

Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij

di LUBOMIR ZAK

Seconda parte dell'articolo pubblicato in SapCr XX 4 (2005) 347-370. La Chiesa è mistero, e come tale si comprende solo nella fede, anche se ha un elemento empirico, umano: è teantropica. C'è una preesistenza della Chiesa. Entrando nella Chiesa si diventa consustanziali ad essa. Questa vita si esprime nell'amicizia (philia) e nella fraternità (agàpe), impossibili senza la kenosi. Si entra così nelle viscere della Trinità divina. Florenskij ha sviluppato anche interessanti ricerche sull'ecumenismo. L'unità non si farà distruggendo le singole confessioni, ma sapendole coordinare in un superiore organismo. Il simbolo dell'albero della vita che si riscontra in tante religioni, albero che per i cristiani è la croce, indica un fondo comune. Nella conclusione l'autore fa un esame delle due tesi fondamentali esposte nell'articolo: la kenosi intratrinitaria e la preesistenza della Chiesa. La tesi che sottostà a tutto il discorso è che l'uomo intanto esiste e diventa persona in quanto vive nella dinamica di kenosi e glorificazione. Una preghiera alla croce conclude questo studio.

4. La preesistenza della Chiesa in Dio

La Chiesa ha una natura simbolica, essendo realmente una manifestazione di ciò che è più grande di essa. È importante sottolineare che la realtà che manifesta è, sì, fuori di essa come un suo altro, ma si tratta di una manifestazione anche di ciò che la Chiesa è, in quanto mette alla luce la sua stessa essenza, estremamente paradossale a causa della sua divino-umanità. Si può persino dire: la manifestazione di un altro da sé è un 'atto sostanziale' su cui si fonda l'essere della Chiesa e, di conseguenza, ogni espressione della vita ecclesiale: istituzionale e carismatica, sacramentale e dottrinale. L'eccelesologia di Florenskij si sviluppa attorno a tale simbolismo teantropico della

Chiesa, essendo debitore di un pensiero teologico di chiara impronta ontologico-trinitaria. Simbolismo che il teologo russo cerca di approfondire già nella sua prima opera teologica, intitolata *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura* (1906)¹, scritta al terzo anno dei suoi studi all'Accademia teologica di Mosca.

Secondo il giovane teologo, la Chiesa non è una realtà qualsiasi, un insieme di persone credenti: essa è un mistero del profondo e inspiegabile equilibrio tra il principio divino e quello umano, della loro sostanziale unità. Ciò spiega perché la Chiesa si renda accessibile solo in un'esperienza concreta di fede ecclesiale, vale a dire solo a colui che partecipa alla vita stessa della Chiesa. Qualsiasi tentativo di analizzare razionalmente questo mistero non riesce a superare la paradossalità dei due principi. Il fatto è che la Chiesa, da un lato, contiene in sé un elemento 'relativo' che la rende una realtà storica e mutabile. Da questo punto di vista si può dire che il suo essere è in crescita verso la perfezione. Dall'altro, però, possiede anche un elemento 'assoluto', transempirico, e perciò appare come una realtà che 'trascende il mondo', che è 'prima del mondo'. Secondo Florenskij, tale visione teantropica della Chiesa, includente l'idea della preesistenza, è tipicamente biblica. La testimonia, ad esempio, la *Lettera agli Efesini*, in cui Paolo dice che "Dio ha scelto i credenti in Cristo 'prima della creazione del mondo' [1,4]"². Una delle prime conseguenze di un simile sguardo sul mistero della Chiesa – quello che riconosce la sua esistenza *ab aeterno* – sta nel riconoscere e tenere sempre presente, nell'ecclesiologia, la validità di due fondamentali presupposti: "1) La Chiesa, dal punto di vista dogmatico, deve essere sempre vista in correlazione sia con Gesù Cristo, per mezzo del quale diventa simile alla Divinità, sia con gli uomini ad essa appartenenti, per mezzo dei quali viene generata assieme al mondo. 2) La Chiesa, quanto alla sua natura mistica, possiede i tratti incancellabili del Signore, ma, quanto alla natura empirica, ha anche i tratti di tutti quelli che fanno parte di essa"³.

Evocando il mistero della teantropia di Gesù Cristo, Florenskij propone il concetto di teantropia della Chiesa, interpretato nella prospettiva della preesistenza e pensato in termini non statici, ma dinamici, in quanto le due natu-

¹ Titolo originale: *Ponjatje Cerkvi v Svja _ennom Pisanii* (pubblicato in FLORENSKIJ, *Opere in quattro volumi*, vol. 1, Moskva 1994, 318-489); è in preparazione la sua traduzione italiana per i tipi di San Paolo.

² FLORENSKIJ, *Ponjatje*, 329.

³ FLORENSKIJ, *Ponjatje*, 334.

re dell'unica Chiesa si relazionano in modo organico come due correnti di un'unica vita. Si potrebbe dire, alludendo alla precedente definizione del Soggetto della Verità, che la teantropia ecclesiale è ontologicamente possibile come atto-sostanza-relazione, in cui si rende presente – come fondamento – un unico Atto infinito delle relazioni delle tre Ipostasi divine. Ma per approfondire di più questo importante argomento è opportuno esaminare dapprima il concetto di preesistenza della Chiesa, sviluppato in *La colonna e il fondamento della Verità*.

Florenskij, in questa sua magistrale opera teologica, intavola il tema della preesistenza della Chiesa riferendosi ad alcune significative testimonianze sia scritturistiche (*Mt 25,34; Ap 21,2; 21,9-10; 3Esd 7,26...*) sia protocristiane e patristiche. La sua attenzione va prima di tutto verso la *Seconda lettera di san Clemente romano ai Corinzi*, dove la concezione della preesistenza appare penetrante dal punto di vista spirituale, ma non del tutto equilibrata dal punto di vista teologico, in quanto Gesù Cristo viene identificato con lo Spirito Santo – “cosicché apparentemente abbiamo una Divinità in due Persone” –, “mentre la Terza Persona è costituita dalla Chiesa”⁴. Diversa, invece, è la sua valutazione della teologia della preesistenza della Chiesa presente nel *Pastore di Erma*. È vero che anche qui “le Ipostasi dello Spirito, del Figlio di Dio e della Chiesa talvolta chiaramente si distinguono, talaltra chiaramente si identificano”⁵. Ciò che interessa, però, è soprattutto l'eccellente descrizione simbolica della composizione duale della Chiesa. Citando le due visioni, di cui parla lo scritto, Florenskij spiega: “(...) in Erma i due aspetti della Chiesa, benché apparentemente separati, sono legati da un nesso sostanziale, e non hanno nulla a che vedere con la distinzione alla moda tra i nostri anticlericali tra ‘Chiesa mistica’ e ‘Chiesa storica’, onde la prima è esaltata quasi solo per potere così coprire di contumelie la seconda. In Erma si tratta del *medesimo essere*, considerato da due punti di vista: quello celeste, preesistente e mistico-unificante da un lato, e dall'altro quello del contenuto empirico, terrestre e temporale da unificare, il quale nel primo riceve la deificazione e l'eternità. Questo secondo aspetto non si collega a caso con il primo, ma cresce su di esso e in esso si transustanzia. Perciò le due diverse figure simboliche indicano soltanto due punti di vista, uno dall'alto in basso, dal cielo alla terra, e l'altro dal basso in alto, dalla terra al cielo”⁶.

⁴ FLORENSKIJ, *La colonna*, 397.

⁵ FLORENSKIJ, *La colonna*, 397.

⁶ FLORENSKIJ, *La colonna*, 399-400.

Secondo il teologo russo, è difficile raggiungere un equilibrio nell'interpretare l'idea della preesistenza della Chiesa. La storia della teologia testimonia che i fraintendimenti non mancano. Ad esempio quando l'accento cade sul primato cronologico o sul valore superiore della Chiesa rispetto al mondo e alla vita corruttibile. L'errore di una tale scelta sta nel considerare la Chiesa come un dato parimenti carnale preesistente al mondo o come simbolo di un'esperienza spirituale che nella Chiesa terrestre si manifesta quale realtà di qualità superiore rispetto alle apparenze corruttibili di questo mondo⁷. La Tradizione ecclesiale intende con la preesistenza un'altra cosa: la pienezza della realtà, il fatto che la Chiesa è già una *res realior*. Dire che la Chiesa è preesistente significa confessare che la sua pienezza è maggiore del suo stesso carattere empirico o storico che, comunque, fa parte della sua integrità. Florenskij spiega: “La persona nasce nel mondo in un determinato momento cronologico; così anche la Chiesa comparve nel mondo empiricamente in un momento determinato, si è incarnata, è nata dal Signore Gesù Cristo. Fino a questo momento e la Chiesa e la persona erano *soltanto* nell'eternità, non nel tempo, e perciò è semplicemente assurdo domandarsi se la Chiesa sia esistita prima della nascita di Cristo (...)”⁸.

Pensare la teantropia della Chiesa alla luce di una così intesa idea della preesistenza permette di chiarire meglio il carattere di ognuno dei due poli della sua paradossale essenza. Se, cioè, è vero che il suo aspetto ‘assoluto’ o divino – quale *prius* ontologico preesistente –, garantisce, per così dire, la permanente connessione tra la Chiesa e il mistero dell'esistenza trinitaria di Dio, ‘fondata’ sulla reciproca kenosi e glorificazione delle tre Ipostasi divine, è altrettanto vero che il suo aspetto empirico o storico evidenzia il suo sostanziale legame con il mondo, il suo essere consegnata all'uomo: alla sua volontà, alle sue capacità, alle sue forze e ai suoi tempi messi a disposizione per ‘co-

⁷ “Quelli che parlavano di una ‘preesistenza cronologica’ della Chiesa, della persona, ecc., necessariamente le privavano della loro *spiritualità* e sopramondanità, della loro particolare natura superiore abbassandole dall'eternità al tempo, sia pure molto remoto, infinitamente remoto, sottoponendole alle leggi dell'essere corruttibile, così deprezzando ciò ‘grazie a cui fu creato il mondo’” (FLORENSKIJ, *La colonna*, 401-402).

⁸ “Gli eretici adoperano il verbo ‘essere’ per essere nel tempo, in mezzo al mondo, e allora, anteriormente a un determinato momento del tempo, la Chiesa non c’era, come non c’era una determinata persona, come non c’era un Dio incarnato. Questi sono i fatti. Ma se la filosofia ciononostante afferma che ogni valore, essendo *ens realius*, deve necessariamente essere anche *ens antierius*, noi, adattandoci alla filosofia, parleremo della preesistenza della Chiesa, della persona, ecc.” (FLORENSKIJ, *La colonna*, 403).

struire' la Chiesa. In altri termini, fa parte del mistero della Chiesa anche l'attività della sua 'edificazione', della quale Dio incarica i suoi eletti. Ma così come nel caso della preesistenza la Chiesa non può rinunciare alla sua reale manifestazione empirica, al suo vero e non fittizio essere nel corpo, anche nel caso dell'edificazione si tratta di un'attività legata sostanzialmente al polo opposto dell'essere della Chiesa. Vale a dire: da un lato, vi è la chiamata a un impegno concreto e reale a edificare la Chiesa nelle condizioni storiche della vita; dall'altro, però, tale attività va collocata e pensata immediatamente su un piano che oltrepassa ogni idea di costruzionismo, come se la Chiesa non fosse altro che il prodotto di un'azione – seppur altamente spirituale – dei suoi membri. Edificare la Chiesa empirica, servendosi degli strumenti del mondo creato, significa muoversi già su un piano superiore, ossia – per dirla evocando la simbologia del *Pastore di Erma* – “entrare a far parte, come pietra, della costruenda torre, nell'unità reale con la Chiesa (...)”⁹.

Florenskij definisce tale atto come acquisto, da parte del credente, della *consustanzialità* con la Chiesa. Atto che, comunque, non può non essere inteso se non come rivelazione della Chiesa celeste nella storia, come risplendere della sua bellezza eterna sul volto 'giovane' della Chiesa terrestre, storica, in cammino. Si tratta di un atto, poi, la cui dinamica è, per così dire, dello stesso genere dell'Atto infinito in Dio: la reciproca kenosi, come rinnegamento di sé, e l'elevazione, come ritorno ad essere per mezzo di un altro da sé. Utilizzando termini dell'ascetica, Florenskij parla di una dinamica fondata sulle forze dell'umiltà, della castità e della semplicità. “Queste forze” – spiega per mezzo di un linguaggio allegorico – “sono rivelazioni di un altro mondo nel mondo di quaggiù, del mondo spirituale e superiore nel mondo spazio-temporale e inferiore, sono *angeli custodi* della creatura che discendono dal cielo e ascendono dal creato al cielo, come fu rivelato al patriarca Giacobbe, e, se si vuole continuare nel paragone, la 'scala' è la Santissima Madre di Dio (...)”¹⁰.

Tale spiegazione, inserita in *La colonna* alla conclusione della riflessione sulla preesistenza della Chiesa, sembra identificare il piano dell'ecclesio-logia con quello della spiritualità e dell'antropologia. Il che, comunque, non sorprende, conoscendo la complessità del pensiero florenskijano, che riesce a creare delle sintesi concettuali anche trasversali e che invita a constatare: essere consustanziali alla Chiesa significa far parte di essa, ma anche costruirla

⁹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 405.

¹⁰ FLORENSKIJ, *La colonna*, 405.

sul *fondamento* posto dall'eternità da Dio; come pure significa essere animati dalla stessa *spiritualità* originata dallo Spirito, e incontrare e *conoscere* la Verità, sperimentando tutto come un processo di maturazione personale, come una sempre più intensa manifestazione in sé dell'ideale del proprio essere-persona, custodito in Dio dall'eternità.

5. L'amicizia: luogo di manifestazione della Chiesa

È solo in questa prospettiva ecclesiologicala che si può capire perché e in che senso Florenskij faccia una proposta del tutto insolita e, per qualcuno, sospetta: porre alla base della vita ecclesiale l'amicizia¹¹. Potrebbe sembrare che a questo punto tutto debba sprofondare in un santo e insieme strano intimismo di tipo relazionale. In realtà il vero motivo di tale proposta è un altro: la convinzione che l'amicizia rappresenti un'esperienza per eccellenza della partecipazione al '*fondamento*', alla '*ragione*' e alla '*spiritualità*' di quell'unico e infinito atto-sostanza-relazione su cui si fonda ontologicamente la stessa Chiesa: le reciproche kenosi ed elevazione. Si tratta, certo, di un concetto di amicizia molto alto e profondamente religioso, contrario ad ogni tentativo di riduzione. Interpretarlo diversamente significa fraintendere Florenskij, la sua intuizione, cioè, di considerare l'amicizia una realtà che, per la concentrazione umanamente insuperabile dei più nobili sentimenti e delle forze più incisive dell'anima, caratterizza nel modo migliore la dinamica dell'entrare nella *consustanzialità* della Chiesa, che, come ricordato, è una dinamica rivelativa del mistero della vita trinitaria di Dio.

Il fatto che Florenskij ponga al centro della vita ecclesiale il rapporto di amicizia richiede, ovviamente, una serie di precisazioni. Prima di tutto, si tratta di un rapporto che presuppone, nella Chiesa, l'esistenza anche di un altro importante 'collante' di tipo relazionale: la fraternità. Tale esigenza è di carattere generale, in quanto ogni tipo di comunità religiosa possiede una struttura bipolare fondata su un duplice legame: il primo è un legame personale tra i singoli membri, il secondo è un legame del membro con la comunità nel suo insieme. Quanto alla Chiesa, il Nostro intravede il primo legame nell'amore vissuto come *philia*, mentre il secondo nell'amore vissuto come *agápe*. Entrambi i legami sono indispensabili per la comunità ecclesiale: sia come in-

¹¹ Per un approfondimento teologico del concetto florenskijano di amicizia mi permetto di rimandare al mio *Verità come ethos*, 417-437; cf inoltre VALENZIANO M.G., «L'amicizia: fermento ecclesiale. L'originale prospettiva di P. Florenskij», in *Scala* 2, 1994, 63-71.

sieme sia come singoli membri. Egli spiega: “(...) il fatto che ci siano dei fratelli, per quanto amati, non elimina ancora la necessità dell’amico, e viceversa. Anzi, la necessità di aver un amico diventa più acuta se ci sono dei fratelli e l’esistenza dell’amico include la necessità dei fratelli”. In altri termini: “Per vivere tra i fratelli bisogna avere un Amico, anche lontano; per avere un Amico bisogna vivere tra i fratelli, per lo meno essere tra loro in spirito”¹². E Florenskij spiega anche in che senso sia da intendere la parola ‘bisogna’. Secondo lui, cioè, è impossibile pensare che uno possa essere un membro autentico della comunità ecclesiale, che possa essere ‘consustanziale’ con la Chiesa, solo in modo ideale, senza un’esperienza concreta di quella vita che è sostanzialmente animata dalle dinamiche e dalle energie dell’Atto infinito: la vita trinitaria di Dio Amore. Fuori da un legame con un altro non è possibile far esperienza di un’autentica kenosi di sé. Affinché ciò sia possibile, occorre morire a sé per amore almeno di fronte ad uno dei fratelli della comunità, un amico. Florenskij scrive: “(...) per poter trattare *tutti* come se stessi, bisogna *vedere* e sentire se stessi almeno *in uno*, bisogna in quest’uno percepire la vittoria *già* ottenuta, anche se parziale, sull’aseità. L’Amico è proprio quest’*uno* e l’amore *agapico* per lui è conseguenza dell’amore di *philia* per lui”¹³. D’altra parte, però, l’amicizia dev’essere purificata, per non degenerare in una specie di amore di se stessi, e in questo senso si deve sempre esprimere anche come amore verso i fratelli.

Come ricordato, il concetto florenskijano di amicizia è un sinonimo della kenosi ecclesiale da intendere, alla luce delle testimonianze scritturistiche, patristiche, ma anche agiografiche e teologiche, nel senso più radicale del termine. Ad esempio essa, come annota già san Gregorio il Teologo, “non deve conoscere limiti” quanto al sopportare le debolezze del proprio amico, né “nella pazienza vicendevole, nel perdono reciproco”¹⁴. Ma l’illimitatezza dell’amicizia, che comporta una radicale kenosi di sé, riguarda anche le cose materiali e spirituali: “Gli interessi degli amici si fondono, gli averi dell’uno diventano gli averi dell’altro e il bene dell’uno il bene dell’altro”¹⁵. La vera croce dell’amicizia, però, consiste soprattutto nel legame di fedeltà, che diminuisce al massimo lo spazio dell’io personale: la sua volontà e la sua libertà. Rispetto ad azioni eroiche, magari animate da un senso sincero di sacrificio,

¹² FLORENSKIJ, *La colonna*, 477.

¹³ FLORENSKIJ, *La colonna*, 478.

¹⁴ FLORENSKIJ, *La colonna*, 497.

¹⁵ FLORENSKIJ, *La colonna*, 497.

ma in molti casi solo momentaneo e fugace, l'amicizia è un eroismo di vita quotidiana¹⁶. Il suo nerbo vitale e la sua croce consistono nello stare insieme degli amici, inteso “come ‘portare i fardelli’ l'un per l'altro e come servizio vicendevole”¹⁷. Il fatto è che quando due accettano liberamente di essere amici, si consegnano all'imprevedibilità di ciò che nasconde il cuore dell'altro: dei suoi lati sconosciuti, delle sue scelte, delle sue sfortune, ma soprattutto delle sue miserie personali. Proprio per questo carattere rivelativo l'amicizia è il sinonimo della croce¹⁸.

Più maturo è un rapporto di amicizia, più ampia e profonda è la rivelazione del vero cuore e del volto dell'amico. Più intenso è il quotidiano cammino di asceti dei due, più si è pronti ad accogliere l'amico come veramente è a trovare in lui la pienezza. Spiega Florenskij: “(...) non è possibile accogliere l'amico senza aver dato se stessi, e dare se stessi è difficile. Un dono superficiale e periferico vuole un uguale compenso, mentre un dono intimo e centrale esige una ricompensa centrale. Perciò semina a larghe mani agli estranei attingendo alla tua pienezza e a te stesso, non far l'avarico con il tuo. Ma soltanto all'amico, in segreto, dona la tua miseria, te stesso, e non prima che l'amico ti dica. ‘Non voglio il tuo ma te, non amo il tuo ma te, piango non per le cose tue ma per te’”¹⁹. È evidente, alla luce del ‘comandamento nuovo’ (cf Gv 15,12-17), che la misura massima del donarsi degli amici sta nell'offerta reciproca della propria vita. Un offerta, però, che non si attua solo nella morte fisica. Infatti: “Morire per gli amici è soltanto il grado ultimo (e non il più difficile) nella scala dell'amicizia. Ma prima di morire per gli amici, bisogna *essere* loro amico e questo si raggiunge con uno sforzo ascetico lungo e difficile”²⁰. La vera sfida, quasi una sorta di morte anticipata degli amici, consiste nel “vincere continuamente la propria aseità”, nel “riallacciare mille volte i nervi unificanti dell'amicizia, continuamente spezzati dal peccato”, nella decisione interiore, costantemente rinnovata, “di sopportare *tutto* fino in fondo”²¹.

Proprio per questa sua radicalità kenotica, l'amicizia, vissuta in mezzo ai fratelli della comunità ecclesiale, è il luogo privilegiato della sempre nuo-

¹⁶ FLORENSKIJ, *La colonna*, 501-502.

¹⁷ FLORENSKIJ, *La colonna*, 509.

¹⁸ Cf FLORENSKIJ, *La colonna*, 512.

¹⁹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 511-512.

²⁰ FLORENSKIJ, *La colonna*, 522.

²¹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 522.

va manifestazione di Colui che rappresenta il fondamento della Chiesa. Secondo Florenskij, quando Gesù dice: “Perché dove due o tre sono riuniti nel mio nome, là sono io in mezzo a loro” (Mt 18,20), le sue parole si riferiscono prima di tutto alla realtà dell’amicizia. Se, cioè, Egli si rende presente tra quei ‘due o tre’ che sono stati capaci di incontrarsi nella preghiera, in quanto “si sono completamente umiliati uno davanti all’altro” e “hanno pienamente vinto le contraddizioni e i contrasti di pensiero e di sentimento fino alla consustanzialità dell’uno con l’altro”²², allora è chiaro che quei ‘due o tre’ sono in primo luogo gli amici. La loro vita è paragonabile a una riunione nel nome di Cristo, una confluenza attorno a Lui, con un effetto di trasformazione: i ‘due o tre’ vengono trasformati in una nuova sostanza spirituale. Per dirla con Florenskij: la comunione «fa dei due una particella del Corpo di Cristo, un’incarnazione viva della Chiesa (*il nome di Cristo è la Chiesa mistica!*), li ‘inecclesia’»²³.

Non bisogna certo dimenticare che quel Cristo presente ‘in mezzo’ ai suoi è, contemporaneamente, “consustanziale al Padre”²⁴. Da ciò si può dedurre che la manifestazione di Cristo e della Chiesa preesistente o mistica coincide con il rapimento dei ‘due o tre’ verso un altro mondo, vale a dire con il loro “entrare nelle viscere della Unitrità divina”²⁵. Florenskij è convinto che la SS.ma Trinità sia la vera patria dell’amicizia e che questa seconda sia uno dei modi più appropriati della Sua rivelazione nella forma del Corpo di Cristo, ovvero come Chiesa. Ed è per questa centralità dell’orizzonte trinitario che non trova difficoltà nel definire l’amicizia in termini analoghi a quelli riferiti al Soggetto della Verità (“La Verità è la contemplazione di Sé attraverso l’Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito”)²⁶, affermando: l’amicizia è la “contemplazione di Sé attraverso l’Amico in Dio”; essa sta nel “vedersi con gli occhi dell’altro al cospetto di un terzo, anzi, di un Terzo”²⁷. Si può, certo, intuire che cosa si voglia dire con una simile definizione dell’amicizia, quale sia il suo significato. Ad ogni modo voglio dare la parola ancora una volta al nostro teologo, citando due brani di *La colonna e il fondamento della Verità* in cui con molta finezza spirituale e con straordinaria penetrazione teologica

²² FLORENSKIJ, *La colonna*, 487.

²³ FLORENSKIJ, *La colonna*, 487.

²⁴ FLORENSKIJ, *La colonna*, 487.

²⁵ FLORENSKIJ, *La colonna*, 115.

²⁶ FLORENSKIJ, *La colonna*, 84.

²⁷ FLORENSKIJ, *La colonna*, 504.

viene descritta l'amicizia come evento di natura trinitaria. Nel primo brano Florenskij scrive:

“L'amore dell'amante, trasportando il suo Io in quello dell'amato, nel Tu, dà all'amato Tu la forza di conoscere in Dio l'Io amante e di amarlo in Dio. Così l'amato stesso diventa amante, egli stesso si eleva al di sopra della legge d'identità identificandosi in Dio con l'oggetto del proprio amore. Egli, in questo modo, trasferisce il proprio Io nell'Io del primo mediante il terzo, e così via. Questo seguito di auto-donazioni, auto-esaurimenti, auto-abbassamenti reciproci degli amanti solo al raziocinio appaiono in una successione indefinita. In realtà, quando si eleva *al di sopra* della sua natura, l'Io esce dalla limitatezza spazio-temporale ed entra nell'Eternità, dove tutto il processo dei reciproci rapporti degli amanti è un atto *unico* nel quale si sintetizza la serie indefinita dei singoli momenti dell'amore. Questo atto uno, eterno e infinito è l'*uni-sostanzialità* degli amanti in Dio, dove l'Io è *la stessa cosa* con l'altro Io e allo stesso tempo ne è distinto. Ogni Io è un non-Io, cioè un Tu, in forza della sua rinuncia a se stesso per l'altro, e allo stesso tempo è un Io in forza della rinuncia a se stesso dell'altro Io a favore suo. Al posto di Io singoli, dispersi, ostinatamente se stessi, abbiamo una *diade*, un essere uni-duale il cui principio d'unità è in Dio: '*Finis amoris, ut duo unum fiant*' (il fine dell'amore è che due siano fatti uno)”²⁸.

Vi è, poi, un altro brano in cui Florenskij tenta di descrivere la dinamica trinitaria dell'amicizia, il suo mistero di essere una realtà teantropica con un equilibrio tra le due differenti 'nature', fondato sulla loro ininterrotta comunicazione, ossia sulla rivelazione dell'una nell'altra. Egli, utilizzando il linguaggio della monadologia (da lui ben conosciuta grazie a N.V. Bugaev, suo professore di matematica all'università di Mosca) e ponendosi nella prospettiva di un'ontologia trinitaria, scrive:

“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 ipostasi simile all'equilibrio variabile dell'energia nello scambio costante di energia tra i corpi radioattivi;

²⁸ FLORENSKIJ, «La Luce della Verità», in *Il cuore cherubico*, 229-230 (versione rivista di *La colonna*, 134-135).

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. L'amore eternamente toglie per eternamente dare, eternamente mortifica per eternamente vivificare. L'unità nell'amore è ciò che estrae ciascuna monade dallo stato di pura potenzialità, cioè di sonno spirituale, di vuoto spirituale e di opaca caoticità, e che perciò conferisce alla monade realtà, attualità, vita e risveglio. L'Io puramente soggettivo, isolato e cieco della monade, per il Tu di un'altra monade si svuota e per mezzo del Tu diventa puramente oggettivo, cioè giustificato. Così l'Io della prima monade, che è percepito dalla terza monade perché giustifica se stesso attraverso la seconda, si ritrova giustificato nel Lui della terza, cioè compie il processo dell'auto giustificazione e diventa 'per sé', ottenendo al tempo stesso il proprio 'a sé', perché l'Io giustificato è l'oggettivo appercepito 'per l'altro' di questo 'a sé'. La monade si trasforma dalla nuda autoidentità dell'Io, in atto pieno di contenuto che lega sinteticamente Io e Io (Io=Io), cioè in organo dell'Essere uno. L'amore divino che si profonde in questo Essere è l'atto creatore, per cui esso riceve la vita, l'unità e l'essere. L'unità non è un fatto ma un atto e quindi è un prodotto mistico della vita, mentre l'essere è un prodotto dell'unità; il vero essere è relazione sostanziale con l'altro e moto di allontanamento da sé, che dà unità e deriva dall'unità dell'essere"²⁹.

Occorre aggiungere che se, da una parte, il concetto florenskijano di amicizia è formulato nel senso stretto del termine e in quanto tale riguarda il rapporto tra i 'due o tre', esso, dall'altra, non esclude un'interpretazione e un'applicazione nel senso più ampio. In questo caso la centralità ecclesiale dell'amicizia corrisponde all'esigenza di porre al centro di tutta la vita e la prassi ecclesiale – sia liturgica che pastorale, sia di governo che di insegnamento – il rapporto personale, inteso come forma di una sincera e convinta appartenenza alla Chiesa, vale a dire come modo di un'autentica esperienza del Corpo di Cristo che non può non suscitare il senso di coappartenenza reciproca tra i suoi membri. Un tale allargamento del concetto di amicizia si evince, infatti, dall'idea – anch'essa del tutto insolita per l'ecclesiology, ma comprensibile se interpretata nell'insieme del pensiero del Nostro – di riconoscere nella gelosia uno dei momenti chiavi dell'amore, la sua base e il suo sfondo³⁰. Per Florenskij è assolutamente logico che sia così, in quanto la gelosia è un amore che tende a circoscrivere e difendere, ponen-

²⁹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 386-388.

³⁰ Cf FLORENSKIJ, *La colonna*, 536.

do al centro di sé e dei propri interessi e della propria volontà la persona amata. Perciò la gelosia può essere considerata il collante della Chiesa con tutto il suo ordinamento. Egli spiega: “La forza della gelosia è viva anche nell’amicizia e nel matrimonio, nella comunità parrocchiale e nella comunità monastica, nella diocesi e nella Chiesa locale, dappertutto. Dappertutto si esige determinatezza dei nessi e costanza delle unioni, con l’amico, con il coniuge, con il direttore spirituale, con il pastore, con il vescovo, con il metropolita o il patriarca; cioè dappertutto ci deve essere non solo l’amore ma anche la *gelosia* verso l’amico, il coniuge, il gregge, i confratelli, la diocesi, la Chiesa locale”³¹.

6. La *kenosi* e la *koinonia* interecclesiale

Voglio sottolineare che un simile concetto di Chiesa influisce in modo determinante sulla riflessione di Florenskij riguardo l’unità dei cristiani. È vero che, come si evince dalla lettura delle pagine di *La colonna e il fondamento della Verità* e di alcuni altri scritti, nemmeno lui si sottrae al frequente vizio dei teologi ortodossi di criticare, con parole pungenti, le chiese e le teologie non ortodosse³². Tuttavia, soprattutto negli anni dopo la rivoluzione d’ottobre del 1917, contrassegnati dalle persecuzioni dei credenti da parte del regime sovietico, il padre Pavel inizia a intuire che di fronte alle minacce del nuovo sistema politico e culturale, assolutamente ostile alla fede in Dio e al pensiero credente, ma anche di fronte alla prossima disgregazione – da lui intravista e denunciata – dei valori religiosi in Occidente, tocca al cristianesimo reagire generando una cultura nuova, permeata dalla fede in Gesù Cristo. E il primo passo dei cristiani verso una tale svolta consiste nel ritrovare l’unità tra

³¹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 528.

³² Si veda, ad esempio, *La colonna*, 38-40; *Le porte regali*, 108-109, 122-124; e soprattutto le annotazioni di Florenskij scritte negli anni 1909-1916 e pubblicate, dai curatori dell’edizione russa, con il titolo *Pravoslavie i katolicizm* [*Ortodossia e cattolicesimo*], in *Filosofija ku_ta*, 311-327. Comunque sia, non mancano testimonianze che rivelano anche un altro volto ecumenico del giovane Florenskij, più tollerante e dialogico. Mi riferisco ad una sua annotazione del 18. 10. 1904, in cui si dice: “Come è possibile aver un tale atteggiamento di superbo disprezzo nei confronti della Chiesa cattolica! Ma proprio essa è la nostra *zia* [nativa] (sorella nativa della Chiesa ortodossa, nostra madre). Quando sento queste espressioni di odio indurito rivolte contro la *Chiesa cattolica*, sono quasi del tutto fuori di me, essendo persino pronto a battermi” («Zapisnaja tetrad’ (1904-1905)» [*Taccuino*], in *Pavel Florenskij i simvolisty* [*P. Florenskij e i simbolisti*], a cura di E.V. Ivanova, Moskva 2004, 411).

di loro, ossia nel liberarsi dalle “catene di una reciproca diffidenza, fatta di sentimenti ostili e di inimicizia”³³.

Florenskij stesso riflette su quelli che sono i principi fondamentali del dialogo tra i cristiani e tra le chiese, dedicando a questo tema un breve ma importante saggio, *Cristianesimo e cultura*³⁴, pubblicato per la prima volta in lingua inglese sulla rivista *Pilgrim* (1924). In esso prima di tutto spiega che l’unità a cui si riferisce non intende relativizzare affatto le forme concrete della vita ecclesiale, come se le formule, il rito, i canoni, la struttura ecclesiastica fossero qualcosa di non importante. Secondo lui, il mondo di oggi “non ha bisogno di un’unità a sé stante, raggiunta ad ogni costo, ma piuttosto di una vita nella verità e nell’amore”³⁵. La ricerca dell’unità dei cristiani e delle chiese è la ricerca di un collante che permetterà di incontrarsi come fratelli, ma ciò va fatto senza dover rinunciare al collante confessionale che conferisce l’identità ai membri di ognuna delle chiese. Tuttavia, deve essere ugualmente chiaro che la via verso l’unità non passa attraverso la presunzione di chiedere, come condizione assoluta dell’unità, che “tutte le altre confessioni assumano come proprie le forme concrete di vita religiosa che caratterizzano la mia Chiesa”³⁶. Una tale richiesta violerebbe chiaramente il comandamento cristiano dell’amore. Secondo Florenskij, si tratta di comprendere che le differenze e le discordanze tra i cristiani e tra le chiese dipendono da molti fattori su cui spesso è difficile intervenire: la diversità del livello di maturazione spirituale delle singole confessioni, la dipendenza dalla nazione o dallo stato, le diverse esperienze storiche e così via. Il fatto è che tutte “queste differenze non dicono ancora nulla contro la possibilità di un riconoscimento reciproco”³⁷.

Nonostante, cioè, che le chiese siano diverse, esse fanno parte di un’unica Chiesa universale. Certo, la vita di questa Chiesa “non è la somma delle vite dei singoli uomini e neppure di quelle delle singole chiese”³⁸. Di essa, in-

³³ FLORENSKIJ P.A., «Cristianesimo e cultura», in *L'altra Europa* 5, 1987, 55. Quanto alla ‘svolta’ ecumenica di Florenskij, è interessante quanto scrive A. Men’, teologo russo di spicco del periodo della *perestrojka*, nel suo saggio *Pavel A. Florenskij*, pubblicato sull’URL <http://www.vehi.net/men/florensky.html>.

³⁴ Titolo originale: «Zapiska o christianstve i ku_ture», in *Opere in quattro volumi*, vol. 2, 547-558.

³⁵ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 56.

³⁶ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 56.

³⁷ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 56.

³⁸ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 57.

fatti, si può dire che “l’intero è maggiore della somma delle parti”³⁹. Ad ogni modo, le singole chiese sono una sorta delle sue membra che dovrebbero garantire, per mezzo di un loro coordinamento, la vita e il funzionamento di tutto l’organismo. Florenskij spiega: “Il fatto è che in un organismo sano tutti gli organi, ciascuno con la propria funzione differente dalle funzioni degli altri, vivono in pieno accordo tra di loro, avendo bisogno gli uni degli altri e tutti concorrendo a servire un unico organismo. L’identica vita che li pervade li induce ad aver fiducia gli uni degli altri, anche quando non capiscono le funzioni e la struttura altrui, e dà loro la certezza di essere guidati e vivificati da un’unica anima, grazie alla quale appunto tutti sussistono”⁴⁰. Tutto ciò significa che ogni singola confessione dovrà essere guardata e accolta, alla luce di un unico organismo della Chiesa universale, come un vero e proprio dono per tutte le altre confessioni. Viste in quest’ottica, le differenze confessionali non appariranno più un “motivo di ostilità ma ci suggeriranno piuttosto l’idea della solidarietà del mondo cristiano e ci ispireranno un senso di devozione per i piani della Provvidenza”⁴¹.

Se, dunque, la via verso l’unità dei cristiani consiste nell’allargare lo sguardo verso l’esistenza della Chiesa universale e nel riconoscere che ogni singola comunità ecclesiale fa parte, in un modo o nell’altro, di un unico ‘organismo’ spirituale, allora ciò che spetta ad ogni cristiano e ad ogni chiesa è che purifichi la propria memoria sia singolare che collettiva per essere in grado di riconoscere nell’altro la presenza dello stesso Spirito. Ma affinché questo risanamento della memoria sia possibile sarà necessario essere “veramente animati da una fiducia e da un amore sinceri”: fiducia e amore innanzitutto non degli uni verso gli altri, “perché tutti noi possiamo sempre ingannarci, ma nei confronti di Colui che vive nella Chiesa universale e ne è la guida (...)”⁴². Purtroppo, constata Florenskij, sono proprio tali presupposti del dialogo che mancano e la causa di ciò è riconducibile ad un principale errore: la dimenticanza del vero significato della parola ‘cattolico’ (*katholikos*). Si dimentica, cioè, che con essa si intende dire: “tutto è stato fatto” (*Gv* 1,3) per mezzo del Verbo Preeterno di Dio e che l’orientamento della coscienza al Cristo comporta la manifestazione di una tale pienezza che è nei ‘Cieli’. La resistenza a riconoscere nella Chiesa la presenza già ora di questa infinita pie-

³⁹ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 57.

⁴⁰ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 57.

⁴¹ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 58.

⁴² FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 58.

nezza è da considerare “un’eresia e una forma di settarismo, quale che sia la confessione in cui simili resistenze prendono voce”. Vale a dire: “Ogni singolo credente, come ogni singola parrocchia, diocesi, Chiesa e confessione, presa nella sua singolarità, ha i caratteri della limitatezza e quando si afferma in questa sua limitatezza assume inevitabilmente le forme di una setta; al contrario, la coscienza della propria limitatezza e la conseguente aspirazione a completare il proprio dono con i doni altrui, presenti al di fuori di un dato gruppo, dà carattere di ‘cattolicità’ alle diverse confessioni”⁴³.

Anche in questo caso tutto verte, nella riflessione di Florenskij, sulla kenosi da intendere come apertura verso la diversità, come capacità di accettare, anzi, di riconoscere come un dono la diversità dell’altro, ossia come tolleranza, fiducia e amore vissute nei confronti di un’altra differente forma di esperienza di fede cristiana con la consapevolezza di aver a che fare con la manifestazione di un’unica vita. In un certo senso, di fronte alle diverse forme della vita ecclesiale e religiosa, non bisogna fare altro che sforzarsi di “decifrare questi geroglifici della ragione sobornica della Chiesa universale e farli nostri come espressione della ragione di Cristo”⁴⁴. A questo punto, però, il discorso si allarga anche al dialogo con le altre religioni. Infatti, il principio della kenosi dovrebbe, secondo il nostro teologo, regolare anche questo delicato ambito di vita e di rapporti umani, aiutando i credenti a riconoscere “che ogni confessione e ogni religione poggiano in qualche misura sull’autentica realtà spirituale, e quindi non sono completamente prive della luce della Verità”. Le parole “ogni confessione e ogni religione” potrebbero, certo, suscitare delle perplessità e delle obiezioni. Il fatto è che Florenskij non ha mai predicato l’uguaglianza di tutte le chiese e di tutte le religioni. Accusarlo di un simile errore significherebbe commettere un’ingiustizia contro chi non ha rinnegato e non ha tradito mai la propria identità religiosa e confessionale, nemmeno durante i lunghi anni trascorsi nella prigione e nei lager staliniani⁴⁵. Ciò che, a mio avviso, salva il Nostro dagli slittamenti verso un concetto di dialogo interreligioso confuso e inaccettabile è che insiste sulla centralità del-

⁴³ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 58.

⁴⁴ FLORENSKIJ, *Cristianesimo*, 59.

⁴⁵ Sugli ultimi anni di vita di Florenskij trascorsi nel lager e sulla sua condanna a morte, eseguita nel 1937, si veda VALENTINI N., «Le lettere dal lager di padre Pavel Florenskij», in MAINARDI A. (ed.), *L’autunno della Santa Russia*, Magnano 1999, 251-266; e soprattutto il saggio FLORENSKIJ P.A., «Non dimenticatemi». *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, Milano 2001².

la Rivelazione interpretata e approfondita nella prospettiva del simbolo ontologico (che non rimuove il principio di asimmetria né di eccedenza); vale a dire, sulla centralità di un *intellectus incarnationis* inteso come intelletto della kenosi. Da questo punto di vista si riesce a capire, come mai – profondamente preoccupato per le ostilità tra le chiese e le religioni da un lato, e le minacciose prese di posizione contro ogni chiesa e religione da parte del governo sovietico dall’altro – arrivi a dire parole ancora più ‘scandalose’:

“Per quanto possano essere grandi e profonde le differenze religiose e confessionali, esse comunque sono relative: alcune confessioni vivono in piena libertà, altre in parchi recintati, altre in cortili piccoli ma con alte mura di cinta, altre in torri anguste, altre in tende con una stretta apertura per il fumo, altre ancora non hanno sulla testa che una stretta fessura. E gli uomini che si trovano in queste differenti situazioni sono in condizioni psicologiche e fisiche differenti, e possiedono orizzonti molto diversi. Il cielo, da cui tutti ricevono la luce, non appare omogeneo sulle loro teste, e tuttavia è un *unico* cielo. Vederlo, magari anche attraverso una fessura, è meglio che non vedere nulla. Questo cielo è Dio. Avere una fede qualsiasi è meglio che non averne nessuna, poiché la fede dà un autentico contatto con il mondo spirituale”⁴⁶.

Il fatto che tutte le religioni del passato e del presente tendono, ognuna a modo suo, a comunicare con il ‘Cielo’, raggiungendo uno degli innumerevoli piani della scala verso l’Eternità, viene testimoniato dall’esistenza di un comune patrimonio di alcuni simboli religiosi, tra i quali: l’albero mistico, “che gli studiosi chiamano *l’albero sacro, der heilige Baum, l’arbé sacré, oppure l’albero della vita, der Lebensbaum o l’arbe de vie*”⁴⁷. Si tratta di un simbolo ben conosciuto da molte religioni, a partire dalla religione dei babilonesi e degli assiri, fino a quella degli ebrei e dei cristiani. E non è difficile comprendere il suo comune significato: “è la raffigurazione della vita nella sua integralità, oppure è *l’idea della vita*”⁴⁸. Di conseguenza non deve sorprendere se nelle religioni vi sono grandi somiglianze nell’interpretazione di questo simbolo. Somiglianze che potrebbero sembrare insidiose, ma in realtà – assicura Florenskij – non lo sono: “In effetti la Croce Vivificante di Cristo, del cui Santissimo Frutto si nutrono i credenti come alimento vitale, negli inni liturgici viene paragonata al biblico Albero della Vita; e, d’altra parte, l’ar-

⁴⁶ FLORENSKIJ P.A., «Note sull’ortodossia», in *L’altra Europa* 1, 1991, 22.

⁴⁷ FLORENSKIJ P.A., *Il significato dell’idealismo*, trad. it. a cura di N. Valentini, Milano 1999, 112.

⁴⁸ FLORENSKIJ, *Il significato*, 113.

te sacra già da molto tempo metteva a confronto il tema della croce con il tema dell'albero della vita assiro-babilonese"⁴⁹.

7. Conclusione: attualità di una proposta

Molte sono le suggestioni che ci offre la riflessione di Florenskij sul tema della croce e della kenosi. Così come sono molti, in essa, i punti problematici che necessiterebbero di un maggiore approfondimento e di una più esauriente spiegazione teologica. Tra di essi non posso non annoverare il concetto di kenosi *in* Dio (a) e il concetto di *preesistenza* della Chiesa (b).

a) Ogni discorso sulla kenosi in Dio (kenosi intratrinitaria), presente nella teologia e nella filosofia russa della fine dell'800 e dell'inizio del '900, deve necessariamente fare i conti con le forti perplessità di chi, tra i teologi, s'interroga sui riferimenti biblici in grado di attestare l'attendibilità di una simile idea di Dio. Riferimenti che, come noto, sono del tutto indiretti, ma che invitano a pensare. Mi riferisco a tutti quei noti passi del Nuovo Testamento alla luce dei quali si può giungere alla conclusione che l'atteggiamento di ubbidienza di Gesù verso Dio come Padre caratterizza l'esperienza non solo del Figlio incarnato, ma anche del Figlio che *ab aeterno* 'siede alla destra del Padre'. Conclusione che, di conseguenza, suggerisce di comprendere il rapporto di totale ubbidienza del Figlio nei confronti del Padre, vissuta 'in cielo' – e rivelatasi a noi come generosa accettazione, da parte del Figlio, della volontà del Padre di essere il mediatore tra Dio e il mondo –, come un evento contrassegnato, per la sua natura divina, dal massimo grado possibile di attuazione: il totale dono di sé, della propria esistenza. Ed è proprio per esprimere quest'ultima idea che alcuni teologi, tra i quali Florenskij, riconoscono come possibile l'utilizzo del concetto di kenosi nella riflessione sul mistero trinitario di Dio. Utilizzo che, data la provenienza biblica e il significato originario del concetto (cf *Fil* 1,6-8), deve rispettare con attenzione il piano dell'analogia, senza, però, mortificare la speculazione⁵⁰.

⁴⁹ FLORENSKIJ, *Il significato*, 113.

⁵⁰ Una valutazione positiva di tale impresa viene offerta, tra gli altri, da N. Ciola il quale, ponendosi nella prospettiva pneumatologica, afferma: "Certo l'attribuzione della categoria di kenosis, biblicamente si riferisce soltanto al mistero dell'Incarnato e occorre molta cautela nell'impiego analogico della medesima in riferimento allo Spirito Santo. Ma non per questo si può negare, come vedremo più avanti, la liceità e la pertinenza di una simile attribuzione. (...) La kenosis è dimensione fondamentale dell'essere di Dio e nella fattispecie la kenosis dello Spirito, che si manifesta nella creazione e nella storia della salvezza, apre uno squarcio inedito sull'esistenza dell'Amore Tri-ipostatico" (CIOLA

Ma non tutti valutano come legittima la trasposizione del concetto di kenosi da Gesù Cristo ai rapporti intratrinitari in Dio, non tutti riconoscono ammissibile la sua traslazione dall'ambito della Trinità economica a quello della Trinità immanente. Lo stesso mondo teologico ortodosso, dopo la sua completa identificazione (a partire dal 1936) con il modello 'neopatristico', abbandona abbastanza presto le intuizioni kenotiche dei teologi come Florenskij o Bulgakov, e assieme ad esse rinuncia allo stesso tema della kenosi in Dio⁵¹. Un tema che, però, viene successivamente riscoperto e sviluppato dai teologi sia riformati (J. Moltmann, E. Jüngel...) che cattolici. Quanto a questi ultimi, è obbligatorio ricordare H.U. von Balthasar e il suo merito di aver posto il rapporto Croce-Trinità⁵², ma anche H. Mühlen, il quale nel suo breve ma pertinente saggio *Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage? (Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie)*⁵³ così si esprime: “[Da qui] l'avvenimento della croce è la vera e propria temporalizzazione della processione, compiuta in rigorosa identità dal Padre e dal Figlio, dell'amore divino come dell'entità divina come tale, esso è quasi quel processo, nel quale l'entità divina, rispettivamente l'amore, *a priori* in termini di noi, 'concretizza' se stessa nel terzo modo divino di esistenza e così produce da sé la chiesa”⁵⁴.

N., *Cristologia e Trinità*, Roma 2002, 62); cf inoltre CIOLA N., *Teologia Trinitaria. Storia – Metodo – Prospettive*, Bologna 1996, 157-197.

⁵¹ Sono emblematiche, a questo proposito, le parole del celebre teologo greco J. Zizioulas. Egli dice: “C”è inoltre la tendenza a far trasferire la Croce all'interno dell'eterna vita trinitaria di Dio. Queste tendenze appaiono in Moltmann e in altri teologi occidentali, nei quali la Croce e la sofferenza della Croce vengono trasferite all'interno della vita eterna di Dio. La stessa tendenza la incontriamo anche in alcuni teologi ortodossi, russi e soprattutto slavi, che sono più inclini all'aspetto sentimentale. Infatti, l'anima slava è più sentimentale che razionale. Questi vedono Dio e l'esistenza eterna della santa Trinità in rapporto con il mistero del dolore e della Croce. Nell'Ortodossia questa è una corrente che non lascia sviluppare l'aspetto dell'esperienza liturgica ed eucaristica della Chiesa che, secondo lo spirito ortodosso, supera la Croce e ci conduce al di là di essa” (citato in SPITERIS Y., «La Chiesa tra protologia ed escatologia nella teologia ortodossa», in *Laurentianum* 1-2, 2002, 389).

⁵² Cf CIOLA, *Teologia Trinitaria*, 169.

⁵³ Pubblicato in *Catholica* 2-3, 1969, 205-239; trad. it. di R. Gibellini: *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura. Verso una teologia della croce in discussione con la cristologia della chiesa antica*, Brescia 1974.

⁵⁴ H. MÜHLEN, *La mutabilità*, 57. Cf CIOLA, *Teologia trinitaria*, 209-212.

È evidente che Florenskij, assieme ad alcuni altri filosofi e teologi russi della sua epoca, ha anticipato di molto le speculazioni trinitarie elaborate, nella prospettiva di una *theologia crucis*, dai teologi cattolici e riformati del '900. Ciò nonostante, la sua proposta teologica corre il rischio di rimanere sottovalutata o fraintesa, poiché sembra dare poco spazio alla cristologia. Sembra, cioè, che il 'Golgota metafisico' o intratrinitario si imponga, in lui, con tale enfasi speculativa che rischia di assorbire del tutto la peculiarità dell'evento pasquale, la sua specifica dinamica kairologica fondata sulla persona del Gesù storico. Una simile impressione appare ancora più credibile se ad essa si aggiunge la critica di G. Florovskij che denuncia l'assenza della persona di Cristo nel pensiero del Nostro⁵⁵. Il fatto è che si tratta di un'impressione e di una critica non giuste, poco attente al quadro complessivo della teologia florenskijana. Infatti, ad un attento conoscitore ed interprete di Florenskij – che non si sofferma, come Florovskij, solo su *La colonna e il fondamento della Verità*, e che non dimentica di aver a che fare con un pensiero teologico elaborato, per diverse ragioni, senza nessun interesse di sistematicità – non può sfuggire che la sua speculazione trinitaria, elaborata nella prospettiva kenotica, non solo non si disgiunge dall'orizzonte cristologico, ma lo presuppone come orizzonte ermeneutico di fondo. È vero; nella sua opera non vi è nessun trattato di cristologia sistematica. Tuttavia, essa è profondamente cristologica quanto all'orientamento fondamentale del suo pensiero. Quello, cioè, che riconosce la Rivelazione di Dio in Gesù Cristo come una vera Stella 'mattutina e vespertina'⁵⁶, in grado di offrire al pensiero una solida base epistemologica. Tale orientamento viene richiamato, quasi come un programma, già ne *Lo spiritismo come anticristianesimo* (1904), uno dei suoi primi saggi di teologia, in cui scrive: "La cristologia è la nostra visione del mondo; da Cristo possiamo trarre deduzioni, su di Lui possiamo costruire, in Lui possiamo confidare, per mezzo di Lui possiamo unire e in Lui vivere"⁵⁷.

⁵⁵ Si veda FLOROVSKIJ G., *Vie della teologia russa*, trad. it., Genova 1987, 392. Le stesse accuse di scarso valore oggettivo, inserite all'interno di una critica globale dell'ortodossia della persona e del pensiero di Florenskij e scritte con un forte precomprensione di stampo ortodosso-fondamentalista, vengono riproposte più recentemente da BONECKAJA N., «Christus im Werk Florenskijs», in KOSLOWSKI P., *Russische Religionsphilosophie und Gnosis*, Hildesheim 1992, 65-84.

⁵⁶ FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico*, 255-263.

⁵⁷ Titolo originale: «Spiritizm kak antichristianstvo», in FLORENSKIJ P.A., *So_ine-nija v _etyrech tomach [Opere in quattro volumi]*, vol. 1, Moskva 1994, 134. Quanto alla centralità, in Florenskij, della cristologia, si veda anche il discorso programmatico *Dog-*

Non c'è dubbio: Florenskij è convinto che la persona di Cristo, proprio perché si tratta della Parola di Dio che divenne un uomo vivo e reale, rappresenti una condizione necessaria di possibilità della conoscenza di Dio. Egli, spiega il nostro teologo, “contiene in sé la pienezza dell'essere e, allo stesso tempo, rappresenta il *prius* metafisico”⁵⁸; pienezza e *prius* che, in realtà, traggono la loro origine dal ‘grembo’ trinitario di Dio e ne sono la più perfetta rivelazione. Grazie al ‘realismo’ insieme divino e umano della persona di Gesù Cristo, rivelatosi in modo particolare sulla croce, si è aperto dinanzi agli uomini un orizzonte di conoscenza religiosa assolutamente nuovo che poggia su due importanti verità: Dio è Triuno e in quanto tale “è Luce d'Amore e in questo è Essere”⁵⁹ – infatti, “tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-Amore, Sorgente dell'essere e della verità”⁶⁰ –; la vita eterna di Dio è caratterizzata dalle relazioni tra le tre Persone divine vissute come reciproche kenosi e glorificazioni. Secondo Florenskij, entrambe le verità invitano ad un'importante conclusione. E cioè, che l'esistenza trinitaria di Dio rappresenta una norma dell'essere dotata di valore universale ed eterno. Ciò, di conseguenza, significa che l'uomo veramente è, o diventa persona, solo quando vive nella dinamica di kenosi e di glorificazione, solo quando include, attraverso l'atto di ‘svuotarsi’ e ‘abbassarsi’, il proprio Io nell'Io di un altro da sé. Perché con “questo svuotamento di sé, *kenosi* dell'Io, si ripristina l'Io nella norma dell'essere che gli è propria”⁶¹. Il fatto è che senza la rivelazione di Dio nella persona di Cristo, umile Agnello di Dio, l'uomo non sarebbe mai in grado di conoscere e di mettere in pratica la vera norma dell'essere. Fuori di Cristo crocifisso sarebbe “impossibile l'amore per sé e per l'altro”⁶².

b) Per quanto riguarda, invece, il concetto di preesistenza della Chiesa, esso, da un lato, potrebbe essere giudicato, con una certa preoccupazione e sospetto, come un ennesimo tentativo di introdurre la prospettiva platonica nella teologia; dall'altro, però, viene da chiedersi se tale concetto non sia na-

matizm i dogmatika [Dogmatismo e dogmatica] (1906; pubblicato in FLORENSKIJ, *So_ inenija*, vol. 1, 550-570; la trad. it. in FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico*, 131-168) che egli tenne agli inizi degli studi di teologia all'Accademia teologica di Mosca.

⁵⁸ FLORENSKIJ P.A., «Ku_turno-istori_eskoe mesto i predposylki christianskogo miroponimania» [La storia e la cultura come locus e i presupposti di una concezione cristiana del mondo], in FLORENSKIJ, *So_ inenija*, vol. 3/2, Moskva 1999, 444.

⁵⁹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 266; cf anche 387-388.

⁶⁰ FLORENSKIJ, *La colonna*, 388.

⁶¹ FLORENSKIJ, *La colonna*, 133.

⁶² FLORENSKIJ, *La colonna*, 285.

to comunque da un'intuizione più profonda, per niente anacronistica, in grado di testimoniare che anche "oggi il potenziale del pensiero platonico non è affatto esaurito"⁶³. Intuizione secondo cui, spiega Pannenberg, il divino viene visto come "principio trascendente della soggettività umana" e, soprattutto, viene messo in relazione con l'idea del Bene come autentico essere. "Infatti" – continua il teologo evangelico, – "in questa idea si cela un momento, non ancora sufficientemente meditato, del futuro come segno del principio di tutte le cose, come la loro vera *arché*, nonché del loro scaturire da esso. Il Bene, in quanto ciò che tiene unito il tutto (*Fedone* 99c-d), sarebbe allora da intendere come il principio futuro dell'essere delle cose, la loro origine in quanto tutt'uno con il compimento futuro della loro identità"⁶⁴. Il concetto florenskijano di preesistenza della Chiesa è, a mio avviso, un tentativo che valorizza e cerca di esprimere, nella prospettiva ecclesiologica, proprio quest'idea che, in fondo, mette al centro una visione globale della realtà fondata su un'ontologia di tipo dinamico o processuale. L'orizzonte speculativo del nostro teologo è, ad ogni modo, determinato dal *proprium* della Rivelazione di Dio in Gesù Cristo e, quindi, al centro della sua proposta ecclesiologica sta necessariamente il dogma trinitario, quale 'codificazione' per eccellenza del *prius* metafisico, interpretato nella prospettiva agapico-kenotica. Il concetto florenskijano di Chiesa, perciò, evidenzia per forza la dinamica rivelativa quale *modus essendi* della Chiesa, che salvaguarda le distanze unificandole in un'unica identità dinamica. In sintesi si potrebbe dire che quella del Nostro è, da un lato, una ecclesiologia 'dall'alto', dall'altro, però, ciò non significa che essa non prenda in considerazione la storia e la libertà umane e che non riconosca assieme ad esse il ruolo determinante dei contesti. Si tratta, cioè, di un'ecclesiologia che evidenzia il *prius metafisico* della Chiesa preesistente in Dio⁶⁵, ma che, pensata in una prospettiva globale, mette rigorosamente al centro l'essere rivelativo della Chiesa da comprendere secondo una logica dell'incarnazione.

Non bisogna certo dimenticare che il tema della preesistenza della Chiesa non è un'invenzione di Florenskij e della 'scuola' slavofila, e che si tratta invece di un tema caro ai Padri della Chiesa e, sulle loro orme, ai molti teologi della tradizione ortodossa in generale. Tra i teologi ortodossi contemporanei si pensi, ad esempio, a Ioannis Karamiris (1904-1933), uno dei

⁶³ PANNENBERG W., *Teologia e filosofia*, trad. it., Brescia 1999, 58.

⁶⁴ PANNENBERG, *Teologia*, 58.

⁶⁵ Cf FLORENSKIJ, *Kul'turno-istoriceskoe*, 397-398.

migliori teologi greci con poderosa produzione teologica, il “rappresentante moderno più qualificato della cosiddetta ‘ecclesiologia platonica’”⁶⁶. Ma anche la teologia di tradizione cattolica non è del tutto estranea all’idea di recuperare alcune intuizioni ecclesiologiche di fondo del concetto di preesistenza. Anzi, verso questa direzione sembra incamminarsi persino lo stesso Magistero, come emerge in modo particolare nel primo capitolo (*De Ecclesiae Mystero*) della *Lumen Gentium* e, più recentemente, nel secondo capitolo (paragrafo 9) della *Communio notio* della Congregazione per la dottrina della fede (1992)⁶⁷. È interessante notare che il secondo documento evoca il concetto della preesistenza facendo riferimento agli stessi due testi della tradizione patristica che vengono utilizzati anche nella riflessione di Florenskij: il *Pastore di Erma* e la *Seconda lettera di san Clemente Romano ai Corinzi*⁶⁸. È altrettanto importante notare che nella sua introduzione alla *Communio notio*, J. Ratzinger non dimentica di evidenziare, tra le altre cose, proprio il tema della preesistenza della Chiesa. Egli, infatti, scrive: “L’idea divina della Sua Chiesa da creare nella storia è una sola: la sua Sposa, la sua Città, la Gerusalemme superna, il suo unico popolo a partire da Abramo fino all’ultimo eletto. Seguendo le tradizioni giudaiche i Padri parlano della preesistenza di questa Città di Dio prima della creazione del mondo, e lo scopo interiore della creazione è questa città definitiva, il luogo dove si realizza la volontà di Dio e la terra diventa cielo. Questa precedenza ideale della Chiesa unica, universale, si esprime nel giorno di Pentecoste anche in una precedenza temporale: la comunità apostolica riunita at-

⁶⁶ SPITERIS, *La Chiesa tra protologia*, 324.

⁶⁷ “Per capire il vero senso dell’applicazione analogica del termine *comunione* all’insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzitutto tener conto che queste, per quanto ‘parti dell’unica Chiesa di Cristo’, hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di ‘mutua interiorità’, perché in ogni Chiesa particolare ‘è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica’. Perciò, ‘la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari’. Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa [*praecedit*] ad ogni *singola* Chiesa particolare. Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero [*Ecclesia quae est mysterium*], la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari” (*Lettera “Communio notio” su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione. Testo e commenti*, Città del Vaticano 1994, 28-29).

⁶⁸ Cf la nota 42, in *Lettera*, 29.

torno a Maria e trasformata dallo Spirito Santo in Chiesa non è la chiesa locale di Gerusalemme”⁶⁹.

Penso che il pensiero ecclesiologico di Florenskij possa dare un contributo per un eventuale approfondimento di una simile visione della Chiesa e ciò prima di tutto per la sua intuizione di considerare il concetto di preesistenza come necessario punto di ricentrimento di ogni ecclesiologia. Concetto che intende relativizzare l'idea della Chiesa come realtà esclusivamente o principalmente storica. La storia deve avere, ovviamente, un posto chiave in ogni ecclesiologia. Il fatto è che Florenskij, assistendo con preoccupazione alla grande diffusione delle chiese 'libere', *ad personam*, di tipo occulto-spiritistico (Merežkovskij, Brjusov...), ma anche al propagarsi delle idee pragmatiche e positiviste all'interno dei centri di studio teologico e di organizzazione ecclesiale, intende richiamare l'attenzione alla dimensione trascendente della Chiesa, alle sue radici divine. L'enfasi sulla preesistenza è, in realtà, una sua reazione al pericolo della riduzione dell'ecclesiologia ad una sola ecclesiologia 'dal basso'. La sua, certo, è una proposta che, come già ricordato, intende offrire uno schema ecclesiologico in grado di andare al di là delle problematiche legate al contesto storico della Russia dei suoi tempi. Quelle, cioè, di carattere ecumenico e interreligioso. Ad esse, però, potremmo aggiungere oggi alcune altre. Ad esempio, la problematica, evocata nel documento *Communio notio*, 'Chiesa universale e chiesa particolare'. Oppure quella dell'inculturazione, anche essa di natura prima di tutto ecclesiologica. La posizione di Florenskij tende a illuminare quest'ultima problematica come questione di un permanente e salvifico incontro tra un determinato contesto e la 'Chiesa celeste' esistente *ab aeterno* in Dio. Non è il contesto che crea la Chiesa, essendo esso 'solo' uno dei protagonisti dell'evento dell'incarnazione della Chiesa già preesistente. Va da sé che questo schema non intende né svalutare la storia, né la componente culturale, come se queste non avessero nessuna importanza all'interno della dinamica costitutiva della Chiesa. Esse, al contrario, rappresentano una condizione necessaria affinché questa dinamica possa esprimersi con la sua massima potenzialità. Sono condizioni che permettono la nascita e lo sviluppo di una realtà ecclesiale, sì, 'dal basso', ma quale simbolo vivente di una realtà superiore e universale che contiene nella propria 'carne' storica, fragile e limitata, e che testimonia, per mezzo del proprio essere Chiesa, l'unica ed eterna vita: la Chiesa celeste.

⁶⁹ RATZINGER J., «Introduzione», in *Lettera*, 9.

Come già rilevato, lo specifico del concetto di preesistenza della Chiesa, elaborato da Florenskij, sta nella sua fondazione kenotica e trinitaria. Essa invita a comprendere la complessa identità della Chiesa come un insieme di costituzione paradossale o antinomica – sia sul piano verticale (teantropia) che su quello orizzontale (intersoggettività) –, possibile grazie alla reciproca kenosi che fa incontrare i ‘mondi’ diversi, senza annullare le loro differenti identità e senza mortificare le loro singole libertà: il mondo di Dio e il mondo degli uomini. La kenosi indica la possibilità di un incontro e di una convivenza per eccellenza, in quanto rappresenta quel tipo di energia che, come la scala di Giacobbe, attraversa la distanza tra Cielo e terra, ma anche la distanza tra l’uomo e il suo prossimo, coinvolgendo tutti nell’unico evento della divinizzazione trinitaria. La Chiesa è un luogo che garantisce che la kenosi sia davvero reciproca, invitando ogni credente a farne, per grazia, una forma consapevole di vita nuova; a rivestirsi, cioè, delle insegne di fratellanza dei figli di Dio. In altre parole, la Chiesa è la garanzia dell’identità ‘trinitaria’ dell’esistenza credente, è il luogo della sua memoria e della sua maturazione, che permette di presagire quelle cose che, per ora, “occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo” (1Cor 2,9), ma che sono preparate per coloro che amano Dio. Ed è, infatti, questa la speranza che Florenskij porta nel cuore per tutta la vita, lasciandosi portare e redimere da essa soprattutto nei momenti difficili della prigionia e della lunga permanenza nel gulag staliniano e, sicuramente, nel momento della sua violenta morte per mano dei servitori del regime sovietico. In un certo senso si può dire anche di lui quello che egli stesso scrive, ancora giovane studente di teologia, riguardo al suo indimenticabile padre spirituale, *starec* Isidoro: “Tutta la vita dello *starec* fu una croce non facile da portare; lo *starec*, però, portava con pazienza la sua croce. Proprio da come portava la sua croce, più che da altri fatti, era possibile convincersi che padre Isidoro aveva un suo particolare mondo al di sopra di questo mondo, dal quale attingeva le sue forze e la sua energia”⁷⁰.

Tra le preghiere che il vecchio *starec* insegnò al giovane Pavel Florenskij vi è una preghiera alla Santa Croce. Essa ci è pervenuta, e noi oggi la possiamo recitare, perché fu trascritta fedelmente e con zelo dal Nostro, come se egli, nel solenne annuncio della vittoria della croce su ogni male, già allora,

⁷⁰ FLORENSKIJ P.A., *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, trad. it., Magnano 1992, 96.

⁷¹ FLORENSKIJ, *Il sale*, 120-121.

agli albori del proprio cammino di esperienza ecclesiale, intravedesse la sua stessa vittoria in e con Cristo. La preghiera dice:

“La forza della croce del Signore è gloriosa. / Essa risplende ovunque; / si è manifestata in modo solenne / in cielo, agli inferi, in terra. / Per mezzo della croce sciogliamo le reti / che ci ha teso ovunque il nemico; / umiliamo la sua arroganza / e volgiamo i nostri propositi alla sua sconfitta mortale. / Va’, fratello, con la forza della croce, / invocala con zelo; / e nella vita, radiosa o afflitta che sia, / fatti da essa ispirare. / Chi cammina sempre unito alla forza della croce / e ad essa accorre con fiducia, / costui sarà presto innalzato alla santità / e maturerà nella propria purezza. / Costui non teme l’ombra della morte / e vive di vita eterna: / la sua anima è protesa verso il Signore, / e fiorisce con l’amore verso di lui. / Noi tutti ameremo la croce del Signore, / ad essa con speranza ci stringeremo; / saremo sempre da essa salvati, / in essa troveremo la nostra beatitudine”¹.

SACRED SCRIPTURE AND THEOLOGY

THE KENOSIS OF GOD AND THE MYSTERY OF THE CHURCH IN THE THEOLOGY OF PAVEL A. FLORENSIJ

Lubomir Zak

(This is the 2nd part of the article Published in SapCr XX-2005, 4 347-370.)

The Church is a Mystery and as such can only be understood through faith, even if it does contain an empirical, human element: it is theoantropic. There is a pre-existence of the Church. Entering the Church we become consubstantial with it. This life is expressed in friendship (“philia”) and fraternity (“agàpe”) which are impossible without kenosis. Thus one enters into the very bowels of the divine Trinity. Florenskij has also conducted some interesting research on Ecumenism. Unity will not come about by destroying each one of the various confessions, but rather by managing to coordinate them into a superior organism. The symbol of the tree of life found in so many religions, which for Christians is the Cross, is pointing to a common foundation. The author concludes with an examination of the two fundamental thesis expounded upon in his article: the intra-trinitarian kenosis and the pre-existence of the Church. The thesis which underlies the whole discourse is that man exists and becomes a person in the measure in which he shares in the dynamic of kenosis and glorification. This study concludes with a prayer to the Cross.

