

CHIESA ED ECUMENISMO IN VLS. SOLOV'ËV: UNITÀ DELLA CHIESA E UNITÀ DEL GENERE UMANO¹

«Quale rapporto esiste fra la ricerca di unità delle Chiese tra loro e la speranza di unità del genere umano?»².

Questo interrogativo, formulato nella discussione di Bristol della Commissione del CEC *Fede e Costituzione* un quarto di secolo fa e ripreso da lì a poco nell'Assemblea di Uppsala (1968), è presente, in qualche modo, nel pensiero ecclesiologico ed ecumenico di Vladimir Sergeevic SOLOV'ËV (1853-1900). Nella seconda metà del secolo scorso, infatti, il filosofo-teologo russo cercò di dare risposta alla questione sopra riportata, prospettando una visione di unità ecclesiale dentro un profilo ecumenico così ampio da comprendere e coinvolgere l'intera umanità, quale destinataria

¹ Sigle e abbreviazioni:

EV: *Enchiridion Vaticanum*.

LS: *La Sophia* (L'age d'Homme, Lausanne 1978): 1879.

REU: *La Russie et l'Eglise universelle* (*La Russia e la Chiesa universale*, Casa della Matrona, Milano 1989 = RCU): 1889.

TR: *Tri razgovora* (*Tre dialoghi*, Marietti 1975 = 3Dial): 1900.

MOD: Vladimir Sergeevic Solov'ëv, *Il problema dell'ecumenismo*, Ed. P. Modesto (*Lo scisma del popolo russo e nella società*, pp. 21-48; *La Grande contesa e la politica cristiana*, pp. 49-91; *La storia e l'avvenire della teocrazia*, pp. 93-150; *Lettera a Strossmayer*, pp. 151-156; *L'idea russa*, pp. 157-176; *La Russia e la Chiesa universale*, pp. 177-178; *I tre dialoghi con la leggenda dell'Anticristo*, pp. 179-228).

VIE: Solowiew S.M., *Vie de Vl. Solov'ëv, par son neveu*, Paris 1982.

² Questo tema, osserverà più tardi Pannenberg, «spinse ad uscire dalla preoccupazione delle Chiese per se stesse e a unire la questione dell'unità dei cristiani con il loro servizio per l'unificazione dell'umanità» (Pannenberg W., *Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit, Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977, p. 18).

ultima della stessa. Inoltre sviluppò la propria riflessione teologica sulla Chiesa a partire da una certa prospettiva «storica», nel dialogo con la cultura e le aspirazioni religiose del suo tempo.

1. QUADRO D'INSIEME PROSPETTIVE E PROBLEMI FONDAMENTALI

Per verificare quanto enunciato è necessario anzitutto considerare alcuni elementi fondamentali del pensiero solovieviano:

a) L'unità nel suo contesto ecclesiologico, così come viene presentato da Solov'ëv, appare con una sua particolare connotazione cristologica, pneumatologica e trinitaria. Per raggiungere l'unità, quale Dio l'ha pensata, le Chiese devono percorrere la via di un radicale rinnovamento che abbracci tutti gli aspetti della vita dei loro membri all'interno e all'esterno di esse. Si tratta della scelta della *kenosi*, dell'umiliazione e del sacrificio, e, per dirla con una parola tanto usata da Solov'ëv, della «rinuncia» ad ogni visione parziale del cammino della Chiesa nella storia. Questa via di conversione e di rinnovamento globale in vista dell'universale e del «totale» viene indicata, con un termine tipico della cultura religiosa russa, *podvig*³.

b) In secondo luogo, le Chiese devono far convergere ogni loro sforzo di conversione verso il compimento dell'unità storico-escatologica dell'umanità. L'unità, infatti, è un valore che non può rimanere racchiuso dentro i confini della Chiesa in quanto tale. Quella di Solov'ëv si presenta come una riflessione che, se attinge al dogma cristiano il dato originario e fontale, ne sviluppa i contenuti mediante un suo particolare modo di dialogare con la scienza e la cultura. Insomma, sono presenti nel pensiero del Nostro problemi e prospettive che rientrano in ciò che, con una ter-

³ Termine ricco e denso di significato: letteralmente indica «azione gloriosa» (in latino: *res gesta*), ma vuol dire anche «atto di volontà», «programma di vita», «scelta morale di un bene superiore», ecc.

minologia ormai acquisita, s'intende comunemente per «rapporto tra unità della Chiesa e unità del genere umano».

c) Infine, solo una Chiesa rinnovata dalla tensione all'unità così intesa è in grado di raccogliere le sfide della storia, discernendo, nella forza dello Spirito, i segni dei tempi e operando concretamente per l'unificazione del mondo. La Chiesa deve poter rispondere adeguatamente alle voci del tempo e della storia, immagazzinando nel sociale e nel temporale la carica dei valori di cui si fa messaggera. Quella di Solov'ëv vuole essere, insomma, una riflessione teologica che si cala nel vissuto della storia, dove Chiesa ed umanità s'incontrano e interagiscono.

Occorre precisare, inoltre, che, per il nostro A., l'unità è da considerarsi come un progetto di Dio complessivo, sulla chiesa e sull'umanità; il suo punto di partenza, nel descrivere la realtà più profonda della Chiesa, è il valore imprescindibile di questa proprietà essenziale della Chiesa. Alla base dell'idea di chiesa di Solov'ëv ⁴ troviamo, infatti, la sua convinzione, avvalorata storicamente dalle conseguenze anche sociali dello scisma del Raskol ⁵ (dal quale ne è conseguita la frantumazione dell'identità nazionale del popolo russo), che l'unità viene anzitutto, e sta al di sopra di tutto. Tuttavia, essa costituisce in un certo senso anche il suo punto di arrivo, la meta finale del suo pensiero, l'obiettivo verso il quale intende condurre.

Assimilando e facendo propria la prospettiva teologica, che vede nella storia della salvezza una *economia* divina, Solov'ëv considera l'unità, nei suoi risvolti orientale ed occidentale, come un

⁴ Essa è di tale portata e densità da far pensare ad una messa in parentesi della libertà e dell'ispirazione personale del singolo o di determinate porzioni di Chiesa. Tuttavia, è altrettanto chiaro nel nostro Autore che il particolare, l'individuale non può venir assorbito anonimamente nel totale e nel collettivo. D'altra parte, nella visione di Solov'ëv occorre oltrepassare ogni pretesa soggettivistica e particolaristica di qualsivoglia riforma della Chiesa che non si armonizzi con le esigenze intrinseche dell'unità.

⁵ Scisma dalle grandi proporzioni avvenuto nella Chiesa Russa nel XVII sec., ad opera dell'Arciprete Avvakum, contestatore delle decisioni del patriarca Nikon.

disegno storico da realizzare da entrambe le parti. Dal momento che tanto l'Oriente quanto l'Occidente peccarono mancando «di amore cristiano»⁶, entrambi devono adoperarsi per ricostituire quel progetto salvifico incentrato sull'unità. Contro le ricorrenti tentazioni *historicistiche* (assecondate in nome di una certa concezione della storia) di assolutizzare il relativo e il particolare, Solov'ëv invita, perciò, Oriente ed Occidente al senso di universalità e di cattolicità, valori, questi, che egli fonda sulla *verità unituale*⁷. Nello stesso tempo, allargando lo sguardo alla storia universale, apre la suddetta prospettiva all'intera umanità.

2. ALCUNI RILIEVI EMERGENTI DALL'ANALISI DEL PENSIERO ECCLESILOGICO SOLOVIEVIANO

Una prima, sommaria, analisi del pensiero dell'A., per il tema in questione, conduce alle seguenti acquisizioni essenziali:

a) L'emergere degli aspetti *sociali* e morali del pensiero di Solov'ëv sulla Chiesa (al punto che qualcuno è stato tentato di ridurlo ad un *ideale sociale* del cristianesimo). Tuttavia la sua impostazione ecclesiologica è ben diversa da quella del Chomjakov, ad es.; di certo è più impregnata della *nota* dell'universalità. Inoltre, il Nostro fa una certa applicazione della dialettica dell'antinomia⁸ (sulla quale si sono pure soffermati Florenskij e Bulgakov) al pensiero sulla Chiesa *tout court*. Così l'unità va cercata proprio nell'alterità e nella differenza.

b) L'analisi teologica dell'idea di unità fontale della Chiesa si deve coniugare, per Solov'ëv, con la diversità delle tradizioni, ri-

⁶ MOD, p. 60.

⁷ *Ibid.*, p. 254.

⁸ Essa consiste, fondamentalmente, nel mettere in tensione polare le verità illustrate dalla fede, ed esperite nell'esperienza religiosa, per mostrare come la luminosità (e la vitalità del mistero) scaturiscano proprio da questa tensione, spinendo la ragione verso un continuo superamento di sé, verso l'apofasi.

spettivamente orientale e occidentale. Però, l'unità si fonda e richiede il sacrificio della propria parzialità, intesa nel senso di particolarismo chiuso, privo di un respiro universale. In quest'ottica le due categorie teologiche Oriente ed Occidente⁹ si rivelano non solo complementari ma anche, ciascuna per la propria parte, necessarie e funzionali al movimento di unificazione del genere umano.

c) È possibile rilevare uno spostamento di orizzonte, un passaggio di direzione, dall'unità come problema interno delle Chiese, alla dimensione storica e planetaria di esso, che genera una nuova concezione del rapporto unità/universalità. In altri termini, entrambe queste due note tipiche e costitutive della Chiesa acquistano contenuti ed aspetti nuovi, nel senso che vengono riferite non solo immediatamente e direttamente ad essa, ma all'intera umanità rinnovata nello Spirito. La Chiesa, però nel suo pellegrinare sulle vie della storia, è destinata a rimanere segno di speranza ed immagine di unità per ogni uomo e per tutti gli uomini.

Certo, qualora la teologia odierna volesse assumere la prospettiva di Solov'ëv dovrebbe operare un'unitaria concentrazione intensiva ed estensiva del dato rivelato. Nel primo caso, concentrandosi sul suo nucleo essenziale (la connotazione teologica della nozione di unità); nel secondo, approfondendo i vari e molteplici aspetti delle relazioni della Chiesa con il mondo, a cominciare proprio dalla categoria dell'unità. Da qui la necessità e la rilevanza di far emergere il rapporto tra l'unità della Chiesa e il movimento di unificazione della famiglia umana.

Per quanto il dialogo ecumenico interecclesiale e il dialogo delle Chiese con l'umanità storicamente considerata siano su piani e contenuti notoriamente diversi, è possibile metterli a con-

⁹ Una disanima sintetica ma completa dei principali motivi di differenziazione storica e culturale, oltre che teologica e spirituale dei due mondi in questione, che portarono alla divisione e alle varie fasi della ricerca dei tentativi della ricomposizione, si può trovare in De Vries W., *Ortodossia e Cattolicesimo*, Brescia 1983, soprattutto pp. 40-87.

fronto sul terreno della riflessione teologica e nel contesto di ben determinate istanze ecumeniche attuali¹⁰. Alla luce del pensiero dell'A. scelto, abbiamo approfondito soltanto alcuni aspetti di questa che non è solo una fondamentale caratteristica o «proprietà» della Chiesa ma anche l'ideale e l'aspirazione più profonda degli uomini d'oggi.

Del resto, se volgiamo l'attenzione all'odierno dibattito ecumenico su ciò che concerne la ricerca dell'unità, una domanda s'impone in tutta la sua evidenza: «Quale e quanta unità è, in questo nostro preciso momento, realisticamente possibile?»¹¹. A tale problema si affianca, contestualmente, l'altro non meno importante di come realizzare tale unità senza ridurla ad una uniformità livellante e mortificante le diversità. In verità le Chiese, nel loro cammino di riconciliazione, avvertono oggi più che nel passato la fatica e il travaglio di sposare l'unità con la pluralità delle diverse tradizioni come le due facce di una stessa moneta¹².

Certamente, la sottolineatura dell'unità nel pensiero ecclesiologico di Solov'ëv non esclude il riferimento e la riflessione sulle altre tre «note» della Chiesa. Spesso queste ultime sono contenute in quella; altre volte vi sono strettamente legate (magari in modo implicito). Nelle pagine che seguono, vogliamo portare avanti la ricerca teologica in tal senso, onde stabilire nuovi punti fermi utili per una sua ulteriore ermeneutica.

¹⁰ In tal modo teologia e storia, nel loro mutuo relazionarsi, aiutano a meglio delineare il vero volto della comunità dei credenti in Cristo che vive e si manifesta al mondo. Del resto entrambi questi dialoghi sono accomunati dalla ricerca oggi tanto diffusa e manifesta dell'unità.

¹¹ Sartori L., *L'unità della Chiesa. Un dibattito ed un progetto*, Brescia 1989, p. 11.

¹² In questo contesto emerge una prima serie di questioni: di fronte al frammentarismo delle confessioni ecclesiali, qual è il senso e l'oggetto della ricerca di unità? E soprattutto: di quale unità si tratta? Quali sono la funzione e il ruolo della fede nella sfida attuale del processo di unificazione dell'umanità? Quest'ultimo problema mette in evidenza come il binomio unità-diversità, che per molti aspetti ha caratterizzato la riflessione ecumenica di questi ultimi decenni, non è soltanto un problema intraecclesiale.

3. UNITÀ DELLA CHIESA UNIVERSALE E UNITÀ DEL GENERE UMANO

Cominciamo col chiederci: qual è l'idea fondamentale di Chiesa che emerge dagli scritti di Solov'ëv? Quale la sua concezione ecumenica? Cosa intende egli per unità?

Un primo approccio al pensiero solovieviano ci pone innanzi un concetto di ecumenismo che, a prima vista, si potrebbe definire di tipo «planetario»: una visione dell'unità in grado di comprendere l'insieme dei rapporti individuo-comunità, tanto sul piano civile (economico, politico, sociale) quanto su quello religioso (unità tra le chiese e dialogo con le religioni) e culturale (dialogo con le culture). In altre parole, la prospettiva di unità di Solov'ëv tende ad abbracciare lo svolgersi degli eventi e della storia degli uomini e dei popoli in quanto soggetto attivo di storia universale. Si può dire, in breve, che Solov'ëv contempla la vita concreta delle nazioni come un movimento generale verso l'unità, intesa in modo complessivo ed onnicomprensivo; un movimento essenziale ed esistenziale, umano e divino insieme.

Una tale visione ed interpretazione della vicenda umana trova non poche rispondenze nelle istanze emerse dagli sviluppi e dagli esiti di alcuni avvenimenti di portata «storica» e sociale che hanno toccato non solo il nostro continente europeo ma il mondo intero¹³. Non dovrebbe essere difficile, infatti, riconoscere, alla radice di tali avvenimenti, una certa esigenza di unità, che, pur determinata da fattori economici e socio-politici, rimane soprattutto un fenomeno umano universale, un vero segno dei tempi¹⁴. Bisogna realisticamente ammettere che l'Europa e, in una certa misura, anche altri continenti, soprattutto in questi ultimi anni sono stati attraversati da un generale e complesso processo di li-

¹³ Basti pensare a quanto avvenuto in Pechino nella Piazza Tien-An-Men (Mag.-Giu. '89), ai fatti dell'autunno 1989 che hanno interessato quasi tutto l'Est europeo, alla guerra del Golfo, all'estate '91 che ha segnato la definitiva dissoluzione dell'impero sovietico e la nascita della C.S.I., alla conferenza di pace per il Medio Oriente (Madrid: Ott. '91), e alla cruenta frantumazione dell'ex Jugoslavia.

¹⁴ Cf. la lettura teologica che degli avvenimenti del 1989 dà Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus* (nn. 22-29).

berazione e di unificazione, pur con le immancabili contraddizioni e aporie. Di certo, la crisi delle ideologie, il crollo progressivo di barriere, muri e divisioni politiche di vario genere hanno consolidato sempre più l'idea, lanciata e sostenuta da diversi ed anche contrapposti progetti, di fare dell'Europa una «casa comune, dall'Atlantico agli Urali».

D'altra parte, il panorama culturale nel quale si muovono le più varie e disparate correnti del pensiero moderno, segnala, già da tempo, la tensione ad un futuro di unità non solo dell'Europa o di un singolo continente, ma dell'intera famiglia umana. In tale contesto la proposta di Solov'ëv, «uomo della cultura europea» (J. Rupp), ma, bisogna subito aggiungere, anche universale, mondiale, affascina nella sua visione anticipatrice per l'importanza, la validità e l'attualità dei suoi contenuti. Ciò viene in evidenza se si analizzano – seppur brevemente, come qui di seguito – i contenuti e il significato teologico della sua nozione di ecumenismo.

4. I CONTENUTI DELLA NOZIONE DI ECUMENISMO DI SOLOV'ËV: BREVE PUNTUALIZZAZIONE TERMINOLOGICA E SUO SIGNIFICATO TEOLOGICO

Consideriamo anzitutto un dato di fatto che appare in tutta la sua evidenza: per il nostro A. sono da escludere l'adesione – da parte orientale – alla latinità in quanto tale e, soprattutto, un ecumenismo di «ritorno» *sic et simpliciter* (come per tanto tempo si è ritenuto in ambito cattolico). Per altro verso Solov'ëv rigetta l'idea di una *fusione*, ovvero di una *mescolanza* delle tradizioni orientale ed occidentale, anche se vede l'orientale e l'occidentale-cattolica come «una sola» Chiesa di Cristo. In termini moderni, si potrebbe dire che il principio cristologico calcedonese («senza confusione, né separazione») è applicato da Solov'ëv al dato ecclesiologico *sic et simpliciter*.

È possibile a questo punto disegnare i due poli lungo i quali passa la proposta solovieviana di ecumenismo ecclesiologico, che si presenta nel modo seguente:

a) «“necessità” *per i veri cristiani...* di riunirsi intorno alla Chiesa cattolica come centro di unità legittima e tradizionale...»;

b) (necessità) «per la Chiesa cattolica di purificarsi e restituirsì al suo significato autentico, facendosi capace di accogliere tutti gli uomini penetrati dallo spirito di Cristo con i carismi particolari di cui sono portatori»¹⁵.

In particolare è da notare che Solov'ëv non adopera il termine *ekumenickij* che esisteva già nella lingua russa del suo tempo, ma «dona alla parola *kafoliceskij* (usato spesso) e soprattutto a *vselenskij* un senso pieno che lo avvicina al nostro attuale *ecumenico* (in tedesco: *oekumenisch*)»¹⁶. Ecumenismo, Chiesa ecumenica, azione ecumenica indicano, infatti, per Solov'ëv, tutto ciò che si oppone alla divisione, in un senso largo abbracciante l'insieme dei rapporti chiesa-mondo-storia. In generale la parola «*vselenskij*» (= ecumenico) designa una forma universale di Chiesa, di cristianesimo, di cultura, di nazione¹⁷. Così si comprende meglio una delle affermazioni più note di Solov'ëv: «La Russia ha per missione di generare una civilizzazione *ecumenica*, che oltrepassi il bizantinismo e il latinismo» (*ibid.*).

In questa prospettiva si è voluto avvicinare il termine *ecumenico*, usato da Solov'ëv, alla *sobornost'* degli slavofili che pure talvolta egli adopera¹⁸. È certo – afferma il Rupp – che c'è un legame tra ecumenismo e *sobornost'*: «Non solamente perché il Credo ortodosso sostituisce talvolta il termine “kafo liceskaja” (= universale) con “sobornaja” per designare l'universalità della vera Chiesa... (ma perché) non c'è *sobornost'* universale senza ecumenismo» (*ibid.*).

Osserviamo, inoltre, che sul piano della riflessione ecumenica, nel momento in cui egli annuncia i compiti dell'ecumenismo

¹⁵ La sintetizzazione di cui sopra è di G. Riconda, tratta da una lettera di Solov'ëv al Tavernier: cf. *Introduzione*, 3 Dial, 30.

¹⁶ VIE, p. 415.

¹⁷ *Ibid.*, p. 416.

¹⁸ *Ibid.*, p. 418. In questo caso siamo di fronte ad una visione di Chiesa come una grande famiglia di fratelli che reciprocamente si servono nell'amore e fanno avanzare il Regno di Dio.

interecclesiale ne traccia, allo stesso tempo, le piste da percorrere: «L'unità essenziale della Chiesa universale è nascosta ai nostri sguardi e deve diventare patente attraverso la riunione visibile di queste due società ecclesiali divise dalla storia benché indivisibili nel Cristo». «Soltanto la buona volontà lo può fare partendo necessariamente dai seguenti punti: 1) riconoscere l'unità essenziale di ambedue le Chiese di Cristo; 2) riconoscere l'esigenza e l'obbligo morale di tradurre questa unità anche nei rapporti reciproci puramente umani...»¹⁹.

Queste dunque sarebbero le tappe fondamentali, necessarie e sufficienti del cammino ecclesiologico ed ecumenico solovieviano per raggiungere l'unità.

Se ciò è vero – e la nostra esposizione fin qui ha cercato di darne prova –, bisogna dire che Solov'ëv si pone al crocevia di non poche e non semplici questioni che a tutt'oggi segnano il cammino ecumenico delle Chiese. Da parte cattolica infatti, il Vaticano II, sancendo la ricerca dell'unità nella pluralità²⁰, ha di fatto accolto la prospettiva dell'*unità diversificata*, predominante nel movimento ecumenico contemporaneo. Da parte ortodossa si è sempre più consapevoli che la sottolineatura della località della Chiesa non deve indurre ad una sterile concezione regionalistica e particolaristica della stessa. Anche la cosiddetta *sinfonia*, quale categoria che regola i rapporti (giuridici ed istituzionali) tra le Chiese e tra la Chiesa e lo Stato, viene vista in questa prospettiva di dialogo con la Chiesa universale²¹. D'altra parte ai nostri giorni

¹⁹ MOD, p. 87. Si tratta di un'affermazione tra le più fondamentali – e non a caso tra le più combattute – dell'ecclesiologia solovieviana; poco prima Solov'ëv scrive: «...le due chiese – orientale ed occidentale – non si escludono a vicenda ed appunto per questo la Chiesa universale è una anche se si presenta in due» (*ibid.*).

²⁰ Cf. *Unit. redint.* 16 (EV 1/510), come 14.

²¹ In questa ottica si rivelano anticipatrici le posizioni di Solov'ëv quando, ad es., parla del dovere per i popoli slavi di riconoscere e rafforzare i legami con le loro origini cattoliche sottolineando così di fatto l'importanza della causa ecumenica per la sussistenza della Chiesa stessa (per il problema slavo, cf. *Die Slavische Frage* in DG, IV, 88). Solov'ëv invita pure a non sentirsi «estranei alla Chiesa cattolica», per poter essere cattolici e contemporaneamente ortodossi e viceversa. Per analoghi motivi si opporrà – in altro luogo – alla russificazione dei popoli slavi in nome di un falso patriottismo (DG, VIII, 12).

l'Occidente (e non solo quello latino-cattolico) guarda sempre più alla realtà dell'Oriente come ad una sua parte integrante ed essenziale, onde pervenire ad una più completa nozione di universalità della Chiesa.

5. IL TEMA «CHIESA-SEGNO» PER IL MONDO NELLE PROSPETTIVE OCCIDENTALE ED ORIENTALE

È di per sé evidente che i grandi problemi teologici non si possono risolvere una volta per tutte. Né il presente, breve, contributo pretende di dire l'ultima parola in riferimento ad uno dei nodi centrali nell'ecclesiologia qual è quello così complesso del rapporto unità/universalità della Chiesa. D'altra parte è legittimo e necessario, in questo settore della teologia, mettere a fuoco le varie prospettive che vengono in evidenza in ogni stagione teologica. Nel caso nostro, ci sembra opportuno chiarire ulteriormente l'ambito del discorso fin qui approntato, cercando di vedere in che senso l'unità-universalità della Chiesa sia al servizio dell'unità del genere umano. Lo facciamo abbozzando la prospettiva teologica della «Chiesa-segno» per il mondo, ben consci che la categoria *segno* – come pure quella di *sacramento* – ha una valenza diversa a seconda che si applichi all'Oriente oppure all'Occidente.

È d'obbligo, inoltre, precisare che la dimensione ecumenica del pensiero di Solov'ëv, nel suo aspetto di possibilità di reciproche relazioni tra le Chiese, è abbastanza agevole da dimostrare. Più difficile è, invece, sviscerare l'altro polo del problema – comunque riscontrabile nell'analisi degli scritti di Solov'ëv – che ci interessa: la realtà di una Chiesa segno di unità per il mondo. Questa del *segno* è, tra l'altro, una prospettiva largamente utilizzata ed approfondita da molti teologi contemporanei, cattolici soprattutto, ma anche da un certo numero di ortodossi. Essa va posta in correlazione con quella di *sacramento*. Il Vaticano II, dopo aver enunciato il principio: «La Chiesa è in Cristo come *sacramento*, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e

dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1, *EV* 1/284), spiega nella *Gaudium et spes* (n. 42) in che consista questo essere *sacramento*, ovvero *segno e strumento* di unità del genere umano. È detto, in particolare: «La Chiesa... riconosce tutto ciò che di buono si trova nel dinamismo sociale odierno: soprattutto l'evoluzione verso l'unità, il processo di una sana socializzazione e consacrazione civile ed economica. Promuovere l'unità corrisponde infatti all'intima missione della Chiesa»²².

Se dunque la Chiesa non esiste per se stessa, ma è indirizzata e finalizzata all'umanità, anche l'unità, che della Chiesa è essenziale distintivo, non può non porsi in questa direzione. Vediamo, perciò, brevemente, come la teologia contemporanea ha sviluppato questa verità essenziale, mettendo Oriente ed Occidente a confronto. Successivamente raccoglieremo le fila del contributo specifico solovieviano in proposito.

Prospettiva occidentale

Per ciò che concerne l'Occidente, la teologia della Chiesa «segno» di unità per il mondo, ha formulato diverse opzioni. Escludendo il proposito di addentrarci in questo campo – già di per sé molto vasto e sviluppato –, e senza pretesa di completezza, diamo in termini sintetici qualche cenno essenziale del problema.

1) Per K. RAHNER, la Chiesa è «segno della grazia di Dio nel mondo» e, dunque, «concreta manifestazione storica (...) della salvezza che, mediante la grazia di Dio, si attua in tutta la lunghezza e l'ampiezza del genere umano»²³. In questa prospettiva di grazia sacramentale, a beneficio di tutto il genere umano, la

²² *EV* 1/1451. Subito dopo il testo continua: «Al mondo essa mostra che la vera unione sociale esteriore discende dalla unione delle menti e dei cuori, ossia da quella fede e da quella carità, con cui la sua unità è stata indissolubilmente fondata nello Spirito Santo».

²³ Rahner K., *Appartenere al corpo della Chiesa*, in «Sacramentum Mundi», vol. I, Brescia 1974, p. 159.

Chiesa «è il rimanere presente di quella prima parola sacramentale, annunziante una grazia definitiva; parola che è Cristo nel mondo e che opera ciò che essa esprime, mentre lo esprime attraverso un segno. Come tale permanere di Cristo nel mondo, la Chiesa è effettivamente il sacramento primo, il punto di origine dei sacramenti nel senso proprio della parola»²⁴.

2) Secondo Y.M. CONGAR, il messaggio di salvezza, di cui si fa carico la Chiesa, è strettamente connesso con quello di liberazione e promozione umana. La Chiesa allora sarebbe segno della totalità ed integralità dell'uomo salvato. Così «la salvezza cristiana si presenta come totalità e pienezza ai di là di tutte le liberazioni parziali»²⁵. In tal senso «i cristiani devono farsi carico, con gli altri uomini, della loro parte, nelle liberazioni di cui il mondo ha conoscenza e che rientrano nelle possibilità umane; essi tradirebbero il dono di Dio se non si impegnassero a liberare il mondo da ciò di cui credono debba essere salvato... in modo particolare dal peccato – e non portassero la speranza dell'avvenire assoluto nel Regno»²⁶.

3) Per E. SCHILLEBEECKX, la Chiesa è segno di unità in quanto manifesta il Cristo Risorto: «La Chiesa è la manifestazione visibile del principio vitale invisibile pneumatico, il Cristo glorificato»²⁷. Dal Cristo risorto scaturisce il dono dello Spirito per la Chiesa. Per cogliere il rapporto tra lo Spirito e la Chiesa bisognerebbe rifarsi ai numerosi lavori esistenti in merito. Segnaliamo e rinviamo, in proposito, alle dense pagine, dedicate a tale argomento, di un saggio di F. Lambiasi, dove si spiega in che senso lo Spirito co-istituisce la Chiesa e che cosa la «caratterizza»²⁸.

²⁴ Rahner K., *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1965, p. 20.

²⁵ Congar Y.M., *Un popolo messianico*, Brescia 1976, p. 145.

²⁶ *Ibid.*, pp. 158-159.

²⁷ Schillebeeckx E., *La missione della Chiesa*, Roma 1971, p. 190.

²⁸ Lambiasi F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bologna 1988, soprattutto pp. 225-332.

Prospettiva orientale

Per quanto riguarda l'Oriente, ci limitiamo a citare S.N. BULGAKOV, il primo tra i russi che ha meglio compreso e sviluppato lo stesso Solov'ëv, soprattutto nel campo ecclesiologico. Partendo dalla visione di Chiesa come «Sofia in atto» e dell'organizzazione della vita di Grazia, Bulgakov arriva ai seguenti risultati.

Anzitutto, «La Chiesa è oggetto di fede... non solo come una qualità specifica, come un fatto di esperienza, ma anche nella sua quantità, come l'insieme vivo e composto della vita integrale e unica di una moltitudine di persone, come cattolicità (*sobornost'*) ad immagine della triplice unità divina»²⁹. Notiamo, tra l'altro, una certa somiglianza di alcune sue affermazioni con quelle di Solov'ëv, in particolare dove viene raccolto l'intuito sofianico come nel seguente passaggio: «La Chiesa è il compimento del piano eterno di Dio rispetto alla creazione, è il compimento della "salvezza" della stessa creazione, (...) della sua santificazione, della sua glorificazione, della sua divinizzazione, della sua sofianizzazione»³⁰.

In tale contesto il problema dei confini della Chiesa nella visione di Bulgakov non si pone affatto; in quanto Chiesa si estende all'umanità fino all'avvento del Giudizio finale: «I confini della Chiesa dal punto di vista mistico od ontologico coincidono con i confini della forza dell'incarnazione e della Pentecoste, confini che non esistono affatto»³¹. Per cogliere dunque la prospettiva bulgakoviana del tema *Chiesa-segno*, occorre rifarsi oltre a citazioni come quella appena riportata, anche alla seguente, dove, dopo aver detto che la Chiesa ha il compito di ecclesializzare l'umanità, afferma: «La Chiesa è l'opera dell'incarnazione di Cristo, ella stessa è questa incarnazione, come l'assimilazione della vita divina per mezzo di questa natura, come la deificazione (*theosis*) di essa, in conseguenza dell'unione delle due nature in Cristo»³².

²⁹ Bulgakov S.N., *Ortodoxie*, Lausanne 1980, p. 12.

³⁰ Id., *La sposa dell'Agnello*, Bologna 1991, p. 383.

³¹ *Ibid.*, p. 395.

³² Id., *L'Ortodoxie*, cit., p. 10.

Per ciò che concerne il nostro discorso sulla Chiesa-segno per il mondo, lo stesso teologo sottolinea l'incompiutezza dell'opera di divinizzazione della Chiesa. Perciò argomenta così di seguito: «Tuttavia, l'opera che ha consistito nell'ecclesializzare l'umanità in Corpo di Cristo non è stata compiuta con la sola potenza dell'incarnazione e neanche con quella della risurrezione...» (*ibid.*).

Questo modo di rappresentare la Chiesa fa sì che essa si autocomprenda non solo come arca di salvezza, ma anche come lievito destinato a fermentare la pasta dell'umanità tutta³³. In quanto essenzialmente vita divino-umana, la Chiesa è, infine, «umanità divinizzata»³⁴ e perciò espressione del «sinergismo» che unisce il cielo e la terra. La realtà della «Chiesa-segno» va cercata perciò nella dimensione della storicità come sua essenza costitutiva. Da ciò segue che la Chiesa, «Divino-umanità, è essenzialmente storica e che, nel suo aspetto creaturale, essa appartiene alla storia» (*ibid.*).

È superfluo sottolineare la perfetta concordanza di pensiero, e a volte anche di termini e categorie, del teologo Bulgakov con il nostro A. Va invece espressamente evidenziata questa dimensione di *storicità* dell'elemento umano, perfettibile della Chiesa. Essa avvicina l'Oriente all'Occidente e dal punto di vista teologico arricchisce il concetto stesso di Chiesa universale. Infatti ai nostri giorni si è più consapevoli che nessuna Chiesa può rimanere rigidamente ed esattamente così come è, o per meglio dire, come crede di essere. Senza dire poi che il riferirsi della Chiesa al genere umano non è e non può essere qualcosa di astratto. Non esiste l'uomo astrattamente e astoricamente considerato: la Chiesa si pone come segno storico ben preciso per il raggiungimento di un'unità, i cui soggetti sono degli uomini anch'essi storicamente determinati³⁵.

³³ Cf. Id., *La sposa...*, cit., p. 491.

³⁴ *Ibid.*, p. 401.

³⁵ Per l'attualizzazione di questi temi e la sottolineatura della valenza storica del rapporto Chiesa-potere politico in riferimento alla Chiesa ortodossa russa, cf. Ellis J., *La Chiesa ortodossa russa*, Bologna 1989.

6. CONTRIBUTO DI SOLOV'ËV AL TEMA «CHIESA-SEGNO» DI UNITÀ PER IL MONDO

Volendo focalizzare il punto centrale del nostro discorso, è legittimo chiedersi, ora, quale sia il contributo specifico di Solov'ëv al tema «Chiesa-segno». Si possono cogliere e rac-cogliere i capisaldi del pensiero di Solov'ëv a riguardo, nel modo seguente.

Quando Solov'ëv parla di unità, si riferisce non tanto a quello che oggi viene comunemente denominato «primo livello», a quell'unità interna ad ogni singola Chiesa, ma soprattutto, se non esclusivamente, al rapporto tra Chiese diverse³⁶. È su questo secondo che s'innesta il terzo livello: appunto «l'unità» dell'*Ecclesia* in rapporto all'unità del genere umano³⁷. In quest'ultimo ventennio tale rapporto è stato largamente analizzato nella teologia occidentale (basti pensare al filone di pensiero che confluiscere ne' la «teologia delle realtà terrestri»). Da parte orientale c'è stato sempre un riferimento più esplicito al legame tra creazione e redenzione, Grazia e natura, nell'orizzonte della storia umana³⁸.

Per quanto riguarda Solov'ëv, è il caso di ribadire ch'egli parte dalla realtà di una Chiesa una ed universale, capace di umanizzare il mondo e di testimoniare il vangelo della pace. Su un altro versante, in base a quanto appena affermato, il suo messaggio offre un notevole contributo ad un problema sempre vivo ed at-

³⁶ Per la storia e l'interpretazione del termine Ortodossia, cf. Sesan M., *Orthodoxie. Histoire d'un mot et de sa signification*, in «Istina» (1970), pp. 425-434.

³⁷ A questo ambito, quello più largamente sviluppato da Solov'ëv, la teologia si è interessata fin dagli inizi del movimento ecumenico. Ma è soprattutto nell'Assemblea Generale del CEC di Uppsala (1968) che espressamente le Chiese sono state invitate alla ricerca dell'unità in funzione di quella «del genere umano». Il punto di partenza viene, infatti, cercato nel legame intrinseco tra Chiesa ed umanità. Per qualche riferimento bibliografico: Assemblea Generale del CEC di Uppsala (1968), *Per un nuovo ecumenismo*, Brescia 1970, pp. 54-56; ATTI (Confer. Fede e costit.), *L'unità della Chiesa e del genere umano*, Bologna 1972.

³⁸ Non riteniamo, dunque, di esagerare affermando che per le Chiese, nelle circostanze attuali, il riferimento all'unità del genere umano costituisca un passaggio obbligato, volendo esprimere chiaramente la propria identità davanti al mondo. Senza dire che lo sviluppo delle nuove relazioni Est-Ovest e Nord-Sud del globo, che si sono instaurate in questi ultimi anni, ha dischiuso l'orizzonte di una visione planetaria dei problemi umani.

tuale: come conciliare *l'identità* nazionale di ciascun popolo con il *senso di appartenenza* all'umanità. Ad una compagine sociale tutt'altro che omogenea, qual è quella nostra contemporanea, spesso lacerata da nazionalismi e particolarismi di varia natura, la visione di unità solovieviana presenta un progetto nel quale *l'identity* si sposa armonicamente con *l'involvement*. L'unità, della quale la Chiesa si fa segno, è rispettosa delle minoranze etniche e delle particolarità proprie di ogni popolo e nazione.

La Chiesa nella prospettiva di Solov'ëv si presenta non come arbitra delle nazioni ma al servizio della loro piena e completa realizzazione. Ci piace riportare un suo passo emblematico e riasuntivo che riguarda la non prescindibilità della Chiesa da questo processo di unità universale, a partire dall'unificazione dei popoli slavi. Scrive Solov'ëv: «...i popoli slavi possono essere uniti tra loro prescindendo dalla Chiesa? In tal caso chi li unirà? Forse la coscienza dei propri interessi e dei comuni pericoli? Questa coscienza esiste, ma di per sé è troppo astratta e non può affatto vincere l'amor proprio nazionale della politica slava, perché la Chiesa, paralizzata dalla propria divisione, non può esercitare la sua azione unificatrice neanche sulle popolazioni della medesima fede»³⁹.

Così, l'impegno ecumenico delle chiese, seguendo Solov'ëv, va inquadrato in questo ambito sopra descritto, nel quale la teologia, raccogliendo le sempre nuove *chances* del *kairos* di una data epoca storica, si salda con l'esperienza fondamentale cristiana: l'unità degli uomini tra di loro e con Dio. Si potrebbe dire che, per Solov'ëv, l'unità è la ragione *interna* della Chiesa, ma simultaneamente è la ragione *esterna* del suo rapporto con l'umanità nella storia: entrambe non sono in contrasto tra loro, semmai tendono ad incontrarsi ed integrarsi. Abbiamo visto, anche, come tutto ciò, in Solov'ëv, miri all'avvicinamento – ma nel rispetto reciproco e non nella confusione – di mondi e realtà storiche diverse.

Del resto, nella vicenda della teologia russa, almeno per ciò che si riferisce al tema di sopra, non si può dire che esista un

³⁹ MOD, p. 100.

cammino lineare ed unitario. In generale esistono dei sentieri, dei percorsi, delle vie (*puti*) appunto come esprime molto bene il titolo dell'opera di G. Florovskij, *Vie della teologia russa*. Anzi, come annota con acutezza V. Peri, nella prefazione alla stessa opera, le vie della teologia russa «sono poi le vie della cultura religiosa russa, e spesso semplicemente le vie della cultura russa»⁴⁰.

Tuttavia è presente nella cultura russa del secolo scorso – e di riflesso nella teologia russa – l'esigenza di una sintesi universale dei valori e delle credenze, che oltrepassi il puramente individuale e parziale. Ci piace citare ciò che riferisce Florovskij di Ternavcev circa l'ansia di restaurazione universale (non senza qualche tinta apocalittica) che questi preconizzava sul finire del secolo scorso: «Gli angusti confini dell'individualità in cui ogni anima si tormenta cadranno. Una terra che avrà i cieli aperti sopra di sé diverrà l'arena di una nuova vita soprastorica. Ecco la via ad un'autentica libertà della coscienza umana»⁴¹.

In tale contesto di generale ricerca di sintesi del pensiero e delle aspirazioni del proprio tempo, Solov'ëv, in ciò che concerne la concezione di chiesa-segno per il mondo, si presenta dunque con un non trascurabile contributo. Esso è tanto più rilevante se posto in relazione con la categoria russa della *sobornost'*⁴², che, più e meglio di altre, apre l'unità ecclesiale a quella del genere umano. Non si deve comunque trascurare la relativa dimensione storico-escatologica, sia dell'unità della chiesa sia del genere umano.

⁴⁰ Florovskij G., *Vie della teologia russa*, Genova 1987, XXV (tit. orig. *Puti russkago bogoslovija*), d'ora in poi: *Florovskij*.

⁴¹ *Ibid.*, p. 373.

⁴² La *sobornost'*, è stato osservato, da sola non può essere considerata l'unica forma teologica in grado di inquadrare la complessa realtà dell'ecclesiologia russa. Essa rimane tuttavia la più diffusa e caratteristica, da oltre un secolo a questa parte.

Come è noto, sono varie le interpretazioni della teologia veicolata dalla parola «*Sobornost'*»: esprime la cattolicità ma anche l'universalità. Di certo l'ecclesiologia della *Sobornost'* vuole rispondere alle domande: qual è l'autorità suprema della Chiesa? Come si deve esercitare il Concilio dei vescovi o di tutta la Chiesa? Quali sono le condizioni perché un Concilio sia veramente ecumenico? In una parola: conciliarità, integralità, unanimità sono solo alcuni degli elementi costitutivi, essenziali della «*Sobornost'*».

Da quanto fin qui esposto, emerge, intanto, che la nozione di ecumenismo è più ampia in Oriente che in Occidente; certamente essa è più sfumata e complessa⁴³. In Oriente, infatti, si sottolinea, molto più che in Occidente, la necessità da parte della Chiesa di allargare i propri «confini» fino ad abbracciare l'intera umanità, come accennato, riportando il pensiero di S.N. Bulgakov. Questa esigenza, che nella tradizione orientale viene letta nel senso di un più forte coinvolgimento della Chiesa in tutto ciò che concerne le aspettative del genere umano, è anche quella propria di Solov'ëv.

Tutto il suo impianto speculativo, in verità, è imperniato su un progetto antropologico che rende possibile un confronto più diretto con la cultura e il pensiero moderno. Al tempo stesso offre una nuova possibilità di situare la condizione dell'uomo nella Chiesa quale soggetto attivo di storia, impegnato nella tensione all'unità. Il Nostro ribadisce che l'essenza del cristianesimo non può essere racchiusa nell'aspetto delle celebrazioni liturgiche, ma piuttosto è un «atto vitale di rigenerazione dell'uomo»: questo è il presupposto fondamentale delle libere azioni e relazioni anzitutto nella Chiesa ma anche nella società. È così che l'importanza e la validità del tema dell'unità ecclesiale nella prospettiva del genere umano risultano anche dalla valenza teologica dell'antropologia, posta a base dell'ecclesiologia solovieviana. Esaminiamo, perciò, rapidamente, i punti nevralgici del pensiero del nostro A. in proposito, che, in questo contesto, vede i popoli affratellati nell'ideale dell'unità⁴⁴.

⁴³ Tuttavia tanto in Oriente come in Occidente la comunità ecclesiale è in definitiva il luogo ermeneutico della confessione della fede apostolica; e in ciò il pensiero di Solov'ëv – è il caso di ricordarlo – si fonda saldamente su quello della dottrina comune della Chiesa, ma, nello stesso tempo, emerge con una nuova linea di antropologia teologica.

⁴⁴ Rimandiamo a quelle parti della REU dove Solov'ëv esterna l'intenzione di «dare la parola» (p. 61) ai popoli. In particolare è detto: «La vostra parola, o popoli della parola, è la teocrazia libera ed universale, la vera solidarietà di tutte le nazioni e di tutte le classi, il Cristianesimo messo in pratica nella vita pubblica, la politica cristianizzata; è la libertà per tutti gli oppressi, la protezione per tutti i deboli; è la giustizia sociale e la buona pace cristiana».

7. ANTROPOLOGIA DELLA RELAZIONALITÀ, FONDAMENTO BASE DELL'ECCLESIOLOGIA SOLOVIEVIANA

Un primo dato è rappresentato dal fatto che l'uomo nel suo rapporto con Dio, anche per il Nostro, conserva tutta la propria debolezza e limitatezza⁴⁵. In questo egli è pienamente se stesso; uomo nella condizione di essere salvato, essere reso libero dallo Spirito, suscitatore di unità. Vediamo come si configura questa condizione «storica» dell'uomo all'interno della realtà Chiesa.

Antropologia onnicomprensiva di Grazia e di libertà

La prospettiva nella quale si pone Solov'ëv nell'articolare il suo pensiero sulla Chiesa conduce ad una riflessione sull'uomo che, nel suo relazionarsi a Dio, appare tanto vicina agli sviluppi della teologia occidentale contemporanea. Quest'ultima, infatti, riteniamo che accoglierebbe senza particolari riserve il pensiero di Solov'ëv, in quanto esso presuppone un'antropologia teologica fondata su uno stretto rapporto del binomio Grazia-libertà. Infatti l'intima compenetrazione del dato divino-umano viene spiegata come un radicale coinvolgimento dell'umano nel divino, non nel senso di un loro reciproco assorbimento o commistione quanto piuttosto di co-operazione.

Il Nostro evidenzia così la necessità di una collaborazione attiva dell'uomo all'azione *graziosa* dello Spirito, che con un termine appropriato la tradizione orientale suole denominare *siner-gia*, in grado c'è di esprimere l'impegno umano-divino del credente. Impegno che per Solov'ëv si racchiude fondamentalmente nella rinuncia al parziale-individuale (meglio: individualistico) in vista del *totale*, nel senso da lui spiegato: «L'uomo che vuole compiere l'opera di Dio deve anzitutto rinunciare al suo particolare modo di comprendere e alla sua volontà non nel senso di eliminare la

⁴⁵ Spiega infatti Solov'ëv: «Ora l'attività dell'uomo non può essere moralmente perfetta finché egli agisce in quanto uomo, finché le sue azioni precedono dalla limitatezza del suo intelletto e dall'imperfezione della sua volontà egoistica».

propria volontà come fatto (cosa impossibile ed anche inutile), ma nel senso di rinunciare alla propria limitatezza quale regola suprema... Questa autoconoscenza e abnegazione di sé, all'uomo possibili e moralmente necessarie, porteranno frutti nella fede e nell'obbedienza» (*ibid.*).

Antropologia totale-esperienziale, luogo e presupposto di veri rapporti umani

Questo modo di rapportarsi dell'uomo a Dio e con gli altri uomini, nel segno della rinuncia e del sacrificio di tutto ciò che è parziale ed egoistico, può essere denominato «*ecclesiology "totale"*». Essa intende privilegiare il Tutto (*Ganzheit*) del rapporto Cristo-Chiesa: l'aspetto umano e quello divino. Sicché, prima della distinzione, Solov'ëv sottolinea l'unità quale realtà ontologica del popolo dei battezzati in Cristo (come oggi si commenta comunemente nella teologia postconciliare). Siamo di fronte ad un'antropologia *vitale-esperienziale*, dinamica, e, perciò, tanto vicina alla sensibilità dell'uomo moderno. Essa ci consente di avvicinarci alla meta di un concetto di unità che sia il più completo possibile. Tuttavia, fino a che punto ciò che abbiamo esaminato sia valido e teologicamente rilevante, lo si può vedere dal seguente breve confronto teologico con le *nuove esigenze dell'ecumenismo*, delle quali vogliamo fare almeno un rapido cenno.

8. LE PROPOSTE DI UNITÀ DI SOLOV'ËV E LE ESIGENZE DELL'ECUMENISMO CONTEMPORANEO

Non è un caso che il dialogo teologico ufficiale tra cattolici ed ortodossi abbia mosso i primi passi ⁴⁶ partendo dall'istanza tri-

⁴⁶ Cf. il documento conosciuto come «Documento di Monaco» il cui titolo è: *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità*.

nitaria che si esprime nel sacramento del dono di sé del Cristo (eucaristia), quale fondamento della realtà-Chiesa. L'ecclesiologia delineata nel documento approfondisce la dimensione misterica, la relazionalità con l'evento trinitario, la vita intraecclesiale e interecclesiale, in modo che il nucleo eucaristico sia il punto di partenza e al contempo il punto di arrivo⁴⁷. Essa postula una base antropologica che sia conseguente al dato teologico assunto nel documento.

Ora, alla luce del pensiero dell'A., solo se quella che è stata definita «cristologia della kenosi» viene assunta come chiave ermeneutica del mistero trinitario, si può avere una comprensione nuova e completa della communio e dell'idea/ideale di unità che il dialogo cattolico-ortodosso intende realizzare. Sulla scia di Solov'ëv, occorrerebbe assumere, in tutte le sue conseguenze teologiche, il da o biblico di *Fil 2, 6ss.* (= annientamento, svuotamento di Cristo «del cristiano») quale base di rapporti di comunione pericoretica: svuotarsi del sé per *perdersi nell'altro*. Il messaggio teologico ultimo del nostro A. addita proprio in questa prospettiva di *kenosi* cristologica il passaggio all'esperienza dell'amore trinitario, dello Spirito del Padre che nel Risorto si rivela come luogo e prassi di libertà.

Su un altro versante, l'antropologia cristiana di matrice occidentale, racchiusa nella prospettiva dell'uomo «via fondamentale della Chiesa» (*Redemptor hominis* 14, EV 6/1212), additando nel comandamento nuovo la forza di trasformazione del mondo (perciò anche delle strutture temporali) (GS 38, EV 1/1437)⁴⁸, si integra e rafforza quella orientale. Infatti sono due i poli essenziali della missione della Chiesa post-conciliare: una visione antropologica che mette al centro l'uomo e la sua vocazione in Cristo e la realizzazione del «che tutti siano uno» (*Gv 17, 21-22*)⁴⁹. Da qui la

⁴⁷ Tuttavia detta «ecclesiologia manca di attenzione alla storicità, all'impegno incarnazionistico, profetico, umanitario, universale»: Antinucci L., *Ecumenismo*, Casale Monf. 1991, p. 103.

⁴⁸ Nell'enciclica *Dominum et vivificantem*, 59, è detto che nelle parole della costituzione pastorale del concilio («l'uomo sempre meglio "si trovi attraverso un dono sincero di sé"») si riassume «*tutta l'antropologia cristiana*»: EV 10/603.

⁴⁹ In particolare è da sottolineare: «L'uomo scoprendo in se stesso l'appartenenza a Cristo e, in lui, l'elevazione a figlio di Dio, comprende meglio anche

tensione al cosiddetto *bene comune*, come espressione di ricerca di unità della famiglia umana che, per il Vaticano II, «è da fondarsi sulla verità, realizzarsi nella giustizia e deve essere vitalizzata dall'amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà» (GS 26, EV 1/1401).

Rileggendo la parola meditativa dell'antropologia di Solov'ëv, il suo concetto di *pravda* come visione dell'unità vera-giusta-amante posta alla base dei rapporti umani sociali, e nella tensione al Tutto-Unità, si comprende perché nel suo pensiero si possa scorgere un «presagio» del Vaticano II (J. Rupp). D'altronde non va trascurato l'altro contributo non meno rilevante del nostro autore all'approfondimento della teologia della creazione nell'accezione riscoperta ed approfondita oggi in Occidente, di *kenosi e splendore* della Trinità.

G. Zanghí, parlando dell'«umanesimo della risurrezione» come opera del Cristo, che nello Spirito penetra «le radici ontiche della creatura, trasformandola»⁵⁰, si rifà a Solov'ëv per spiegare che «la presenza dello Spirito nella creazione è vocazione ad una forma di vita *trinitaria* capace di vincere le disunità e le opacità del mondo...» (*ibid.*). Del resto S. Bulgakov parla della mutua kenosi delle persone della santissima Trinità che si riverbera nella creazione⁵¹.

In un modo più sistematico, B. Forte, dopo aver osservato che per il mistero dell'Incarnazione il mondo trova il suo «essere» e il suo destino in Dio, scrive: «La creazione si offre allora al tempo stesso come la "kenosi" e lo "splendore" della Trinità, la forma della Sua libera e gratuita autocomunicazione nella dialettica

la sua dignità di uomo, proprio perché è il soggetto dell'avvicinamento e della presenza di Dio, il soggetto della condiscendenza divina, nella quale è contenuta la prospettiva e addirittura la radice stessa della definitiva glorificazione» (*Dominum et vivificantem* 59, EV 10/603).

⁵⁰ Zanghí G.M., *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 1991, p. 156.

⁵¹ Cf. *L'échelle de Jacob. Des Anges*, Lausanne 1987, p. 150. Lo stesso teologo russo altrove afferma che «l'amore trinitario è mutualmente sacrificale, che ogni ipostasi si perde per ritrovarsi, realizzandosi nelle altre. Così possiamo comprendere l'amore trinitario, sotto questo punto di vista, come una kenosi sopraeterna (*suréternelle*), colmata (*surmonnée*) tuttavia da ciascuna ipostasi dall'amore trinitario comune, in tutta la beatitudine» (*L'épouse de l'Agneau*, Lausanne 1984, p. 45).

di nascondimento e di manifestazione»⁵². Nello stesso modo di procedere teologico si staglia all'orizzonte dell'antropologia un nuovo modo di porsi dell'uomo di fronte a se stesso, agli altri, l'Altro e alla storia. L'impronta trinitaria e kenotica impressa nella sua natura si esprime già nella «capacità che la persona umana ha di essere al tempo stesso soggetto e termine delle relazioni di conoscenza e di amore. Capace di stabilire vincoli di comunione, l'essere umano è non di meno capace di aprirsi alla perenne novità e alle sorprese dell'altro e del divenire della storia»⁵³.

Insomma, nella luce e nel crogiuolo dell'esperienza dell'amore trinitario e pasquale l'uomo, «chiamato da sempre ad autodestinarsi all'Altro per realizzare la verità di se stesso» (*ibid.*), in quanto immagine di Dio ricomposta dallo Spirito santo, mette in atto «la socialità, la capacità di relazionarsi agli altri e di stabilire con loro vincoli profondi di reciprocità e di solidarietà» (*ibid.*). Questa visione antropologica sopra descritta, si armonizza con la vicenda degli uomini d'oggi, attraversata da una evidente tensione all'unità, ma anche, molto spesso, da numerose e vigorose spinte disgregatrici e particolaristiche⁵⁴.

Per parte nostra concentrandoci sul problema dell'unità ecclesiale, in riferimento all'unità del genere umano⁵⁵, siamo consa-

⁵² Forte B., *Teologia della storia*, Milano 1991, pp. 210 e 247ss.

⁵³ *Ibid.*, p. 260. Per uno sguardo generale sul dibattito (pre- e post-conciliare) concernente l'antropologia teologica, cf. l'ampia rassegna di C. Skalisky, *La teologia dell'impegno cristiano nel temporale*, in «*Lateranum*» N.S., XLII (1977), pp. 198-243.

⁵⁴ Bisogna prendere atto, però, che il mondo aspira all'unità: nel bene e nel male l'umanità di oggi avverte più che in altre epoche storiche l'interdipendenza di fenomeni, di movimenti e di avvenimenti. Da una parte, si fa strada un nuovo senso di solidarietà planetario (cf. *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II, a proposito dell'unità e dell'interdipendenza planetaria); dall'altra i modelli di pensiero e di vita s'influenzano sempre più reciprocamente, accomunando l'umanità in un medesimo destino. Inoltre i mezzi di comunicazione e di informazione sociale hanno abbattuto barriere secolari ed hanno fatto del mondo nel quale viviamo – secondo la felice espressione di Mc Luhan – un «villaggio» planetario.

⁵⁵ In questo contesto, è il caso di osservare che una domanda appare ineludibile: di fronte al generale fenomeno della secolarizzazione, come evitare il doppio rischio vuoi di sacralizzare il mondo vuoi di secolarizzare la Chiesa? E poiché non si può pensare all'unità del mondo senza un diretto coinvolgimento

pevoli di aver trattato una parte soltanto della complessa e ricca produzione solovieviana. Si è voluto cercare il nucleo essenziale della nozione di unità di Solov'ëv, con l'intento di andare oltre la soglia del suo pensiero stesso. E ciò perché non solo l'autore scelto è già per sé storicamente e teologicamente delimitato e datato, ma anche perché si tratta di scoprire le sempre nuove sfide che la storia oggi ripropone al cammino ecumenico della Chiesa. In questo senso «Chiesa ed ecumenismo», non solo per Solov'ëv ma anche per la teologia contemporanea, rimangono due termini di riferimento obbligato di un unico problema – l'unità appunto –, che, essenzialmente radicata in Dio e nel suo disegno salvifico, non può non calarsi sul terreno della storia.

FRANCESCO MUSCATO

delle religioni, ci si può legittimamente chiedere ancora quale sia il rapporto tra la tensione all'unità delle chiese e il dialogo interreligioso.