che l'acutezza dello sguardo profetico può discernere come verità vitale ⁴. La fine si realizzerà come pressione spirituale straordinaria sul mondo umano ⁵, come capovolgimento delle cose materiali nella dinamica spirituale ⁶. Le diverse teologie del nostro secolo sembrano tentare un approccio più esplicito alla speranza e alla prospettiva futura. Il tema è particolarmente attraente, l'interesse è vivace e l'articolazione del pensiero non si chiude su un capitolo escatologico; al contrario, dalla crisi alla cristificazione universale l'intuito del futuro pervade tutto il campo di riflessione. Ma, si tratta qui di un fenomeno tipicamente cristiano, o il fascino del futuro interessa l'umanità in quanto tale, nella sua fase attuale di esperienza? Per certi osservatori, si tratta di un movimento occulto della coscienza, che pervade progressivamente la mentalità attuale, e afferma che il futuro sarà migliore del presente ⁷. Questa asserzione viene fatta in modo diffuso, mentre si accetta, contemporaneamente, il fatto della non-prevedibilità dell'avvenire. Il fascino del e per il futuro si delinea proprio al di là della logica scientifica, mettendola, in un certo senso, sentimentalmente in questione. Forse, la speranza diventa un tema di particolare interesse, dopo gli sviluppi, che hanno conosciuto nella riflessione culturale occidentale, le diverse interpretazioni dell'avvenire e della fine. I greci si allontanano dal concetto ebraico sul come affrontare il futuro, e si perdono nel senso di fatalità, abbandonandosi ai capricci

¹ H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, p. 46: «But, at first sight, to my mind at any rate, 'hope' isn't a very good word to use in theology –or at least not as it is normally understood in English. Perhaps the Greek word that the new Testament uses has a slightly different flavour, but in English the word 'hope' lacks the element of confidence. The man who puts 25p on the treble chance every week does it in hope. But unless he's a fool he doesn't actually do it with confidence. The 'hope' that the man doing his pools feels is something far, far removed from what the Christian feels when he contemplates what God has in store for him».

² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, B. I, 1, Zürich 1975, S. 486–487: «Alles, was von dem den Heiligen Geist empfangenden, vom Heiligen Geist getriebenen und erfüllten Menschen zu sagen ist, ist im Sinn des Neuen Testaments eine eschatologische Aussage. Eschatologisch heisst nicht: uneigentlich, unwirklich gemeint, sondern: bezogen auf das 'eschaton', d.h. auf das von uns aus gesehen, für unser Erfahren und Denken noch Ausstehende, auf die ewige Wirklichkeit der göttlichen Erfüllung und Vollstreckung. Gerade und nur eschatologische Aussagen, d.h. Aussagen die sich auf diese ewige Wirklichkeit beziehen, können als Aussagen über zeitliche Verhältnisse beanspruchen, wirklich und eigentlich gemeint zu sein. Oder wie sollte der Mensch etwas wirklicheres und eigentlicheres meinen können als Wahrheit eben in dieser Beziehung».

³ G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1967, p. 175: «Die Zukunft ist nicht ein leerer Raum, der sich vor mir erstreckt und in den vorzudringen sich gewissermassen von selbst erledigt, so wie ein Stein von Heute ins Morgen kommt, ohne das damit etwas an ihm und von ihm geschieht. Vielmehr liegt darin das Wesen von Zukunft, dass der Mensch (und nur im Bedenken der menschlichen Existenz können wir in der Tiefe erfassen, was Zukunft heisst) sich angegangen weiss von der Zukunft und dass er selbst hoffend, sorgen oder wie auch immer sich zur Zukunft verhält und sie angeht».

⁴ P. Teilhard de Chardin, *Die verlorene Dimension*, Hamburg 1962, S. 109: «Vielleicht sollte ihr diese Tiefe Hoffnung –einfach Hoffnung– nennen. Denn wenn ihr im Grund der Geschichte Hoffnung findet, seid ihr einig mit den grossen Profeten, die in die Tiefe ihrer Zeit schauen könnten. Ihre Zeitgenossen könnten es nicht, sie könnten nicht ertragen, was die Propheten in der Tiefe sahen. Die Propheten aber hatten die Kraft, in eine noch tiefere Schicht zu blicken und die Hoffnung in ihr zu finden. Sie schämten sich ihrer Hoffnung nicht».

⁵ P. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, p. 402: «Lorsqu'approchera la fin des temps, une pression spirituelle effrayante s'exercera sur les limites du Réel, sous l'effort des âmes désespérément tendues dans le désir de s'évader de la terre. Cette pression sera unanime. Mais l'Écriture nous apprend qu'en même temps elle sera traversée par un schisme profond –les uns voulant sortir d'eux-mêmes pour dominer encore plus le Monde,– les autres, sur la Parole du Christ, attendant passionnément que le Monde meure, pour être absorbés avec lui en Dieu».

⁶ P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris 1965, pp. 112–113: «On a quelque peine à se représenter ce que pourra être une fin du Monde. Une catastrophe sidérale serait assez symétrique à nos morts individuelles. Mais elle amènerait la fin de la Terre, plutôt que celle du Cosmos, –et c'est ce Cosmos qui doit disparaître... Plus je songe à ce mystère, plus je lui vois prendre, dans mes rêves, la figure d'un 'retournement' de conscience, –d'une éruption de vie intérieure,– d'une extase... Il n'y a pas à nous creuser la tête pour savoir comment l'énormité matérielle de l'Univers pourra jamais s'évanouir. Il suffit que l'esprit s'inverse, qu'il change de zone, pour qu'immédiatement s'altère la figure du Monde».

⁷ B. Russell, *Mysticism and Logic*, London 1967, p. 23: «Somehow, without explicit statement, the assurance is slipped in that the future, though we cannot foresee it, will be better than the past or the present: the reader is like the child which expects a sweet because it has been told to open its mouth and shut its eyes. Logic, mathematics, physics disappear in this philosophy, because they are too 'static'; what is real is no impulse and movement towards a goal which, like the rainbow, recedes as we advance, and makes every place different when it reaches it from what it appeared to be at a distance».

del destino. Le religioni orientali precristiane hanno invece focalizzato tutto sull' "Inizio" mentre i cristiani sono chiamati a scommettere tutto sulla "fine": chiave di disfacimento della impostazione sacrale che la teologia radicale evocherà come perno della 'morte di Dio' ¹. In occidente si è formata più recentemente, nella presa di coscienza culturale 'moderna', un'altra visione che non corrisponde neppure al nucleo della rivelazione cristiana sulla speranza. Invece di sentire l'insicurezza, in una visuale d'avvenire, nasce un senso particolare di fiducia in se stessi, proprio nel rinascimento. Esso ritiene l'essere umano artefice del proprio futuro con la certezza che vi riuscirà. Esso prende coscienza di poter essere maestro del suo divenire. La fiducia in se stesso si radica poi nella volontà di programmare il futuro e si esprime come fede nel progresso ². Dalla fiducia in Dio, si passa alla fiducia nel progresso evolutivo. Le teologie attuali, con la loro carica di speranza cristiana hanno – forse – sentito, con particolare acutezza, il difetto di speranza che rischiava di soffocare la cultura occidentale, nel circuito chiuso del progresso? Questa inclinazione, a guardare con fiducia alla sistematizzazione del progresso, appare immergersi ben più insidiosamente nella storia di oggi. Solo recentemente e grazie al contributo teologico odierno, si è riusciti ad uscirne. Dalla prima tappa dei confronti, fino all'ultima, la rottura con la fiducia nel progresso si farà più esplicita. La teologia liberativa ne presenta il riassunto. La teologia della liberazione vede nelle teorie del progresso e dello sviluppo un elemento immediato della cultura di oppressione, lanciando come reazione –una presa di coscienza liberatrice (vedere A. Joos, *Teologie in dialogo oggi*, volume I, parte V, A, «Teologia della liberazione»). Tenendo conto di questa rottura sempre più esplicita, si potrà meglio valutare lo stesso tentativo di speranza, nelle diverse fasi dei confronti teologici del XX secolo. Non si tratta tanto –al livello di espressività della speranza– di una incapacità di concretizzare ciò che la liberazione può chiarire nella pratica (come certi teologi della liberazione sospettano), ma di guarire tutto un contesto culturale, aprendolo ad una visione più piena e autenticamente cristiana. Le teologie del XX° secolo si collegano forse attraverso questa carica di speranza –frutto e risposta complessiva all'esperienza particolare di questo secolo? Infatti, nella speranza l'uomo ritrova più radicalmente il proprio niente davanti a Dio ³. Il linguaggio escatologico è un linguaggio di crisi accentuata, crisi totale che può portare ad un brusco e imprevedibile rovesciamento ⁴. In altre parole, niente di ciò che è già acquisito ci può dare buona coscienza, o ancora, il già dato assomiglia alla 'buone opere' che non ci può procurare una giustificazione agli occhi di Dio ⁵. Notiamo che si tratta

¹ A. Kee, *Ways to Transcendence*, London 1971, p. 90: «Eschatology is another distinctively Christian theme among world religions, at least as represented in Altizer's scheme (and this time it would not distinguish Christianity so clearly from Judaism). Altizer maintains that the eastern tradition – which by this time he regards as best representing the religious way of looking at the world – is concerned with the Beginning, the primordial sacred before the profane. Christianity now understood as a non-religious view of the world, is concerned with the End, the achievement of the *eschaton* at the end of a historical process. He therefore sees the eastern 'religious' tradition as an attempt to regain the primordial, while the Christian tradition should be seeking to press on to achieve the eschatological. The distinctive interpretation of eschatology in Altizer, is of course that the nature of the eschaton is also defined by the revelation of God in the Incarnation».

² E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, {PRIVATE } S. 10: «Diese Hoffnung die 'Hoffnung auf der Basis des Selbstvertrauens', was ja auch, wie wir erst im Rückblick ganz klar erkennen, sowohl historisch als auch sachlich eine Seltsamkeit. Historisch: In keinem anderen Kulturkreis, in keiner anderen Epoche der Geschichte gab es sie. Nur im Abendland konnte sie entstehen, weil im Abendland durch den christlichen Glauben dafür die Voraussetzung geschaffen war. Und doch ist der Fortschrittsglaube als Hoffnung auf der Basis des Selbstvertrauens das Gegenteil der christlichen Hoffnung, der 'Hoffnung auf der Basis des Gottvertrauens'. Der Fortschrittsglaube war nur im christlichen Abendland möglich –aber nur, indem der christliche Glaube verschwand, als dessen Umformung und Ersatz, ja als dessen Parasit. Denn von seinen Kräften lebte er, von denselben, die er zerstörte».

³ F. Gogarten, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1968, S. 107: «Es wird nun wohl deutlich geworden sein, was Luther mit seiner seltsamen Aussage sagen will, in der Hoffnung werde der Mensch in sein Nichts zurückgebracht, und der, der in sein Nichts zurückkehre, der kehre zurück zu Gott. Dieses Nichts ist ebenso das des Geschöpfes, wie es das Nichts Gottes ist. Es ist das Nichts des Geschöpfes, das will sagen: es ist die reine Geschöpflichkeit, in der das Geschöpf, wed und insofern es Geschöpf ist, nichts aus sich selbst ist. Es ist das Nichts Gottes, das will sagen: es ist das Nichts, aus dem Gott mit seiner ewigen Kraft und Gottheit seine Geschöpfe ruft».

⁴ H. Mc Keating, *God and the Future*, London 1976, p. 97: «Eschatological language is the language of crisis, and it is a fact of experience that a crisis has a way of revealing people's true character. It is also apt to reveal their true values, what they really stand for».

⁵ F. Gogarten, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1968, S. 100–101: «Das Wichtigste an diesen Zunichtwerden, das die Hoffnung nach Luthers Verständnis bewirkt und wodurch sie zur reinsten Hoffnung wird, besteht darin, daß hier nicht etwa weniger zunichte wird als durch die

sempre di un 'diventare niente' dell'intento umano, un privarsi di prerogative umane specifiche. Non si tratta ancora di annientamento kenotico in senso di depossessione divina, come l'oriente cristiano lo svelerà. Comunque, ci si inoltra già al di là della 'futurologia' che ha come intento di proiettare regole per il futuro che salvaguardino il 'già acquisito' del presente, supremo conservatismo (!) ¹. Oggi, la teologia non può più sfuggire all'interrogativo fondamentale sulla storia, non tanto come insieme integrato e complessivo, in qualche modo autosufficiente, ma come tensione verso una fine: verso la consistenza cioè e l'esistenza di questa fine ². Tutta la novità del Vangelo si trova nell'affermare la tensione tra il già promesso e non ancora compiuto ³. Questa tensione fa sì che, nel compimento ultimo di ogni individuo, si trova la realizzazione ultima dell'umanità ⁴. Ri-emerge così uno dei perni della ricerca sulla pan-cristificazione teillardiana, particolarmente interessata a delineare, in qualche modo, la possibilità dell'irruzione e dell'impatto del nuovo, in termini di supercoscienza, di noosfera, ecc. Tutto il pensiero della cristificazione universale vive questa tensione in senso cosmico, tra il Dio già presente e il Dio ancora nell'avvenire ⁵. Dalla prospettiva di speranza, si potrà forse rimproverare a Teilhard de Chardin di aver voluto esplorare troppo oltre nella dinamica del nuovo 'divino-umano' da prospettare, rischiando di esplicitare non le scommesse nuove ma concetti legati alle conoscenze scientifiche già sistematizzate.

LA FINE NON DAL PROCESSO STORICO MA DALLA DINAMICA INTRINSECA DELLA RISURREZIONE

La promessa non lascia le cose dove e come stanno, ma incide e fa cambiare. L'impatto nasce dalla correlazione tra promessa e missione ⁶. La dinamica di questa missione parte dalla

Verzweiflung; vielmehr wird in der reinsten Hoffnung auch das noch zunichte, woran Verzweiflung sich verzweifelnd hält. Das ist, wie wir schon sahen, jene Meinung, der Mensch habe keine andere Möglichkeit, die Frage nach dem Grund seiner selbst zu beantworten, als die, daß er mit Hilfe der "guten Werke" und des aus diesen folgenden „guten Gewissens" sich in sich selbst gründe. Auch diese Meinung wird von der Hoffnung zunichte gemacht; ja, sie wird nicht nur *auch* von der Vernichtung getroffen, sondern ihr Zunichtwerden ist der eigentliche Kern dessen, was die Hoffnung vollbringt: denn darin geschieht das Zunichtwerden des Menschen selbst (5, 168)».

¹ R. Alves, *Hijos del mañana*, Salamanca 1976, pp. 130-131: «Exactamente como los ratones: tienen el monopolio de las palancas que proporcionan el placer. El *statu quo* se convierte en su bien supremo, y en definitiva en su único dios. Aquí es donde la futurología nace: la ciencia al servicio de la preservación de las reglas del presente proyectadas al futuro: el conocimiento que proclama que el único futuro posible queda definido por el principio de las posibilidades limitadas. Cuanto más cambian las cosas, tanto más permanecerán siendo iguales. Esta es la razón, en definitiva, por la cual el placer y el bienestar siempre provocan posturas conservadoras».

² O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, S. 153: «Das 'Neue' im Neuen Testament ist nicht die Eschatologie. sondern das, was ich die Spannung zwischen dem entscheidenden 'schon erfüllt' und 'noch nicht vollendet', zwischen Gegenwart und Zukunft, nenne. Die ganze Theologie des Neuen Testaments und auch schon die Verkündigung Jesu ist durch diese Spannung bestimmt. So ist das was man den Enthusiasmus der Urgemeinde nennt, nicht durch die Naherwartung als solche, sondern durch das sie begründende 'Schon' hervorgerufen. Die Naherwartung ist nur ein Symptom».

³ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Hamburg 1958, S. 180-181: «Die Frage, der die Theologie heute nicht mehr ausweichen kann, weil sie ihr bei jedem Schritt, den sie tut, begegnet, ist aber die nach der Geschichte. Und eben sie ist ihr durch die Eschatologie, wie die kritische religionshistorische Forschung sie im Neuen Testament entdeckt hat, auf eine völlig neue Weise gestellt. Denn diese Eschatologie und das, was die herkömmliche Theologie in Übereinstimmung mit der neuzeitliche Historie Geschichte nennt –sie hat ja ihren Geschichtsbegriff von diewr übernommen–, schliessen sich gegenseitig aus. Diese Eschatologie verkündet mit dem Ende der Welt ja auch die Ende der Geschichte, wie diese hier verstanden wird. Geschichte, wie die neuzeitliche Historie sie versteht, ist das Geschehen, wie es sich aus Vergangenheit und Gegenwart und der aus diesen planend vorweggenommenen Zukunft begibt. Geschichte aber, wie sie dieser Eschatologie entspricht, ist das Geschehen, das sich aus der auf keine Weise vorwegzunehmenden Zukünftigkei im Bestehen oder Nichtbestehen des Endes und Anfanges ereignet, die von dieser schlechthin allem, dem Menschen und der Welt, gesetzt werden».

⁴ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Hamburg 1965, {PRIVATE } S. 30: «Das Geheimnis der christlichen Hoffnung ist dies, dass sie ein ewiges Ziel für den einzelnen eröffnet, das zugleich Ziel der Menschheit ist. Ja, das individuelle und das menschheitlichuniversal Sinnziel sind in der Weise eine Einheit, dass der einzelne seinen Sinn, sein Ziel nur erreichen kann als Glied der vollendeten Menschheit».

⁵ A. Toynbee, *Vision d'unité*, in AA. VV., «Cahier 2», *Réflexions sur le Bonheur*, Paris 1960, p. 127: «Et là Teilhard lutte corps à corps avec le problème de la nouveauté. Il est convaincu que l'émergence d'une chose nouvelle signifie qu'en un sens la chose nouvelle aura déjà été là, en vérité depuis le commencement. La nouveauté est, naturellement, un paradoxe pour la logique, bien qu'elle soit un lieu commun de l'expérience. Ce paradoxe logique apparaît dans la vision teilhardienne de Dieu. Pour Teilhard, Dieu, en un sens, est encore dans l'avenir. Il est la Suprême personnalité consciente, dans laquelle toutes les autres personnalités conscientes réaliseront l'union et l'harmonie. Et, en même temps, Dieu est là depuis le commencement».

⁶ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 205: «Die Verheissung der Auferstehung der Toten führt unmittelbar in die Liebe zum wahren Leben der ganzen bedrohten und beschädigten Kreatur. Indem wir die Verheissungen im Christusgeschehen als Latenz und als

risurrezione, che nella promessa si attua come amore per la vera vita, e impegno per tutte le creature in pericolo di mancare questa vera vita. Il senso e la tendenza del coinvolgimento saranno sempre più espliciti nelle zone calde, dove la tensione tra promessa proposta e promessa compiuta si fa più acuta. Non si può perciò accettare un sistema storico equilibrato nel quale inserire, in modo bilanciato, questa promessa. La promessa nell'evento di risurrezione non si traduce come progressività di manifestazione, sempre più piena, del Cristo, ma come discontinuità tra croce e risurrezione ¹. Cristo è lo stesso proprio in questa discontinuità, e ciò che importa alla comprensione cristologica non è la coscienza che Gesù ha avuto di sé, ma ciò che avvenne sulla croce e nella risurrezione. Bisogna però anche chiedersi perché la discontinuità tra l'intento umano e Cristo ci obbliga a negare una complessività propria della storia. Rinviare questa totalizzazione alla fine non significa –forse– spostare la continuità rinviandola al termine del processo storico? La discontinuità nell'evento croce–risurrezione mette peraltro in questione la genuinità escatologica dell'entusiasmo dei primi cristiani sulla manifestazione e sul compimento immediato –quasi lineare– della gloria di Dio ². La teologia della gloria si troverà confrontata –qui– con la disparità ribadita di fronte al rischio di linearità 'estetica'. Non si tratta di proiettare nel futuro le potenzialità generiche e globali della storia, ma di centrare tutta l'attenzione sull'evento e sulla persona di Cristo, crocifisso e risorto ³. Applicare a Cristo ciò che sono le capacità umane – anche le più sofisticate – sarebbe ridurlo a 'una' novità, oscurando il suo compito di rivelare 'la' novità. Sia nell'entusiasmo sia nell'articolazione di una storia universale dove si inquadra la prospettiva del Cristo, si nasconde il rischio di scambiarla per un insieme di simboli delle origini, o di miti delle origini. Niente nelle origini ma tutto nella fine: la teologia della speranza rimane fedele a se stessa. Appare anche qui un possibile contrasto con l'ecclesiologia eucaristica, dove il primo segno dell'assemblea potrebbe fare pensare alla tentazione di ri–esaltare le origini. Va però notato che la prospettiva eucaristica sembra centrarsi principalmente su una analogia col segno, inteso in senso attuale e specifico. Rimane vero che la sponda eucaristica parte dal primo segno o segno genuino, o segno originale, e dell'origine. La teologia della speranza rinvia, invece, tutto al senso ultimo. Viene in mente l'interrogativo: tra senso e segno non vige forse lo stesso rapporto che esiste tra origine e mito delle origini? Sorge peraltro la questione se la fine non sostituisca l'origine come chiave di linguaggio e di espressività ecclesiale. Vi sarebbe, in tal caso, una eventualità di ri–proporre, in avvenire, una certa settorialità –cioè una presenza non attuata in tutti i settori dell'esistenza– dell'espressione cristiana, ma in senso inverso

Tendenz entfalten, stießen wir auf eine geschichtliche Subjekt–Objekt–Vermittlung, die es weder erlaubt, die Zukunft Christi in ein heils – und weltgeschichtliches System einzuordnen und damit dieses Geschehen auf etwas ihm Fremdes, aus anderen Erfahrungen Gewonnenes und ihm von aussem Augenödigtes zu relativieren, noch auch die Zukunft Christi in die existentielle Zukünftigkei des Menschen zu reflektieren. Die Geschichte des Zukunft Christi und die Geschichtlichkeit der Zeugen und Gesendeten bedingen einander und stehen in der Korrelation von promissio und missio. Das christliche Geschichtsbewusstsein ist Sendungsbewusstsein und ist nur insofern auch ein weltgeschichtliches Bewusstsein und ein Bewusstsein von der Geschichtlichkeit der Existenz».

¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 200: «Die Basis der christologischen Aussagen der Gemeinde ist nicht das Selbstverständnis Jesu, sondern das, was ihm in Kreuz und Auferweckung geschehen ist. Sein Tod und seine Auferweckung markieren die Diskontinuität zwischen dem historischen Jesus und der urchristlichen Christologie. Seine Identität aber, die darin liegt, das der als auferstanden Erscheinende der Gekreuzigte und kein anderer ist, ist zugleich die Brücke zum historischen Jesus, ist Grund und Anlass für die historische Erinnerung an Jesu Verkündigung und Tun».

² J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 144: «Die Tendenz zum Frühkatholizismus und zum Leben und Denken der alten Kirche ist sichtbar. Der Enthusiasmus eschatologischer Erfüllung im Christusgeschehen ist die Voraussetzung für diesen Umwandlungsprozess des Christentums in eine enthusiastische Gestalt der hellenistischen Mysterienreligion und die eine ökenenische Weltkirche. Man kann diese Gestalt der 'präsentischen Eschatologie' oder einer nur noch unterschwellig eschatologisch bestimmten Religion des Präsenz des Ewigen 'eschatologia gloriae' nennen, sofern sie überhaupt noch in eschatologischen Kategorien erfassbar ist».

³J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 174–175: «Christliche Eschatologie unterscheidet sich vom alttestamentlichen Verheissungsglauben sowie von der prophetischen und der apokalyptischen Eschatologie dadurch, dass sie christliche Eschatologie ist und von 'Christus und seine Zukunft' spricht. Sie ist sachlich bezogen auf die Person Jesu von Nazareth und auf das Ereignis seiner Auferweckung und spricht von der Zukunft, die in dieser Person und in diesem Geschehen angelegt ist. Christliche Eschatologie erforscht nicht die allgemeinen Möglichkeiten des Menschsein, das auf Zukünftiges angelegt ist. Es ist daher richtig zu betonen, dass christliche Eschatologie in ihrem Kern Christologie in eschatologischer Perspektive ist».

alla settorialità del tempo passato. Si tratterebbe di una settorialità in avanti, trascurando i settori dell'esistenza che non hanno la fortuna di far parte dell'anteprima del futuro. Ciò che differenzia l'escatologia cristiana dall'apocalittica è proprio il rifiuto di un certo automatismo della fine, come se il compimento si realizzasse da sé¹. Non si tratta perciò di un progresso iscritto nel tempo, che progredisce, e neppure del progresso dell'attività umana o nemmeno del 'progressus gratiae' (ricordando la 'sola gratia' ed il 'simul justus et peccator' estesa a tutta la storia umana). Non vi può essere una 'escatologia realizzata' nella gradualità della trasformazione². La partecipazione massima non si intende come capacità umana di operare in funzione della fine, ma invece come partecipazione massima alla tendenza, al senso dell'inevitabile affermazione di Dio tutto in tutti. Il rifiuto di un'articolazione universale automatica vuol dire che si afferma l'imperativo del coinvolgimento di ciascuno nel compimento finale. Sarà, forse, in tale modo che bisognerà intendere la pressione spirituale che il pensiero teilhardiano discerne nell'evento della fine, invece di un semplice progresso lineare, attraverso la scienza, portata avanti dall'uomo? Anche a questo livello si coglie –nel processo verso il Punto Omega– una dinamica che ha la sua intrinseca sorgente di attuazione. Solo la promessa garantisce la permanente discontinuità necessaria per il compimento finale³. Essa rompe la progressività lineare e scontata della fine. Impedisce anche che la fine non sia altro che l'inversione delle origini. La fine non sorge da una fatalità che si impone all'essere umano, ma scaturisce dalla massima partecipazione dei credenti. L'escatologia cristiana tenta di discernere l'intenzione di Dio nella risurrezione di Cristo, fino alla totale vittoria⁴. Inevitabilmente, dal 'concentramento cristologico-escatologico' si deve arrivare all'impostazione della 'vittoria finale'. La speranza, che anima il cristiano, lo spinge a mobilitare la storia e la comunità umana. Il cristiano, che spera, tenta di riconoscere in tutti gli aspetti parziali e frammentari della storia, le vie che la promessa apre al cammino umano⁵. Si conferma così l'indispensabile partecipazione di tutti alla speranza e la necessità di autentica disponibilità alla promessa. La mente del cristiano, che spera, presa totalmente dalla ricerca delle intenzioni di Dio, non può trovare la verità nel già-acquisito, nelle cose o negli esseri come esistono e vivono. Vi è una discontinuità tra il già acquisito

¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 175: «Eschatologie oder eschatologische Christologie ist darum nicht als ein Spezialfall allgemeiner Apokalyptik zu verstehen. Christliche Eschatologie ist nicht christianisierte Apokalyptik»; S. 177: «Ausgeschlossen ist darum eine weltgeschichtliche-apokalyptische Einordnung und eine Datierung seiner Zukunft oder Wiederkunft, Nicht 'die Zeit' bringt ihn an den Tag und nicht die Geschichte gibt ihn recht, sondern er bringt die Zeiten an seinen Tag. Die Wiederkunft Christi kommt nicht 'von selbst', wie das Jahr 1965, sondern kommt von ihm selbst, wann Gott und wie er gemäss seiner Verheissung will. Ausgeschlossen ist darum auch die Verewigung der Zukunftoffenheit der christliche Hoffnung. Die Offenheit der christlichen Existenz nimmt ein Ende, denn sie ist nicht Offenheit für eine Zukunft, die leer bleibt, sondern hat die Zukunft Christi zur Voraussetzung und findet in ihr ihre Erfüllung».

² J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 196: «Solange nicht "alles sehr gut" ist, bleibt die Differenz der Hoffnung zur Wirklichkeit, bleibt der Glaube unabgefunden und muß er hoffend und leidend die Zukunft bedrängen. So führt auch die Verheißung des Lebens aus der Auferstehung Christi in die Tendenz des Geistes, der im Leiden lebendig macht und auf das Lob der neuen Schöpfung aus ist. Das ist so etwas wie "progressive Offenbarung" oder sich realisierende Eschatologie", nur handelt es sich um den progressus gratiae selber. Nicht die objektive Zeit madit den Fortschritt. Nicht menschliche Aktivität macht die Zukunft. Es ist die innere Notwendigkeit des Christusgeschehens selber, dessen Tendenz darauf hinausläuft das in ihm latente ewige Leben und das in ihm latente Recht Gottes an allem herauszubringen».

³ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 93: «Nicht Entwicklung, Fortschritt und Fortgang trennen die Zeiten in das Gestern und Morgen, sondern das Verheissungswort macht den Schnitt in das Geschehen und teilt die Wirklichkeit in die eine, die vergeht und gelassen werden kann, und die andere, die erwartet und gesucht werden muss. Was Vergangenheit und was Zukunft ist, wird an den Verheissungswort sichtbar».

⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 176: «Sie (christliche Eschatologie) fragt vielmehr nach der inneren Tendenz des Auferstehungsgeschehens, sie fragt nach dem, was von dem Auferstandenen und Erhöhten rechtens erwartet werden kann und muss. Sie fragt nach der Sendung Christi und nach der 'Intention' Gottes, der ihn von den Toten auferweckte. Sie erkennt als innere Tendenz dieses Geschehens seine zukünftige Herrschaft über alle Feinde, auch über den Tod».

⁵ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 28: «Wenn es die Hoffnung ist, die den Glauben erhält, trägt und nach vorne zieht, wenn es die Hoffnung ist, die den Glaubenden in das Leben der Liche hineinzieht, dann wird es auch die Hoffnung sein, die das Denken des Glaubens, sein Erdenken und Bedenken des Menschseins, der Geschichte und der Gesellschaft mobilisiert und antreibt. Er hofft, um zu erkennen, was er glaubt. Darum wird alle seine Erkenntnis als eine vorgreifende, fragmentarische, die verheissene Zukunft präludierende Erkenntnis auf die Hoffnung aufgetragen sein. Darum wird umgekehrt die Hoffnung, die der Glaube an Gottes Verheissung öffnet, zum Querelanten im Denken, zur Triebkraft, zur Unruhe und zur Qual des Denkens werden».

ed il nuovo, che non permette un semplice adattamento in funzione della promessa ¹. La verità del futuro fa eco, in qualche modo, alla capacità di dimenticare –necessaria al cammino cristiano– e alla tentazione di una demonizzazione del già acquisito. Vedremo, infatti, nell'ultimo confronto, come la cultura ed i suoi simboli, se chiusi in ciò che sono, diventano idolatrici, auto-divinizzativi o demoniaci.

2° LA PARABOLA DI CRISTO NON GIUSTIZIATO UNA SECONDA VOLTA. EGLI NON SI FARÀ GIUSTIZIERE FINALE

Colpisce, nell'Apocalisse, lo spazio assai ristretto per evocare il 'giudizio' (Ap. 20, 11–15) confrontandolo con gli altri momenti dell'esito o del percorso finale delle vicende umane di fronte a Dio. Chi oggi vuol a tutti i costi mantenere la genuinità cristiana partendo dall' "Ultimo Giudizio" irrevocabile non vedrà altro che 'tradimento' in una escatologia ad ampio respiro ². Vedremo (infra)

¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, S. 107: «Die Verheissung beweist ihre Wahrheit hier vielmehr in der spezifischen inadäquation intellectus et rei, in die sie die Hörer hineinstellt. Sie steht in einem aufweisbaren Widerspruch zur geschichtlichen Wirklichkeit. Sie hat ihre Entsprechung noch nicht gefunden und zieht darum den Geist ins Zukünftige, nämlich in gehorsame und schöpferische Erwartung, und stellt ihn in den Widerstand gegen die vorliegende Wirklichkeit, die die Wahrheit nicht in sich hat. Sie provoziert so eine besondere Seinsinkongruenz im hoffenden und vertrauenden Bewusstsein. Sie verklärt nicht die Wirklichkeit im Geiste, sondern ist auf ihre Veränderung aus. Darum entbindet sie nicht Kräfte der Anpassung, sondern setzt Seinskritische Kräfte frei. Sie transzendiert die Wirklichkeit nicht in ein unwirkliches Reich der Träume, sondern nach vorne in die Zukunft einer neuen Wirklichkeit».

² U. Galimberti, *La Chiesa il Papa e il diavolo*, in «La Repubblica», 6–03–2001: «Non più il Giudizio finale, l'inferno, il paradiso, la resurrezione della carne, non più Satana, il deuteragonista, senza di cui il cristianesimo non sarebbe esprimibile». Il fatto che si taccia su Satana è perché non si riconosce più il Dio della redenzione, ma solo il Dio della compassione alla cui invenzione "hanno provveduto Giovanni XXIII, il papa buono, e Paolo VI che andò all'Onu in tempo conciliare perché poteva presentare una Chiesa esperta di umanità". Fu così che il Dio della fede cristiana, su cui era cresciuto l'Occidente, dopo aver assorbito con il Concilio il pensiero e il linguaggio della modernità a scapito del linguaggio della fede, è diventato il Dio d'Occidente caratterizzato da quella tolleranza che coincide con la perdita della propria specificità, per cui "il laicismo anticristiano divenne benevolo con la Chiesa postconciliare, i Giudei divennero i fratelli maggiori dei cristiani, gli Islamici nostri fratelli in Abramo. Il Dio dell'Occidente, della pax americana ha vinto tanto che può divenire quasi inutile. Per questo è un Dio morente se non addirittura morto. E se il Dio dell'Occidente è morto, che senso ha morire per lui. L'Occidente non ha più motivi per morire: ciò significa che non ha più motivi per vivere. Chiamiamo ciò nichilismo. Ci siamo vergognati della Croce unita alla spada, alla natura, alla storia, ai suoi rapporti di forza. Ci vergogniamo di aver pensato a un'egemonia culturale sul mondo di cui ci gloriamo a patto che essa appaia come non culturale, non religiosa". Fin qui Gianni Baget Bozzo. La posizione di Benedetto Calati che da molti è ritenuto "il monaco camaldolese più importante del Novecento e tra i più grandi che il millennio dell'Ordine di San Romualdo annoveri nelle sue file" è specularmente opposta a quella di Baget Bozzo e quindi facilmente deducibile per contrapposizione. "Tornare al Vangelo" per Benedetto Calati significa tra l'altro abolizione del primato di Pietro e del celibato ecclesiastico, nonché introduzione del sacerdozio femminile (il Cristo risorto è apparso alle donne), della democrazia nella Chiesa e della conciliarità che Giovanni XXIII e Paolo VI hanno avviato. Una conciliarità permanente, non una volta ogni cento anni. Che dire di questi due cattolicesimi: quello di Baget Bozzo che guarda al cattolicesimo di Benedetto Calati come a un'eresia, anzi come a una deviazione satanica, e quello di Benedetto Calati che non può dar del "satanico" a Baget Bozzo perché non crede in Satana e però vede nel percorso indicato dal Concilio, tanto deprecato da Baget Bozzo, l'unico futuro per la Chiesa? Non sviliamo il confronto a una semplice diatriba tra preti. Non è così.. Si tratta davvero di una contrapposizione tra una Chiesa "sacrale" che pensa innanzitutto alla trascendenza di Dio e una Chiesa "umanistica" che pensa soprattutto all'amore tra gli uomini. La prima parte da Dio, la seconda da Cristo. Partendo da Dio, la diagnosi di Baget Bozzo è perfetta. Per quanto io sia distante dalle sue idee religiose, per non parlare di quelle politiche, a Baget Bozzo, se accolgo la sua premessa, non ho proprio nulla da obiettare, così come non ho nulla da obiettare alle sue conclusioni che dicono che se la Chiesa cattolica si risolve nell'assistenzialismo e nella compassione perde il suo specifico e diventa una semplice organizzazione esperta in varia umanità. Ciò che Satana voleva e, con il percorso conciliare, ha raggiunto. Ma la mia obiezione, che ho cercato di documentare nel mio ultimo libro *Orme del sacro* (Feltrinelli), è che il cristianesimo è il principio dell'ateismo non perché c'è stato il Concilio Vaticano II, ma perché il cristianesimo, unico tra tutte le religioni, afferma che "Dio si è fatto uomo ed è venuto ad abitare tra noi" (Giovanni, 1, 15). L'incarnazione di Dio è infatti l'atto fondativo del cristianesimo. Dio si congeda dal sacro per farsi mondo. Nel cristianesimo la trascendenza di Dio continua ad essere affermata ma è attenuata dall'incarnazione. Nel linguaggio di Baget Bozzo potrei dire che Satana non ha corrotto papa Giovanni o Paolo VI, ma Cristo, persuadendolo che lui, uomo, era figlio di Dio e uno col Padre. Qui la trascendenza si fa immanenza. E se Dio diventa uomo qual è la sua Chiesa: quella che si occupa degli uomini, o quella che si pone in adorazione della trascendenza di Dio? Papa Giovanni Paolo II naviga ambiguamente tra queste due Chiese, che sono radicalmente opposte e divaricanti, ma, se non sarà il suo successore, presto una scelta bisognerà farla e inesorabilmente accadrà: o la chiesa del Dio trascendente inevitabilmente coniugata con la spada, o la Chiesa del Dio incarnato, che è poi Cristo, coniugata con l'amore per gli uomini. La prima Chiesa, quella di Baget Bozzo, ha la possibilità di restare Chiesa, Chiesa sacrale, ma rischia di diventare una setta, la seconda Chiesa, quella umanistica, può diventare stile di vita nel mondo al prezzo di perdere, se non Dio, certamente la dimensione del sacro. Dal dilemma non si esce, e quindi Satana, l'Anticristo ha comunque vinto, non per

come la minaccia della ‘condanna per i peccati’ sarà la strategia specifica del ‘Grande Inquisitore’ di Dostoevskij per mantenere il proprio potere sulla gente, demonizzando decisamente l’offerta “della Tua libertà” che il ‘cardinale di Seviglia’ vede come massimo ‘sbaglio’ di Cristo. Nel suo silenzio, di fronte all’Inquisitore, l’anticipazione dostoevskijana del ritorno di Cristo ci porta, però, ad un’altra scoperta: se nella prima visita Gesù fu condannato e giustiziato dal potere umano, nella ‘leggenda’ non assisteremo a una seconda condanna di Cristo! La sentenza senza processo, che l’ecclesiastico ripete quasi come un eco della sentenza di 2.000 anni fa, non sarà eseguita... L’esito della storia si capovolge nel fatto che l’Inquisitore manda via Cristo nel profondo della notte. Ecco la grande intuizione nel messaggio della ‘leggenda’. Ecco la sorgente –quanto esile– della riconciliazione totale: Cristo non più giustiziato. Se ‘siamo tutti colpevoli’ non saremo –chissà– tutti assolti? Da Cristo non più giustiziato, si arriverà forse a Cristo non più Giustiziere intransigente delle vicende umane distorte? Cosa fare, allora, di fronte ai peccati? Risponderà cristicamente lo starec: “di fronte alle opinioni degli altri ti avverrà di rimanere in dubbio, e più che mai allo spettacolo dei peccati umani, e chiederai a te stesso: “Sarà meglio prenderli con la forza, o con umile amore?”. Sempre risolviti per l’umile amore”¹. I peccati non devono essere una spada di Damocle, capace di far accendere l’angoscia nella mente delle persone umane al fine di farle diventare poi recuperabili per i gestori della intenzione di Dio... Anche qui, l’Inquisitore si dimostrerà essere un acuto tattico nel modo di maneggiare le sorti dell’umanità. L’eroe superiore, la vittima immolata agli dei, il potere degli dei sul mondo, la vittoria–vendetta su chi non si sottomette... Assistiamo, forse, ad un approfondimento così notevole della fede cristiana, al punto di liberarla da concetti ancora troppo legati all’ancestrale e convulso passato dell’umanità nella sua ricerca religiosa?

3° IL ‘PROCESSO’ NEL GIUDIZIO FINALE O UN PROCESSO DI SEPARAZIONE DENTRO DI OGNUNO? UN GIUDIZIO MA CON QUALE ‘GIUSTIZIA’?

L’occidente vede la giustizia come ‘giustizia di Dio’ con tutto ciò che questo confronto diretto può implicare. L’oriente parlerà di ‘giustizia della creazione’ che ci impone le ‘sanzioni’ specifiche che ne defluiscono, di fronte alla quale il riferimento a Dio diventa ‘rimedio’ (cfr parte I, cap. V, sul male nel confronto ultimo col bene)². Cristo scioglie il giudizio ‘condannando se stesso’³ come ‘colpevole’ che ci sia l’universo⁴. Così si ritrova in chi oggi vuol a tutti i costi mantenere la genuinità

merito suo, ma per l’atto fondativo stesso del cristianesimo, che è l’incarnazione di Dio in Cristo, il farsi uomo da parte di Dio, che è poi il primo principio, se non dell’ateismo come io credo, certo del silenzio di Dio».

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* / I fratelli Karamazov, Москва 1980 / Torino 1981, стр. 405 (Т. I) / 423 (V. I).

² P. Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l’Eglise*, Paris 1989, p. 49: «Le châtement qu’inflige à l’homme l’inflexible justice de la création serait éternel, enseigne Cabasilas, si la justice–bonté de Dieu n’intervenait pour corriger la justice de la création. Par amour de l’homme, elle transforme de l’intérieur le «châtiment», en «remède»; elle soigne ainsi la «blessure», elle châtie, et dissout (1) cette «violence» qu’est le péché. «La blessure, et la douleur, et la mort, ont été inventées dès les origines en vue du péché. C’est pourquoi aussitôt après le péché, Dieu a accordé la douleur et la mort, non pour châtier celui qui a péché, mais plutôt pour proposer ou offrir un remède au malade » (2)».

((1) L’expression est de Cabasilas, *Sur la vie en Christ* (516 B). / (2) Nicolas Cabasilas, *Sur la vie en Christ* (513 C). On trouve le même enseignement avec moins de détails par exemple dans Jean Chrysostome, *Sur les paroles: “Saluez Priscille”*, 1, 5 (PG 51, 194): «Et il semble que ce soit l’enfer et le péché [... 1 mais en réalité c’est un avertissement et une exhortation à la sagesse, et un remède aux blessures causées par le péché.» Sur la manière dont les effets de la justice traumatisée de la création sont utilisés par Dieu à des fins pédagogiques et thérapeutiques, cf. Maxime le Confesseur, *Sur différentes difficultés des saints Denys et Grégoire* (PG 91, II 04 A– 1 105A).

³ В. И. Несмелов / V. I. Nesmelov, *Метафизика жизни и христианское откровение*, Казан / Kazan 1907, стр. 331.

⁴ Cfr R. Žužek, *L’opera di Cristo secondo autori russi*, Roma 1982, pp. 70–71.

cristiana partendo dall'«Ultimo Giudizio» irrevocabile ¹. L'inferno ed i suoi supplizi orribili nasce dalla speculazione illusoria sul 'tempo oggettivato' che viene concettualizzato come 'predestinazione' ²: Tutto si compie nel Giudizio ultimo che sarà una 'separazione', ma una separazione non 'tra' due gruppi di individui bensì una separazione dentro ognuno di noi ³, fantasma di tutti i fantasmi, pazzia portata alle sue conseguenze terminali. Le prospettive di ri-incarnazione furono tentativi di superare le 'pene eterne' da questa 'legge del karma'. Il Giudizio come 'giudizio' sarà fatto da ognuno su se stesso, in piena conoscenza di trasparenza, con l'indicibile delusione se si è mancato di capo a fondo ogni scelta e scommessa nella propria vita: autentico 'inferno' per chi 'scopre' questo in se stesso ⁴. Il 'giudizio «ultimo»' significa che nella sua tragedia la storia non può essere valutata subito, che non si riesce a separare nell'oggi la luce dalle tenebre. Il compimento ultimo sarà una 'Pentecoste' escatologica (tuttora non 'compiuta'). La 'breccia' escatologica della Pentecoste infrangerà le ultime 'frontiere' del processo storico ⁵. Cristo non vince ma rigenera, dal di dentro dello spirito di ognuno: metodologia specificatamente 'femminile' della divinizzazione in Cristo (cfr in Dostoevskij, donne rivelative di ciò che acceca l'umanità ⁶ e rigenerative per chi esce dall'indurimento micidiale ⁷.

UNA SIMBOLICA DEL GIUDIZIO UNIVERSALE

L'iconografia tradizionale formale dell'ultimo Giudizio, da oriente ad occidente, riprende la tipologia tardoantica del trionfo dell'imperatore, con alcuni 'ripensamenti' significativi tra cui spicca la paradossale raffigurazione di Michelangelo nella Capella Sistina di Roma ⁸. Accusata di essere

¹ U. Galimberti, *La Chiesa il Papa e il diavolo*, in «La Repubblica», 6-03-2001 (cfr supra).

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 234.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 355-356 / pp. 376-377.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 354 / p. 375: «Au Jugement Terrible et Dernier, face à face avec le Christ, reconnaissant en Lui la vraie loi de sa vie, l'homme pésera lui-même la valeur de sa liberté à la lumière de la conscience qu'il en aura acquise, selon la «ressemblance» qui lui avait été donnée comme l'énergie créatrice de sa vie. Lui-même y discernera l'illusoire, le subjectif, le «psychologique» du réel, de l'ontologique. Le péché provoque une faille torturante dans l'être humain, d'autant plus profonde que l'emprise du péché est plus puissante. Le Jugement ne détruit personne, ne condamne pas l'homme à retourner au néant initial. L'image de Dieu est en effet indestructible et immortelle. Cependant, elle montre à chacun ce qu'il est à la lumière de la vérité, dans l'intégrité de sa propre image donnée par nature et recréée par la liberté. Grâce à cette vision, constatant en lui-même des traits faux, l'homme souffre. Il éprouve «les peines de l'enfer». Quelle en est la nature ? D'abord, c'est l'amertume de la déception l'homme prend conscience de la subjectivité de ce qu'il tenait pour objectif. Cette intuition sera un acte métaphysique, mystérieux et inconcevable pour nous actuellement, un acte qui mettra fin à la coexistence du bien et du mal, avec leur mélange; il opposera le bien, en tant qu'être, au mal, en tant que non-être. A la lumière du Jugement Dernier, qui consiste précisément en une telle séparation, il n'y aura plus aucune aberration ni illusion. A ce moment-là, les hommes verront clairement en quoi leur ressemblance a été indigne de leur image et pourquoi leur liberté les a conduits à un désert de désolation. Il est possible qu'ils préfèrent alors le néant à l'être et qu'ils désirent ce vide, en s'effondrant dans un abîme insondable et en se claquemurant dans leur bas-fond de créature. La peine causée par la perte de toute illusion au sujet de soi-même et de la voie jusqu'ici suivie, en même temps que l'incapacité et le refus d'accepter cette désillusion, avec, de surcroît, le sentiment d'être d'une nature supérieure et l'attraction envieuse et torturante pour le monde divin, accablent l'âme de souffrances indicibles en langage humain. Celles-ci, dues à un «psychologisme» tout à fait conscient en même temps qu'obstiné, ne se limitent pas au domaine spirituel, car l'homme est un esprit incarné. Il est indivisiblement lié aux sens, c'est-à-dire au corps. Les «peines de l'enfer» ont donc aussi un aspect somatique. Selon le témoignage symbolique de la Parole de Dieu, le feu infernal brûle non seulement l'âme, mais encore le corps».

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 355-356, 360-361 / pp. 376-377, 380-381; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 248, 279-280 / pp. 207, 232.

⁶ Cfr Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Преступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 572-574 / p. 641-642.

⁷ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 88-89 (Г. I) / p. 74-76.

⁸ A. Forcellino, *Michelangelo Buonarroti. Storia di una passione eretica*, Torino 2002, pp. 16-17: «Lo studio ancora definitivo del Grabar ha dimostrato come il *Giudizio*, nelle versioni che si diffondono in Italia dall'XI secolo, derivi dall'adattamento delle formule iconografiche dell'arte trionfale tardoantica dedicata alla celebrazione dell'imperatore e della sua regalità: «L'imperatore o Cristo sono inquadrati da alti dignitari della Corte (o da Apostoli) o da guardie portance (o Angeli portance) i...] alle estremità della zona superiore dell'Ultimo Giudizio di Torcello, noi troviamo questi arcangeli che inquadrano una discesa al Limbo ovvero una immagine della Vittoria del Cristo per la croce» (1)».

solo l'esaltazione del nudo umano, o di essere solo l'esaltazione della Contro-riforma, o di essere solo un'idea 'protestante', essa non è niente di tutto ciò ¹. Si coglie la scommessa pittorica geniale proprio nel fatto di 'svestire' i protagonisti: o cioè di toglierli di dosso i segni della loro 'sicurezza' ('ordini' e 'gerarchie'...) in un vortice dove ognuno può essere sostituito con il suo dirimpettaio ('salvato' o 'dannato'), mettendo in forse ogni 'certezza' ². Svestendo lo stesso Cristo, il geniale pittore compie una operazione simile a quella che Rublëv realizzò nell'icona della Trinità: egli 'svestì' i tre personaggi dai vestiti imperiali, dai segni del potere, dalle facce dell'anziano 'Padre' ecc..., per rappresentarli come tre uguali ed indifesi angeli-pellegrini ³. Dal Cristo-non-più-imperatore-trionfante alla Trinità-non-più-gerarchia-di-potere, il ripensamento del 'potere trifante' si afferma progressivamente.

((1) A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936. Sul *Giudizio Universale* non esiste ancora uno studio che abbia sviscerato i problemi iconografici legati alla rappresentazione di questo importante dogma della fede cattolica. Dopo l'eccellente saggio di Grabar che individua la formazione del modello iconografico in area bizantina e tardoantica, si registra l'interessantissima lettura del *Giudizio Universale* degli Scrovegni di Giotto in J. Stubblebine, *The Arena Chapel Frescoes*, Norton, New York 1969, p. 89: «Per sua propria natura il *Giudizio finale* è didattico e manca la maniera di un dramma narrativo come lo vediamo nelle altre scene dipinte da Giotto lungo le pareti della navata. Il *Giudizio* ha un largo programmatico tema, la composta gerarchia degli esseri celesti, il contrasto tra i salvati e i dannati, la descrizione delle regioni infernali, la rappresentazione di Cristo come Giudice del Mondo. [...] In molti particolari iconografici, il *Giudizio* di Giotto non ha prototipi». Nello stesso lavoro a p. 169 si trovano le interessanti considerazioni di Dorothy C. Shorr, sulla composizione giottesca: «In primo luogo Giotto ha eliminato le bande orizzontali che dividono a strisce le composizioni bizantine. L'intera scena è stata unificata e l'azione si sviluppa in un trascinante ritmo ascendente e discendente. Una seconda innovazione è l'enfasi sui gruppi dei beati a destra del Cristo seduto in giudizio, in contrasto con il modo quasi sommario in cui sono presentati i dannati, gli eletti sono mostrati in larghe figure individuali, che ascendono al paradiso. [...] Giotto ha omesso la *déesis*, collocando l'enfasi non su questo atto formale della tradizione di intercessione ma~ sulla relazione tra la Vergine e quelli che guardano a lei per la loro salvezza». E singolare che la critica contemporanea nella volontà di enfatizzare l'innovazione della pittura michelangeloesca abbia attribuito proprio a Michelangelo queste innovazioni che, giustamente, la Shorr legge già in Giotto e che sono continuamente richiamate in Michelangelo per autorizzare interpretazioni e allusioni a significati non ortodossi della pittura. Cfr. a tale riguardo Ch. De Tolnay, *Michelangelo* Princeton 1943-1960, vol 5 (1960), *The final period*, p. 19: «Quando osserviamo il *Giudizio* di Michelangelo ci accorgiamo che laddove le rappresentazioni precedenti avevano composizioni orizzontali che simboleggiavano le gerarchie del cielo e della terra, il lavoro di Michelangelo rappresenta per la prima volta un drammatico evento unificato al quale partecipano tutte le numerose figure». Per un approfondimento del significato simbolico del *Giudizio* si veda anche R. S. Nelson, *A Byzantine Painter in Trecento Genoa: The Last Judgment at S. Lorenzo*, in «Art Bulletin», LXVII (1985), n. 67, pp. 548-66. Un catalogo delle più importanti raffigurazioni del *Giudizio Universale* in Toscana nel Trecento è in M. Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, Princeton University Press, Princeton 1951.)

¹ Ch. de Tolnay, *Michelangelo*, Princeton 1943-1960, vol 5 (1960), *The final period*, p. 50: «Michelangelo conferì un significato spirituale preciso al suo *Giudizio*, per scuotere le coscienze dei credenti. Il *Giudizio* fu incompreso e letto o come una manifestazione di un "virtuoso" che voleva soltanto mostrare la sua perfetta padronanza nella rappresentazione del corpo umano nudo (Vasari, *Conditi*) o fu recepito come un lavoro religioso che manifestava il sentimento della Controriforma (Hettner, *Justi*) o al contrario come un sermone protestante (Carrière). In verità esso non è legato direttamente a nessuna di queste correnti ma rispecchia lo scuotersi della coscienza religiosa all'interno della Chiesa Cattolica e il risvegliarsi della coscienza cosmica dell'uomo» (trad. in A. Forcellino, *Michelangelo Buonarroti. Storia di una passione eretica*, Torino 2002, p. 10).

² A. Forcellino, *Michelangelo Buonarroti. Storia di una passione eretica*, Torino 2002, pp. 18-19: «Fatta eccezione per il Cristo che pure si confonde ambiguamente con l'Adamo della creazione che ogni osservatore poteva scorgere dirigendo lo sguardo a pochi metri dal *Giudizio*, nessuna figura può di primo acchito dirsi certa della propria identità e soprattutto del proprio destino. Non soltanto i santi martiri, le vergini e i dottori della Chiesa hanno perso le aureole, ma anche gli angeli hanno perso le ali. L'animazione plastica e psicologica delle figure le rende ansiosamente partecipi al giudizio di Cristo. La scelta di Michelangelo di spogliare i santi, equivale a rappresentarli nel loro destino di uomini, soggetti alle passioni tutte umane della paura, dell'incertezza e della speranza. Persino la gioia che mostrano gli eletti che si abbracciano gli viene imputata come una colpevole umanizzazione del popolo celeste il giorno del *Giudizio* «Non è cosa ridicola l'aversi immaginato in cielo, tra la moltitudine dell'anime beate, alcuni che teneramente si baciano? ove dovrebbero essere intenti e col pensiero levati alla divina contemplazione et alla futura sentenza, massimamente in un giorno sì terribile» (1). Eppure quella stessa scena era rappresentata da duecento anni e nessuno l'aveva trovata disdicevole, segno che la vera novità non è la pittura ma la rigida riorganizzazione mentale della Controriforma. È soltanto il destino ad aver reso alcuni di quegli uomini dipinti da Michelangelo dei santi e non degli angeli o beati o addirittura reprobri e sembra talmente tutto incerto che basterebbe un colpo di vento a far cambiare posto a uno di quei titani assicurandogli un diverso avvenire. Con l'abolizione dei "cori" vengono aboliti i "recinti" come suggerisce il fondamento etimologico della parola e ognuno è in balia di uno spazio infinito e inquietante che simboleggia perfettamente la passione e l'inquietudine della fede. Per accertare l'identità e assicurarci del futuro di ognuno dobbiamo attentamente scrutarne l'espressione, il movimento, insomma l'attitudine. E scomparsa totalmente la certezza della salvezza che era garantita dalla presenza riconoscibile della Chiesa e dei suoi componenti come entità visivamente separata da quella umana». ((1) L. Dolce, *Dialogo della pittura*, cit., p. 822.)

³ Cfr. A. Joos, *Meditazioni sull'icona della Trinità di Andrej Rublëv: la presenza divina come mistero d'ospitalità*, Roma (pro manuscripto), [66 pp.].

Un altro grande artista –pur se occidentale e assai lontano dalla impostazione o dall’approccio iconico orientale– tenterà indirettamente di uscire dalle ‘dignità’ e dai ‘poteri’ per evocare le sorti ultime dell’umanità, in un contesto, a dire il vero, radicalmente diverso da quello di Rublëv: Michelangelo alla fine della sua vita e già coinvolto nell’intuito riformativi spirituale. Rublëv ‘svestì’ i tre personaggi dai vestiti imperiali, dai segni del potere, dalle facce dell’anziano ‘Padre’ ecc..., per rappresentarli come tre uguali ed indifesi angeli–pellegrini. Dal Cristo–non–più–imperatore–trionfante alla Trinità–non–più–gerarchia–di–potere, il ripensamento del ‘potere trionfante’ si afferma progressivamente.

4° SUPERARE LA 'VENDETTA FINALE'

Sarebbe –forse– l'esito finale della storia una 'felicità' eterna? Ma l'umanità ha preferito da sempre la sua indipendenza alla 'felicità' ¹. L'inferno ed i suoi supplizi orribili nasce dalla speculazione illusoria sul 'tempo oggettivato' che viene concettualizzato come 'predestinazione' ². L'inferno è illusorietà ultima, fantasma di tutti i fantasmi, pazzia portata alle sue conseguenze terminali ³. Le prospettive di ri–incarnazione furono tentativi di superare le 'pene eterne' da questa 'legge del karma' ⁴. Il 'giudizio ‘ultimo’' significa che nella sua tragedia la storia non può essere valutata subito, che non si riesce a separare nell'oggi la luce dalle tenebre ⁵. Il compimento ultimo sarà una 'Pentecoste' escatologica (la Pentecoste non essendo tuttora 'compiuta') ⁶. La 'breccia' escatologica della Pentecoste consiste nell'infrangere le ultime 'frontiere' del processo storico ⁷. In termini sofianici si dirà che la storia va valutata dal ‘Tutto’ nella sua complessività compiuta.

5° L'INFERNO DELLE CONDANNE? L'ENIGMA DEL FUOCO E DEI TORMENTI ETERNI

Dai Padri d’oriente che meditano sul ‘processo ultimo’ tra Dio e la persona umana, sorge la prospettiva non solo del Dio compassionevole di fronte ad ogni colpa, ma anche quella dove Cristo è allo stesso tempo accusatore e avvocato della ‘difesa’, e lo Spirito nel suo ‘soffio’ azzerà ogni peccato ⁸. Tra i tormenti eterni e l’esperienza profonda della sofferenza, vi è un legame che sorge

¹ Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 235.

² Н. Бердяев / N. Berdjajev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 234.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 413 / p. 378.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 416–417 / p. 380–381.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 248, 279–280 / pp. 207, 232.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 315–317 / pp. 266–267.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 216 / p. 177.

⁸ J. Méchérian, *Préface*, in Grégoire de Narek, *Le Livre de Prières*, Paris 1961, pp. 8–9: «Feu Manouk Abéghian, dans une longue étude consacrée à Grégoire Narékatsi, en 1916, reprise en 1944 dans la monumentale *Histoire de l'ancienne littérature arménienne* (1), après avoir formulé le principe de la nécessité d'une unité de pensée et même de ton (c'est–à–dire d'accent) pour que soit parfaite une oeuvre lyrique, telle l'oeuvre de Grégoire, ajoute (2): «Quel est le but et l'essence du *Livre d'Élégies*, qui a été proféré à la demande de religieux et de nombreux anachorètes? Je le trouve dans l'exergue répété invariablement par Grégoire au début de chaque discours (c'est–à–dire prière) : «*Addition nouvelle au gémissement redoublé par le même Veilleur pour la même requête*, avec des paroles de supplication (3).» Manouk Abéghian continue Dans le fond du coeur est accumulé le péché; Dieu est un juge impartial, mais aussi un Père qui pardonne et qui a pitié. Le colloque du Veilleur avec Dieu est à la fois gémissement et repentir mêlés à la prière, *mais son but est le salut*: c'est cela qui constitue l'essence, l'unité de cette élégie ascétique. C'est en cela ne consiste le mysticisme chrétien de l'époque, qui a trouvé une expression vivante chez le Narékatsi.» L'explication de Manouk Abéghian n'a pas satisfait un –autre savant arménien d'Érévan, Stépan Malkhassiantz, défunt lui aussi (4), qui, à l'âge de 90 ans,

dall'esperienza esistenziale della sventura umana ¹. L'umanità avendo preferito da sempre la sua indipendenza ², L'inferno ed i suoi supplizi orribili nasce dalla speculazione illusoria sul 'tempo oggettivato' che viene concettualizzato come 'predestinazione' ³: il Giudizio ultimo sarà una 'separazione' non 'tra' due gruppi bensì dentro ognuno di noi illusorietà ultima, fantasma di tutti i fantasmi, pazzia portata alle sue conseguenze terminali. Cristo non vince ma rigenera, dal di dentro dello spirito di ognuno: metodologia specificatamente 'femminile' della divinizzazione in Cristo (cfr in Dostoevskij, donne rivelative di ciò che acceca l'umanità ⁴ e rigenerative per chi esce dall'indurimento micidiale ⁵. Parlando di metamorfosi o di catastrofe terminale, Florenskij rinvia all'immagine del fuoco: lo stesso fuoco che può essere purificazione luminosa di trasfigurazione e tormento insopportabile della consumazione di se stessi ⁶. Se niente si perde, ciò non significa che –parallelamente– 'niente è stato creato', ma che «tutto è già stato offerto»... Se tutto ci è stato già consegnato in dono, l'astuzia 'creatrice' è di scoprirlo... Si dirà che 'il fuoco' è il Giudizio' nella sua dinamica diadica ⁷. Non c'è ragione di lasciarsi terrorizzare dalla 'creatività' o di negare a tutti costi il 'creare' all'umanità. Ma l'umanità ha preferito da sempre la sua indipendenza alla 'felicità' ⁸.

signait sur Grégoire de Narek un article, son chant du cygne en même temps que sa profession de foi chrétienne. Il désire que son étude ne soit point regardée comme une réfutation de celle d'Abégghian, mais plutôt comme son complément. Les deux études, dit-il, contribueront à mieux comprendre le Narek. L'article à paru dans la revue *Etchmiadzin*, organe du Catholicossat du même nom (5), en Arménie soviétique. L'objet principal de Grégoire est, d'après –Malkhassiantz, un procès de l'homme avec Dieu. Ce procès se déroule lors du jugement dernier; et naturellement, pour chaque homme, tout d'abord à sa mort. Grégoire en parle très souvent (voir les, Prières 1, 4, 5, 8, 19, 24, 38, 39, 40, 50, 60, 65, 66, 73, 79, 95 et d'autres encore). Dans le christianisme, comme dans toutes les religions, le problème de l'au-delà, la vie éternelle, est un point essentiel de la foi. A la pensée de ce procès, la frayeur s'empare de Grégoire, car il a le vif sentiment de trois tristes réalités: l'attraction vers le bas qu'exerce le corps dans le composé humain; le péché, ce mal maudit, pendu au cou de chaque homme; et Satan, l'ennemi aux mille astuces. N'y aurait-il donc point de possibilité de se sauver? Mais Grégoire prend courage, car il sait qu'au tribunal où se déroulera son procès le juge est le Christ à qui tout est manifeste les fautes dans leurs racines et toutes leurs ramifications, les péchés conscients, et même les subconscients. Qui plus est, le même Christ est aussi le plaideur, l'accusateur qui sait tout. Dès lors, inutile de vouloir cacher la moindre faute; il n'y a qu'à les étaler toutes, à les grossir même, car n'est-il pas dit dans l'Écriture que celui à qui on pardonne plus aime d'autant plus, et c'est cette Écriture qui est le code de loi du dit tribunal. Le souffle divin peut anéantir tous les péchés et c'est ce même souffle qui a dicté l'Écriture».

((1) Erevan, 1944, pp. 511–569. / (2) *Ibidem*, Erevan, 1944, p. 530. / (3) Le P. Kéchichian nous avertit à la fin de son Introduction qu'il ne reproduit pas cet exergue au début de chaque Prière; il ne répète que la finale de l'exergue: «Du fond du coeur, colloque avec Dieu». / (4) Décédé le 21 juillet 1947. / (5) N° de mai–juin 1947, pp. 31–42.)

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris 1963, p. 292: «La souffrance est un phénomène d'ordre existentiel, mais, en s'objectivant dans le monde mathématique, elle apparaît infinie au sens qualitatif du mot. La monstrueuse et absurde doctrine des tourments éternels qui attendent l'homme dans l'enfer a sa racine dans l'expérience existentielle de la souffrance et résulte de la confusion entre le temps existentiel et le temps objectivé, mathématiquement calculable. Lorsqu'un homme dit qu'il éprouve des souffrances infernales qui semblent ne devoir jamais prendre fin, il nous révèle son expérience interne qui est celle d'une souffrance d'une extrême intensité. Mais cet infini illusoire n'a rien de commun avec l'éternité, il peut au contraire signifier qu'on se trouve dans un temps non existentiel, sans aucune possibilité de s'évader vers l'éternité. La douloureuse subjectivité revêt la forme de l'objectivité ontologique».

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 235.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 234.

⁴ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 572–574 / p. 641–642.

⁵ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. 88–89 / p. 74–76.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 249–250 / p. 305: «Lo Spirito di Cristo che viene alla creatura peccatrice sarà questo fuoco di prova che tutto purificherà, tutto salverà, tutto riempirà di se. Ciò che per l'uomo stesso è un istante di purificazione (fuoco B), per la sua aseità peccatrice sarà fuoco tormentatore (fuoco A e C). L'uno e l'altro fuoco sono aspetti diversi della stessa rivelazione divina, della rivelazione del Paraclito alla creatura. L'eterna beatitudine dell'uomo stesso e l'eterno tormento dell'aseità sono i due lati antinomici e congiunti del terzo e definitivo Testamento, la rivelazione dell'eterna Verità nella duplice manifestazione di salvezza–perdizione, luce–tenebra, spiritualizzazione–geenna».

⁷ N. Kazantzakis, *Ascetica*, Reggio Emilia 1982, p. 107: «Una Fiamma è l'anima dell'uomo; un uccello di fuoco, balza di ramo in ramo, di capo in capo, e grida: «Non posso arrestarmi, non posso bruciare nessuno mi può spegnere!». L'Universo diviene d'un tratto un albero di fuoco. Tra il fumo e le fiamme, quieto sulla vetta deh'incendio, stringo l'immacolato, rugiadoso, sereno frutto del fuoco, la Luce. Da quest'alta vetta guardo la linea rossa che sale, tremante fosforescenza di sangue, che si trascina come un insetto innamorato nelle spire fresche di pioggia del mio cervello. Io, razza, uomini, terra, teoria ed azione, Dio, fantasmi d'argilla e di cervello, buoni per le menti candide che temono, buoni per le anime gravide di vento che credono di procreare. «Di dove veniamo? Dove andiamo? Che significato ha questa vita?» gridano i cuori, chiedono le teste, battendo contro il caos. Ed un fuoco dentro di me s'è levato a rispondermi. Verrà un giorno, sicuramente, in cui il fuoco purificherà la terra. Verrà un giorno, sicuramente, in cui il fuoco annienterà la terra. Questo è il Giudizio Universale. Una lingua di fuoco è l'anima, e lecca e lotta per incendiare la nera massa del mondo. Un giorno tutto l'Universo diverrà un incendio».

⁸ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 235.

L'inferno ed i suoi suplizi orribili nasce dalla speculazione illusoria sul 'tempo oggettivato' che viene concettualizzato come 'predestinazione' ¹. Dalla vittoria verrà il giudizio di condanna su coloro che hanno causato tanta sventura... Ma sarà davvero così? La simbolica della 'vita nuova' implica, nella ricerca escatologica di stampo sofianico, un'altra via d'uscita. Appare la figura di chi 'non giudica, non condanna e non difende' che discerne nella sventura causata la stessa 'infelicità' di chi l'ha provocata: figura tipicamente 'femminile' ed 'indifesa' di saggezza rigenerativa personificata nel profilo di Sonja nel racconto dostoevskijano di "Delitto e castigo" ².

6° L'ASSENZA DI CONDANNA 'PERMANENTIZZATA', INFLITTA ALLO 'SPIRITO DEL MALE'?

L'Apocalisse non ci presenta un "Messia del male", nella sua individualizzazione specifica, come unico ed esclusivo 'nemico' di Dio e dell'Agnello. Forse vi sono due personalizzazioni opposte che sembrano più ovvie: la 'donna amantata di luce' (Ap. 12) e la 'grande prostituta' (Ap. 18). Le simboliche -poi- sono ben più ampie e non sempre razionalmente decifrabili. Dall'Agnello alle varie Bestie e mostri, sembrano intrecciarsi diverse 'memorie' religiose dell'umanità. Le tradizioni cristiane si riferiscono volentieri allo 'Spirito del male'... Come cogliere i messaggi dei vari 'traccolli' evocati nell'affresco impressionante del racconto dall'ingegno giovanneo? La fine di più 'mondi' riappare con una costante: una sfida che vuol essere 'definitiva' e che non riesce a 'farla finita' con lo slancio dei tempi verso il compimento ultimo. Sarebbe questo il suggerimento che sorge dalla panoramica epica dell'Apocalisse? Un autore sofianico, S. Bulgakov, nella sua libera ricerca escatologica, ci consiglia indirettamente di non porre la questione in termini di un inferno ipotetico che esista ma dove non ci fosse nessuno (o quasi, come si usa fare tante volte per sbloccare le paure dell'inferno dopo che l'occidente aveva nutrito il terrore dell'inferno per quasi tutto il secondo millennio). Conviene invece assumere la Tradizione e cogliervi ciò che -chissà- non è stato ancora pienamente evidenziato. Uno di questi aspetti è la meditazione sulla sorgente stessa del 'male' (cfr supra). Se esso è illusorietà fino in fondo, nel suo tracollo auto-anarchico ultimo, ovviamente mancherà ad esso la 'consistenza' eterna, tanto più che l'eternità esce dalla visuale di 'durata permanente' in una specie di temporalità che assomiglia più a una 'risuscitazione' che a una 'risurrezione' (cfr supra). O cioè, il male non avrebbe -in ultimo- quella immancabile ed inattingibile 'efficacia' che potrebbe sembrare di avere ³. Il suo auto-lesionismo escatologico potrebbe avverarsi

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 234.

² J. Moltmann, *Dostoevskij e la teologia della speranza*, in S. Graciotti (ed.), *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, Firenze 1981, p. 127: «Siamo giunti così alla seconda verità che ho imparato da Dostoevskij. Egli la chiama *resurrezione* e con ciò intendeva *l'aurora di una nuova abita*. E la storia di Sonia Semenovna, la prostituta. la creatura di Dio e dello studente Raskol'nikov, che i sogni napoleonici di onnipotenza hanno portato ad uccidere una vecchia. Sonia è la figura femminile dostoevskiana più indifesa e più spiritualmente dotata. È la creatura di Dio, che schiude il regno divino della libertà, che resta chiuso ai grandi e ai sapienti. Sonia non giudica, non condanna né difende. Vive il destino altrui come fosse il suo proprio. E Raskol'nikov ritrova se stesso nella compassione illimitata di questa ragazza. Si giunge così alla confessione dell'assassino nelle braccia della compassione smisurata di questa fanciulla indifesa. «Ma quanto male si è fatto», esclama disperatamente quando lui le confessa il suo delitto; si rialzò, gli gettò le braccia al collo, lo abbracciò e lo strinse forte a sé. Raskol'nikov si tirò indietro, volgendo un amaro sorriso. «Che strana creatura sei, Sonja, mi abbracci e mi baci dopo quanto ti ho detto. Non ti rendi conto di quello che fai». «No», esclamò lei, come in estasi, «no, non c'è ora nessuno al mondo più infelice di te». «Ruppe in singhiozzi e Raskol'nikov fu vinto da una tenerezza che da gran tempo non conosceva. Due lagrime gli inumidirono le ciglia».

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 354-355 / pp. 375-376: «Ces souffrances ne peuvent pas détruire le corps ressuscité, de gloire et immortel. En fait, elles ne le toucheront même pas, en formant comme une nuée ténébreuse au-dessus de sa beauté immarcescible. Toutefois, cette ombre le cachera à son processus, qui ne le verra que comme un cadavre décomposé. Nier les peines corporelles au nom d'un présomptueux spiritualisme, cela est impossible à celui qui comprend la nature spirituelle du sensible et l'infrangible liaison de l'âme avec le corps. En outre, à être simplement cohérent, en même temps que les souffrances du corps, il faudrait nier sa béatitude et sa gloire. Cela conduit inévitablement à nier l'univers, toute la créature qui «gémît maintenant» et qui attend d'être libérée. Un tel anticosmisme est en tout cas étranger au christianisme et à sa promesse d'une nouvelle terre

più significativo di quanto sembra ¹. La questione della condanna e delle pene infernali ci mette davanti al mistero del perdono divino. Un primo accenno sorge dal mistero del perdono divino stesso al di là della nostra umana 'mostruosità': è possibile che vi sia in esso un 'limite invaricabile' o una 'frontiera' che recinta l'Amore indicibile di Dio ²? L'Apocalisse ci apre a questo interrogativo in modo convergente con il 'grande racconto' che raccoglie: particolarmente nell'evocare la fine dei vari 'mondi' nei loro travagli. Dietro gli sconvolgimenti apocalittici, si intuisce uno Spirito del male che tenta ogni via per impedire –volta per volta– l'esito trasfigurativo ultimo. Cosa fa 'cadere le braccia' allo Spirito del male, che poi prova in un altro modo di sfidare definitivamente Dio? Non sarebbe forse precisamente l'assenza di una controparte che lo 'Spirito del male' potesse focalizzare e bersagliare definitivamente? Se il 'male' è –esperienzialmente per l'oriente– un incidente di percorso (cfr supra), cosa ne sarà dello Spirito del male? Davanti a tale abisso d'Amore perdonante di Dio, vi sarà qualche eventualità che lo Spirito del male possa 'intenerirsi', perdere la sua durezza, ed entrare in una 'contrizione' che capovolga la sua astuta tenacia come può essere ipotizzato per le anime nel

et d'un nouveau ciel. Néanmoins, les souffrances corporelles ne porteront pas atteinte au Corps de création divine, que les justes verront dans la beauté de son idée noétique. Sous l'angle ontologique, ni le mal ni l'enfer n'existent en général pas. Ce n'est là qu'une sorte d'hallucination, qui intervient fatalement chez les âmes malades. Aussi l'éternité lui est-elle impropre. Le mal relève du non-être, de ce qui n'appartient pas à l'être. Si la Parole de Dieu mentionne effectivement des «peines éternelles» ainsi que «la vie éternelle», ce n'est certes pas afin de rendre parallèles et pareilles l'une et l'autre «éternité»: celle de la béatitude paradisiaque, en tant que le dessein de Dieu, positivement établi dans la nature du monde, et celle des peines de l'enfer, effet des forces du mal, du néant, de la subjectivité, du libre-arbitre de la créature. Il convient évidemment de différencier ces deux espèces d'«éternités», au moins autant que sont différents le Créateur et la créature, la toute-puissance de Celui-là et la liberté de celle-ci. Certes, l'«éternité» est indiquée ici non par opposition à notre condition temporelle et limitée, mais pour la distinguer en général de notre temporalité. Autrement dit, cela signifie que la vie du siècle à venir n'est pas mesurée par le temps que nous connaissons (elle lui est transcendante); sa mesure est autre. En revanche, si l'on interprète ici l'«éternité» comme on le fait habituellement, au sens d'un mauvais infini, cela voudrait dire non pas du tout l'éternité en tant que *qualité* différente, mais justement une temporalité qui n'aurait simplement pas de fin déterminée. De toute façon, du seul fait que les peines de l'enfer soient appelées «éternelles», on ne saurait rien conclure quant à leur durée, ni dans un sens ni dans l'autre.

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 415 / p. 380: «La liberté dans le mal n'a pas du tout la même stabilité que celle dans le bien. Elle est dépourvue de l'assise ontologique propre à la seconde. Impossible de jeter l'ancre dans le vide du non-être pour s'y accrocher. Aussi la liberté dans le mal suppose-t-elle l'effort spasmodique d'une révolte incessante, condition essentiellement instable. Les «peines éternelles» n'ont qu'une éternité négative, elles ne sont qu'une ombre portée par l'aséité. Aussi ne saurait-on leur attribuer une *énergie* positive d'éternité. Impossible, par conséquent, d'en affirmer la nature ind-Structible, encore qu'il ne soit pas davantage possible de l'infirmier. C'est là une *aporie* religieuse. La sagesse et l'humilité de la foi nous enjoignent de nous arrêter devant ce mystère inaccessible (1). Cependant, l'espérance chrétienne demeure, inspirée par l'indicible amour de Dieu, car tout sera emporté par ses flots. Seul «l'amour ne passe jamais. Les prophéties cesseront, les langues prendront fin, la science sera abolie. Car nous ne connaissons qu'en partie et nous ne prophétisons qu'en partie (en particulier, *ek merous*), mais quand viendra ce qui est parfait (to *teleion*), ce qui est partiel disparaîtra» (I Cor. XIII, 8-10)».

((1) Le sens positif de la condamnation de l'origénisme par l'Eglise, d'ailleurs loin d'être clair, consiste, selon nous, à refuser sa façon trop abrupte et présomptueuse de dogmatiser, avec en outre un net penchant vers un spiritualisme non chrétien. On peut comprendre cette condamnation non pas comme un avis dogmatique bien défini, qui n'existe au demeurant pas jusqu'à nos jours, mais comme une mesure pédagogique de la discipline ecclésiale.)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 412-413 / p. 377-378: «La parabole évangélique du Jugement Dernier présente une certaine séparation de l'humanité entre brebis et boucs, fondée sur la part respective du bien et du mal, ayant influé sur le sort de l'homme. Or cette même séparation intervient dans l'être de chaque personne, car il n'y en a aucune qui ne soit affectée par le péché ni qui soit restée étrangère à toute forme de bien. Chaque homme se verra tel qu'il est et il constatera qu'à différents degrés et en différents sens, il est *monstrueux*. Voilà pourquoi ce Jugement, que la liturgie dépeint avec des traits si redoutables, est-il terrible *pour tous*. Il n'y a pas de juste qui ne frémissse devant lui: *quid sum miser tunc dicturus!* Cela signifie-t-il pourtant qu'il n'y aura pas de paradis ou qu'il ne sera peuplé que d'infirmes et de monstres? S'il n'en est pas ainsi, cela veut dire qu'au-delà du Jugement Dernier qui manifestera à la créature la justice de Dieu sans acception de personnes, il y a place pour Sa miséricorde et pour l'action de Sa grâce, qui «guérit l'infirmité et rend plein ce qui est épuisé» (sacrement du sacerdoce). Et y aurait-il une limite à la puissance et la grâce divine, y aurait-il devant elle des ravages irréparables? Ne serait-il pas plus exact de penser qu'il n'existe pas de maux qui ne soient guérissables pour l'immensité du sacrifice du Golgotha, le pardon divin étant sans mesure? Mais dira-t-on: il y a un pardon et il est sans mesure, tant que l'homme peut le mériter par sa repentance, à savoir: avant sa mort? Une telle idée est dogmatiquement et irrémédiablement réfutée par la foi de l'Eglise en l'efficacité des prières pour les défunts, surtout de celles qu'elle élève à la célébration de l'eucharistie (chez les catholiques, cette foi a pris la forme de la doctrine du Purgatoire, un peu grossière par son caractère péremptoire). Cela signifie que l'amour croyant est capable de franchir même la frontière de la mort. Mais où serait-il dit et qui oserait affirmer que cet amour perd sa vertu après le Jugement Dernier? Ne lisons-nous pas chez l'apôtre d'autres paroles, qui nous font tressaillir d'une ardente espérance «Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance afin de faire à tous miséricorde. O abîme de la richesse et de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont insondables et ses voies impénétrables! Qui en a connu la pensée et qui lui a donné en premier pour être payé en retour? Car tout est de lui et par lui et pour lui. A lui la gloire dans les siècles des siècles» (Rom. XI, 32-36)».

loro incontro ultimo di 'Giudizio' ¹? L'efficacia non 'infallibile' del male ci convoglia verso questo tipo di perplessità: come se lo Spirito del male –pur percorrendo tutte queste vie– non ci credesse più fino in fondo, disperazione nella consapevolezza... La questione rimane aperta: "e se –dopo averle provate tutte (al di là della storia temporale)– lo Spirito del male si intenerisce anche lui, in ultimo???"... Dalla meditazione dell'oriente slavo sull'esperienza dell'intenerimento evangelico, dell'"umilenie" nel 'crollo' della conversione di risveglio alla fede (cfr supra), si abbozza –ovviamente fuori di ogni parametro spazio-temporale ²– del mistero di un "autocrollo" dello Spirito del male? Riappare la via dell'approfondimento specifico della tradizione slava orientale sull'"umilenie". Dostoevskij ce lo descrive come investendo travolgentemente i 'buoni' ed i 'cattivi' (Raskol'nikov e Alëša, cfr supra). Solov'ëv tratteggia l'autocrollo dell'imperatore universale con il mago Apollonio (cfr supra)... Il libro dell'Apocalisse dedica tanto spazio –proporzionalmente– ai tentativi di impedimento della fine ultima per così poco alla descrizione dettagliata delle 'vendette' o delle 'torture' consecutivi, che gli scritti apocriefi non hanno mancato di immaginare nei loro più inquietanti risvolti... Florenskij indagherà ulteriormente: la verità sarà –alla 'fine' del percorso– una spirale di convergenze degli "estremi opposti" ³. La verità sarà un 'giudizio che contraddice se stesso' ⁴. Come potrà essere –allora– la verità una 'condanna'? Il libro dell'Apocalisse potrebbe suggerire quest'enigma: lo scenario sembra descriverci una disperata corsa a rilanciare ogni 'trappola' possibile per far cadere definitivamente l'intento della compassione finale. Dopo 'averle provate tutte', quale sarà lo scatto della presa di coscienza ultimativa? La via della riconciliazione oltre ogni 'fine' potrebbe essere questo auto-scioglimento supra-storico del male, nel suo auto-crollo di ribaltamento che fa diventare Dio 'tutto in tutti' ⁵.

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 414 / p. 379: «Aussi, encore que possible pour toute créature, homme ou ange, l'enfer n'est-il inévitable pour personne. Il est une production de la liberté, laquelle aurait pu ne pas admettre le mal dans le monde, ni donc permettre l'enfer. Grâce au sacrifice rédempteur du Christ, l'humanité, même corrompue, aurait pu abolir l'enfer. Si la présence de celui-ci est très nettement prévue par la Parole de Dieu, cela relève évidemment de la prescience divine qui s'étend aussi à la liberté humaine. Ce n'est pas que l'enfer soit imprescriptible, en tant qu'il serait conforme à la volonté de Dieu. *Dieu n'a pas créé l'enfer*, pas plus qu'il n'a créé la mort – De même que la mort, introduite dans le monde par le diable, l'enfer a pour origine le diable. C'est pourquoi les pécheurs sont-ils envoyés «dans le feu qui ne s'éteint pas, préparé pour le diable et pour ses anges» (Mt. XXV, 4). Dans la liberté de l'homme, dont dépend l'existence de l'enfer, il n'y a rien qui soit impérissable et immuable. Cependant, il nous est absolument impossible d'affirmer que la créature de Dieu est dans une condition inguérissable, que est radicalement, ontologiquement perverse, quelque enténébrée et corrompue qu'elle soit par le mal. On attribuerait alors au mal une substantialité, un être par soi et créateur; ce qu'il ne possède point. Le noyau de l'être demeure intact, le mal ne relève que d'une modalité. Aussi, dans son fondement essentiel, le diable est-il quand même un ange, mais ayant de fond en comble perverti sa nature. C'est pourquoi le principe ontologique de son salut à lui aussi n'est-il pas aboli. Reste une question *de fait*: la contrition lui est-elle possible, hors laquelle il n'y a pas de salut?».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 412 / p. 377.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 43 / pp. 78–79.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 146–147 / p. 194.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 416 / p. 381: «Quoi qu'il en soit, nous ne devons pas mesurer «la vie du siècle futur» à l'aune de notre temps. Aussi ne pouvons-nous rien dire de sa durée, qu'elle soit finie ou illimitée. Il faut en général affranchir cette question de tout rapport avec le temps que nous connaissons, parce qu'une catastrophe métaphysique, un bouleversement ontologique s'accompagnent nécessairement d'un changement dans la *qualité* du temps. Cela apporte au problème des solutions qui nous sont imprévisibles et inaccessibles. Une chose est sûre: l'essence ontologique n'appartient qu'au bien et à la béatitude qui lui est indissolublement liée. Seul le bien est au-delà de la distinction entre liberté et nécessité. Le mal, par contre, est un accident, un mode de créature, une illusion ontologique, quelque chose qui *aurait pu ne pas être*. Il doit son existence à la liberté et il se trouve par conséquent dans le domaine relatif de l'opposition entre la liberté et la nécessité. Aussi, du point de vue ontologique, peut-on parfaitement concevoir que le mal perde toute force, qu'il cesse et que la disjonction entre la liberté et la nécessité soit surmontée. Cela suppose repentir et conversion, puisqu'il n'existe aucun autre moyen pour se libérer du mal, quelles que soient les souffrances qu'il coûte. Tout homme qui se sait souillé par le péché doit se rendre clairement compte d'une chose: si les «peines de l'enfer» peuvent épargner tous les hommes, *lui-même*, en tout cas, ne doit pas y échapper, car il les mérite indéniablement devant le jugement de la justice divine. C'est ce que sa propre conscience religieuse dit à chacun. Or, en même temps, la voix timide de l'espérance ne peut pas être étouffée, la prière pour le pardon, la voix du publicain: «Seigneur, sois miséricordieux envers moi, pécheur!» Et la Parole de Dieu donne cette espérance, car l'opposition du bien et du mal, du paradis et de l'enfer, ne constitue pas encore la fin ultime de la création. En effet, il appartient au Fils de «régner jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds... Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui

CAPITOLO II

L'APOKATASTASIS NELLE VIE DELLA BEATITUDINE VERSO LA RISURREZIONALITÀ NELLA CREAZIONE NUOVA



La meditazione teologica afferma la compenetrazione dell'amore e della conoscenza nella prospettiva della beatitudine ¹. La Sofia è relazionalità ultima, essa 'rivela' l'Amore indicibile, perciò è anche 'parola' anzi 'messaggio' di verità piena ². La verità è una questione di 'percorso'. Il termine ebraico (emet) ricorda questa prevalente 'fedeltà' in un processo di tempo ³. In greco, pure, il contesto del 'tempo' nell'"alèthèia" evoca l'uscita dall'oblio, ciò che si fa indimenticabile ⁴. In latino o nelle parole occidentali si esce dalla dinamica del tempo. La 'veritas' del 'vereor', fino al 'var' arcaico suggerisce questa 'venerazione' rituale per una divinità minacciosa ed intangibile, eventualmente capricciosa (Wahrheit, vérité o verdad) ⁵. La chiave sofianica afferma la compenetrazione dell'amore e della conoscenza nella prospettiva della beatitudine ⁶. La parola russa (истина/istina – verità nella conoscenza) include l'antico 'es' indoeuropeo che esprime il soffio creatore proiettato verso la sua pienezza di compimento ⁷. Sarà anche questa la suprema sfida apocalittica dell'"Imperatore universale", dopo di lui c'è posto solo per una ripetitività rituale di ciò che egli stesso ha realizzato nella sua completezza. L'intuito sulla verità come totalità non teme la contraddizione o la contestazione razionalizzante ⁸ ma proietta l'"insiemizzazione" della tesi e dell'antitesi (non la loro fusione): "sobornost" (togetherness, insiemità...) dalle sorgenti più profonde della nostra esperienze, simbolo d'eternità ⁹. La verità è una spirale di convergenze degli estremi opposti ¹⁰. La verità è un 'giudizio che contraddice se stesso' ¹¹. Come potrà essere –allora– la verità una 'condanna'? Il 'fuoco' della verità è l'amore ¹²... Il tempo 'puntualizza' i momenti della verità, lo spazio 'socializza'

qui lui a tout soumis, pour que *Dieu soit tout en tous, ho Theos panta en pasin*» (1 Cor. XV, 25, 28). A lui la gloire dans les siècles des siècles Amen».

¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 243.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 213–218 / pp. 174–179.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 22 / p. 57.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 54–56 / pp. 17–20.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 53–56 / pp. 16–210.

⁶ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 243.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 15–17 / pp. 51–53.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 147 / pp. 194–195.

⁹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 145 / pp. 192–193.

¹⁰ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 43 / pp. 78–79.

¹¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 146–147 / p. 194.

¹² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 395 / pp. 460–461.

la verità ¹: si dirà "Strano che a quell'epoca abbiano pur potuto indovinare..." ²!!... Dalla verità razionalmente pre-determinata, Florenskij intraprende questa utile 'de-dogmatizzazione': essa non rappresenta uno schermo impenetrabile per la conoscenza ³. La santità è anzitutto processo della e dalla totalità, non 'perfezionamento' segmentatamente individuale. Solo prospettandola come divinizzazione della totalità la santità non diventerà disprezzo dell'universo, esclusione sprezzante del transitorio nella durezza di chi si considera già insostituibilmente 'elevato' al di sopra di essa ⁴. L'orizzonte si riapre sulla 'santità della Terra' così intimamente intuita dall'anima slava orientale. La de-possessione sarà ri-immersione in questa totalità della 'Santa Madre Terra' ove si scioglie l'individualità ripiegata nella sua 'elevazione'. Pensando al racconto di Dostoevskij sulla 'torre dell'isolamento' (del 'povero cavaliere' che raffigura la sventura dell'"Idiota"), non si può evitare di cogliere il collegamento tra 'torre di elevazione' e 'torre di pazzia liberante'.

L'APOKATASTASIS DEGLI ESTREMI OPPOSTI: L'ANTINOMIA ESCATOLOGICA

La saggezza è la scommessa di un esito non distruttivo dell'intento umano: *'Questa è dunque legge inviolabile della sapienza e bontà divina, che nell'universo non v'abbia entità o attività alcuna, senza che se ne cavi tutto quel frutto di bene che ella può dare, considerata, già s'intende, quasi come parte organica del sistema universale'* ⁵. La riconciliazione ultima sorge dalla infinita ed indicibile compassione divina: *'La sapienza sola è quella che può condurre la bontà al suo estremo effetto, al suo verace compimento. La bontà non savia, che vede poco e vicino, non può provvedere a quanto non vede e sta lontano, ma la savia che molte e lontane cose abbraccia e comprende talor sembra dura... per raccogliarli... nel gran tutto ch'ella sempre contempla'* ⁶. Si racchiude tutti nell'incredulità affinché si manifesti in pieno la misericordia ⁷. Anzi *'... la misericordia, la quale usa della potenza... l'affrena mitigando e indugiando la pena'* ⁸.

1° LE VIE DELLA BEATITUDINE

La nuova creazione, non è ciò che verrà superato in una «sostituzione» totale di 'novità' dopo il tempo e la storia (in una certa visione escatologica) nell'"aldilà": dalla sostituzione di Cristo nell'Anticristo, l'oriente non si affida facilmente alle dinamiche sostitutive. Ma non è neanche il tempo e la storia che ricominceranno da capo, dopo lo smembramento traumatico delle catastrofe finali (in una certa visione apocalittica) 'mettendo a posto' o 'aggiustando' ciò che esisteva nel mondo umano. Nella Sua Saggezza inesauribile ed imperscrutabile, Dio non 'distrugge' e non 'rifa tutto da capo'... Non occorre cercare 'fuori' o 'dopo', ma 'al di dentro' e 'adesso'. Questo sembra il senso da dare alla frase di Florenskij in una lettera ai suoi intimi, eco della sua qualità di fede nelle ed oltre le sue sofferenze ed il suo isolamento, continuando le sue ricerche scientifiche: "da molto tempo ho

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 143 / p. 191.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettre à sa maman*, (23.3.37), in idem, *Lettres de prison et du camp*, in «Le Messager orthodoxe», 1988 n° 3, p. 64.

³ Cfr la critica di E. Trubetskoj, evocata da B. Schultze, in idem, *Russische Denker*, Wien 1950, p. 322.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 292 / p. 352.

⁵ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 314.

⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 159.

⁷ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 391.

⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 394.

la ferma convinzione che nel mondo niente si perde, né di buono né di cattivo" ¹. Niente si perde, cioè niente viene distrutto in un oblio ove tutto sparisce. L'atto distruttore è un momento nel processo di totalità, in una spirale torrenziale di cui entra a far parte senza 'terminarlo': la distruzione non 'fa sparire', ma –nel senso più monotono– si iscrive in una dinamica di 'prolungamento' o di 'ripetizione'. Per 'distruggere' ci vuole dell'"energia", ma l'energia è transitoria, la distruzione può dunque difficilmente essere concepita come 'intemporale'... Si evocherà, in senso pieno, le "Beatitudini" evangeliche: in particolare l'ottava beatitudine che ci introduce a quella 'purificazione' radicale del 'ristabilimento' ultimo o dell'"apokatastasis" (cfr infra, ultimo paragrafo) ².

LA BEATITUDINE PROMESSA NELLA MEMORIA ROVESCATA

Qual'è la promessa della 'beatitudine'? La vita in Dio si chiama 'beatitudine' (makaria). La beatitudine è 'attuazione d'eternità nel riposo' ³. La tranquillità dell'"apatheia" prospetta l'intensità di vita interiore come partecipazione al compimento ultimo ⁴. Essa è immortalità (mèkèr) ⁵. La beatitudine è una "mèkèr": pacificazione dell'agitazione del cuore, una 'de-cuorizzazione' ⁶. Questa 'de-cuorizzazione' non corrisponde formalmente –peraltro– al 'nirvâna' buddhista ⁷. Lo svuotamento di annientamento dell'anima tramite la pacificazione del cuore entra a far parte di quel 'rovesciamento' di prospettive del tempo e della memoria e non ha più bisogno di una strategia sacrificale per spiegarne la consistenza. Esso non deve, inoltre, neanche opporsi aggressivamente alle tradizioni religiose che sono state percorse dall'esperienza umana ma offre nuove potenzialità di dialogo in una comprensione più profonda di esse. Dalla sacrificialità arcaica fino agli intuiti religiosi della 'memoria' ancestrale, il dialogo diventa 'discernimento reciproco' sulle vie più genuine che la rivelatività religiosa ha potuto svelare... In questa prospettiva del tempo riscoperto, la memoria non è soltanto una accumulazione febbrile di dati. Come dice il Korano: sarebbe come l'assorbimento di tutto l'oceano, sete senza fine fino allo 'scoppio' ⁸. Occorrerà –pertanto– 'rovesciare i tempi della memorizzazione' come ce lo evoca il sogno e l'immaginario? Sarà questo il terreno che Florenskij apre in vista di un dialogo con i grandi intuiti religiosi dell'umanità? Dice S. Bulgakov che l'ammirazione per una tale capacità di penetrazione intellettuale suscita quasi l'incredulità di fronte a una tale genialità di serena trasparenza ⁹. La beatitudine comincia nel 'paradeisos' o 'ritorno al focolare delle sorgenti dell'origine', nella prospettiva del quale cammina la 'paradosis' (trasmissione) della memoria viva della Chiesa ¹⁰. La morte non spegne la 'memoria' nel

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettres de prison et du camp*, (23.2.37), in «Le Messager orthodoxe», 1988 n° 3, p. 61.

² C. McCambley, *Apokatastasis, Anakephalaiosis and Diastema in Gregory of Nyssa*, in «Internet» 2001, <http://yoda.ucc.uconn.edu/users/salomond/aaa.htm>: «Beatitudes 162.1: For in the Psalms the prophet signifies the day of the Resurrection through the mystery of the number eight; the purification indicates man's return from defilement to his natural purity; the circumcision means the casting off of the dead skins which we put on when we had been stripped of the supernatural life after the transgression; and here the eighth Beatitude contains the re-instatement (apokatastasis) in heaven of those who had fallen into servitude and who are now from their slavery recalled to the Kingdom».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 189 / pp. 239–240.

⁴ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 267–269.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 185 / Milano 1974, p. 236.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 187–188 / pp. 236–238.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 189 / p. 239.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 218 / p. 272.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Пять писем С. Н. Булгакова к В. В. Розанову*, in «Вестник», 1984 n° 141, стр. 119 (lettera n° 5).

¹⁰ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 260–262.

'riposo eterno' ¹. Essa è una 'memoria' presente in ognuno di noi. Questa memoria si configura come 'tradizione storica' ². La 'perdita della memoria' è germe di pazzia ³. La conoscenza, nel senso più pieno e più ampio del percorso di verità, sorge dalla memoria ⁴. L'accesso alla trascendenza si trova così corrispondentemente nella "memoria di trascendenza" ⁵. Ma si tratta –qui– d'una memoria del tutto particolare, o meglio, d'un 'tempo' specifico della memoria: la rivelazione del trascendente... Se Dio è 'Verità' Egli sarà Dio–non–oblio. In Lui la memoria raggiunge la sua totale trasfigurazione. O, inversamente, la nostra memoria si riallaccia con il 'culto' (in ebraico: z–kh–r, ricordarsi, culto, il maschio/addetto al culto) ⁶. Il 'culto' non è più 'sacrificio' ma memoria rivivificata. Il culto sarà anche la massima vulnerabilità nella gestione della memoria. I modelli di cultualizzazione e le sue modalità ci insegneranno molto su come sia stata condizionata o pilotata l'iniziativa umana. Pure qui, l'intuito di Florenskij raggiunge la perplessità degli antropologi attuali che scoprono, nel gioco spettacolare della comunicazione planetaria, una 'cultualizzazione' talvolta sconcertante ⁷. La verità –però– è una questione di 'memoria ritrovata' trafiggendo il tempo. La verità concerne essenzialmente il 'tempo', assunto dall'eternità. La verità sarebbe una spirale del e nel tempo, la libertà invece una problematica di 'spazio'? La libertà potrebbe –forse– esprimere, in quanto sintesi umana, la caratteristica specifica dell'esperienza spaziale? E quale possa essere questo dato convergente? Come abbiamo visto: la 'non–unità' o anche la "discontinuità" ⁸...

LA VERITÀ COME COMPIMENTO DI 'BEATITUDINE'

La beatitudine manifesta la verità nella sua pienezza non si riduce a una configurazione perfetta o un 'sistema ineccepibile'. Ecco lo slittamento che la stessa parola latina (e le parole occidentali affini) ci può far cogliere. Tutto sembra fissarsi fuori del tempo. Sarà anche questa la suprema sfida dell'"Imperatore universale" dei "Tre dialoghi" di Solov'ëv: non vi può essere qualcosa 'oltre' e soprattutto 'dopo' la sua esauriente perfezione. Dopo di lui c'è posto solo per una ripetitività rituale di ciò che egli stesso ha realizzato nella sua completezza. Anzi, "l'eterna giovinezza" del 'genio del XX secolo non è altro che questo rifiuto del 'processo' del tempo... La verità è un percorso, ma –in qualche modo– rovesciato. Non si tratta soltanto di aggiungere qualcosa 'in avanti' o di correggere qualcosa 'indietro'. A parte la colorazione 'cerimoniale' del 'vereor' et della 'Wahrheit', l'intuito sulla verità viene tracciata come uscita dalla dimenticanza e come riscoperta della pienezza di totalità del cammino umano. Questa totalità è tale perché essa non teme la contraddizione o la contestazione razionalizzante ⁹. La verità proietta l'"insiemizzazione" della tesi e dell'antitesi (non la loro fusione). La verità è una "sobornost'" (togetherness, insiemità...) dalle sorgenti più profonde

¹ M. Lot–Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 265–266.

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 35 / p. 31.

³ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 78 / p. 66.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 200 / pp. 251–252.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 200–201 / p. 252.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 193–194 / pp. 244–245.

⁷ Cfr A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989–1992, vedere i vari riferimenti alla cultualizzazione nelle comunicazioni di massa.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 127 / p. 172.

⁹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 147 / pp. 194–195.

della nostra esperienza. In tal senso essa costituisce un simbolo d'eternità ¹. La verità è una spirale di convergenze degli estremi opposti ². La verità è un 'giudizio che contraddice se stesso' ³. Come potrà essere –allora– la verità una 'condanna'? Il 'fuoco' della verità è l'amore ⁴... Il tempo 'puntualizza' i momenti della verità, lo spazio 'socializza' la verità in particelle ⁵... "L'uomo del futuro" di Solov'ëv opera la 'verità' tramite il compromesso nel quale 'integra' tutte le tendenze e tutte le correnti, dominandole in funzione della sua individuale 'perfezione' di ingegno e di operato. Egli 'integra' una volta per tutte, e chi chiede chiarimenti sarà annientato. Tale può essere la sorte di tanti integralismi che prima erano compromessi astutamente elaborati e dopo diventano l'intollerante sistema che pretende aver raccolto ogni aspetto e valore da salvaguardare. Verità contraddittoria, verità 'in movimento', verità da compiere, verità-complessità et verità-pienezza... le formulazioni del teologo-scienziato russo si avvicinano genialmente di ciò che la ricerca attuale sulle scienze dell'informazione ci insegnano oggi. Florenskij si prendeva a sognare con una punta d'umorismo che tale possa essere l'anticipazione del futuro: "difatti nel 1937, già un certo NN aveva espresso la stessa idea in una lingua che ci sembra assai antiquata oggi. Strano che a quell'epoca abbiano pur potuto indovinare..." ⁶!!... Dalla verità razionalmente pre-determinata, Florenskij intraprende questa utile 'de-dogmatizzazione' nell'approccio di verità dell'esperienza umana. E si sa bene, assimilando comunicativamente la verità che sorge dal flusso complesso di informazioni, che essa non rappresenta uno schermo impenetrabile per la conoscenza ⁷.

LA SIMBOLICA DELLA BEATITUDINE: LA LUCE DELL'IMMAGINE

La beatitudine sorge come 'Luce incircoscritta nel tempo e nello spazio' (G. Palamas) ⁸. Da tutto quello che abbiamo già detto riguardo alla 'bellezza' (cfr supra), l'oriente ci dà –forse– qui la sua risposta più incisiva alla presuntuosa 'estetica' come approccio al divino. Dalla 'luce' si potrà distinguere una ipotetica 'bellezza', verso la 'luce' bisogna ri-indirizzare escatologicamente lo sguardo dell'anima e dello spirito. Da essa l'immagine 'spiritualizza' la corporeità ⁹. Essa è 'l'inchoatio', fuoco del divino, inizio di beatitudine ¹⁰. La 'Luce increata' introdurrà alla partecipazione divina di tutto 'l'ordine creato' ¹¹. La beatitudine sarà di diventare 'raggio di questa Luce' ¹². La beatitudine comincia nel 'paradeisos' o 'ritorno al focolare delle sorgenti dell'origine', nella prospettiva del quale cammina la 'paradosis' della memoria viva della Chiesa ¹³. La morte non spegne la 'memoria' nel 'riposo eterno' ¹⁴. Essa è una 'memoria' presente in ognuno di noi. Questa memoria

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 145 / pp. 192-193.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 43 / pp. 78-79.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 146-147 / p. 194.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 395 / pp. 460-461.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 143 / p. 191.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettre à sa maman*, (23.3.37), in idem, *Lettres de prison et du camp*, in «Le Messenger orthodoxe», 1988 n° 3, p. 64.

⁷ Cfr la critica di E. Trubetskoj, evocata da B. Schultze, in idem, *Russische Denker*, Wien 1950, p. 322.

⁸ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 251.

⁹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 273.

¹⁰ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 254.

¹¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 276.

¹² M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, p. 278.

¹³ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 260-262.

¹⁴ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 265-266.

si configura come 'tradizione storica' ¹. La 'perdita della memoria' è germe di pazzia ². La conoscenza, nel senso più pieno e più ampio del percorso di verità, sorge dalla memoria ³. L'accesso alla trascendenza si trova così corrispondentemente nella "memoria di trascendenza" ⁴. Ma si tratta –qui– d'una memoria del tutto particolare, o meglio, d'un 'tempo' specifico della memoria: la rivelazione del trascendente... Se Dio è 'Verità' Egli sarà Dio–non–oblio. In Lui la memoria raggiunge la sua totale trasfigurazione. O, inversamente, la nostra memoria si riallaccia con il 'culto' (in ebraico: z–kh–r, ricordarsi, culto, il maschio/addetto al culto) ⁵. Il 'culto' non è più 'sacrificio' ma memoria rivivificata. Il culto sarà anche la massima vulnerabilità nella gestione della memoria. I modelli di culturalizzazione e le sue modalità ci insegneranno molto su come sia stata condizionata o pilotata l'iniziativa umana. La tranquillità dell'"apatheia" prospetta l'intensità di vita interiore come partecipazione al compimento ultimo ⁶.

LA SCOMMESSA ESCATOLOGICA PER USCIRE DALLE ILLUSIONI: LA VIA SIMBOLICA

Qual'è la specificità della via simbolica? Non è una sintesi che impongo alle cose, no, ma invece una ricapitolazione che mi precede nell'insieme dell'universo ⁷. Il simbolo, nell'immaginario, è inanzitutto una questione 'nel tempo' o meglio 'nei tempi'. La sua 'spazialità' come 'visibilità' non può essere compresa se non in questa prospettiva 'dei tempi' (vedere supra). L'individualità delle segmentazioni e delle classificazioni viene rovesciata, la commemorazione si ri–immerge nel 'tutto già consegnato in dono'. Ecco dove la genialità dell'"Uomo del futuro" di Solov'ëv si vede messa alle strette: lui il 'benefattore' per eccellenza non tollererà che 'tutto è già stato dato'!!!... Il problema di questo 'genio del XXI secolo' sembra nascere dalla sua 'incapacità simbolica'. Ma questo sarà anche la trappola del Grande Inquisitore: il rifiuto della via di liberazione in Cristo, che è una via o un processo 'simbolico'. Al contrario il 'Potente ecclesiastico' sarà l'infalibile assertore del 'Sistema' di verità nel quale tutti troveranno riparo (vedere cap. 1). Anche Bulgakov e Afanas'ev ci ricorderanno i rischi e costateranno i danni provocati dal rifiuto della via simbolica in certi 'tempi' del cammino ecclesiale. La via simbolica è un itinerario di 'memoria', ma di una memoria 'capovolta'... Così diciamo simbolicamente che Dio 'è luce' non per deduzione e costruzione mentale (anche se questo può poi verificarsi di seguito o come procedura supplementare o additiva) ma in funzione di quella ricapitolazione che ci precede e che costituisce il 'messaggio' della luce: unità di vera purezza, e libera relazione d'insieme ⁸. Il simbolo, nella prospettiva florenskijana, è una 'simultaneizzazione' mentre l'assimilazione informativa è una 'temporalizzazione' nei vari 'spazi' a disposizione. Il simbolo simultaneizza audio–visivamente la 'memoria d'eternità': e lo fa negli "archetipi" o nelle sorgenti le

¹ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 35 / p. 31.

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 78 / p. 66.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 200 / pp. 251–252.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 200–201 / p. 252.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 193–194 / pp. 244–245.

⁶ М. Lot–Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 267–269.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения / Segni celesti*, in idem, *Соборные сочинения*, Том I / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Torino 1981, стр. 58–59 / p. 69.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения / Segni celesti*, in idem, *Соборные сочинения*, Том I / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Torino 1981, стр. 59–60 / pp. 69–70.

più misteriose della nostra avventura umana ¹. Il simbolo è una "scintilla d'anima" ². Il simbolo dà un accesso 'immediato' a questa esperienza 'diversa', anche se esso sembra assai più 'materializzante' e 'primitivo' agli occhi degli ingenui costruttori della razionalità infallibile (...!). Il simbolo iconico 'simultaneizza' e 'rovescia' l'ingresso progressivo dello spettatore nel 'quadro' evocato, o tratteggiato, o dipinto. Non 'descrive' il paesaggio in attesa che l'osservatore 'si situi' di fronte alla descrittività audio-visiva proposta. Si inverte addirittura il gioco delle linee che suggeriscono la 'profondità'. La prospettiva rovesciata si muove avanti da se verso la persona che viene colta dalla 'sorpresa' e può lasciarsi 'prendere' da questo invito ed incitamento a farsi penetrare da quell'"oltre", senza il quale nessun'opera d'arte è riconosciuta tale ³. La 'memoria' simbolica è allo stesso tempo 'arcaica' e 'innovatrice' ⁴. Ma, stranamente, la sua dimensione innovativa non è frutto della progressività informativa o dei condizionamenti 'esterni' ou 'temporalizzanti' (o cioè di nuovi 'avvenimenti'), ma sorge come nuova esperienza interiore (o anche mistica, o divino-umana, o spirituale). Così, l'innovazione dell'icona della Trinità di Rublëv nasce dall'esperienza trinitaria 'nuova' ⁵. L'arcaismo dei simboli, nella loro ripetitività formale può certo suscitare qualche nervosismo di fronte alle 'piccole novità' che si presentano come 'notizie' o 'informazioni' (pure sensazionali). Là dove la memoria progressiva raccoglie dei dati esterni tramite le vie dell'informazione 'intrinseca' dell'esperienza umana ⁶, la memoria simbolica ricapitola dei dati intrinseci seguendo la via della sensibilizzazione 'esterna' dell'esperienza umana ⁷. La memoria d'informazione (e informatica [!]) è 'temporizzante' e 'spazializzante', l'incisività simbolica è 'liberante'.

2° “LE” RISURREZIONI O LA RISURREZIONE VERSO LA BEATITUDINE, OLTRE OGNI ‘RISUSCITAZIONE’

L'escatologia ci parla della risurrezione finale, nel ritorno di parusia ultima. Ma il libro dell'Apocalisse sembra 'vedere' la risurrezione finale in due 'tempi'. Vi sarebbe una 'prima risurrezione' (Ap. 20, 5). Poi vi sarà la 'seconda morte' (Ap. 20, 14b; 21, 8b). La Gerusalemme nuova scende allora dall'alto (Ap. 21–22). Il riassunto sincronico della diacronia fa seguire la seconda alla prima risurrezione. Ormai sappiamo che non serve, qui, una 'ermeneutica storica' (cfr supra). Si è voluto 'precisare', anche in oriente, quale possa essere questa 'prima risurrezione'. Si tratta di una anticipazione complessiva della 'seconda' risurrezione ^{8?} Nel tentativo fëdoroviano di una

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас / Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству*, in idem, *Собарние сочинений*, Том I, Париж 1985 / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, / Milano 1977, стр. 240–241 / pp. 87–88.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 225–226 / pp. 280.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас / Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству*, in idem, *Собарние сочинений*, Том I, Париж 1985 / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, / Milano 1977, стр. 222 / pp. 61–62.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас / Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству*, in idem, *Собарние сочинений*, Том I, Париж 1985 / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, / Milano 1977, стр. 241 / p. 87.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас / Le porte regali*, in idem, *Статы по искусству*, in idem, *Собарние сочинений*, Том I, Париж 1985 / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, / Milano 1977, стр. 239 / p. 85.

⁶ Vedere A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989–1992, il volume III dell'opera, sui segni e il volume V sull'informazione.

⁷ Vedere A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989–1992, il volume VI dell'opera, sul simbolo e la simbolica.

⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 303–304 / pp. 333–334: «Écoutons aussi ce que nous dit l'Apocalypse de la *mystérieuse première résurrection* «Et je vis des trônes et ceux qui y siégeaient, auxquels il était donné de juger. Je vis aussi les âmes de ceux qui avaient été décapités pour le témoignage de Jésus et la parole de Dieu, et ceux qui n'avaient pas adoré la bête ni son image, et n'avaient pas reçu la marque sur le front ni sur la main. Ils revinrent à la vie (*exèsan*) et ils régnèrent avec le Christ pendant mille ans. Les autres morts ne revinrent pas à la vie avant l'accomplissement de mille ans. C'est la première résurrection... Sur eux la seconde mort n'a pas d'emprise, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils régneront avec lui pendant les

risurrezione come 'opera comune', assistiamo forse al capovolgimento della simbolica dell'Apocalisse: da quella spirituale che diventerà pienamente incarnazionale a quella materiale-economica che diventerà spirituale ¹? O si potrà forse distinguere 'temporalmente dal «tempo ultimo»' tra una risurrezione e una "risuscitazione"? Ma, allora, come spunta un 'tempo' là dove si è indicato che ci si muove fuori-oltre ogni riferimento temporale? Non rimaniamo -chissà- troppo legati ad una 'analogia entis' che dal basso ci anticipa ciò che sarà l'ultimo in una specie di 'giornalismo' delle 'cose nuovissime' (cfr l'inizio della nostra introduzione generale)? Il tentativo storico di ricomporre le vite umane scomparse con gli artifici geniali della scienza positiva darebbe qualche risultato ma non un esito conclusivo soddisfacente. Perciò sarà necessaria l'iniziativa radicale di Dio 'in ultimo'? Ma se gli accenni sullo scenario del confronto col 'male' sembra orientarci verso una interpretazione dell'Apocalisse come moltiplicazione di tentativi sempre più disperati a 'fermare' l'iniziativa divina trasfigurante, la risuscitazione sarebbe un altro aspetto di questa iniziativa dello Spirito del Male? Invece di rischiare una demonizzazione ulteriore e magari superflua di questa evocazione, non ci dobbiamo chiedere se davvero si possa tracciare un parallelismo tra la simbolica apocalittica giovannea e le potenzialità ormai ipotizzabili di certi 'ritorni alla vita' che appartenevano ancora alla fantascienza del XIX e XX secolo? Non si ricadrebbe nella 'letteralità' un pò miope comune alle varie razionalizzazioni dell'Apocalisse? L'"opera comune" ci darebbe -in questo senso- un sussidio metodologico per superare le 'tattiche anticristiche' (cfr supra). Un tipo di sostituzione della risurrezione con la risuscitazione apparterrebbe a questo processo. Ma anche, non ci chiede -forse- Fëdorov se per molte generazioni passate non vi sia stata una illusoria implicita raffigurazione della risurrezione come risuscitazione? Il chiarimento ci porterà a rivedere diverse chiavi quasi 'organico-meccaniche' riguardo alla risurrezione. Fëdorov fa dell'economia una 'teurgia' ², così come -più recentemente- si farà parallelamente delle scienze multimediali della virtualità una ulteriore 'opera divina'... L'approccio fëdoroviano sulla risuscitazione offre altri spunti interessanti: essa viene compiuta ad opera dei figli che risuscitano i padri, ricostituendo la loro

mille ans» (Ap. XX, 46). Il s'agit ici d'une sorte de résurrection préalable qui, tout en libérant de «la seconde mort», c'est-à-dire du rejet définitif, ne fait qu'anticiper la résurrection générale. Elle est d'une certaine manière qualitative différente de celle-ci. En tout cas, ceux qui participent à la première résurrection ne sont pas de ce fait exclus de la seconde. Il en est dit que leurs *âmes sont revenues à la vie* et qu'elles régneront avec le Christ. L'on peut penser qu'il est ici question d'une résurrection uniquement spirituelle et non pas corporelle. Par un acte créateur, Dieu fait sortir des âmes de leur repos et il les vivifie en leur conférant le pouvoir de prendre de quelque façon part à la vie, à « régner », c'est-à-dire à la diriger, en étant «prêtres de Dieu et du Christ». Une telle résurrection des âmes ne suppose nullement qu'elles se manifestent ouvertement dans un corps. Au contraire, il semble concevable que ces âmes revenues à la vie n'aient pas de corps elles non plus et qu'elles Lune reçoivent la force de se former le leur seulement lors de la résurrection universelle. itelle est aussi la condition des saints que l'Eglise prie en tant que des êtres vivants et capables de venir en aide. Lors de «la première résurrection», qui intervient au moment où Satan est enchaîné, on verra sans doute une participation spécialement manifeste des défunts aux affaires des vivants, leur direction et leur concours dans les destinées de l'histoire. Tout cela peut néanmoins aussi rester complètement inaperçu à l'extérieur de l'Eglise».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 304 / p. 334: «Ainsi, la première résurrection dont parle l'Apocalypse représente jusqu'à un certain point le contraire de ce dont il est question dans le «projet» de Fedorov. L'Apocalypse indique apparemment une résurrection psycho-pneumatique, mais pas encore spirituelle ; le «projet» prévoit une résurrection corporelle justement, et rien d'autre, qui devrait pourtant devenir aussi spirituelle. Il est très légitime de se poser alors la question faudrait-il aspirer à *ce genre* de résurrection?».

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 296-297 / pp. 327-328: «A considérer ce genre de questions, nous entrons dans le domaine des idées de Nicolas Fedorov, un penseur russe des plus pénétrants. Sa «Philosophie de l'oeuvre commune» présente en fait un grandiose système de philosophie de l'économie, une véritable apothéose de cette dernière.. Fedorov lui a destiné des possibilités auxquelles personne avant lui n'avait songé: il lui a assigné pour tâche de ressusciter les morts par le travail et de reproduire la vie par l'économie. Fedorov fait de l'économie une théurgie, ou plutôt, il les confond, puisque pour lui la ressuscitation des morts n'est plus théurgique et qu'elle devient entièrement economico-magique. Il convient de faire ressortir le coeur du problème de la ressuscitation, tel que Fedorov le pose. Qu'est-ce que la vie et qu'est-ce que la mort? L'imprécision qui marque cette question fondamentale rend ambiguë et incertaine toute la doctrine de «La Philosophie de l'oeuvre commune». La réponse est en effet fonction de deux possibilités - ou bien l'organisme humain n'est qu'une machine et la mort en est seulement la destruction ; ou bien l'esprit vit en lui, qui vivifie ce corps et qui lui est intimement lié ; et alors la mort est une séparation contre nature de l'esprit et du corps. la rupture de leur union».

integrità psycho-somatica. Questa eventualità ci appare davvero 'infernale' ¹. La dimensione orrenda appare nella capacità riconosciuta ai 'figli' di operare una 'risuscitazione' dei padri, con tutto quello che la conflittualità 'storica' suggerisce riguardo al modo in cui i figli tratteranno i 'padri'... Anche a questo livello, la risurrezione rinvia a un confronto della persona con se stessa, ed in se stessa con la sorgente indicibile d'Amore che l'ha fatta nascere all'esistenza. Dall'auto-giudizio alla decisionalità ultima: tutto ciò non va delegato a nessun'altro che alla persona nella sua più radicale intimità, nell'intento divino della compassione... "Ritornare nella stessa pelle" o ri-utilizzare le stesse "tuniche di pelle" sarebbe la peggiore delle caricature della risurrezione ². Le 'tuniche di pelle' sono evocazione di morte, condizione biologica dell'essere umano decaduto ³.

3° VERSO LA RISURREZIONE, UNA 'APOKATASTASIS' DI TUTTO L'ORGANISMO DELLA PLURI-UNITÀ UMANA?

L'orientamento cristiano non dimentica una delle dimensioni vitali del compimento trasfigurativo ultimo: non si tratta tanto della redentività ultima (togliere il peccato e le sue conseguenze per tornare alla originarietà dell'inizio), ma del 'ristabilimento' del 'Tutto' nell'intento divino, l'apokatastasis finale dall'intuito di Gregorio di Nissa ⁴. La grande attesa del 'tutti saranno salvati' risuona nella meditazione orientale odierna ⁵. Ma anche Origene va ricordato, magari per l'impatto

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 296 / p. 328: «Il va sans dire que la première hypothèse, matérialiste, exclut toute idée d'une ressuscitation, c'est-à-dire d'un retour à la vie du même être. C'est l'unité de l'esprit humain, surtemporel et immortel qui établit l'identité de la personne ressuscitée et de celle qui avait vécu. Par l'intermédiaire de l'âme animale, cette individualité est aussi communiquée au corps. Admettons que, grâce à la «régulation de la nature», c'est-à-dire par le moyen économique du travail, les fils auraient réussi à rassembler de l'espace planétaire tous les atomes des corps désintégrés des pères défunts et de ranimer la vie dans leurs corps reconstitués. Admettons en outre que ceux-ci reproduiraient exactement l'organisme des défunts selon leur composition extérieure et interne, et qu'ils auraient conscience de leur liaison et même de leur identité avec leur précédent double. Y aurait-il quelque chose de plus effroyable que cette idée infernale et de plus ignoble que cet ersatz de résurrection, que ces automates en mouvement, exactement pareils à des organismes naguère vivants, mais détériorés et cassés? On est saisi d'un effroi mystique et d'une invincible horreur à la pensée que nous pourrions rencontrer des espèces de doubles mécaniques, contrefaçons d'êtres qui nous étaient chers, et complètement semblables à ceux-ci. Que nous pourrions les toucher, les caresser... Cela ne relève que d'une fantaisie très macabre à la Poe ou à la Hoffmann. Ce serait une moquerie réellement satanique à l'égard de l'amour humain. Une telle «ressuscitation» suppose non seulement une similitude parfaite, mais encore une identité numérique: non pas deux reproductions pareilles d'un même modèle, en fait tout à fait étrangères l'une à l'autre, mais le rétablissement d'une seule et même vie momentanément interrompue. Certes, telle était l'idée de Fedorov, un chrétien profondément croyant, et c'est sur sa foi qu'étaient fondés son «projet» et le désir ardent de sa doctrine.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 297 / p. 329: «Aussi n'est-il possible de penser à une ressuscitation que si l'on croit à l'immortalité. Il convient donc d'entendre ainsi l'idée de Fedorov: grâce au travail des fils, les âmes défuntes des pères seront appelées à une vie nouvelle au moyen d'une reconstitution de leur corps. Dès lors, seul le corps est sujet à ressuscitation, tandis que l'âme y revient en vertu d'une nécessité naturelle dès qu'il est rétabli. Il y a là une curieuse combinaison de matérialisme et de spiritualisme, à laquelle correspond une conception purement mécaniste de la mort aussi bien que de la résurrection. Tant que son corps n'est pas restauré, l'âme demeure dans une sorte d'anabiose, dans un état de pure potentialité. Cela exclut à l'avance la possibilité pour une âme qui a franchi les portes de la mort de revenir dans un corps nécrosé et détruit pour lui rendre la vie, puisqu'elle aussi a perdu la force vitale. Par conséquent, une ressuscitation des pères par les fils est en général impossible, du moment qu'il appartient à l'âme elle-même de ressusciter son corps ou d'en recevoir la puissance de Dieu. Rien d'autre ne peut agir à sa place. Autrement dit, la mort, où Fedorov tendait en général à ne voir qu'une sorte de contingence et de malentendu, ou un procédé pédagogique, est un acte qui va si loin au-delà des limites de ce monde que l'on ne saurait s'en rendre maître par une simple «régulation de la nature», par le moyen d'une ressuscitation physique du corps, quelque raffinée que n'en soit la méthode, même si l'on appliquait l'énergie vitale du sperme humain pour faire renaître les ancêtres (il y a des indications en ce sens dans la théorie de Fedorov). L'âme ne peut revenir que dans le corps transfiguré de la résurrection. Il serait vain de recoudre avec des lambeaux la «tunique de peau» vétuste du corps défunt».

³ O. Clément, *L'Orthodoxia*, Brescia 1993, p. 32.

⁴ C. McCambley, *Apokatastasis, Anakephaliosis and Diastema in Gregory of Nyssa*, in «Internet» 2001, <http://yoda.ucc.uconn.edu/users/salomond/aaa.htm>: «The following references contain a number of key passages with the Greek word apokatastasis as used by Gregory of Nyssa which means the reestablishment of creation to its original integrity. The second term, anakephaliosis, means "recapitulation" and is akin to apokatastasis; I have also included eight references of this term».

⁵ M. Plekon, *Father Lev Gillet: The Monk in the City, a Pilgrim in many worlds*, in «Internet» 2005, http://www.jacwell.org/spring_summer_2000/father_lev_gillet.htm: «But Fr. Lev hears these words from the Lord Love: "There are, among these particular things, some I have already purified entirely. Others I am purifying at this moment. But I cannot purify or pardon without an inner change in the sinners. I ask you to

che ha avuto, persino all'interno dello stesso processo della Riforma d'occidente, tra il primo intento e le spinte 'anabattiste' legate all'attesa del 'millennio' ¹. Le interpretazioni sono state varie e la tematica rimane più che aperta. Il pensiero riformato del XX secolo, nella sua dinamica migliore prospettata da K. Barth, non elude l'intento dell'apokatastasis pur nella sua accezione incerta ². Non è da stupirsi che l'occidente riformato abbia avuto un 'occhio di riguardo' per questa prospettiva. Infatti, la cristologia occidentale stessa include questo 'ritorno allo stato prima della colpa originale' e si articola nella redentività complessiva come opera di Cristo. La redentività radicale nella libera e gratuita giustificazione spinge molto più radicalmente ciò che l'occidente romano conteneva e recitava dall'esaltazione dei 'meriti nelle opere'. La posizione occidental-romana ufficiale rimane molto più restia verso questa chiave escatologica ³. Un accenno comparativo permette di vedere le

participate in my work of purification by your prayer, by your sympathy for the sinner (not the sin), by your adoring discovery of my absolute Purity acting secretly in the very midst of the visible impurity, so that it shall be consumed in my flame....Separate the entirely negative element from the positive element existing in all faults...Assimilate everything which in the sinner comes from me and continues to be mine, and unite yourself to me in my effort to transfigure that which is not of me. Enlarge your heart to the dimensions of my heart." [1] Here is a hope that indeed, "all will be saved," an impulse both of faith and love which sees, like St. Gregory of Nyssa, Origen and in our own time, in Fr. Lev's contemporary, Fr. Sergius Bulgakov, the promise of an ultimate *apokatastasis*, a final resurrection of all into the Kingdom.[2] How irritating this is, how maddening and how absolutely wrong in the minds of so many within the Church! How soft, messy, disorderly this approach, this attribution of attitudes to God. How much more awful a world it would be if such an ethos became widespread. Perhaps already over a generation, actually more than a half-century ago, Fr. Lev was already deluded by the permissiveness of the culture around him, distorted by the psychological and psychoanalytic theory he studied in graduate school, confused by the complex, troubled people around him in Paris, Beirut, London, Geneva and so many other places. Or better, could it not be that Fr. Lev, so much drawn to the Church of the East and her preservation of Tradition perceived here the living and open, creative and free movements of the Lord Love, transcending rules and stereotypes, always seeking the soul that is lost».

((1) See Paul Evdokimov, "L'eschatologie," in *Le buisson ardent*, "Paris: Lethellieux, 1981, p. 52, also in *In the World, Of the Church: A Paul Evdokimov Reader*, forthcoming. / (2) Sergius Bulgakov, *L'Épouse de l'Agneau: La création, l'homme, l'Église et la fin*, Constantin Andronikof, trans. (Paris: L'Age d'Homme, 1984), pp.268-416.)

¹ *La Confessione augustana del 1530*, (versione del latino di M. R. Serafini), Torino 1980, p. 129: «Condannano gli Anabattisti, i quali affermano che, per gli uomini dannati e per i diavoli, vi sarà un termine alle pene ¹. Condannano anche altri che in questi tempi diffondono credenze giudaiche e cioè che, prima della risurrezione dei morti, i pii conquisteranno il governo del mondo ², dopo aver sottomesso ovunque i malvagi».

¹ La teoria qui menzionata e ripresa da alcuni gruppi anabattisti era stata sviluppata da Origene nel III secolo e conosciuta come «apokatástasis panton», riconciliazione di tutte le cose. Scriveva Melchiorre Rink, un anabattista della Turingia: «Beato è chi sta vicino a Dio, lontano da Dio nessuno può essere eterno perciò tutti i dannati ed i diavoli dovranno alla fine venire a Dio ed essere beati». ² La dottrina qui rifiutata è quella del Millennio secondo la quale prima della risurrezione finale e del giudizio finale dovrà esservi un periodo di mille anni. Questa concezione, nata dalla lettura dell'Apocalisse (cap. 20), aveva già avuto momenti di intensa partecipazione nella Chiesa primitiva. Viene ora ripresa da alcuni settori dell'anabattismo, si pensi in particolare all'esperimento di Münster battezzata la «Nuova Sion» dai capi del movimento Giovanni Matthys di Haarlem e Giovanni da Leida (1534-1535). Agostino Bader, anabattista di Augusta che era stato messo a morte il 30 marzo di quell'anno, predicava che a Pasqua del 1530 avrebbe avuto inizio il Millennio».

² U. Hedinger, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchliche Dogmatik Karl Barths*, Stuttgart 1962, S. 32: «Muss Barth dadurch nicht unweigerlich zum Vertreter der Apokatastasis werden? Nein! meint Barth. Quantum datur. Ist das eine blosser Behauptung? Wird die Apokatastasis nicht doch eine Tributforderung an seine Theologie richten können, vorausgesetzt einmal dass die Apokatastasis für die christliche Freiheitslehre ein zu hoher Preis ist? Die Frage nach der Apokatastasis muss aber zurückgestellt werden, damit wir sie nach einer umfassenderen Beleuchtung der libertas Dei aufnehmen können»; S. 54: «Die Kirchliche Dogmatik sagt nein zur kategorischen Behauptung der Apokatastasis. Diese Behauptung streitet wider die *Freiheit* der göttlichen Gnade. Barth sagt auch nein zur kategorischen Verwerfung der Allversöhnungslehre. Denn die Behauptung, dass es zur Deckung des Kreises der Erwählten mit der Menschenwelt als solcher auf keinen Fall kommen könnte, streitet wider die *Gnade* der göttlichen Freiheit ¹».

((1) II/2, S. 462. - Im «Credo» erwähnt Barth auch die Glaubensentscheidung als Grund für die Ablehnung der positiven Lehre der Apokatastasis. «Credo bedeutet Entscheidung. Glaube und Unglaube ist bis in alle Konsequenz hine und hinter Glauben und Unglauben steht eine göttliche Wahl, steht Gottes Freiheit und freie Gnade, der wir unter keinen Umständen vorschreiben wahllos alle Menschen selig werden müssen... » (K. Barth, *Credo*, 1948, S. 147). In IV/3, I, S. 550 wird uns noch einmal gesagt, dass wir nicht mit der Apokatastasis rechnen dürften, als ob wir einen Anspruch auf sie hätten. Wir dürften sie jedoch erhoffen und mit alter Zurückhaltung, aber auch aller Bestimmtheit darum beten dass der Herr nicht auf ewig verstossen werde. Barth sieht jetzt also durch die zurückhalterische, aber bestimmte Hoffnung auf die Apokatastasis die Glaubensentscheidung nicht mehr gefährdet.)

³ Vedere lo strano modo di accennare alle riserve verso l'apokatastasis, in J. Ratzinger, *Il cammino pasquale*, Roma 2000, p. 98: «a) Se così è, l'unica condizione della salvezza è il «sì» all'amore di Dio reso possibile in Gesù. Questa affermazione non esprime in nessun modo un'idea di apokatastasis generale, che finirebbe erroneamente per ritenere Dio come un mago e distruggerebbe la responsabilità e la dignità dell'uomo. L'uomo ha la capacità di rifiutare l'amore liberante, e il Vangelo mostra due tipi di questo rifiuto. Il primo è quello di Giuda. Giuda rappresenta l'uomo che non vuol essere amato, l'uomo che pensa solo al possesso, che vive solo per le cose materiali. Per questa ragione San Paolo dice che l'avarizia è idolatria (Col 3,5), e Gesù ci insegna che non si possono servire due padroni. Vi è una esclusività tra il servizio di Dio e quello di Mammona (Mt 6,24); il cammello non passa per la cruna dell'ago (Mc 10,2 5)». Vedere, di fronte a questa posizione letteral-fondamentalista

due maturazioni sul mistero di Cristo: cristologica in oriente e soteriologica in occidente (cfr supra)
 1. Il tracciato occidentale verso la redentività e quello orientale verso la penetrabilità complessiva dell'umano dal divino si stagliano nella loro specificità d'intento. Si capisce anche come l'occidente doveva quasi necessariamente focalizzarsi sulla 'storicità' più che sul compimento ultimo ben più sorprendente che un solo 'ristabilimento' verso indietro nell'esperienza umana. Tenendo conto di questa schematizzazione (sempre riduttiva), si capisce anche che l'apokatastasis doveva prendere in oriente un significato più coinvolgente della sola 'redentività'. E si vede anche in quale senso Berdjaev valuta come 'insufficiente' l'etica escatologica basata solo sulla 'redentività' (cfr supra). A questo ritorno 'lineare' verso "le cose come stavano prima della colpa", l'oriente, con gli accenni dei Padri maggiori quale Gregorio di Nissa, ci introduce al 'rovesciamento' nell'apokatastasis finale: si entra, cioè, in una dinamica 'contraria' alla nostra ovvia natura, o anche 'radicalmente diversa' nell'antinomia specifica della meditazione escatologica orientale 2. Va superata ogni slittamento

su Giuda (solo avaro materialista) la interpretazione lungimirante di S. Bulgakov a proposito di Giuda come troppo letteralmente legato alle promesse della 'Legge' (cfr supra).

¹ In oriente (cfr i diversi studi in proposito,

LA FILIAZIONE DIVINA

CRISTO FIGLIO UNICO DI DIO

'@μοούσιος' / 'ἴκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς'

consustanzialità / una 'ousia'

L'INCARNAZIONE DIVINO-UMANA

CRISTO VERO DIO E VERO UOMO

Spirito Santo: 'σμπροσκυνούμενον' / 'συνδοξάζόμενον'

'Θεοτόκος' / unione 'καθ'ὑπόστασιν'

LA MEDIAZIONE UNICA

CRISTO PERFETTO MEDIATORE

'ἓν δύο φύσεων' ('ἴκ δύο φύσεων' di alcuni manoscritti), 'εἶδος ἑνὸς προσώπου καὶ μίαν ὑπόστασιν' / due 'nature' in una 'persona' / 'ἓν φυσικὸς Θελήσεις' 'ἓν γειας'

LA PENETRAZIONE TOTALE

CRISTO CAPO DEL COSMOS

'@ προσκυνῶν τῷ εἰκόνα προσκυνεῖ φ ἓν αὐτῶ τοῦ φγγραφομένου τῷ ὑπόστασιν' / penetrazione pan-umana

In occidente,

L'UMILIAZIONE DI CRISTO

CRISTO IMMEDIANDOSI CON LE SOFFERENZE DELL'UMANITÀ

la prostrazione di Cristo, il 'fallimento' umano di Gesù

IL SACRIFICIO DIVINO-UMANO

L'ESPIAZIONE PRESSO DIO NELLA CROCE DI CRISTO

la passione, la croce, il riscatto dell'"offesa" CRISTO VERO DIO E VERO UOMO

LA REDENZIONE UNICA

IL RISTABILIMENTO PIENO TRAMITE CRISTO

la 'salvezza' / ristabilimento integrale

LA STORICITÀ TOTALE DI GESÙ

CRISTO RADICALMENTE IMMERSO NELLA STORIA

il Gesù reale, storico

² C. McCambley, *Apokatastasis, Anakephalaiosis and Diastema in Gregory of Nyssa*, in «Internet» 2001, <http://yoda.ucc.uconn.edu/users/salomond/aaa.htm>: «First, it may be helpful to note two scriptural references in order to situate apokatastasis within its general patristic context: Mt 17.11–12: He [Christ] replied, "Elijah does come, and he is to restore (apokatastesei) all things; but I tell you that Elijah has already come, and they did not know him but did to him whatever they pleased. So also the Son of man will suffer at their hands." Acts 3.20–1: and that he may send the Christ appointed for you, Jesus, whom heaven must receive until the time for establishing (apokatastaseos) all that God spoke by the mouth of his holy prophets from of old. These two New Testament usages of apokatastasis are related to the person of Jesus Christ and rest upon Old Testament passages related to the prophet Elijah. It is interesting to note that Elijah (2Kg 9–12) along with Enoch (Gen 5.24) are the only two persons worthy of being taken up into heaven. Several passages from Gregory's writings are worth noting in this respect... The fundamental notion permeating the five passages is one of earthly elements being transported to an existence completely contrary to their nature as the following outline shows which distills the meaning of each excerpt: –snatched away from the earth, –removed him from the earth, –our mind is taken up in a fiery chariot and raised on high to that heavenly beauty, –divine power transports it [the soul]

verso una 'palingenesi' riduttiva ¹. Il 'ristabilimento' acquisisce il suo pieno tenore ultimo nell'incognita del diverso 'oltre' e non 'verso indietro' dell'iniziativa divina. E questa prospettiva ha sempre qualcosa a che vedere con lo 'scioglimento ultimo' di ogni male nella sua inconsistenza ormai palese e confermata ². In questa antinomia, bisognerà dire allo stesso tempo che 'ci saranno le pene dell'inferno' e che vi sarà 'una reintegrazione ultima nel Tutto' ³.

above to that weightless realm from what is both heavy and earthly. –fire manifests itself in two forms: chariot and horses descended from heaven, a movement contrary to their nature».

¹ F. Rouleau, *Ivan Kiréievski et la naissance du slavophilisme*, Namur 1990, pp. 238–239: «Puisque, avec la *Sagesse*, on ne fait que récapituler toutes les notions ou les valeurs de la philosophie de Kiréievski, il n'est pas étonnant que l'on ressente le même malaise. Là encore, faute d'avoir assez respecté l'«extérieur», la –matière», un glissement va se produire: l'enseignement des Pères de l'Eglise sur la restauration de l'homme et de son intégrité primitive va être infléchi dans le sens d'une synthèse générale philosophique de type romantique, «une palingénésie» qui relève plus de l'utopie que d'un royaume de Dieu qui n'est pas de ce monde. Mais si Kiréievski rejette la réalisation de ce projet dans un avenir indéfini, cette transfiguration de la philosophie en Sagesse révèle l'emprise du romantisme. A l'utopisme historique qui avait inspiré la vision du passé et de l'avenir russes, correspond un utopisme gnoséologique qui un terme de la philosophie et la fin de l'histoire (1)».

((1) Sur l'ambiguité de la notion de «sagesse», cf. *supra*, p. 172 ss ; G. Florovsky, *Human Wisdom and the Great Wisdom of God. Collected Works*, Belmont, 1989, XII, pp. 110–121. Sur ce qu'il y a d'utopie gnoséologique chez Kiréievski, cf B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, Paris, 1953, I, pp. 253–254.)

² C. McCambley, *Apokatastasis, Anakephalaiosis and Diastema in Gregory of Nyssa*, in «Internet» 2001, <http://yoda.ucc.uconn.edu/users/salomond/aaa.htm>: «Pulcheria 472.9: Therefore, evil which is rooted in us does not endure forever; by a providential foresight times dissolves the vessel in a better type of death in order to renew humanity from this implanted evil and that evil not be mingled at life's restoration (to apokataste bio) as was the case at the beginning [cf. Acts 3.21]».

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 255 / p. 310: «Se mi domandi: «Allora ci saranno le pene eterne?», risponderò: «sì». Ma se mi domandi: «Ci sarà una reintegrazione universale nella beatitudine?», risponderò ancora una volta: «sì». Abbiamo una tesi e un' antitesi le quali sole possono soddisfare allo spirito e alla lettera della Sacra Scrittura e allo spirito degli scritti patristici. Ma di fronte all'antinomia è necessaria la fede, vista l'impossibilità di costringerla al piano del raziocinio. È un «sì» e un «no» e questa è la migliore dimostrazione della sua portata religiosa. Anche la coscienza universale e «popolare» conosce l'antinomicità delta geenna. La vediamo espressa con profondità di pensiero già nell'Odissea (1): «Là vidi infine la forza di Ercole, una pura ombra aerea, mentre egli stesso con gli déi nel luminoso Olimpo della beatitudine gustava la dolcezza accanto alla florida Ebe, figlia del grande Zeus e dell'auripiede Era» (2).

((1) Omero, *Odissea*, XL, 601–604. / (2) I critici ritengono senza senso i versi 602–603 e perciò li considerano un'interpolazione di Onomacrito, il revisore di Omero dei tempi di Pisistrato. A questo riguardo S.S. Glagolev (*Grečeskaja religija*, cit., p. 123): «Quando Onomacrito interpolava questi versi, se li ha veramente interpolati, doveva rendersene conto. Bisogna pensare che egli riteneva possibile una duplice esistenza dell'anima... e questa esistenza nell'Ade era umbratile e triste mentre nell'Olimpo era reale e beata. Omero nomina Ganimede e Clito tra i mortali che dimorano nell'Olimpo, quindi anche l'idea che Ercole possa dimorarvi non contraddice il testo del poema... Ercole si distingue sostanzialmente dagli altri abitanti dell'Olimpo perché la sua ombra si trova nell'Ade. Benché ciò sia detto del solo Ercole, nei poema non si esclude che sia avvenuto ad altri. Noi riteniamo che il pensiero greco con le sue idee sull'umbratilità dell'anima dovesse ammettere questa possibilità». Questa intuizione originale è della massima importanza per la storia e la filosofia della religione; sono molto lieto di poter dimostrare che la spiegazione testé proposta non è soltanto possibile ma storicamente reale. Ecco che cosa leggiamo in un antico filosofo e teologo: «Se l'anima non può peccare, come avviene che venga punita? Quest'opinione è in pieno disaccordo con la convinzione comune che l'anima commette errori, che li redime, che viene punita nell'Ade e che passa in altri corpi. Anche se sembra necessario scegliere una di queste due opinioni, forse è possibile dimostrare che esse non sono incompatibili. Infatti coloro che attribuiscono all'anima l'impeccabilità, la suppongono una e semplice, identificando l'anima e l'essenza dell'anima: 'to auto psuchèn kai to psuchè einai'. Quando si dicono fallibile, la suppongono composta e accanto alla sua sostanza, 'autè', pongono un'altra specie di anima che provare le passioni animali. L'anima così intesa è un composto di diversi elementi: questo composto prova le passioni e commette errori, ed esso, non l'anima pura, patisce i castighi. Platone (nella *Repubblica*, X, ed. Beckeri, p. 497) dice dell'anima considerata in questo stato: "Noi vediamo l'anima come vediamo Glauco, il dio marino" (trasformandosi in dio marino Glauco si copriva di conchiglie, di sale, di alghe marine, che lo rendevano irricognoscibile). E aggiunge: "Chi vuole conoscere la natura dell'anima deve liberarla, da tutto ciò che le è estraneo, deve considerare particolarmente in essa l'amore alla verità, vedere a quali cose essa si attacchi e in forza di quale parentela essa sia quello che è". La vita e le opere sue sono qualcosa di diverso da ciò che viene punito, e distinguere l'anima significa non soltanto strapparla dal corpo ma di tutto ciò che all'anima si era aggiunto. La nascita (ghenesis) aggiunge all'anima qualcosa, o meglio fa nascere un'altra forma di anima. Ma come avviene questa nascita?... Quando l'anima discende, nel momento stesso in cui si volge al corpo, produce un'immagine (eidulon) simile a se. Sembra che Omero abbia accertato questa distinzione quando parla di Ercole e ne invia l'immagine (to eidulon) nell'Ade, mentre colloca l'eroe stesso nella dimora degli déi. Questa è per lo meno l'idea contenuta nella duplice affenziazione che Ercole è nell'Ade e in cielo, e perciò il poeta distingue in lui due elementi. Ecco la spiegazione che possiamo dare a questo passo: Ercole aveva la virtù attiva e a causa dei suoi grandi meriti fu riconosciuto degno di essere innalzato al rango degli déi; ma siccome possedeva solo la virtù attiva e non quella contemplativa, non poteva essere lasciato entrare intero in cielo; allo stesso tempo che è in cielo, qualcosa di lui è nell'Ade» (Plotino, *Enneadi*, I, 1, 12, ed. R. Volkman, Lipsia 1883, vol. I, pp. 47–49). In un altro passo Plotino scrive: «...Quando il nostro corpo non esisterà più, che cosa significherà l'espressione "l'anima nell'Ade"? Sé l'anima non è riuscita a staccarsi dal proprio simulacro, che cosa le impedisce di essere là dove è la sua immagine o ombra? Ma se è riuscita a staccarsi dal corpo per mezzo della filosofia, soltanto la sua ombra andrà nel luogo pessimo, mentre essa stessa rimarrà nel mondo transensibile non lasciando qui nulla di sé. Ecco la sorte dell'ombra che inabitava nell'anima (durante la vita terrena), mentre l'anima stessa se solo riesce a concentrare all'interno di sé la luce che vi risplende, si converte totalmente al mondo sovransensibile e vi si reca...» (Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 16).

CAPITOLO III

DALL'ETERNO FEMMINILE E DALLA 'MADRE TERRA' ALLA GERUSALEMME NUOVA: I DUBBI SULLA 'PERSONA QUARTA' NEL GAUDIO ULTIMO



La creazione nuova viene –di consueto– abbinata alla parusia del Signore, nella trasfigurazione taborica generalizzata ¹. La Sofia è inanzitutto una 'visione': l'Eterno Femminile, l'indistruggibile purpureo, l'irradiamento divino, come lo 'vide' Solov'ëv ². Ma questa visione fu anche quella di Cirillo, fratello di Metodio, all'alba della inculturazione slava orientale ³. L'intento sofianico è tipicamente compenetrativo: farsi incontrare dinamicamente e costruttivamente la 'fede in Dio' e la 'fede nell'umanità' ⁴. Si tratta di prospettare la cristologia calcedonense in tutte le sue implicazioni 'antropologiche e cosmologiche' ⁵. La prospettiva sofianica è un 'panenteismo' (relazionare tutto con Dio, non identificare ogni cosa con Dio) ⁶. Non escludere niente pur mantenendo una possibilità di armonizzare tutto, tale sarebbe la 'scommessa' della chiave slava-sofianica ⁷. Una radice profonda di questo intuito può essere rintracciato nella complementarità tra religioni ariane ed ebraica: trascendenza di Dio ed immortalità umana ⁸. Il cosiddetto 'paganesimo' ha intuito queste 'scintille sofianiche' ⁹. L'intuito sofianico assume pienamente la dimensione apocalittica del discernimento cristiano ¹⁰. Non si esclude neanche la simbolica 'sessuale' della Terra Madre, nel 'rovesciamento delle prospettive' che la visione nuova permette, andando fino in fondo dell'esperienza umana ed assumendo ciò che ha potuto caratterizzarla nella sua fase 'decaduta' o 'disgregante', senza escludere niente delle tragedie interiori dell'umanità ¹¹. La Sofia è anche la relazionalità ricapitolativa

Intorno alla questione: G.B. Malevanskago, *Byda i Razum'*, 1899, vol. II; BOUILLET, 1861, vol. III, pp. 339–340). Marsilio Ficino razionalizza e rende volgare questo passo profondo, spiegando l'«idolum animae» come «vitale spiraculum animae circa corpus, quod in nobis est geminum».)

¹ D. Stănilaoe, *Eshatologia sau viața viitoare*, in idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București 1978, vol. 3, p. 390–392.

² P. Zouboff, *Introduction*, in VI. Solov'ëv, *Lectures on Godmanhood*, London 1948, pp. 11–12; E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, pp. 4–5.

³ M. Lacko, *Saints Cyril and Methodius*, Rome 1963, p. 18.

⁴ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1948, стр. 54 / p. 85.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 381 / p. 340.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 231–233 / pp. 191–192.

⁷ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1971, p. 105.

⁸ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 89–90 / pp. 83–84.

⁹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 244 / p. 205.

¹⁰ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 381–382 / p. 445.

¹¹ O. Clément, *Anachroniques*, Paris 1990, p. 38: «Imaginez, ouvrant des strates serrées, blanches et ocres, gigantesque fissure verticale. Le sexe de la Terre-Mère. On entre, et cela devient une cathédrale, des voûtes prodigieuses, d'étranges végétations de pierre qui croissent du haut vers le bas comme les clefs du gothique flamboyant; et le chant secret de la rivière. je pensais aux poèmes de Pierre Emmanuel dans *Sophia*, où le corps de la femme, justement, devient cathédrale. Or naguère, ce genre de séjour souterrain, malgré les plaisanteries du guide, cet exorciste dérisoire, me causait un certain malaise. Pour la première fois je me suis senti bien : le bonheur en effet, ou plutôt une sorte de joie. Sans doute faut-il devenir vieux pour naître un peu, et ressentir une extrême liberté au sein même de la terre. Naître un peu : je veux dire, devenir un peu conscient de son baptême. Dieu accélère d'ailleurs les choses en se servant d'étranges forceps. La souffrance aussi est un abîme où l'angoisse nous étirent. Mais la présence baptismale du Ressuscité transforme en nous l'angoisse en humble confiance. Alors la souffrance ne nous enferme plus, elle nous ouvre. Elle n'est plus attention à nous-mêmes niais aux autres. Naître un peu, traverser les portes

della persona umana nella mascolinità in rapporto con la femminilità ¹. Lo spazio non è l'omogeneità continua nella somma delle individualità di esseri o di cose. Prendendo come base queste individualità, la somma non offre una 'continuità' omogenea capace di formare un 'tutto'. Incentrarsi su un 'punto' della realtà ed aggiungerlo ad un altro, per formare delle composizioni sempre più ampie non dà l'omogeneità auspicata. Per spiegare ciò, Florenskij riprende la sua chiave iconica. Difatti, per trasferire ogni 'punto' dell'oggetto rappresentato al 'punto' corrispondente dell'immagine, vi è già 'rottura di continuità' e 'distruzione della forma' ². Se il trasferimento della stessa 'realtà' richiede già una rottura di continuità, che ne sarà della giustaposizione di elementi sparsi!... L'illusione non è –forse– questo presupposto di continuità riguardo ad ogni livello o categoria della 'realtà': materiale, umana, divina, ripiegate su se stesse? Passando dal 'reale' alla sua 'rappresentazione', si nota subito che vi sono molto più 'dissemianze' che di 'somiglianze' ³. Il malinteso dell'"Imperatore universale" di Solov'ëv era proprio di poter agglomerare ogni elemento del suo 'regno planetario' in una continuità ininterrotta, oltre ogni 'dissemianza'... La difficoltà dell'unità sorge proprio da questa iniziale impostazione. L'unità visibile appare unità strutturata e sistematica, unità strategica nella quale si 'fa entrare' tutti gli elementi secondo la graduatoria prestabilita. Unità con le sembianze di compromesso, ma unità violenta 'dal di dentro' perché soffoca la pienezza per farla entrare in una 'camicia di forza'. Inevitabilmente, tutto si giocherà sulla 'forza' e tutto si registrerà in un sistema di 'giustizia'... Ecco che la via evangelica si traccia come un superamento di questa 'durezza' di impostazione, nel rendersi sensibile e permeabile alle 'discontinuità' che ci scuotono e ci spostano nelle nostre 'certezze' salde ed articolate. Siamo proprio nel mezzo della 'umilenie' dell'intenerimento evangelico dello spinito, nel quale si sciolgono inanzitutto le 'sintesi', dove 'crollano' gli edifici mentali, dove la esclusiva 'spazialità' diventa pellegrinaggio illimitato di scoperta. Ecco il Cristo–povero–pellegrino della Leggenda del Grande Inquisitore di Dostoevskij. La spazialità ci ricorda tanto i 'territori' pre–umani che si difendono come 'l'assoluto' per eccellenza, condizione di ogni sopravvivenza. Ma la sopravvivenza evangelica non vive di questo tipo di garanzia, essa dovrà 'svuotarsi' di alcuni impulsi che abbiamo così efficacemente razionalizzati e resi sorprendentemente 'evoluti'... La corrispondenza tra un 'atomo di realtà' e la sua rappresentazione è solamente 'cutanea' ⁴... I 'punti di vista particolari' sono sempre alquanto schematici ed in una certa misura illusori. La complessità non si trova nella moltiplicabilità delle particelle ma nella 'semplicità del tutto' ⁵. Il 'tutto' è anteriore a tutte le singolarizzazioni ed individualizzazioni. Non esiste unità se non in questa capacità creativa che dà ai molteplici spazi una sintesi complessiva nella rappresentazione. Rimane la perplessità sullo statuto dell'unità visto che la segmentazione spaziale sembra insuperabile 'nella realtà'... L'unità è "l'anima" della molteplicità o essa è una "forma" che integra le varie molteplicità? Per Florenskij, essa è una specie di 'anima–

de l'angoisse. Demain celles de la mort. Ce défilé où le Christ nous attend. Ou plutôt, ce défilé qui est le Christ lui-même. Personne ne meurt seul. La difficulté que je viens de dire n'est sans doute vraie que pour moi, dont l'existence, en son tréfonds, reste mêlée d'athéon, expression intraduisible que j'ai trouvée, cet été aussi, chez un Père de l'Eglise. C'est sans doute bien différent pour ceux qui sont portés par une longue tradition chrétienne. Du moins je l'espère».

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 219–220 / p. 179.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 168 / p. 121.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 170 / p. 122.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 175 / pp. 125–126.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettre à Kirill (24.12.36)*, in idem, *Lettres de prison et du camp*, in «Le Messager orthodoxe», 1988 n° 3, pp. 54–55.

forma' o –cioè– uno "stile" ¹. Così né sarà anche della pratica ascetica: essa crea uno 'stile di vita' che 'dà un orientamento di totalità semplificativa' ² all'esistenza et all'esperienza. L'unità non è 'data' nella natura dello spazio. Essa è coesione vitale di tutti gli elementi sparsi in un tutto organico, ecco la soglia delle potenzialità di questa 'insiemizzazione' allo stesso tempo interiore et esteriore: di questa "sobornost'" materiale e immateriale della prospettiva umana. In tal senso, si la 'creazione' è una 'unità', essa è 'una creazione a creare' come 'stile'... Già si vede come l'unità divino–umana della "Saggezza" non sarà una 'fusione' monolitica mais si apparenterà bensì a uno 'stile' di rigenerazione organicamente 'insiemizzata'! L'unità organica diventa possibile in senso 'cristiano' grazie a questo 'stile relazionale' tra ogni persona umana e l'universo. L'unità di insiemizzazione non 'inferiorizza' niente ma 'simultaneizza' i tantissimi aspetti dell'esperienza. La piramidalità di 'superiorità' e di 'centralità' appare illusoria in questa dinamica. L'individuo segmentato si 'scioglie' nella simultaneizzazione dei tantissimi attimi raccolti e organicamente ri–inventati. Questo sciogliersi corrisponde alla sorgente più originale ed originaria della inculturazione russa cristiana: l'intenerimento evangelico dell'"umilenie" verso tutto ciò che esiste ³! Si tratta, qui, di un 'innamoramento' di tutti e di tutto, come l'amore che rimane incantato di chi è l'altra(o), ma senza lasciarlo(a) e senza rimanere come si era prima ⁴. L'umilenie sarà la 'de–singolarizzazione' ad oltanza e la 'de–possessione' del 'proprio segmentato': è l'unico modo per potersi 'insiemizzare' Ecco il mistero dell'"intenerimento" divino nella 'creazione', e la via dell'unità divino–umana nello 'stile' insiemizzante che porta al pieno compimento della scommessa di Saggezza. Nella sua 'de–individualizzazione', Dio sembra quasi svanire, lasciando all'universo persino la possibilità di esaltarsi e di idolatrarsi nella sua totalità, nella sua personalità sofianica. Ecco ciò che l'illusione di 'superiorità', di 'grandezza', di 'potere' e 'potenza' ha potuto innescare...

1° LA SOFIA: DONNA AMANTATA DI LUCE NELL'ETERNO FEMMINILE ESCATOLOGICO

Il grande segno per i cristiani sarà: una donna vestita di sole... ⁵: quello della Sofia. La 'visione del diverso' è la 'Sofia' ⁶. Nella femminilità angelica si trova la somiglianza con la Trinità ⁷. Per gli

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Храмовое действо как синтез искусств*, in idem, *Статьи по искусству*, in idem, *Соборные сочинения*, Том I, / *Il rito ortodosso come sintesi delle arti*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 46–47 / pp. 60–61.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 268–269, 264 / pp. 327, 323.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 288 / p. 347.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 352 / p. 414.

⁵ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 229–230 / p. 214.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 121–122 / p. 159.

⁷ N. A. Berdyaev (Berdiaev), *Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II. The Teaching about Sophia and the Androgyne. J. Boehme and the Russian Sophiological Current*, in «Put», apr. 1930, No. 21, p. 34–62, etiam in «Internet» 2005, http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html: «And here is a corresponding statement: "Dieses Ausgesprochene ist ein Bildniss der hl. Dreizahl, und eine Jungfrau, aber ohne Wesen, sondern eine Gleichniss Gottes: in dieser Jungfrau eroeffnet der heilige Geist die grossen Wunder Gottes des Vaters, welche sind in seinen verborgenen Siegeln" ["This out–speaking is an image of the Holy Trinity, and a Virgin, but without essence of being, save as a likeness of God: in this Virgin the Holy Spirit makes manifest the great wonder of God the Father, hidden in its seals"]. (1) "Diese Weisheit Gottes, welche ist eine Jungfrau der Zierheit und Ebenbild der Dreizahl, ist in ihrer Figur eine Bildniss gleich den Engeln und Menschen, und nimmt ihren Urstand im Centro auf dem Kreuz, als eine Blume des Gewaechses aus dem Geiste Gottes" ["The Wisdom of God which is a virginal adornment and in likeness of the Holy Trinity, is in its figure an image like unto angels and men, and takes its unique stand centred upon the Cross, as a flowering of the outgrowth from the Spirit of God"] (2)».

ebrei invece la parusia sarà quando: vedranno il Cristo che scende loro incontro ¹... Nella visuale 'ultima' della Sofia, tutto viene personificato ed entra così in una personalizzazione complessiva ². Nella misura in cui l'intento sofiano evidenzia la fine della teologia razionalizzante dell'occidente, essa rappresenta anche la fine del predominio 'maschilista' nella visuale teologica ³. La Sofia è la personalità ricapitolativa dell'universo (dell'umanità) ⁴. Come personalizzazione, essa è il 'Corpo' (l'organismo) riassuntivo di Cristo: unibilità del mondo divino e del mondo terrestre ⁵. La Saggezza è la 'memoria di Dio': 'seno' e 'femminilità' da cui sorge ogni vita ⁶. Il mistero divino nelle sorgenti della vita è 'femminile' nell'accogliere ciò che trasmette ⁷. La memoria significa creare nel tempo dei simboli d'eternità ⁸. Il simbolo congiunge –insiemizza– il non eterno con l'eterno ⁹. La sofianità è

((1)Vol. IV, "Vom dreifachen Leben des Menschen" ["Of the Threefold Life of Man"], p. 69. / (2) Vol. IV, p. 71. [not p. 21; Correction of Berdiaev's or printer's error. MK].)

¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 232 / p. 216.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 383 / pp. 446–447.

³ R. Tarnas, *THE GREAT CHALLENGE OF OUR TIME. The Reunion of the Masculine and Feminine Principles*, in «Internet» 2002, www.annebaring.com/anbar11_new-vis3_challenge.htm – 58k: «Many generalizations could be made about the history of the Western mind, but today perhaps the most immediately obvious is that it has been from start to finish an overwhelmingly masculine phenomenon: Socrates, Plato, Aristotle, Paul, Augustine, Aquinas, Luther, Copernicus, Galileo, Bacon, Descartes, Newton, Locke, Hume, Kant, Darwin, Marx, Nietzsche, Freud...The Western intellectual tradition has been produced and canonized almost entirely by men, and informed mainly by male perspectives. This masculine dominance in Western intellectual history has certainly not occurred because women are any less intelligent than men. But can it be attributed solely to social restriction? I think not. I believe something more profound is going on here: something archetypal. The masculinity of the Western mind has been pervasive and fundamental, in both men and women, affecting every aspect of Western thought, determining its most basic conception of the human being and the human role in the world. All the major languages within which the Western tradition has developed, from Greek and Latin on, have tended to personify the human species with words that are masculine in gender: anthropos, homo, l'homme, el hombre, l'uomo, chelovek, der Mensch, man. As the historical narrative in this book has faithfully reflected, it has always been "man" this and "man" that – "the ascent of man," "the dignity of man," "man's relation to God," "man's place in the cosmos," "man's struggle with nature," "the great achievement of modern man," and so forth. The "man" of the Western tradition has been a questing masculine hero, a Promethean biological and metaphysical rebel who has constantly sought freedom and progress for himself, and who has thus constantly striven to differentiate himself from and control the matrix out of which he emerged. This masculine predisposition in the evolution of the Western mind, though largely unconscious, has been not only characteristic of that evolution, but essential to it. For the evolution of the Western mind has been driven by a heroic impulse to forge an autonomous rational human self by separating it from the primordial unity with nature. The fundamental religious, scientific, and philosophical perspectives of Western culture have all been affected by this masculinity – beginning four millennia ago with the great patriarchal nomadic conquests in Greece and the Levant over the ancient matriarchal cultures, and visible in the West's patriarchal religion from Judaism, its rationalist philosophy from Greece, its objectivist science from modern Europe. All these have served the cause of evolving the autonomous human will and intellect: the transcendent self, the independent individual ego, the self-determining human being in its uniqueness, separateness, and freedom. Bu to do this, the masculine mind has repressed the feminine. Whether one sees this in the ancient Greek subjugation of the pre-Hellenic matrifocal mythologies, in the Judaeo-Christian denial of the Great Mother Goddess, or in the Enlightenment's exalting of the coolly self-aware rational ego radically separate from a disenchanted external nature, the evolution of the Western mind has been founded on the repression of the feminine – on the repression of undifferentiated unitary consciousness, of the participation mystique with nature: a progressive denial of the anima mundi, of the soul of the world, of the community of being, of the all-pervading, of mystery and ambiguity, of imagination, emotion, instinct, body, nature, woman – of all that which the masculine has projectively identified as "other"».

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 326 / p. 388; cfr V. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 350 / p. 412; cfr V. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260–261.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 391 / pp. 454.

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 225–226 / p. 198–199: «Le mystère du monde est dans la Féminité. Par son principe féminin, son «commencement», *archè, bereshit*, le monde est conçu avant d'être créé. De cette semence de Dieu, par un développement de ce qui y était déposé, le monde est *créé* du rien. Cette fécondation, bien évidemment, est *différente par principe* de l'engendrement par lequel, de son sein, le Père fait de toute éternité, intemporellement, «sans homme ni femme», naître son Fils Monogène Bien Aimé et, en lui et par lui, mettre au monde les enfants qui ne naissent pas «de la chair et du sang, mais de Dieu» (Jn. 1, 13). La fécondation du monde dans la Sophie est une action de toute la Sainte Trinité en chacune de ses Hypostases, action qui s'étend à l'être qui la reçoit, à la Féminité Eternelle, laquelle devient ainsi le commencement du monde, en quelque sorte la *natura naturans*, principe de la *natura naturata*, du monde créé».

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 201 / pp. 252–253.

⁹ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 25–26.

scommessa di unibilità al di là di ogni discordia e disgregazione ¹. Essa è 'relazionalità' fino in fondo ². Nella Sofia si accostano 'relazione d'identità' e 'differenza di distinzione' ³. Essa è il "e" delle profondità divine che relaziona il Verbo e lo Spirito Santo ⁴. La Sofia è anche la relazionalità ricapitolativa della persona umana nella mascolinità in rapporto con la femminilità ⁵. Appare «l'eterno femminile» nella meditazione anticipativa della fede ⁶. La via sofianica non sarà, nella prospettiva che si delinea, né una sfera 'superiore' dell'esperienza umana, né un 'baluardo del bene' compattamente trincerato. Il punto 'eroico' della sua affermazione non si formalizzerà come 'spazio ben recintato'. Essa non sarà una presenza sostitutiva del Cristo ereditando il suo 'potere di super-uomo' per 'dirigere' le vicende del 'bene'. Essa si evocherà come 'pienezza', proprio nella scommessa di non rinchiudersi dentro della mutua esclusione tra 'bene' e 'male' in assoluto. La Sofia di creazione nuova non sarà neanche una 'entità' prioritariamente costituita dalla sua struttura, ma pienezza rivelativa ricapitolata nella Saggezza divino-umana. Per non essere 'sistema' di verità, tributaria di potere, essa si presenterà come 'simbolo' nella sua operativa e razionale irrilevanza. Essa è l'angelo: messagera e messaggio d'Amore indicibile alle sorgenti del crato ⁷. Non sarà – dunque – una 'perfezione sacrificata' dalla cattiveria umana. La prima opera della Saggezza è di riscattarci da ogni male ⁸. Essa istaura la palingenesi cosmica dalla compassione d'amore per le creature dette 'inferiori', prefigurando la 'creazione nuova' (cfr 'tutti gli animali' raffigurati sui muri esterni dell'antico Sobor di S. Demetrio a Vladimir) ⁹. Il male si descrive come 'tenebre'. Per la

¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 326 / pp. 387-388.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 224 / p. 125.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 216 / p. 177.

⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть II / Tome II, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 219-220 / p. 179.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 226 / p. 198: «La vie de la Sainte Trinité est un acte surétemel d'abandon, de dépouillement des Hypostases dans l'Amour divin. La sainte Sophie s'offre aussi à cet Amour et elle en reçoit les dons, les révélations de ses mystères. Cependant, elle s'offre autrement que les Hypostases trinitaires qui sont immuablement la Divinité consubstantielle, qui en font leur plénitude et qui en font la plénitude. La Sophie ne fait que recevoir, n'ayant rien à donner; elle ne contient que ce qui lui est donné. Mais en se livrant tout entière à l'Amour divin, elle enfante tout en elle-même. En ce sens, elle est féminine, réceptrice; elle est «l'Eternel Féminin» (1). Elle est en même temps le monde idéal, intelligible, TOUT, véritablement *hen kai pan*, la toute-unité (2)».

((1) En ce sens (c'est-à-dire nullement dans celui du paganisme), l'on pourrait dire de la «Féminité Etemelle» qu'elle est une «déesse», cet être mystérieux que nos ancêtres représentaient parfois sur les icônes de la Sainte Sophie sous les traits d'un être justement féminin, différent toutefois de la Mère de Dieu. On trouve un exemple d'une pareille terminologie chez Soloviev, dans le cycle de ses poèmes sophianiques, où, par exemple, il s'adresse à «elle» ainsi : Loin ou près, pas ici ni là-bas, Au royaume des songes mystiques, Dans un monde invisible aux yeux des mortels, Dans un monde sans larmes ni rire, Là, déesse, pour la première fois, T'ai-je connue, dans la brume nocturne. Alors j'étais un étrange enfant Etranges étaient mes songes. Il serait difficile de supposer que le terme de «déesse» appliqué ici à la Sophie eût été une inadvertance ou une simple «invention poétique», et n'eût pas correspondu à la pensée de Soloviev. / (2) Les bases théologiques de la sophrologie sont le plus exactement présentés par le P. Paul Florensky dans *La colonne et le fondement de la vérité* (Moscou, 1914), 10, lettre, à laquelle je renvoie le lecteur, qui y trouvera aussi de riches éléments iconographiques et liturgiques [trad. franç., Lausanne, 1975].)

⁷ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 225-226 / p. 197-198: «La sainte Sophie est l'Ange du créé et le Commencement des voies de Dieu. Elle est l'amour de l'Amour. Par un acte éternel, intégral, qui se suffit à lui-même, de l'Amour substantiel et divin, la tri-unité, Dieu-Amour, extrapose (au sens de l'extériorité métaphysique) l'objet de cet amour divin. Il l'aime et il répand donc sur lui la force vivifiante de l'Amour trihypostatique. Cet objet ne pouvait certes pas être une idée abstraite ni un miroir inerte, mais seulement un être vivant, doué d'une personnalité, d'une hypostase. Et l'amour envers lui est la Sophie, éternel objet de l'Amour de Dieu, «délectation», «joie», «jeu» (cf. Prov. VIII). Impossible de concevoir la Sophie, l'« Idée » de Dieu, rien que comme une figure idéale, privée de vie concrète et de puissance d'être. Ce que Dieu figure substantiellement et, donc, suréternellement, en dehors du temps (nous nous rendons pleinement compte de l'imprécision de ces termes, mais nous les employons par manque d'expressions convenables en langage humain), il faut le concevoir au sens le plus réel, en tant qu'*qu'ens realissimum*. C'est justement cette parfaite réalité que possède l'Idée de Dieu».

⁸ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 334 / S. 48.

⁹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 24-25, 27.

meditazione sofianica, anche l'oscurità notturna è "oscura di pensieri divini" ¹. Lo sfondo notturno ed il chiarore porporeo dell'iconologia sofianica indicano questo insostituibile sottofondo iconico ².

L'escatologia ci riporta al simbolo femminile per evocare il compimento e la sorgente della mondo divino. 'Si trova lo stesso ne' misteri di Cerere o della Dea Bona con tanti nomi moltiplicata: 'Ops', 'Terra', 'Tellus', 'Berecinzia', 'Rea', 'Cibele', 'Dindymene', 'Pales', 'Madre Idea' (dal monte Ida), o 'Frigia', o 'Pessinunzia', 'gran Madre', 'Madre alma' ec. Affermavasi essere elle la Madre degli Iddii... fonte delle cose eterne e divine...' ³. 'Del rimanente, il fare la sapienza femmina non è privo d'una certa verità, intendendosi della sapienza umana, poiché essendo questa formale e ideale e priva di forza attiva, ella in qualche modo riceve dalla materia o subietto la sua realizzazione nella mente, che è un nuovo modo d'esistere. All'incontro sarebbe assurdo il dichiarare femmina la materia e la realtà, che senza forma non esiste e dalla quale sola viene l'azione e la forza operativa e il sentire e l'intendere, onde Aristotele trovò qui da contraddire, non senza verità, quando così intendasi la materia, a Platone. All'incontro la sapienza divina, benché obbiettiva, è ad un tempo reale e subiettiva, non ricevente, né paziente; ma illuminante ed operante: onde apparisce di nuovo, che il dare alle idee il principio maschile è un convertirle in veri Iddii. Posto dunque nelle idee il principio maschile, e nella materia il femminile, dall'unione di questi due principî divini gli uomini prendevano a spiegare l'esistenza del Dio Mondo (π·ν), e lo stesso vocabolo di θεο· da questa operazione prima per la quale le idee informarono la materia, fu derivato' ⁴. In senso sofianico, il riferimento alla 'saggezza dei popoli' nei suoi intuiti migliori è del tutto convergente con il riferimento del nostro autore. Si parlerà, nell'utopia della speranza, di 'materia mater' ⁵. Tutto si gioca –ultimativamente– sulla 'vita'. Perciò la terra viene percepita come 'umida' (condizione necessaria alla vita), includendo una energia 'animalesca': "Iddio–Bestia" nella quale si esprime una 'saggezza' e 'sapienza' ⁶. Si ipotizzerà una 'santità della carne' nella 'santità della Terra' ⁷. Nella vita tutto si unisce: l'unità non è 'struttura fattizia' ma 'atto vitale': ecco la scommessa della Sofia ⁸. Nella Saggezza, tutto viene assunto nell'unità, trasformando incessantemente il 'caos' in 'cosmos' ⁹. Nella malattia, nel degrado, l'energia vitale nel suo rovesciamento di prospettiva, 'trasformerà il mondo' permettendo che 'mistero terrestre tocca quello celeste' ¹⁰. Questa convergenza va fino alla penetrazione delle tradizioni religiose dell'umanità, fuori dell'immediato contesto cristiano ¹¹: magari come 'riconciliazione di tutte le idee' ¹². Né vittoria, né vendetta, ma infinita commozione per ciò che Dio significa per noi, tale sarà l'avvio del compimento ultimo: non "che cosa Dio ha fatto per te?" ma "cosa saremmo mai senza di Lui?" ¹³. Apocalitticamente, un 'popolo eletto' significa un

¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 107.

² E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 57.

³ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 107–108.

⁴ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 189.

⁵ Cfr P. Grassi, *Il ritorno delle tendenze apocalittiche nella concezione della storia in movimenti culturali odierni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, p. 22.

⁶ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 127–129.

⁷ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 129–130.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 325–326 / pp. 387–388.

⁹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 106, 108.

¹⁰ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 152–153, 158–159.

¹¹ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 69–70 / 97–98.

¹² E. Munzer, *Solovjev, Prophet of Russian–Western Unity*, London 1956, pp. 32–33.

¹³ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Приступление и наказание / Delitto e castigo*, Parigi 1970 / Torino 1983, стр. 345 / p. 386.

indizio della 'creazione nuova' ¹. La prima opera della Saggezza è di riscattarci da ogni male ² simboleggiata dalla palingenesi cosmica dalla compassione per le creature dette 'inferiori', prefigurando la 'creazione nuova' ³. Il male si descrive come 'tenebre' ma per la meditazione sofianica, anche l'oscurità notturna è "oscura di pensieri divini" ⁴, chiarore porporeo dell'iconologia sofianica ⁵: nella varietà degli 'spazi' ⁶. La Sofia è 'pulviscolo di luce' ⁷: 'oscurità divina' nella quale sorgono le 'scintille' creative' ⁸. Il colore porporeo indica quell'"alba" sempiterna nella quale la luce sorge dalle tenebre ⁹. La stessa 'materia' riceverà una sua capacità di essere santificata ¹⁰. Il superamento della 'natura' diventerà ri-invenzione della 'natura'... Tutto si prospetterà dal di dentro della persona umana ¹¹. La Sofia vive l'unità con l'universo come 'tristezza' iniziale, per la tragedia della natura impersonale che non può superare da se la spinta disgregatrice e distruttiva ¹². Si superano le ristrettezze del 'materialismo' nel riavvicinamento tra spirito e materia: "materia=mater=auto-creatività=apertura al divino" ¹³. La Sofia rivela il carattere 'materno' (non solo paterno in Dio) della creazione ¹⁴. Si dirà che il bolscevismo nasce dall'"imprecazione contro la madre (ecclesiastica e storica)" ¹⁵.

2° LA 'PERSONA QUARTA' COME ORGANISMO PANUMANO NELLA COMUNIONE ULTIMA, OLTRE L'ESCATOLOGIA

Nella visuale 'ultima' della Sofia, tutto viene personificato ed entra così in una personalizzazione complessiva ¹⁶. La Sofia è la personalità ricapitolativa dell'universo (dell'umanità) ¹⁷. Come il 'Tutto' o la 'tutta-unità' organica che ricapitola l'universo umano, essa è la 'persona quarta' ¹⁸. Come personalizzazione, essa è il 'Corpo' (l'organismo) riassuntivo di Cristo: unibilità del

¹ R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, Wien 1951, S. 27.

² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, B. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 334 / S. 48; cfr la poesia di Solov'ëv in L. A. Zander, *Dostojewsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 142-143..

³ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 24-25, 27.

⁴ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 107.

⁵ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 57.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 178 / p. 127.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, стр. 60-61 / p. 70.

⁸ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 107.

⁹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 57-58.

¹⁰ N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX° secolo*, Milano 1978, p. 278.

¹¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 27.

¹² L. A. Zander, *Dostojewsky et le problème du bien*, Paris 1946, p. 65.

¹³ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 148.

¹⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 226 / p. 186.

¹⁵ С. Булгаков / S. Bulgakov, *На пиру богов / A banchetto con gli dei*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 139 / p. 124.

¹⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 383 / pp. 446-447.

¹⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 326 / p. 388; cfr B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285.

¹⁸ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 225 / p. 198: «La Sophie n'est pas seulement aimée, elle aime en retour; et dans cet amour mutuel, elle reçoit tout, elle est TOUT. Et, en tant que l'amour de l'Amour et envers l'Amour, elle a une personnalité et un visage; elle est un sujet, une personne ou, en langage théologique, une hypostase. Bien entendu, celle-ci est différente des Hypostases de la Sainte Trinité; elle est d'un tout autre ordre, une «quatrième» hypostase (1). Elle ne participe pas à la vie intradivine, elle n'est pas Dieu et, par conséquent, elle ne transforme pas la trihypostasie en tétrahypostasie, la Triade en tétrade. Cependant, elle ouvre une poly-hypostasie nouvelle, de créature, car elle est suivie de nombreuses hypostases (celles des anges et des hommes), qui se trouvent en relation sophianique avec la Divinité. Elle-même reste en dehors du monde divin, elle n'entre pas dans sa

mondo divino e del mondo terrestre ¹. Essa può essere chiamata "Persona quarta" nella vita della Divinità: interlocutrice voluta dall'umiltà indicibile di Dio ². Gli autori sofianici orientali preferiranno parlare di una "quarta Ipostasi" per evitare i riflessi individualizzanti del termine occidentale di 'persona'. L'umiltà è, infatti, la 'madre della Sapienza' ³. La via sofianica coglie il percorso dell'umanità nella relazionalità di tutti. Dal tracollo di questa relazionalità nella paralisi, nella letargia, nell'acceccamento iniziale, la Saggazza ritrova una sua coerenza. L'umanità si sveglia 'in Dio' e riesce a ri-centrarsi ⁴. Non si tratta di una 'sottomissione' giuridico-estrinseca a Dio, ma di una 'auto-ri-invenzione' di se stessa. Questa relazionalità interiore ad ognuno e tra tutti non più anarchica significa 'coltivare la saggezza' (*ibidem*). Nella visuale 'ultima' della Sofia, tutto viene personificato ed entra così in una personalizzazione complessiva. Essa può essere chiamata "Persona quarta" nella vita della Divinità: interlocutrice voluta dall'umiltà indicibile di Dio. Persino l'occidente ha avuto cenni di questo intuito nei suoi esponenti più sensibili ⁵. Nella sinergia di compenetrazione e di complementarità, si supera l'idea della 'fine' come 'vittoria' distruttiva per i vinti e aggressivamente esaltante per il vincitore. La bellicosità degli 'eroi' e delle 'vittorie' si supera, così, nell'incontro di mutua 'conciliazione'. Le icone della 'Sofia' saranno il congiungimento della 'memoria di Dio' con 'l'anticipazione dell'incontro tra spirito e carne' ⁶. Essa può essere chiamata

plénitude close et absolue. Néanmoins, il lui est donné d'y avoir accès par une indicible condescendance de l'amour de Dieu. En vertu de cela, elle découvre les mystères de la Divinité et ses profondeurs; et elle s'en réjouit, elle «joue» de ces dons devant la face de Dieu (cf. Prov. VIII, 30-31)».

((1) N.d.T. On sait que ce terme de «quatrième hypostase», pris hors du contexte, a servi, entre autres, de motif aux condamnations de Boulgakov pour hérésie, simultanément prononcées en 1935 par l'Eglise de Moscou et par l'Eglise Synodale Russe «hors frontières», et réfutées par l'auteur dans ses deux rapports au Métropolite Euloge de Paris (pub fiés en 1935 et 1936, YMCA-Press, Paris).)

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 350 / Milano 1974, p. 412; cfr B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260-261.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 348-349 / p. 411.

³ Cfr T. Spidlik, *La spiritualità russa*, Roma 1981, pp. 40-41.

⁴ P. Nellas, *Les cadres anthropologiques et cosmologiques de l'union avec Dieu. Etude de l'Office du Grand Canon*, in idem, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, pp. 158-159: «Recentrées, les fonctions psychosomatiques de l'homme cessent de se combattre, et l'homme peut devenir unifié et simple. Parallèlement, l'intellect rassemblé, illuminé aussi par la prière, peut dépasser la lettre et arriver à l'esprit de la loi, se tourner vers la vérité vivifiante du verbe divin : «bois le suc de la loi coulant du pressage de la lettre». L'homme peut ainsi décrypter la vérité cachée en lui-même et dans le monde, devenir «un amant de la sagesse». Le grand Canon nous exhorte à «cultiver la sagesse». De cette manière la guérison initiale et le changement de l'intellect, le repentir, conduisent au «discernement»: l'homme connaît la vérité des êtres, son jugement est bon. Il comprend la réalité c'est-à-dire qu'il lui fait face du point de vue de Dieu, là où se joignent la lumière qui illumine l'esprit qui comprend et la réalité qui est comprise. Cette nouvelle manière de comprendre et de faire face à la réalité est la *foi*. Les fonctions psychosomatiques de l'homme, purifiées par la pratique et illuminées par la connaissance, reçoivent en elles la grâce de Dieu, et opèrent d'une nouvelle manière: la joie prend peu à peu la place du plaisir; la liberté, qui se traduisait en indépendance égoïste, se révèle à mesure que l'homme progresse, comme amour. Les passions sont libérées du passionnel, fonctionnent de manière purement naturelle, à la mesure de leur union à Dieu, et sont élevées au rang de vertus, jusqu'à devenir fonctions et des sens spirituels lorsque, aux degrés avancés de la sainteté, l'union avec Dieu parvient à une certaine plénitude. L'homme sort de l'obscurité, se montre «fils du jour», acquiert la robe de noces, et montre 'la noble beauté de la fiancée'».

⁵ Così nella meditazione di A. Rosmini, in A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 203-205: «Ma a lato di questi rimasugli di luce, si ravvisano delle trinità false, che altro non prendono dell'antico vero che il numero. In queste manca il vero Dio, e sono una trinità delle forze della natura divinizzate. Tale è la trinità de' Cabiri fenici e samotraci nominati dallo Scoliaсте d'Apollonio Rodio Axiero, Axioverso, e Axioversa, che esprimono il principio generativo e produttivo ancora indistinto contenente le due forze, e queste due forze già distinte cioè la forza maschile, e la femminea. La qual trinità non potea stare da sé, perché se voleva per ispiegare, in qualche modo la generazione reale delle cose, onde poi le loro idee o forme? Laonde vi si trova aggiunto Casmilo come mi stro cioè Mercurio, che somministra a que' principî produttori le idee informatrici delle loro produzioni, e così in vece della trinità si ebbe lo sconcio di una quaternità». Il senso di una "reprobazione" è di portare all'ultimo compimento la via dell'annientamento: «I reprobî sono una continua dimostrazione sotto gli occhi de' giusti della nullità della propria natura» (A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 502.). Ecco un mirabile legame tra «kenosis» e percorso mancato nel «male». Cambia la sostanza di una «infernalità». «Di poi, ogni male è limitato, che non può aversi un 'sommo male'... un 'puro male'... Vero è che la creatura può ribellarsi a Dio e odiare in qualche modo Dio stesso... Ma, l'oggetto dell'odio dei reprobî non è proprio Dio... (ma) Dio qual giustizia punitrice... l'oggetto del loro odio non è proprio infinito...» (A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 547).

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 296, 300, 303, 313, 314-315 / pp. 437, 441, 444, 454, 455-456. 383 / pp. 446-447 348-349 / p. 411.

"Persona quarta" nella vita della Divinità: interlocutrice voluta dall'umiltà indicibile di Dio ¹. L'umiltà è, infatti, la 'madre della Sapienza' ². La 'manovra di saggezza' mira alla gioiosa 'unibilità' del tutto, alla insiemizzazione della totalità divina ed umana, alla divinizzazione dell'umano e all'umanificazione del divino ³... L'amore personale anticipa senza ascetismo distruttivo l'uscita dall'io individualizzato ⁴. Così si delinea il taglio escatologico della santificazione. La santità è inanzitutto processo della e dalla totalità, non 'perfezionamento' segmentatamente individuale. Solo prospettandola come divinizzazione della totalità la santità non diventerà disprezzo dell'universo, esclusione sprezzante del transitorio nella durezza di chi si considera già insostituibilmente 'elevato' al di sopra di essa ⁵. L'orizzonte si riapre sulla 'santità della Terra' così intimamente intuita dall'anima slava orientale. La de-possessione sarà ri-immersione in questa totalità della 'Santa Madre Terra' ove si scioglie l'individualità ripiegata nella sua 'elevazione'. Pensando al racconto di Dostoevskij sulla 'torre dell'isolamento' (del 'povero cavaliere' che raffigura la sventura dell'"Idiota"), non si può evitare di cogliere il collegamento tra 'torre di elevazione' e 'torre di pazzia liberante'. Nella visuale 'ultima' della Sofia, tutto viene personificato ed entra così in una personalizzazione complessiva ⁶. La Sofia è la personalità ricapitolativa dell'universo (dell'umanità) ⁷. La sofianità è scommessa di unibilità al di là di ogni discordia e disgregazione ⁸. Essa è 'relazionalità' fino in fondo ⁹. Nella Sofia si accostano 'relazione d'identità' e 'differenza di distinzione' ¹⁰. Come personalizzazione, essa è il 'Corpo' (l'organismo) riassuntivo di Cristo: unibilità del mondo divino e del mondo terrestre ¹¹. Essa può essere chiamata "Persona quarta" nella vita della Divinità: interlocutrice voluta dall'umiltà indicibile di Dio ¹². L'umiltà è, infatti, la 'madre della Sapienza' ¹³.

LA KENOSIS DIVINA D'AMORE INDICIBILE NELLA PARTECIPAZIONE SOFIANICA

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 348–349 / p. 411.

² Cfr T. Spidlik, *La spiritualità russa*, Roma 1981, pp. 40–41.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 290–291 / pp. 350–351.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 391–392 / pp. 455–456.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 292 / p. 352.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 383 / pp. 446–447.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 326 / p. 388; cfr V. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285.

⁸ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

⁹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 326 / pp. 387–388; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет не вечерний* / *La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 226 / p. 199: «Recevant la révélation des mystères de Dieu, cette «quatrième hypostase» introduit par et en elle-même une distinction, un ordre dans la vie de la Tri-Unité divine: elle reçoit la Divinité Une et Intégrale en tant que tri-hypostatique : le Père, le Fils et le Saint Esprit. En tant qu'elle reçoit sa substance du Père, elle est créature et fille de Dieu; en tant qu'elle accède à la connaissance du Logos et qu'elle est connue de lui, elle est la Fiancée du Fils (Cantique des Cantiques) et l'Epouse de l'Agneau (Nouveau Testament, Apocalypse). En tant qu'elle reçoit l'effusion des dons du Saint Esprit, elle est l'Eglise. De ce fait, elle devient Mère du Fils qui s'incarne par la descente du Saint Esprit sur Marie, coeur de l'Eglise. Elle est en même temps l'âme idéale du créé, la Beauté. Fille et Fiancée, Epouse et Mère, triple unité du Bien, de la Vérité et de la Beauté, sainte triade dans le monde: telle est, ensemble, la Sophie divine».

¹⁰ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий* / *Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 226 / p. 125.

¹¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 350 / p. 412; cfr V. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260–261.

¹² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 348–349 / p. 411.

¹³ Cfr T. Spidlik, *La spiritualità russa*, Roma 1981, pp. 40–41.

Se la de-possessione divina 'trasparizza' la pienezza di vita trinitaria, quale sarà il riflesso sofiano di questo 'Dio abbandonato'? Una 'persona quarta' considerata nella lineare continuità della trinità darebbe una quaternità. Sarebbe come assolutizzare la continuità 'punto per punto', somma illusorietà. Si abbozza la dissembianza e discontinuità nell'intimo del prospetto divino.

IL MALINTESO SULLA CONSISTENZA DELLA SOFIA COME QUATERNITÀ E DELLA 'VENDETTA' ULTIMA

Con la saggezza in dio: una trinità o quaternità? *'Ma a lato di questi rimasugli di luce, si ravvisano delle trinità false, che altro non prendono dell'antico vero che il numero. In queste manca il vero Dio, e sono una trinità delle forze della natura divinizzate. Tale è la trinità de' Cabiri fenici e samotraci nominati dallo Scoliaсте d'Apollonio Rodio Axiero, Axiocerso, e Axiocersa, che esprimono il principio generativo e produttivo ancora indistinto contenente le due forze, e queste due forze già distinte cioè la forza maschile, e la femminile. La qual trinità non potea stare da sé, perché se valeva per spiegare, in qualche modo la generazione reale delle cose, onde poi le loro idee o forme? Laonde vi si trova aggiunto Casmilo come mi stro cioè Mercurio, che somministra a que' principî produttori le idee informatrici delle loro produzioni, e così in vece della trinità si ebbe lo sconcio di una quaternità'*¹. Il senso di una 'reprobazione' è di portare all'ultimo compimento la via dell'annientamento: *'I reprobî sono una continua dimostrazione sotto gli occhi de' giusti della nullità della propria natura'*². Ecco un mirabile legame tra 'kenosis' e percorso mancato nel 'male'. Cambia la sostanza di una 'infernalità'. *'Di poi, ogni male è limitato, che non può aversi un 'sommo male'... un 'puro male'... Vero è che la creatura può ribellarsi a Dio e odiare in qualche modo Dio stesso... Ma, l'oggetto dell'odio dei reprobî non è proprio Dio... (ma) Dio qual giustizia punitrice... l'oggetto del loro odio non è proprio infinito...'*³. Nella visuale 'ultima' della Sofia, tutto viene personificato ed entra così in una personalizzazione complessiva. Essa può essere chiamata "Persona quarta" nella vita della Divinità: interlocutrice voluta dall'umiltà indicibile di Dio. Nella sinergia di compenetrazione e di complementarietà, si supera l'idea della 'fine' come 'vittoria' distruttiva per i vinti e aggressivamente esaltante per il vincitore. La bellicosità degli 'eroi' e delle 'vittorie' si supera, così, nell'incontro di mutua 'conciliazione'. Le icone della 'Sofia' saranno il congiungimento della 'memoria di Dio' con 'l'anticipazione dell'incontro tra spirito e carne'⁴. L'umanità avendo preferito da sempre la sua indipendenza, l'inferno ed i suoi supplizi orribili nasce dalla speculazione illusoria sul 'tempo oggettivato' che viene concettualizzato come 'predestinazione'⁵: il Giudizio ultimo sarà una 'separazione' non 'tra' due gruppi bensì dentro ognuno di noi illusorietà ultima, fantasma di tutti i fantasmi, pazzia portata alle sue conseguenze terminali. Il compimento ultimo sarà una 'Pentecoste' escatologica (tuttora non 'compiuta') La 'breccia' escatologica della Pentecoste infrangerà le ultime 'frontiere' del processo storico⁶. Cristo non vince ma rigenera, dal di dentro dello spirito di ognuno: metodologia specificatamente 'femminile' della divinizzazione in Cristo (cfr

¹ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 203-205.

² A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 502.

³ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 547.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 296, 300, 303, 313, 314-315 / pp. 437, 441, 444, 454, 455-456. 383 / pp. 446-447 348-349 / p. 411.

⁵ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, p. 234-235.

⁶ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Свет невечерний / La lumière sans déclin*, Москва 1917 (Glasgow 1971) / Lausanne 1990, стр. 411-412 / pp. 376-377 413 / p. 378. 416-417 / p. 380-381; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 248, 279-280, 399-401, 315-317 / pp. 207, 232, 337-338, 266-267.

in Dostoevskij, donne rivelative di ciò che acceca l'umanità ¹ e rigenerative per chi esce dall'indurimento micidiale ².

CAPITOLO IV

LA TRASFIGURAZIONE ULTIMA NELLA SOFIA DALLE SUE SCOMMESSE ESCATOLOGICHE



Escatologicamente, ecco ciò che la riconciliazione dei cristiani 'in avanti' ed 'oltre l'anticristo' prospetta... la 'visione del diverso' cioè la 'Sofia' che 'si muove', come l'umanità–nello–spirito si muove 'verso' Dio, andandogli incontro nel 'sogno' oltre i fantasmi ³. Il mondo intero ha 'sofianicamente' una storia ⁴. La sinergia di Saggezza divino–umana parte dalla ipotesi di superamento 'alla fine' di ogni dualismo ⁵. La creazione nuova viene –di consueto– abbinata alla parusia del Signore, nella trasfigurazione taborica generalizzata ⁶. La Sofia è la personalità dell'universo, o l'universo visto come persona. La tragedia della Sofia, o dell'universo nella sua interezza, è che esso, affascinato da se stesso, porta ogni persona a voler essere soltanto il suo proprio individuale universo... La Saggezza decaduta si lacera interiormente, volendo possedersi più radicalmente. Si capisce allora che 'l'atto di unità' (e non lo 'stato di unità') ⁷ non potrà compiersi che come 'de–possessione' metodologica, cioè "ascetica". Tale sarà il tenore della 'kenosis'.

1° LA SAGGEZZA E 'QUESTO MONDO'

I Padri ci ricordano che la Saggezza è l'immagine, saggezza umana all'immagine della Saggezza divina ⁸. L'immagine consiste –sofianicamente– nella libera creatività simile (non identica)

¹ Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Присутствие и наказание / Delitto e castigo*, Париж 1970 / Torino 1983, стр. 572–574 / p. 641–642.

² Ф. Достоевский / F. Dostoevskij, *Идиот / L'idiota*, Париж 1970 / Torino 1984, стр. Г. I, 88–89 / p. 74–76.

³ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 229–232 / pp. 214–216; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 121–122 / p. 159.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 232–233 / p. 190.

⁵ P. Zouboff, *Introduction*, in V. Solov'ëv, *Lectures on Godmanhood*, London 1948, p. 15.

⁶ D. Stanilaoe, *Eshatologia sau viata viitoare*, in idem, *Teologia dogmatica ortodoxa*, Bucuresti 1978, vol. 3, pp. 390–392.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 370 / pp. 387–388.

⁸ P. Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Paris 1989, pp. 19–20: «Le Créateur – a la possibilité et le devoir de s'élever elle aussi jusqu'à la sagesse totale. Le grand Athanase écrit: «Pour que n'existât point seulement ce qui est [...], Dieu a daigné faire descendre sa Sagesse jusqu'aux créatures [...] pour qu'elles devinssent sages. Car, de même que le Verbe étant Fils de Dieu, notre verbe est image, de même, comme il est Sagesse, la sagesse qui est en nous est aussi image, car ayant en elle et le savoir et le penser, nous devenons capables de la sagesse du Créateur (1). Le progrès scientifique de l'homme n'a donc pas été le fruit de l'arbitraire ou du hasard. La connaissance humaine se développe parce que le développement en est un élément constitutif. Par nature elle tend vers une connaissance universelle. La même chose vaut pour la *souveraineté* de l'homme sur la Création. Les Pères considèrent l'homme comme le véritable gouverneur et seigneur de l'univers, et ils comprennent cette souveraineté comme une forme d'extase de son identité royale (2). Ainsi, pour une vue de foi, aucun progrès, aucune acquisition technologique n'a rien de surprenant. En découvrant les secrets du monde et en l'organisant, l'homme ne fait qu'accomplir l'un des points de sa vocation – si, du moins cette organisation du monde progresse vers une humanisation. La considération précédente peut s'étendre à toute la gamme de la vie et des activités humaines. Le désir de *justice* et de *paix* se révèle à la fois comme un reflet et comme un effort de l'humanité – marqué de nostalgie, qu'elle le sache ou non – pour retourner au merveilleux mode de vie de son archétype trinitaire (3). L'homme tout entier, âme et corps, existence personnelle en relation par nature avec les autres existences humaines et en lien organique avec le cosmos, tend par sa constitution propre à dépasser ses limites, à devenir illimité et immortel. «Car l'eau que demande la soif d'infini des âmes humaines, comment ce monde éphémère pourrait–il y suffire (4)?».

in Dio e nell'umanità ¹. L'immagine di Dio si rintraccia nella libertà dell'essere umano. Da questa creatività dal nulla, la Saggezza 'accompagna' il vortice divino dalle sue sorgenti. La Teantropia è l'immagine del Padre ². Nell'immagine, la bellezza si rivela alla verità ³. Occorre rimettersi in mente ciò che abbiamo detto della 'iconizzazione' per capire la portata di questo accenno. Il tema della Sofia trasfigurante viene sviluppato per mezzo dei diversi tipi icononici della Saggezza, particolarmente nella tradizione russa-ortodossa: la tipologia kieviana, novgorodiana, jaroslaviana. Il simbolo del simbolo sofiano è il gioco delle luminosità e delle lumininescenze: polvere di luce traslucida e penetrante, che collega tutto con tutto e fa percepire 'l'insieme' in una colorazione multipla, materia dell'immateriale ⁴. È questa luminosità colorata che crea i legami relazionali di tutta la 'realità', diventando apertura trasparente alla trascendenza... Il simbolo della luminosità come 'ricordo' divino è una memoria ancestrale d'un gran numero di culture ⁵. Dalla relazionalità di luce si guarda al mondo umano nel suo percorso.

LA SAGGEZZA ED IL 'MALE' IN QUESTO MONDO

La prima opera della Saggezza è di riscattarci da ogni male ⁶. Essa istaura la palingenesi cosmica dalla compassione d'amore per le creature dette 'inferiori', prefigurando la 'creazione nuova'

(1) Athanase le Grand, *Contre les Ariens*, 2, 78 (PG 26, 312 BC). / (2) Cf. Grégoire le Théologien, *Discours 45*, 7 (PG 36, 632 AB). Grégoire de Nysse, *Sur la création de l'homme*, 4 (PG 44, 136). Jean Chrysostome, *A Stagirios*, 1, 2 (PG 47, 427). / (3) Jean Chrysostome, *Sur la Genèse*, hom. 5, 4 (PG 56, 475): «Qu'est-ce que le "à l'image" [...] Dieu est juste : si nous participons à sa justice [...] si nous sommes amis de l'homme, miséricordieux, nous sommes l'image de Dieu.» / (4) Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, 2 (PG 150, 560 D561 A). «[...] C'est en vue de lui (le Christ) comme règle et comme terme que le désir (*eros*) humain a été structuré, tel un coffre assez large pour pouvoir contenir Dieu car l'eau que désire la soif d'infini de l'âme humaine, comment ce monde passager pourrait-il l'assouvir?».)

¹ M. Sergeev, *Sophiological Themes in the Philosophy of Nikolai Berdiaev*, (Published in «Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.», 1998, vol. XXIX, pp. 59–72), in «Internet» 2002, home.early.com/~msergeev/berdiaev.htm: «The inter-related problems of novelty and creativity occupy the central place in Berdiaev's thought and are dealt with in many of his articles and books. (1) One of Berdiaev's most important early works, The Meaning of Creativity, is entirely devoted to this subject. "Any creative act," Berdiaev argues here, "in its essence is creation from nothing." It brings about an "absolute profit, a surplus." The surplus of the created world designed by its Creator has the potential for creativity as well. Berdiaev writes: "The universe was created not only as creaturely, but also as creative. The image and likeness of the Creator is imprinted in its creatureness, that is there are creators in the very creatureliness." (2) "Human creativity is similar to the creativity of God," he continues, "is not equal, not identical, but similar. The human being is not the absolute and cannot possess the absolute power." (3) On the other hand, the union of the human person with God cannot lead simply to the dissolution of the former in the latter. The creation of human beings is the special prerogative of the Creator Himself, but these beings are the bearers of the image and likeness of their Creator. They possess the capacity to co-participate in the process of creation, to "supplement and enrich God's creation." (4) True human creativity, therefore, results in beauty which is its essence, goal, and ultimate fruit while the creative act at its best is manifested in the world of art. "Art is the creative domain par excellence," Berdiaev writes, "it is usual even to call any creative element in all the spheres of spiritual activity artistic." (5) In the future, he projects, beauty will become a real value in all spheres of life. The very creation of life will be transformed into an artistic enterprise. People will learn to be the artists of their own lives in the all-encompassing theurgical action, a "continuation of creation jointly with God." (6) In this theurgical act, Berdiaev suggests, "all kinds of human creativity come together," and the "creation of beauty in art is connected with the creation of beauty in nature." (7) Such a total beautification represents the ultimate integration of life in the Kingdom of God, the spiritual liberation, the achievement of higher--Divine--freedom. Here begins, however, a new motif in Berdiaev's sophiological themes which ultimately leads its author to a complete reversal in his understanding of creation and novelty. As paralleled before in the dualistic sophiology of early Solov'ev, the Divine Wisdom of spiritual unity and beauty unexpectedly reveals its evil or demonic aspect. In Berdiaev's case his ideas of creativity and beauty, respectively, experience a fatal metamorphosis which puts them beyond God, religion and even morality».

(1) Nikolai Berdiaev, *Smysl tvorchestva*, [*The Meaning of Creativity*], *Filosofii tvorchestva, kul'tury i iskusstva*, 2 vols., Moscow: Iskusstvo/Liga, 1994, vol. I, p. 138. / (2) *Ibid.*, p. 144. / (3) *Ibid.*, p. 146. / (4) *Ibid.*, p. 217. / (5) *Ibid.*, p. 237. / (6) *Ibid.*, p. 238. / (7) *Ibid.*, p. 108.)

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 301 / p. 350.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 216 / p. 177.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, стр. 59 / p. 69–70.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, стр. 99 / p. 109.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ev, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 334 / S. 48; cfr la poesia di Solov'ev in L. A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946, pp. 142–143.

(cfr 'tutti gli animali' raffigurati sui muri esterni dell'antico Sobor di S. Demetrio a Vladimir) ¹. Il male si descrive come 'tenebre'. Per la meditazione sofianica, anche l'oscurità notturna è "oscura di pensieri divini" ². Lo sfondo notturno ed il chiarore porporeo dell'iconologia sofianica indicano questo insostituibile sottofondo ³. Vi sono diversi tipi di 'spazi' (geometrico, fisico, fisiologico, visivo, tattile, acustico, olfattivo, del gusto, organico....) ⁴? Vi sono –chissà– legami più profondi tra i 'spazi' ed i 'tempi'? Lo spazio complessivo sarebbe –davvero– una specie di 'contenitore' del tempo? O lo spazio sarebbe un processo multiforme? Lo spazio ed il tempo potrebbero essere compresi come il doppio ritmo del cammino della Sapienza nella quale l'universo trova la sua 'personalità'? Il primo dato che possiamo trarre da questi accenni sembra proprio quello della precarietà di una individualizzazione 'punto per punto' dei spazi come criterio convincente di impostazione e di interpretazione persino 'naturale'. Come allora basare –dal punto di vista della fede– la pienezza in termini di individualità graduata e di superiorità?? Ripensando alle riflessioni di Afanas'ev sulla Chiesa e l'eucaristia, potrebbe darsi che il processo di 'universalizzazione' sia soprattutto frutto della riduzione di tutti i spazi a uno solo: quello spazio 'geometrico' nel quale si costruisce una struttura fondata su delle regole e dei principi da estendere ed applicare sempre ed ovunque.

LA SAGGEZZA E LA 'MATERIA'

La Sapienza è la corporeità di Dio, l'unità divina penetrando la 'materia' ⁵. Essa è la 'casa' ⁶, o il 'muro incrollabile' ⁷. La Sofia è 'pulviscolo di luce': che ci fa passare dalla passività materiale alla 'energia' immateriale ⁸. La Sapienza è 'oscurità divina' nella quale sorgono le 'scintille' creative ⁹. Il colore porporeo indica quell'"alba" sempiterna nella quale la luce sale dalle tenebre ¹⁰. La stessa 'materia' riceverà una sua capacità di essere santificata ¹¹. Il superamento della 'natura' ¹² diventerà ri-invenzione della 'natura'... Tutto si prospetterà dal di dentro della persona umana ¹³. Essa vive l'unità con l'universo come 'tristezza' iniziale, per la tragedia della natura impersonale che non può superare da se la spinta disgregatrice e distruttiva ¹⁴. Non vi sarà –forse– una possibilità, in questa prospettiva, di superare le ristrettezze dello stesso 'materialismo': partendo dal riavvicinamento di spirito e materia: "materia=mater=autocreatività=apertura al divino" ¹⁵. Si comincia, oggi, a riconoscere tutta la validità della riflessione solov'ëviana per la stessa problematica russa post-rivoluzionaria. L'"estremo occidente" come estremo estraneamente tra Dio e mondo riceve una via di uscita dalla sua stretta di autonomismo umano. La Sofia rivela il carattere 'materno' (non solo

¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 24–25, 27.

² E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 107.

³ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 57.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 178 / p. 127.

⁵ B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260–261.

⁶ П. К.:ΞΔ, □Ф846 / P. Florenskij, *ЕХΞ:В 4 ШН&Δ0", □4, 4ФН4□Z / La colonna e il fondamento della verità*, in idem, *ЕΞΞΔ∇□4, ФΞP4□□46, Г. IV, (ΞΦ8&∇ 1917) □∇Δ40 1989, ФНΔ. 376 / Milano 1974, pp. 439–440.*

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 382 / pp. 445–446.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, стр. 60–61 / p. 70.

⁹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 107.

¹⁰ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, pp. 57–58.

¹¹ N. Zernov, *Rinascita religiosa russa nel XX° secolo*, Milano 1978, p. 278.

¹² Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 72 / p. 100.

¹³ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 27.

¹⁴ Cfr A. Zander, *Dostoevsky et le problème du bien*, Paris 1946 (problematica di fondo dell'opera).

¹⁵ E. Munzer, *Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity*, London 1956, p. 148

paterno in Dio) della creazione: la nascita delle 'forme' per far sorgere lo 'spirito' ¹. Si dirà che il bolscevismo nasce dall'"imprecazione contro la madre (ecclesiastica e storica)" ².

LA SAGGEZZA E LA 'STORIA' NELLA 'MEMORIA'

Chi vede il tempo solo come una specie di 'susseguirsi logico' e lo spazio come un 'dispiegarsi meccanico' dovrebbe prima educarsi la mente alle scienze della probabilità, poi permettersi di escludere l'approccio 'organico' evocato in termini di Saggezza divino-umana ³... Tale sarebbe il consiglio di Florenskij! Molti problemi 'storici' delle Chiese cristiane e molte difficoltà 'strutturali' dipendono, più di quanto si pensi, di una 'visione' restrittiva dello spazio e del tempo, dei spazi e dei tempi. Il nostro autore immerge –così– nella riflessione scientifica recente ed attuale ciò che altri avevano delineato in modo più 'tecnico' o più 'teologico'. Le conferme d'intuito convergono però attraverso questi cinque esponenti della creatività russa ortodossa. I due problemi proposti alla meditazione cristiana nel suo pellegrinaggio verso la 'nuova creazione' è –forse– questa: comprendere prevalentemente il tempo come una 'successione progressiva' e lo spazio come una 'continuità statica'... "Successione" e "strutturazione": non sono –chissà– queste le due strettoie nelle quali si è calate la teologia dottrinale e la pastorale ecclesiale stesse e che si muovono secondo i ritmi dell'"a priori" logico e meccanico? Successione e strutturazione dell'azione e del pensiero, ecco due scogli che sbarrano la strada a una visuale 'organica' della dinamica ecclesiale? Per cogliere meglio l'originalità 'organica' della vita nel tempo e nello spazio, verso il compimento trans-temporale e trans-spaziale, non bisogna altresì comprendere la persona umana, non come una 'logica' di vita o una 'struttura' d'esistenza, ma come un 'sistema nervoso' da dove sorgono gli impulsi vitali ⁴? E se «l'universo è una persona» (come Saggezza divino-umana), non bisogna immaginarla come un ampio 'sistema nervoso'? E se tale sia l'organicità del tessuto sofianico, non si giocherà –poi– tutto sulla relazionalità piena, senza superiorità, senza sciegliere una parte sacrificando l'altra, senza concentrare nel solo 'capo' ogni consistenza, senza attuare gesti, pensieri ed emozioni come una 'vittoria' contro qualcosa o qualcuno?

LA STORIA NELLA 'MEMORIA'

L'unitotalità storica non rimanda il passato nella 'morte' ma intuisce il tutto organico del passato, presente e futuro, al di là della impressione di lacerazione storica ⁵. La Saggezza è la 'memoria di Dio': 'seno' e 'femminilità' da cui sorge ogni vita ⁶. La memoria significa creare nel tempo dei simboli d'eternità ⁷. Il simbolo congiunge –insiemizza– il non eterno con l'eterno ⁸. Con il tempo entriamo nella dinamica dei 'simboli' non più delle 'sintesi' ⁹. Seguendo l'anticipazione geniale del

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 226 / p. 186.

² С. Булгаков / S. Bulgakov, *На пиру богов / A banchetto con gli dei*, in AA. VV. *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967, / Milano 1971, стр. 139 / p. 124.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 546 / p. 607.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 266–267 / p. 325–326.

⁵ Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 101–102 / pp. 65–66.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 391 / pp. 454.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 201 / pp. 252–253.

⁸ D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 25–26.

⁹ Vedere la differenza odierna tra simbolo e sintesi nell'antropologia comunicativa: cfr A. Joos, il 6° volume dell'opera: A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989–1992, la prospettiva complessiva del volume e dell'opera.

nostro autore, confermato dall'antropologia attuale, si potrebbe dire che la sintesi costruisce una superiorità articolata di 'principi' ed il simbolo si svuota nell'annientamento della irrilevanza razionale o mentale. Esso passa ad un altro 'registro' dell'esperienza umana. La creatività non vuol dire –dunque– 'fabbricare o inventare ciò che non esisteva prima', ma sarà piuttosto 'temporalizzare l'eterno'. I simboli sorgono da una complessiva ed originaria, anche se tralasciata 'memoria'. Essi sono una fine ed un inizio di linguaggio nel quale si 'crea' l'esperienza. Nel suo endemico 'oblio', l'umanità ha ristretto il suo campo 'visuale': la memoria si è fatta 'commemorazione' ¹. La memoria non è più creatività nel tempo con i simboli d'eternità, ma diventa un meccanismo per 'eternizzare' momenti ed individui sparsi nell'esperienza umana. Ma, se il ripiegamento mentale ha trasformato l'eternità in un 'prolungamento' del tempo, il ricordo rimaneva –nondimeno– una nostalgia d'eternità nei culti pre-cristiani, per esempio il culto degli antenati ². L'intuito religioso ha tentato di valorizzare sostanzialmente la memoria, pur percependo che il 'ricordo' –persino quello dei più 'grandi' e degli 'eroi'– non sia che efimero o illusorio prolungamento di durata illimitata ³. Se la memoria non è un ricordo ripetitivo, occorre ri-esplorare le potenzialità espressive che il termine potesse indicare o suggerire. Anche qui il nostro pensatore gioca sulla pseudo-etimologia, al fine di attirare l'attenzione in qualche modo 'visualmente' sul suono. Il legame tra memoria e la radice 'mn' si conferma etimologicamente ⁴. La memoria (pamjat') rinvia all'opinione (mnenie), al pensiero (meinen), all'essere persona umana (Mensch), all'emotività (mênos)... La memoria è il 'pensiero del pensiero' o 'la potenzialità del pensiero' ⁵. Il pensiero si proietta in avanti grazie alla memoria che lo vitalizza o vivifica. La creatività del pensiero consiste nel richiamo di essere stato dato come universo creazionale: si tratta dell'"eros" o dell'impulso emotivo d'un ricordo (creazione e procreazione) il quale non corrisponde linearmente al prolungamento del 'tempo' ⁶.

LA SAGGEZZA E LA VITA SPIRITUALE

Esiste una ascetica o 'ginnastica' del ventre, del petto e della testa. Lo Yoga è una ascetica della testa (arrivando fino alla soglia dell'occulto), esistono delle asceti orgiastiche antiche et moderne, o delle asceti del ventre (certi usi cattolici vi si riferiscono) ⁷. Ma l'ascetica dovrebbe essenzialmente ritmare il 'cuore': portarlo –cioè– alla piena assimilazione della pace data nello Spirito. In ogni caso, una certa 'innaturalità' o un certo non-spontaneismo sembra ineludibile in tutte le iniziative umane. Dall'ascetica o 'ginnastica' del ventre, del petto e della testa (Yoga, una ascetica della testa che arriva fino alla soglia dell'occulto), dalle asceti orgiastiche antiche et moderne, o delle asceti del ventre (certi usi cattolici –per il nostro autore– vi si riferiscono), essa dovrebbe essenzialmente ritmare il 'cuore' fino alla piena assimilazione della pace nello Spirito. Invece, l'ascetica dovrebbe essere una 'manovra di saggezza' che mira alla gioiosa 'unibilità' del tutto, alla

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 197 / pp. 248–249.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 196 / p. 247.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 199–200 / p. 251.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 202–203 / pp. 254–255.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 202 / p. 254.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 196–197 / p. 248.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 266–267 / pp. 325–326.

insiemizzazione nella divinizzazione dell'umano e nell'"umanificazione" del divino... L'amore personale anticipa senza ascetismo distruttivo l'uscita dall'io individualizzato: taglio escatologico della santificazione. La santità è processo di totalità, non esclusione sprezzante del transitorio nella durezza di chi si considera già insostituibilmente 'elevato' al di sopra di essa.

2° L'IMMAGINARIO SOFIANICO: VIA D'USCITA DAL RIPIEGAMENTO DELLA 'REALTÀ' SU SE STESSA

Dostoevskij è stato l'iniziatore geniale della trasgressione dei 'limiti' reali per esplorare le 'profondità' dell'incognita umana ¹. Spesso il 'limite' appare come 'malattia': soglia dell'"oltre" ². In essa, la 'forza' viene rovesciata (come la prospettiva pittorica): la vita assume una energia diversa ³. Il rifiuto dell'immaginario, il realismo, sarà una caratteristica dell'Anticristo (vedere supra) ⁴.

LA SAGGEZZA E LA VIA SIMBOLICA

La via sofianica della 'fine' si lascia invadere da quella simbolica: ricapitolazione che mi precede nell'insieme dell'universo Il simbolo, nell'immaginario, è inanzitutto una questione 'nel tempo' o meglio 'nei tempi'. Anche il Grande Inquisitore rifiuta la via di liberazione in Cristo, che è una via o un processo 'simbolico'. La via simbolica è un itinerario di 'memoria', ma di una memoria 'capovolta': ricapitolazione che ci precede e che costituisce il 'messaggio' della luce: libera relazione d'insieme. Il simbolo, nella prospettiva florenskijana, è una «simultaneizzazione» mentre l'assimilazione informativa è una «temporalizzazione» nei vari 'spazi' a disposizione. Il simbolo simultanea negli "archetipi" o nelle sorgenti le più misteriose della nostra avventura umana Il simbolo è una "scintilla d'anima" Il simbolo dà un accesso 'immediato' a questa esperienza 'diversa', anche se esso sembra assai più 'materializzante' e 'primitivo': invito ed incitamento a farsi penetrare da quell'"oltre", senza il quale nessun'opera d'arte è riconosciuta tale La 'memoria' simbolica è allo stesso tempo 'arcaica' e 'innovatrice' Così, l'innovazione dell'icona della Trinità di Rublëv nasce dall'esperienza trinitaria 'nuova' ⁵. L'arcaismo dei simboli, nella loro ripetitività formale contrasta con la memoria progressiva che raccoglie dei dati esterni tramite le vie dell'informazione 'intrinseca' dell'esperienza umana ⁶, la memoria simbolica ricapitola i dati intrinseci seguendo la via della sensibilizzazione 'esterna' dell'esperienza umana ⁷. La memoria significa creare nel tempo dei simboli d'eternità ⁸. Il simbolo congiunge –insiemizza– il non eterno con l'eterno ⁹. La sofianità è scommessa di unibilità al di là di

¹ D. Mere)kovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 146-147.

² D. Mere)kovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 146-147.

³ D. Mere)kovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 148-149.

⁴ D. Mere)kovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 169-170.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Т₃ < I, Париж 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, стр. 58-60 / pp. 69-70; П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконоглас / Le porte regali*, in idem, *Статьи по искусству*, in idem, *Соборные сочинения*, Том I, Париж 1985 / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, / Milano 1977, стр. 222, 239-241 / pp. 61-62, 85-88; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 225-226 / p. 280.

⁶ Vedere A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989-1992, il volume III dell'opera, sui segni e il volume V sull'informazione.

⁷ Cfr A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989-1992, il volume VI dell'opera, sul simbolo e la simbolica.

⁸ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 201 / pp. 252-253.

⁹ D. Mere)kovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 25-26.

ogni discordia e disgregazione ¹. Essa è 'relazionalità' fino in fondo ². Nella Sofia si accostano 'relazione d'identità' e 'differenza di distinzione' ³.

LA CURA ULTIMATIVA: IL GAUDIO NELLA PIENEZZA DEL 'TUTTO' DATA DALLO SPIRITO NELLA 'VIA SIMBOLICA'

'... E solo il termine di questo gaudio, la 'pienezza' sua è ciò che costituisce il sentimento dello Spirito nelle anime...' ⁴. '... Si sente in esso il tutto...' ⁵. 'Iddio creò e ordinò l'universo per forma che... fosse non solo un 'vestigio', ma ben anche un 'simbolo' sensibile dell'universo interiore e soprasensibile...' ⁶. Nei simboli '... più il dovettero aiutare alla formazione delle idee negative di Dio e degli spiriti trascendenti' ⁷. E '... v'è un'altra via onde il simbolo si rende determinato e chiaro, e questa è il complesso armonico di più simboli insieme presi' ⁸. La via sofianica della 'fine' si lascia invadere da quella simbolica: ricapitolazione che mi precede nell'insieme dell'universo Il simbolo, nell'immaginario, è innanzitutto una questione 'nel tempo' o meglio 'nei tempi'. Anche il Grande Inquisitore rifiutata via di liberazione in Cristo, che è una via o un processo 'simbolico'. La via simbolica è un itinerario di 'memoria', ma di una memoria 'capovolta': ricapitolazione che ci precede e che costituisce il 'messaggio' della luce: libera relazione d'insieme. Il simbolo, nella prospettiva florenskijana, è una 'simultaneizzazione' mentre l'assimilazione informativa è una 'temporalizzazione' nei vari 'spazi' a disposizione. Il simbolo simultaneizza negli "archetipi" o nelle sorgenti le più misteriose della nostra avventura umana Il simbolo è una "scintilla d'anima" Il simbolo dà un accesso 'immediato' a questa esperienza 'diversa', anche se esso sembra assai più 'materializzante' e 'primitivo': invito ed incitamento a farsi penetrare da quell'"oltre", senza il quale nessun'opera d'arte è riconosciuta tale La 'memoria' simbolica è allo stesso tempo 'arcaica' e 'innovatrice' Così, l'innovazione dell'icona della Trinità di Rublëv nasce dall'esperienza trinitaria 'nuova' ⁹. L'arcaismo dei simboli, nella loro ripetitività formale contrasta con la memoria progressiva che raccoglie dei dati esterni tramite le vie dell'informazione 'intrinseca' dell'esperienza umana ¹⁰, la memoria simbolica ricapitola i dati intrinseci seguendo la via della sensibilizzazione 'esterna' dell'esperienza umana ¹¹. Il simbolo congiunge -insiemizza- il non eterno con l'eterno ¹². La

¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 326 / pp. 387-388.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 224 / p. 125.

⁴ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, T. 1, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 39, Roma 1983, p. 205.

⁵ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, T. 1, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 39, Roma 1983, p. 214.

⁶ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, T. 1, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 39, Roma 1983, p. 214.

⁷ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, T. 1, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 39, Roma 1983, p. 132.

⁸ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, T. 1, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol 39, Roma 1983, p. 132.

⁹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Т. I, Париж 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, стр. 58-60 / pp. 69-70; П. Флоренский / P. Florenskij, *Иконостас / Le porte regali*, in idem, *Статьи по искусству*, in idem, *Собарние сочинений*, Том I, Париж 1985 / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, / Milano 1977, стр. 222, 239-241 / pp. 61-62, 85-88; П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 225-226 / p. 280.

¹⁰ Vedere A. Joos, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi*, Verona 1989-1992, il volume III dell'opera, sui segni e il volume V sull'informazione.

¹¹ Cfr *ibidem*, il volume VI dell'opera, sul simbolo e la simbolica.

¹² D. Merežkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, pp. 25-26.

sofianità è scommessa di unibilità al di là di ogni discordia e disgregazione ¹. Essa è 'relazionalità' fino in fondo ². Nella Sofia si accostano 'relazione d'identità' e 'differenza di distinzione' ³.

LA VIRTUALITÀ DELL'IMMAGINARIO SOFIANICO COME METODO PER SCIogliere LE ILLUSORIETÀ DEL 'REALE' SALDO E SICURO

Una delle dimensioni che rendono più 'vera' l'evocazione del 'reale' è la terza, la 'profondità' o il 'rilievo' del paesaggio percepito. Il linguaggio pittorico non può –però– trasferirla punto per punto, o linearmente, o 'fedelmente' sulla superficie piana del dipinto. Occorre inventare un artificio o un gioco di segni, o un linguaggio proprio: si chiama quello il linguaggio della 'prospettiva'. Ma, tutti lo sanno, suggerire questa terza dimensione è opera ingegnosa di 'illusione ottica'. È con l'illusione che si riproduce il 'reale'. Questa illusione è frutto di una particolare 'rieducazione forzata' della mente umana ⁴. Per 'riprodurre la natura in modo naturale' bisogna sventolare un numero impressionante di artifici che creano l'illusione ottica secondo le convenzioni ed i condizionamenti ben precisi. Sono queste convenzioni che danno la loro impronta alla percezione visiva. Ma, se si 'guarda' in funzione di queste convenzioni, qual'è allora questa 'unità naturale' e questa 'natura unitaria' dell'esperienza vissuta come 'realtà'? Essa assomiglia piuttosto a un incantesimo magico che invece a una 'solida fedeltà alla realtà' ⁵! La prospettiva e le sue 'leggi' non sono una 'proprietà naturale' delle cose. Il linguaggio della prospettiva è un linguaggio particolare, tra molte altre possibilità di riprospezione o di evocazione dell'esperienza ⁶. Il richiamo 'ironico' delle argomentazioni sul rispetto della realtà' o della 'normatività del reale' si esprime proprio in quanto la 'massima fedeltà alla natura' viene ottenuto con un procedimento 'prettamente illusorio'... Florenskij parte dunque dal contesto 'iconico', meditando sulla scelta diversa tra arte ecclesiale orientale ed arte religiosa occidentale. L'illusorietà della 'prospettiva' del "zivopis" (pittura ispirata a modelli 'reali' seguendo il principio della fedeltà alla natura) sta di fronte alla "simultaneizzazione spaziale" dell'"ikonopis" (simboliche iconiche ecclesiali delle tradizioni orientali cristiane). Tale sarebbe la specificità dello 'spazio dell'icona'. La segmentazione spaziale viene 'simultaneizzata'. Si prospetta una visione d'insieme: si insiemizza la segmentazione attraverso i spazi: il 'didietro' delle cose, che non si vedono vengono 'portate avanti' con ciò che si 'vede', lo sguardo segmentato che passa dal davanti, ai lati, al dietro, viene raccolto in una sola 'visione di totalità'. La 'profondità' nel dipinto diventa 'profondità in avanti' verso che guarda: si 'rovescia' il rilievo e la spazialità. La tridimensionalità viene 'presentata insieme', condensando i dati particolari in una sguardo unico: scommessa di 'unità' dello spazio. La 'insiemità' ecclesiale o 'sobornost' trova –qui– una sua sorgente esperienziale umana di fondo. Essa sarà una "de-illusionizzazione" della configurazione ecclesiale che sembra tanto ovvia nella sua segmentazione strutturata (vedere cap. 3). "Simultaneizzando" diverse 'dimensioni' della struttura ecclesiale, si coglierà meglio qual'è l'illusione procrastinata dai 'rilievi' e dalle 'profondità' di una piramide ecclesiale o ecclesiastica. Sarà,

¹ E. Trubeckoj, *Contemplazione nel colore*, Milano 1977, p. 108.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 326 / pp. 387–388.

³ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 224 / p. 125.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 146–147 / p. 98.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 155–156 / pp. 110–111.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений / La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, стр. 160–162 / pp. 116–117.

all'indunque, una eccessiva 'spazializzazione' della dinamica ecclesiale che potrebbe portare alla 'visione' prevalentemente 'gerarchizzante' e 'strutturante' della Chiesa. Saremmo, pure qui, in presenza di una interpretazione centratamente 'spaziale' della vita ecclesiale. Anzi, queste strutture così magnificate sembrano 'sfidare i tempi', o sembrano sinteticamente costruite con tale proposito... Afanas'ev ci propone questa presa di coscienza sul 'dietroscena' di una "universalizzazione" che vuol essere soprattutto 'sintesi' più che pienezza. La prima impressione suscitata dalla 'simultaneizzazione' delle varie dimensioni dello spazio, quella 'cutanea', è certo quella di una 'stranezza' o di una innaturalità addirittura artificiale! Anche per questa 'disciplina del guardare' ci vuole un condizionamento dell'ingegno umano: una ascetica cristiana in funzione della scommessa 'visiva'. Questa via ascetica 'rovescia' il 'rispetto della natura' o la 'fedeltà al reale'. E, difatti, si può scorgere nella stessa parola 'askèsis' quel significato di 'formare bizzarramente' ¹. Lo spazio non trova la sua unità nella somma delle individualità. Esso acquista l'unità nella 'luce' che è allo stesso tempo 'materia sottilissima' e 'continuità relazionale' ². In essa si può 'conoscere' e 'rappresentare' lo spazio: unico modo per un approccio spaziale complessivo. Ed è qui che la 'sintesi' dello spazio va collegato con il 'momento' della 'luce percepita'. Ogni rappresentazione dello spazio si compie in funzione di un 'momento' in un insieme in movimento ³. Subentra anche, in questo rapporto tra spazio e tempo l'assimilazione già compiuta in una 'memoria' ⁴. Sembra –pertanto– che non sia tanto il tempo una dimensione dello spazio, ma vice versa. Non è l'individuo segmentato che ha i suoi 'tempi' successivi, ma sono i tempi vari che trasformano e ricreano l'individuo segmentato. Ecco ciò che la scommessa iconica tenta di evocare, simultaneizzando i 'tempi' nello 'spazio' dell'icona. Questa simultaneità è 'impossibile': in qualche modo costituisce una trasgressione di fronte alla rappresentazione 'fedele' delle cose e degli esseri. Si ha l'impressione che l'illusorietà si avvera anche spiccatamente nel procedimento iconico. Si dirà che è impossibile vedere simultaneamente le tre pareti di una casa ed il suo tetto piano da un punto di visione, così come i quattro lati della 'profondità di un libro (dorso, tranne di su, di giù, di lato). Ma la problematica dell'icona spinge più in là la consapevolezza sull'illusorietà: difatti, è semplicemente impossibile vedere simultaneamente neanche due 'punti' segmentati dallo e nello spazio: simultaneamente non si vede 'nulla' ⁵! La rappresentazione ha organicamente ricomposto la 'successione' della visione per farne una concentrazione sintetica, offerta alla contemplazione di chi desidera parteciparvi visivamente ⁶. Cosa sarebbe più 'reale': il 'nulla' del 'momento spaziale così com'è' o la sintesi assimilata e ricostruita d'un 'tempo' della visione? Ecco l'interrogativo che pone la metodologia dell'"ikonopis" delle tradizioni dell'oriente cristiano.

Sembra –pertanto– che non sia tanto il tempo una dimensione dello spazio, ma vice versa. Non è l'individuo segmentato che ha i suoi 'tempi' successivi, ma sono i tempi vari che trasformano e ricreano l'individuo segmentato. Ecco ciò che la scommessa iconica tenta di evocare, simultaneizzando i 'tempi' nello 'spazio' dell'icona. Questa simultaneità è 'impossibile': in qualche

¹ Cfr Liddell-Scott, *Greek-English Lexikon*, Oxford 1961.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Небесные знамения*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений*, Т. 1, Париж 1985 / *Segni celesti, Riflessioni sulla simbologia dei colori*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Roma 1983, str. 57-58 / p. 68.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, str. 184 / p. 130.

⁴ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, str. 185 / p. 131.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, str. 186-187 / p. 132.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Roma 1983, str. 186-187 / p. 132.

modo costituisce una trasgressione di fronte alla rappresentazione 'fedele' delle cose e degli esseri. Si ha l'impressione che l'illusorietà si avvera anche spiccatamente nel procedimento iconico. Si dirà che è impossibile vedere simultaneamente le tre pareti di una casa ed il suo tetto piano da un punto di visione, così come i quattro lati della 'profondità di un libro (dorso, tranches di su, di giù, di lato). Ma la problematica dell'icona spinge più in là la consapevolezza sull'illusorietà: difatti, è semplicemente impossibile vedere simultaneamente neanche due 'punti' segmentati dallo e nello spazio: simultaneamente non si vede 'nulla' ¹! La rappresentazione ha organicamente ricomposto la 'successione' della visione per farne una concentrazione sintetica, offerta alla contemplazione di chi desidera parteciparvi visivamente ². Cosa sarebbe più 'reale': il 'nulla' del 'momento spaziale così com'è' o la sintesi assimilata e ricostruita d'un 'tempo' della visione? Ecco l'interrogativo che pone la metodologia dell'"ikonopis" delle tradizioni dell'oriente cristiano.

L'IMMAGINARIO COME FINE-INIZIO ESCATOLOGICO

Per arrivare alla libertà, Florenskij parte dal tempo e dello spazio, anzi dal loro capovolgimento. Il tempo sembrava essere continuità degradante, lo spazio appariva come segmentazione isolante. Si è uscito dalla degradazione con la sacrificialità redentiva, si è superato l'isolamento con la perfezione di superiorità. Non si è toccato –però– all'aspetto ben più fondamentale di segmentazione e di continuità, o cioè al tempo e allo spazio in quanto 'angolatura' o 'visione' della 'realtà' saldamente compatta. Sarà su questi che Florenskij lavorerà, come già hanno intrecciato la loro riflessione Bulgakov e Afanas'ev, questi ultimi limitandosi ai riflessi della maturazione e della configurazione ecclesiale. Il nostro autore ci offre gli ultimi accenni di uno 'sguardo' sulla Chiesa come 'libertà nello Spirito', chiarendo alcune delle sue dimensioni e facendo entrare nella dinamica di libertà la stessa 'verità' così fissamente pietrificata in certi approcci cristiani.

L'INTENTO APOCALITTICO: LA SAGGEZZA DALLA CREAZIONE ALLA RICONCILIAZIONE ULTIMA

La Saggezza è una strategia di distribuzione: '*In somma, nel conferire e distribuire la sua grazia Iddio segue la stessa legge della sapienza...*' ³. '*La stessa morte dell'uomo è regolata dalla suprema bontà secondo questa legge; ella serve al gran fine di toglier via il superfluo e l'inutile dall'universo*' ⁴. L'iter sofiano assume in pieno la dimensione apocalittica del discernimento cristiano nella metamorfosi o catastrofe terminale, con l'immagine del fuoco: luminosa trasfigurazione e tormento insopportabile della consumazione di se stessi ⁵. Essa è 'l'inchoatio' che introdurrà alla partecipazione divina di tutto 'l'ordine creato', aprendosi come 'paradeisos' o 'ritorno alle sorgenti dell'origine', tramite la 'paradosis' della memoria viva della Chiesa che non si spegne nel 'riposo eterno' ⁶. La conoscenza, l'accesso alla trascendenza è "memoria di trascendenza", rivelazione del trascendente: in Dio–non–oblio, la memoria raggiunge la sua totale trasfigurazione

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Parigi 1985 / Roma 1983, стр. 186–187 / p. 132.

² П. Флоренский / P. Florenskij, *Обратная перспектива*, in idem, *Статьи по искусству, Собрание сочинений* / *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Parigi 1985 / Roma 1983, стр. 186–187 / p. 132.

³ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 324.

⁴ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 325.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собрание сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 381–382 / p. 445.249–250 / p. 305.

⁶ M. Lot–Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, pp. 251, 254, 260–262.,265–266, 276–278.

nel il 'culto' (in ebraico: z-kh-r, ricordarsi) ¹. Il 'culto' non è più 'sacrificio' ma memoria rivivificata: essa si configura come 'tradizione storica', mentre la 'perdita della memoria' è germe di pazzia ².

'E veramente la sapienza è il Verbo, la cui sede è nell'intelletto...' ³. *'Come dunque la Sapienza che si riferisce al Mondo creato può dividersi per astrazione dal Verbo divino, così questa Sapienza è certamente venuta da esso Verbo, ma non è l'e semplare del Verbo, che non ne ha, sí bene quello del Mondo. Quindi i Ferweri persiani sono tutti prodotti da Ormusd in riguardo al Mondo da lui creato e a suo vantaggio per difenderlo da Ahriman: essi conservano il cielo e la terra, e tutte le cose: "essi hanno tracciato il cammino agli astri, alla Luna, al Sole, alla luce primitiva data da Dio: durante il tempo, danno con liberalità la vita all'uomo, loro amico, vegliano sulla sua anima e annientano il male alla pura risurrezione"* ⁴. *'Quivi si distingue il Verbo divino rappresentato nello stesso Pimandro, che risponderebbe di conseguente Cnef o alla parola di Dio, e la sapienza umana rappresentata da Tot, che è l'altro interlocutore del libro. Tot differisce in questo da Iside, secondo noi, che questa è il mondo intelligibile (di cui si fa emblema la terra), ossia la sapienza obbiettiva, e Tot il sapiente che la investiga per conoscerla, la sapienza subiettiva e umana, o piuttosto, la Filosofia.'* ⁵. *'Ora secondo gl'insegnamenti della cristiana dottrina la sapienza essenziale, la sapienza in un senso completo, assoluto, è una vera 'sussistenza', una persona delle tre che partecipano la divinità, la qual si chiama anco Verbo divino. Perciò l'albero della vita sebbene sia atto a simboleggiare ogni grado minore di bene sostanziale e di vita; tuttavia egli simboleggiar dee eminentemente, e nel senso il piú proprio e peculiare il Verbo di Dio, e medesimamente Cristo, che di se ha detto 'io sono la via, la verità, e la vita'. Conciossiacché è il Verbo che comunicando se stesso agli uomini dà loro la vera e sostanziale sapienza, la vita, e l'immortalità'* ⁶. Dal Logos al Logos spermatikos, si dirà che *'la sapienza... fu veramente quel fruttifero seme... che germinò... quanto di prezioso tutte le filosofie delle nazioni racchiusero'* ⁷. Per Rosmini, Dio ed 'il divino' non vanno considerati come identici: *'Qual dubbio che Dio e il divino sono la stessa cosa? Ma no, che anzi, né pure allora sono la stessa cosa...'* ⁸. *'Laonde con buona ragione furono sempre dai piú insigni filosofi e teologi distinti questi due concetto, il 'divino', e 'Dio': e quando si confusero... formarono de necessità un sistema di razionalismo...'* ⁹. La ragione come 'logos' è divina ¹⁰: *'... può chiamare in qualche modo divino tutto ciò che partecipa di quello che è divino per sé'* ¹¹. Questa partecipazione fa dell'essere umano un essere *'che 'ha' l'essere, e non che è l'essere. Niente dunque vieta che l'essere... sia qualche cosa di divino, cioè che appartenga a Dio'* ¹². *'... L'esemplare del mondo non è il Verbo divino, ma è la Sapienza creata 'ab aeterno' relativa all'ente creato'* ¹³. *'... L'intelligenza subiettiva e libera del Padre vede in esso l'essere iniziale e le essenze delle cose, che circoscrive e moltiplica secondo il principio della sapienza creatrice, che è lo stesso essere iniziale'* ¹⁴. La sofianità degli 'angeli' sorge dalla coscienza religiosa arcaica dell'umanità: *'La credenza che*

¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Tom IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Parigi 1985 / Milano 1974, стр. 193-194, 200-201 / pp. 244-245, 251-252.

² Н. Бердяев / N. Berdjaev, *Смысл истории / Il senso della storia*, Берлин 1923 / Milano 1977, стр. 23, 42 / pp. 31, 66.

³ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, T. 1, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 189.

⁴ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 162.

⁵ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 169.

⁶ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, tomo II, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 40, Roma 1983, p. 39.

⁷ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 62.

⁸ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 26.

⁹ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 29.

¹⁰ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, pp. 29-30.

¹¹ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 23.

¹² A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 32.

¹³ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 145.

¹⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 148.

esistano de' puri spiriti, ossia degli Angeli risale alle più antiche memorie del mondo. Le tradizioni orientali tutte d'accordo l'attestano' ¹. La tipologia dell'Angelo riallaccia al Verbo: 'Cristo... chiamato... l'angelo del gran consiglio... mezzo onde gli uomini sono illuminati e salvati... il Verbo non lo facevo immediatamente da sé, si bene pel mezzo degli Angeli suoi...' ². 'Cristo che rivela il gran mistero è chiamato angelo' ³. Si tratta di prospettare la cristologia calcedonense in tutte le sue implicazioni 'antropologiche e cosmologiche', che dalla Sua natura divina, si esprime come 'Tutta-unità' in Dio stesso, come la sa divinità, il "Mondo divino in Dio": contenuto della pienezza divina e fonte di vita eterna in Dio, Dio che dà se stesso rivelandosi, relazionalità dell'Amore indicibile, 'messaggio' di verità piena ⁴. L'escatologia orientale si presenterà, pertanto come una escatologia dinamica -creativa e collaborativa- in cui si 'inventa insieme' il 'sì' decisivo da attuare nell'Amore di Dio ⁵. La totalità è il Verbo, la Parola totale o il linguaggio pieno di tutte le parole, il divino non assoluto, cioè un continuo "inizio": si de-assolutizza come linguaggio, si fa 'linguaggio "dell" umanità in via di divinizzazione', entrando a far parte dell'inconoscibile, personalità ricapitolativa dell'universo e dell'umanità ⁶. Come personalizzazione, essa è il 'Corpo' (l'organismo) riassuntivo di Cristo: unibilità del mondo divino e del mondo terrestre ⁷. Si dice che l'angelo apocalittico è il mediatore della rivelazione (alle Chiese) ⁸. L'Angelo sofianico è l'"angelos" o il messaggero del messaggio, 'energia' divina nel percorso del Messaggio, fino all'accoglienza ⁹. L'angelo 'porpora' delle icone porta in se le promesse e le inquietudini del cammino umano: 'Angelo custode', Angelo 'imperiale', 'cosmocrazia' dalla quale sorge la Saggezza che 'edifica la casa' per una moltitudine nel 'Nome' della casa comune che si edifica, La moltitudine che la Saggezza presenta a Dio non si trova sulle 'nuvole' ma sulla terra ¹⁰. Cristo è una 'via': via per "de-spaccare" la multi-frammentazione in cui ci troviamo, non il 'centro', ma l'umanità 'spirituale' o l'umanità nello Spirito ¹¹. L'anticristo non è un 'oppositore' di Cristo, ma 'Cristo miopicamente proiettato'! Occorre cogliere in lui l'inizio della "Divino-umanità": centralità non come concentrazione di tutto nella sua 'individualità', ma come partecipatività iniziata in Lui di tutti a tutto. La 'pienezza' ci riallaccia allo Spirito Santo ¹², come sorgente complessiva dei doni ¹³ nell'Amore ¹⁴. 'L'oscuro ... nella sapienza rivelata appartiene alla

¹ A. Rosmini, *Psicologia, libri dieci*, tomo I, in idem, *Scienze metafisiche*, vol. I, in idem, *Opere di Antonio Rosmini, Psicologia/1*, vol. 9, Roma 1988, p. 117, n° 201 (nota [20]).

² A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, tomo II, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 40, Roma 1983, p. 174.

³ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 476.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Невеста Агнца (La promessa sposa dell'agnello)*, Париж 1945, стр. 89-90; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель / Le Paraclet*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 77, 216, 213-220, 247-248, 451 / pp. 27, 174-179, 206-207, 340; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 126-128, 137, 149, 225-229 / pp. 23-27, 34, 46-47, 124-126; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Die Christliche Anthropologie*, in AA. VV., *Kirche, Staat und Mensch, Russisch-orthodoxe Studien, Studien und Dokumente*, zweiter Band, Genf 1937, S. 214; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Zur Frage nach Der Weisheit Gottes*, in «Kyrios» Н. 2, S. 93; С. Булгаков / S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, London 1937, p. 63

⁵ P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967, pp. 92-93.

⁶ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 355, 368-369 / S. 74-75, 91; Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 114-116, 180-181, 326 / pp. 154-155, 206-207, 388; cfr B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 350 / p. 412; cfr B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 260-261.

⁸ P. Stefani, *Alle sette Chiese*, in AA. VV., *Urgenze della storia e profezia ecumenica*, Roma 1996, pp. 200-201.

⁹ T. Špidlik, *La spiritualità russa*, op. cit., p. 26.

¹⁰ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 326, 346-347, 372-378, 382 / pp. 388, 412-413, 435-442, 444-445..

¹¹ Вл. Соловьев / V. Solov'ëv, *Духовные основы жизни / Die geistige Grundlagen des Lebens*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Deutsche Gesamtausgabe*, В. II, Брюссель 1956 / Freiburg in Breisgau 1964, стр. 302, 403-404 / S. 11, 136.

¹² A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, pp. 205-206.

¹³ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, pp. 214-215.

¹⁴ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 226.

fede, il luminoso all'intelligenza' ¹. L'intento divino 'volle la divina Sapienza che si rimanessero alcune cose 'oscuere' ed impenetrabili, altre 'difficili' e conoscibili solo mediante lunga applicazione, ed altre finalmente 'chiare' e luminose... acciocché gli uomini diversi avessero comodità di procurarsi cibo diverso'². 'Questa parte occulta di Dio, questa misteriosa essenza è... il veicolo della grazia, lo stimolo divino... con cui Dio tocca l'uomo. Perocché in questa parte occulta l'uomo percepisce però il concetto del TUTTO...' ³. '... nell'esser essa 'indistinta', sebben tale che noi ci accorgiamo di percepire con essa TUTTO L'ESSERE, TUTTO IL BENE' ⁴. La via sofianica prospetta il cammino umano senza appesantire l'incidenza negativa della sventura dell'umanità. 'Da una parte dunque una legge della natura conduce il pensiero... alla ricerca di Dio, dall'altra la difficoltà di rinvenirlo e un'avversione colpevole lo ributta dal Dio vero... non gli rimane che l'illusione... che sia infinito quello che non è tale, la causa dell'idolatri' ⁵. Lo spartiacqua potrebbe essere di 'preferire il sacro al santo' ⁶. Per Rosmini le piaghe nella Chiesa sorgono da un certo tipo di illusoria unità o di unità ambigua o di unità solo esterna che copre un divario ben più disgregante. La prima mancata unità di fondo fu la renuncia alla "pienezza nascosta dell'unica Parola" ⁷. Secondo guaio: 'per l'unità di persuasione, a niente vale il comandare di uno solo con autorità'. Tutta sola, l'autorità 'trae seco per sempre qualche cosa di invidioso e di ostile' ⁸! Sembra che Rosmini stia brevemente anticipando il lungo cammino della 'conciliarità ecclesiale' di cui oggi si parla come percorso insostituibile del movimento ecumenico tra i cristiani. L'unità d'insieme venne poi decisamente minata da quella confluenza tra 'individualità episcopale' e 'beneficio individualmente ascritto' dal potere secolare ⁹. 'L'unità insiemabile' nasce -invece- da un'altra compenetrazione intrinseca: quella tra santità e scienza ¹⁰. Questa 'saggezza' di santità e d'intelletto non sarebbe possibile se non si coglie la sorgente insostituibile della Parola ¹¹. Un'altra via per ritrovare questa unità intrinseca è quella del dialogo continuo ¹². Si tratta di non dividere la Chiesa in due campi o livelli: 'con ordinata concordia e secondo ragione fanno insieme accordati una sola e medesima cosa' ¹³. L'unità d'insieme si ritroverà se 'la parola del Cristo penetrasse nella società,...., e che ogni coltura, ogni fiore d'umanità, ogni vincolo sociale sbuciasse di nuovo da lei sola' ¹⁴. Invece, esiste una 'parte occulta di Dio... (in cui) l'uomo percepisce... il concetto del TUTTO... sebbene indistinto... nel concetto del TUTTO non v'è alcun limite' ¹⁵. L'indistinto raggiunge l'intuito apofatico dell'oriente cristiano. Questo 'tutto' viene recepito in tre tappe: 'forza... verità... amore' ¹⁶. Il prospetto della Teosofia, su questo sfondo, sarà 'di meditare ed esplorare la gran sintesi ossia la grande unità di tutte le cose pensabili... sommamente organica' ¹⁷. '... Della sua sapienza, e la sua legge è detta molteplice, come quella che abbraccia innumerevoli relazioni' ¹⁸. Dalla degradazione iniziale risorge la Sapienza: '...

¹ A. Quacquarelli, *Esame storico-critico*, in A. Rosmini, *Il linguaggio teologico*, op. cit., p. 133.

² A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 87.

³ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 97.

⁴ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 112.

⁵ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 118.

⁶ Cfr P. Grassi, *Il ritorno delle tendenze apocalittiche nella concezione della storia in movimenti culturali odierni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1995, p. 27.

⁷ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, p. 62.

⁸ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, pp. 70-71.

⁹ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, p. 190.

¹⁰ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, p. 58-59.

¹¹ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, p. 52.

¹² A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, pp. 59-60.

¹³ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, p. 27.

¹⁴ A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 56, Roma 1981, p. 32.

¹⁵ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, pp. 97-98, 112.

¹⁶ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, pp. 157-158 (dal Verbo, p. 199).

¹⁷ A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. 19.

¹⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 78.

precipitata (la volontà) in quell'oggetto che è il 'tutto' del quale cercava di sfamarsi... dovea nascer un bisogno tutto nuovo... una incontentibilità... di completarsi con un suo atto che il tutto abbracciasse' ¹.

L'INCIDENZA ESCATOLOGICA: LA SAGGEZZA NEL COMPIMENTO ULTIMO

Proseguiamo con il compimento, immerso nella complessità dove la saggezza viene colta 'a briciole': *'ma l'uomo che non possiede della sapienza altro che qualche briciolo, dovrà cercarla con lungo studio e fatica...'* ². Per Rosmini *'Due cose infatti furono riguardate come divine nella natura, la 'vita' e 'l'intelligenza'...'* ³. Non viene menzionato, qui, la 'bellezza'! *'Cosí vediamo, che il lavoro greco intorno a' miti non ha per iscopo la religione, ma la bellezza umana: i Greci dunque non fecero che umanizzare e abbellire all'umana i simboli orientali. Molto meno i Romani pensarono a creare qualche sistema nuovo di Religione, ma il lavoro romano sulle religiose credenze che erano in corso tendette manifestamente verso la morale, e rifiutando in parte le antiche superstizioni, specialmente le piú immorali, raffazzonarono quelle che loro parevano utili al la vita domestica e civile, e a quelle virtù che resero poi Roma cosí gloriosa. Poiché il popolo piú puro e piú virtuoso, a lungo andare fu sempre il piú potente. Onde il magnifico elogio che fa lo stesso Dionigi d'Alicarnasso, inserito anche da Eusebio nella sua preparazione Evangelica'* ⁴. La bellezza si riferirà all'uno nel molteplice' e vice versa ⁵. E *'... siamo consci in esso (nel 'tutto')... di godere di una sapienza che è degna d'ogni 'amore'...'* ⁶. *'... In quell'amore è tutto... percezione stessa di Dio fatta sotto la forma di amore. E qual meraviglia di ciò se la Scrittura dice espressamente che Dio è CARITÀ'* ⁷. L'eco del confronto con la Riforma risorge: la 'carità' non è 'opera' perfetta, ma 'mistero di Dio'. L'intento di 'giustificazione' si presenterà come 'antinomico' e punterà a ri-immersedere la stessa 'carità' nel mistero cristico di giudizio e di perdono (e non la 'carità-opera-perfetta') ⁸. *'... La grand'opera della divina Sapienza dovea consistere... nella mozione delle nature libere...'* ⁹. Ci si personalizza nella via della libertà. La 'visione del diverso' cioè la 'Sofia' che 'si muove', come l'umanità-nello-spirito si muove 'verso' Dio, andandogli incontro nel 'sogno' oltre i fantasmi ¹⁰. Si manifesta la creazione, personalità unica in Dio, e la persona, creatività multipla di divinizzazione ¹¹. L'unico rapporto organico tra individuo e totalità è l'insiemizzazione storica o lo 'storico sobornoe' ¹². In Dio scompare ogni 'ipseità' nell'Amore relazionale dello Spirito Santo,

¹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 391.

² A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 277.

³ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 92.

⁴ A. Rosmini, *Del divino nella natura*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 20, Roma 1991, p. 207 (ritroviamo questa interpretazione estetizzante, tipica del Santo romano impero germanico riguardo all'oriente cristiano, in alcune interpretazioni sull'oriente slavo da parte del 'Centro Alletti' di Roma (di ispirazione mitteleuropea slovena, diventato, sembra, criterio del fine secolo 20° nell'Istituto orientale di Roma). Questo divario richiama alla memoria l'ostilità dei gesuiti verso il Roveretano e le sue prospettive di Fondazione religiosa e di intento teologico).

⁵ C. Gray, *Introduzione e aggiunte inedite*, in A. Rosmini, *Teosofia*, vol. I, Roma 1938, p. LXIX.

⁶ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 165.

⁷ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 39, Roma 1983, p. 160

⁸ LUTHERAN – ROMAN CATHOLIC DIALOGUE IN THE UNITED STATES, *Justification by Faith*, in «Origins», 1983 n° 17, p. 284 n° 40.

⁹ A. Rosmini, *Teodicea*, in idem, *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 22, Roma 1977, p. 168.

¹⁰ Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Три разговора / I tre dialoghi*, Нью Йорк 1954 / Torino 1975, стр. 136, 229-230 / p. 90, 214; Вл. Соловьёв / V. Solov'ëv, *Чтения о Богочеловечестве*, in idem, *Собрание сочинений*, Т. III / *Lectures on Godmanhood*, Брюссель 1956 / London 1968, стр. 232 / p. 216.

¹¹ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Собарние сочинений*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 161, 275-278, 324, 341-342, 450, 595-596 / pp. 208-209, 335-339, 386-387, 403-404, 501-504, 654.

¹² В. Н. Муравьев / V. N. Murav'ëv, *Рев племени / Il ruggito del popolo*, in AA. VV., *Из глубины / Dal profondo*, Париж 1967 / Milano 1971, стр. 232 / p. 206.

compenetrazione organica dalla sorgente dell'amore ¹. L'affermazione 'eroica' o 'suicida' dell'individualità è una 'fine' e si testimonia in una 'fine' ². L'ascetica dovrebbe essere una 'manovra di saggezza' che mira alla gioiosa 'unibilità' del tutto, alla insiemizzazione nella divinizzazione dell'umano e nell'"umanificazione" del divino, santità come processo di totalità, non esclusione sprezzante del transitorio nella durezza, 'santità della Terra' che evoca la de-possessione e ri-immersione in questa totalità della 'Santa Madre Terra' ove si scioglie l'individualità ripiegata nella sua 'elevazione', anche chiamata "Persona quarta" nella vita della Divinità: interlocutrice voluta dall'umiltà indicibile di Dio ³, umiltà o 'madre della Sapienza', scommessa di unibilità al di là di ogni disgregazione, 'relazionalità' fino in fondo, il "e" delle profondità divine che relaziona il Verbo e lo Spirito Santo, e relazionalità ricapitolativa della persona umana nella mascolinità e femminilità, collegando 'dissemianze' e 'somialanze' ⁴. La totalità oltre la complessità si trova nella 'semplicità del tutto' ⁵. Tra "anima" e "forma", l'unità è una specie di 'anima-forma' o -cioè- uno "stile" ⁶ che 'dà un orientamento di totalità semplificativa' ⁷ all'esistenza et all'esperienza: "sobornost" materiale e immateriale della prospettiva umana. L'unità di insiemizzazione non 'inferiorizza' niente ma 'simultaneizza' i tantissimi aspetti dell'esperienza. Il compimento di questa unità-forma sarà una 'verginizzazione' (vedere infra) nella quale 'l'immagine' della femminilità prospetterà l'esito della Pentecoste ultima nella riespressione senza distruttività terminale, 'ipostatizzando' l'universo nella Saggezza pienamente attuata ⁸. La risurrezione re-interpretata come rilancio della promessa ⁹: cardine di tutto il pensiero e della coscienza cristiana ¹⁰, rivedendo l'esperienza della croce e risurrezione alla luce della promessa dell'Antico Testamento ¹¹, storia già data ¹² ma non sistematizzata, come un insieme chiuso ¹³. Partendo dalla risurrezione, non si tratta più tanto di credere per intendere ma di sperare per intendere ¹⁴.

¹ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 214 / р. 175; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 128 / р. 27.

² D. Merejkovskij, *Tolstoj e Dostoevskij: vita, creazione, religione*, Bari 1947, p. 138.

³ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 266-267, 290-291, 348-349, 391-392 / pp. 325-326, 350-351, 411, 455-456. (cfr B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950, S. 261, 285, 350, 412.

⁴ С. Булгаков / S. Bulgakov, *Агнец Божий / Le Verbe incarné*, in idem, *О Богочеловечестве La Théanthropie*, Часть I / Tome I, Париж 1933 / Paris 1943, стр. 170, 223 / р. 122, 125; С. Булгаков / S. Bulgakov, *Утешитель /Le Paraclét*, Таллинн 1936 / Paris 1944, стр. 216, 219-220 / р. 177, р. 179.

⁵ П. Флоренский / P. Florenskij, *Lettre à Kirill (24.12.36)*, in idem, *Lettres de prison et du camp*, in «Le Messenger orthodoxe», 1988 n° 3, pp. 54-55.

⁶ П. Флоренский / P. Florenskij, *Храмовое действо как синтез искусств*, in idem, *Статьи по искусству*, in idem, *Соборные сочинения*, Том I, / *Il rito ortodosso come sintesi delle arti*, in idem, *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, Париж 1985 / Milano 1977, стр. 46-47 / pp. 60-61.

⁷ П. Флоренский / P. Florenskij, *Столп и утверждение истины*, in idem, *Соборные сочинения*, Том IV / *La colonna e il fondamento della verità*, Париж 1985 / Milano 1974, стр. 268-269, 264 / р. 327, 323.

⁸ Cfr Ch. Graves, *The Holy Spirit in the Theology of Sergius Bulgakov*, Geneva 1970, pp. 98-100 (vedere il cap. *The Holy Spirit and Eschatology*, pp. 85-124)

⁹ C. Geffré, *Le nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 136.

¹⁰ J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London 1971, p. 383.

¹¹ M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia 1974, p. 71.

¹² H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 314.

¹³ J. M. Robinson - J. B. Cobb, *New Frontiers in Theology*, London 1967, p. 93.

¹⁴ H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1968, S. 254.