

FONDAMENTI DELLA SPIRITUALITÀ SLAVO-ORTODOSSA

Prof. Natalino Valentini

Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "A. Marvelli", Rimini

Premesse

- Nonostante la rilevante e sempre più crescente presenza dell'immigrazione slava registrata nell'ultimo decennio, per contro, la conoscenza in Italia della *slavia ortodossa*, vale a dire, dei tratti antropologici e culturali, teologici e spirituali, ma soprattutto etici e pastorali dell'Ortodossia dell'Europa orientale, resta ancora piuttosto limitata.
- Queste vistose carenze conoscitive comprendono purtroppo le diverse forme della cultura slava (linguistica, letteraria, filosofica, teologica, spirituale, ecc.), a partire dai fondamenti storici, sia riguardo alle origini e allo sviluppo delle culture e delle chiese slave, sia anche rispetto alla storia contemporanea, rispetto alla quale persino il dramma del totalitarismo sovietico, con il suo imponente scialo di distruzione e di morte, risulta ancora in gran parte ignorato.
- L'attenzione e la considerazione che la cultura italiana ha riservato al pensiero russo e all'ortodossia slava nel corso del XX secolo risulta complessivamente modesta, episodica e frammentaria, sia pure con qualche significativa eccezione. Ciò vale anche per la cultura cattolica, sebbene con una significativa ripresa negli ultimi 20 anni. In ogni caso, a prevalere è stato soprattutto un grave malinteso interpretativo e una colpevole reciproca negligenza .

Alla luce di queste premesse, questo breve contributo si limita a proporre un confronto su tre aspetti che ci paiono di particolare rilevanza nella prospettiva indicata:

1. Richiamare sommariamente alcune delle motivazioni culturali che sono alla base dell'incomprensione e della scarsa conoscenza dell'Ortodossia slava.
2. Rintracciare i tratti fondamentali e peculiari della spiritualità slavo-ortodossa, anche al fine di riscoprire il comune patrimonio della *Chiesa indivisa* del I Millennio.
3. Esplorare la rilevanza ecumenica del "principio di complementarità" e cogliere la concreta potenzialità ecumenica presente nella riflessione teologica ortodossa russa dell'inizio del secolo scorso.

1. *L'errore della reciproca negligenza*

Ci limitiamo qui ad osservare che l'incomprensione e la scarsa conoscenza della cultura teologica slavo-russa, da parte cattolica, tranne poche eccezioni, giunge fino alle soglie del decreto del Concilio Vaticano II sull'ecumenismo, *Unitatis Redintegratio* (1964). Per la prima volta, dopo quasi un millennio caratterizzato da controversie dogmatiche, reciproche scomuniche e negligenze, la Chiesa cattolica ha richiamato il valore dottrinale del "principio di complementarità" tra Chiesa d'Oriente e d'Occidente¹. Da quel momento non sono mancate all'interno della cultura teologica cattolica esperienze significative di riscoperta del patrimonio sapienziale e spirituale della "Chiesa indivisa" del primo millennio. Contemporaneamente prendevano avvio rare ma significative esperienze di vera e propria scoperta e prima conoscenza di alcune "pietre miliari" dell'ortodossia slava e del pensiero religioso russo, seppure riservando una privilegiata attenzione al versante artistico, spirituale ed ecclesiale, meno a quello teologico e ancor meno a quello filosofico².

Sulla cultura slava ortodossa in generale, e sul pensiero religioso russo, in particolare, hanno gravato molto a lungo persistenti pregiudizi e malintesi reciproci. Nonostante le lucide intuizioni di Vjačeslav Ivanov che per primo aveva sollecitato la coscienza cristianità a tornare a «respirare con i due polmoni», (metafora recuperata con vigore soprattutto dal magistero di papa Giovanni Paolo II), il cammino da compiere in questa direzione è ancora agli inizi, non privo certo di vecchi e nuovi ostacoli e reciproci pregiudizi. Di fatto, fino ad una ventina di anni fa, la conoscenza della cultura religiosa slava in Italia è stata coltivata soprattutto da ristrette cerchie di

¹ Precisa infatti il Decreto conciliare: «Nell'indagare la verità rivelata in Oriente e in Occidente furono usati metodi e prospettive diversi per giungere alla conoscenza e alla confessione delle realtà divine. Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire allora che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi», Concilio Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, § 17.

² Accanto al perseverante e qualificato servizio formativo e accademico svolto da lungo tempo dal Pontificio Istituto Orientale di Roma, va ricordata l'azione pionieristica intrapresa da alcuni teologi italiani, penso in particolare all'opera di padre Divo Barsotti (il suo primo scritto sull'argomento: *Cristianesimo Russo* è del 1948). Un merito speciale va inoltre riconosciuto all'Associazione «Russia Cristiana», che diede vita all'omonima rivista, poi diventata «L'Altra Europa» e da alcuni anni «La Nuova Europa»; collegata all'editrice "La Casa di Matriona"; tra le prime realtà culturali in Italia a proporre la traduzione di documenti, saggi e opere di primaria importanza sull'ortodossia e la spiritualità russa. Di seguito, altre significative esperienze ecumeniche sono state intraprese dalla Comunità Monastica di Bose (anche con la loro casa editrice "Qiqajon" che ospita una specifica collana dedicata alla "spiritualità ortodossa") che ha dato avvio a un'intensa opera di incontro, confronto e conoscenza reciproca. Inoltre, alcune case editrici italiane hanno scelto di proporre nel loro catalogo soprattutto testi riguardanti la cultura teologica e spirituale ortodossa russa (si pensi in particolare alle Edizioni Lipa del "Centro Aletti" di Roma, ma anche a collane speciale delle Edizioni Paoline, EDB, ecc.). tra gli ultimi contributi che offrono una sintesi di questo progressivo avvicinamento della cattolicità italiana alla cultura ortodossa si veda A. Cazzago, *Il Cristianesimo orientale e Noi. La cultura ortodossa in Italia dopo il 1945*, Jaca Book, Milano 2007.

specialistici appartenente in gran parte agli studi di slavistica, di linguistica o di semiotica, centri di ricerca sulle avanguardie russe, oltre ovviamente al versante più tradizionale e consolidato della letteratura russa, del pensiero politico e della storia sovietica.

La carenza conoscitiva che ha caratterizzato gran parte della cultura italiana (a differenza di quella francese o tedesca, ...) è certamente da ricondurre a molteplici fattori culturali, a cominciare da quelli linguistici, ma anche ad una differente sensibilità e concezione del rapporto tra cultura, pensiero e vita. A queste si congiungono poi motivazioni ancor più radicate nel tempo, che forse andrebbero ricondotte all'antico pregiudizio della coscienza occidentale verso la "cultura bizantina" a lungo identificata con quella di una "cristianità scismatica", ligia alla tradizione e incline alla controversia.

Qualche lieve cenno di mutamento si può intravedere soltanto verso la fine degli anni Quaranta con le prime traduzioni in italiano di sparute opere appartenenti a quei pensatori russi emigrati negli anni Venti in Francia, i quali avviarono gradualmente un costruttivo confronto con le diverse correnti filosofiche francesi³: il marxismo e l'esistenzialismo, ma soprattutto con le principali figure di riferimento del personalismo di matrice cristiana. Si pensi in particolare alle prime traduzioni dal francese (e in alcuni casi direttamente dal russo) di importanti opere di Nikolaj Berdjaev, L. Šestov e Pavel Evdokimov, poi a partire dagli anni Settanta anche di V. Solov'ëv, Vl. Losskij, Sergej Bulgakov, Pavel Florenskij, Semën Frank.

Finalmente, forse per la prima volta, grazie soprattutto alla lenta ma crescente attenzione della cultura cattolica, si iniziava a rendersi conto della particolare rilevanza teoretica e spirituale del pensiero teologico ortodosso russo.

Ma la difficoltà da parte della cultura italiana anche cattolica nell'avvicinarsi al pensiero religioso russo e all'ortodossia slava è stata (e continua ad essere) in primo luogo di carattere teoretico e antropologico: una *forma mentis* non disposta più di tanto a mettere in gioco le proprie "certezze" ideali e le proprie categorie concettuali e lasciarsi pro-vocare dal punto di vista cristiano orientale (slavo-russo) sulla realtà. Queste distanze concettuali non sembrano ancora riducibili, forse anche perché, come ebbe a sottolineare il grande poeta Fëdor I. Tjutčev: «La Russia non si comprende con il ragionamento (con la mente), non la si misura con il metro comune, poiché la sua è una statura particolare. Nella Russia si può soltanto credere».

2. *Tratti fondamentali della spiritualità ortodossa russa*

Venendo ai tratti fondamentali che meglio delineano l'identità spirituale della slavia ortodossa, uno snodo decisivo della recezione cattolica va ricercato nel Concilio Vaticano II. La Chiesa d'Oriente e d'Occidente, è rimasta unita per dieci secoli, ma nel corso di questo primo millennio di *Chiesa indivisa* essa attingeva abbondantemente, già da tempo, a due distinte tradizioni, e apparteneva a due

³ Si vedano a questo proposito L. Gancikov, *Orientamenti dello spirito russo*, Torino 1958; V.V. Zenkovskij, *Histoire de la philosophie russe*, YCMA Press, Paris 1954; N.O. Loskky, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, YMCA Press, Paris 1954.

differenti civiltà. Tuttavia queste diversità, vissute nell'unità comunione, sono sempre state recepite come una preziosa fonte di ricchezza per la Chiesa universale.

A questo proposito il Concilio Vaticano II parla di "legittima diversità" tra Oriente e Occidente, non solo nel culto e nella disciplina, ma anche nella formulazione teologica delle dottrine. Con straordinario intuito ecclesiologico e lucidità spirituale il citato decreto conciliare (*Unitatis Redintegratio*), riguardo alle «autentiche tradizioni teologiche degli orientali», così afferma:

*«Bisogna riconoscere che esse sono eccellentemente radicate nella Sacra scrittura; sono coltivate ed espresse dalla vita liturgica; sono nutrite dalla viva tradizione apostolica, dagli scritti dei Padri e degli scrittori ascetici orientali; e tendono ad una retta impostazione della vita, anzi alla piena **contemplazione della verità**»* (UR, 17).

In estrema sintesi, sono qui raccolti i tratti costitutivi e originari dell'Ortodossia. La vita ecclesiale dell'ortodossia si fonda infatti sulla spiritualità biblica, liturgica, patristica e ascetica; ma tutto questo (sacra Scrittura e Tradizione viva della Chiesa) si traduce in una concreta esperienza di fede e di orientamento ontologico ed etico ("retta impostazione della vita"), in vista della perfetta conoscenza della verità (la "piena contemplazione della verità").

Attorno a questi nuclei fondamentali prende forma la peculiarità della dogmatica ortodossa, intesa e praticata come realizzazione della vita nuova in Cristo,

Difficilmente si potrà prescindere da questo dato: la peculiarità della dogmatica ortodossa, lungi da ogni forma di erudizione o speculazione astratta, è intesa e praticata anzitutto come una realizzazione della vita, mediante la quale è possibile accedere in pienezza e senza separazioni al compimento della vita nuova in Cristo, poggiando sulle due colonne portanti della sua tradizione: la *Divinizzazione* e la *Trasfigurazione*.

La teologia per l'esperienza di fede ortodossa, non è tanto un discorso su Dio, ma in primo luogo l'attuazione della presenza divina nell'uomo, la *deificazione (theosis)* della creatura, un cammino ascetico di perfezione interiore verso la divino-umanità (*bogočlovečestvo*). Si tratta di una contemplazione intelligente, un vero *chàrisma* dell'adorazione luminosa. "La Parola si è fatta carne" e "noi abbiamo veduto la Sua Gloria" (Gv 1,14). La contemplazione stessa di questa gloria, costituisce l'essenza stessa dell'Ortodossia. Ci si apre verso una professione di fede che fa proprio l'atteggiamento dell'umile preghiera, fino ad approdare alla libera dossologia dell'amore divino e alla rivelazione della sua bellezza (*filocalia*).

Le fonti di questa prospettiva teologica, l'ortodossia non le ricerca in nessun testo normativo di professione di fede, ma le attinge direttamente dall'economia divina, così come è stata conosciuta, sperimentata, vissuta e celebrata nell'esperienza biblica e nella tradizione viva della Chiesa (Parola e Tradizione).

Soltanto tenendo presenti questi aspetti teologici fondamentali, a partire dalla rivelazione biblica, vivificata dalla tradizione ecclesiale (attraverso le definizioni dogmatiche dei sette concili ecumenici, la forma liturgica, gli scritti dei patristici, i canoni ecclesiastici), sarà possibile scorgere l'essenza stessa di un'esperienza religiosa viva nella quale la fede e la vita, il dogma e l'ethos sono organicamente e indissolubilmente collegati. Per l'Ortodossia è fuorviante e moralistico qualsiasi

tentativo di separazione di questa *pericoresi*. Non esiste una specifica e autonoma trattazione teologica dogmatica o morale, presa a se stante. Qualsiasi riflessione teologica presuppone infatti il suo naturale sfondo ascetico-spirituale e ha come suo obiettivo “l’ontologia della salvezza”.

L’esperienza di fede ortodossa è animata da questi tratti costitutivi della sua spiritualità ed ha trovato la sua migliore sintesi espressiva nella liturgia, tratti che si sono tradotti nel tempo nelle diverse forme della sua teologia: *teologia dell’esperienza ecclesiale e liturgica*, *teologia dossologica e simbolica*, *apofatica e mistica*, *estetica ed estatica*, *pneumatologica e trinitaria*, *esicasta e filocalica*.

Questi dunque i tratti essenziali che costituiscono l’orizzonte di comprensione della forma teologica ortodossa, irriducibile a forma normativa e poco traducibili in concetti; una forma che persegue la via dell’accentuazione prolettica ed escatologica ed in forza di esse quanto è dato, avvenuto, è solo incoativamente tale, sarà opera dello Spirito Santo portarlo al suo pleroma.

Proprio questa consapevolezza porterà sia l’Ortodossia slava, sia quella greca a concepire se stessa anzitutto a partire da questa precomprensione pneumatologica. Come ebbe ad affermare il teologo greco-ortodosso Nikos Nissiotis (riprendendo una precedente definizione di Sergej Bulgakov): «La Teologia ortodossa è innanzitutto una risposta all’azione continua dello Spirito Santo. È per opera sua che la grazia del Dio uno e trino si rivela ininterrottamente nella Chiesa e si effonde sul Mondo...».

Il cammino ascetico verso la *divinizzazione* e la *trasfigurazione* si avvale di tutte queste diverse vie tracciate dalla Tradizione viva della Chiesa.

a.) La via apofatica e mistica⁴

- Conoscenza apofatica; Verità antinomia; Mistica del cuore;

b.) La via filocalica della Bellezza (liturgica e iconografica)

Che cos’è l’ortodossia? «È una vita nuova, la vita nello Spirito. Qual è il criterio che legittima questa vita? *La bellezza*. Perché esiste una particolare bellezza spirituale, inafferrabile con le formule logiche, ma, allo stesso tempo, unico metodo giusto per definire che cosa è ortodosso e che cosa non lo è. Gli specialisti di questa bellezza sono gli *starcy* spirituali: i maestri dell’“arte delle arti” che è l’ascetica, secondo le parole dei santi Padri »⁵.

Il confronto con la tradizione cristiana slavo-ortodossa disvela, infatti, il senso originario ed oggettivo di questa bellezza, che già traspare dallo stesso termine *pravoslavie*, il cui significato rimanda anzitutto alla “vera gloria”, al “giusto culto”, prima ancora che alla “retta dottrina”. Si tratta, dunque, di una realtà che nella sua essenza simbolica interpella e illumina l’esistenza, fino a far risplendere la luce della verità e il pieno compimento dell’amore.

⁴ Cfr. V. LOSSKIJ, *La teologia mistica della chiesa d’oriente*, EDB, Bologna 1985; DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, (tr. di P. Scazzoso), Rusconi, Milano 1983.

⁵ P.A. Florenskij, *La Colonna e il fondamento della Verità*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

Il rapporto fondante tra la bellezza dell'essere e la bellezza come essere nella presenza, costituisce il nucleo incandescente della tradizione slavo-ortodossa, in particolare russa⁶. Come viene evidenziato da Florenskij nello splendido saggio dedicato a *L'Ortodossia*⁷, il Battesimo della Rus' resta un paradigma ineludibile per cogliere l'anima originaria dell'ortodossia russa, frutto dell'incontro della fede greca con il paganesimo russo e il carattere nazionale.

Nella bellezza, custodita mirabilmente dalla divina liturgia, come afferma la celebre *Cronaca*: «Dio coesiste con l'uomo», in essa è la testimonianza della permanenza divina⁸. Per questo l'esperienza liturgica e l'arte iconica sono diventati i tratti caratterizzanti e i migliori veicoli espressivi della spiritualità ortodossa in generale (russa in particolare), che «ha avuto come nutrimento spirituale non tanto un insegnamento dottrinale o dei sermoni ma soprattutto la liturgia»⁹.

Come osserva padre Florenskij in uno scritto particolarmente intenso del 1909, dedicato proprio all'*Ortodossia (Pravoslavie)*, in Russia l'assimilazione della fede è avvenuta anzitutto tramite le vite dei santi e la partecipazione liturgica, «non grazie alla teologia, ma al culto e alla devozione per le cose sacre»¹⁰. L'Ortodossia russa va letta e interpretata alla luce della vita quotidiana del popolo russo, al suo intimo legame con i santi, i monaci, i contadini, la sua mistica relazione con la natura. Su questo sfondo della pietà popolare ortodossa si staglia l'unicità e del Cristo russo: «Affine al nostro misero paesaggio, agli alberi grigi e sparuti, alla Russia ebraica, malata, in miseria»¹¹. È questo il Cristo amico dei miseri, dei peccatori e delle prostitute, il Cristo oltraggiato e umiliato, che mostra la sua forza mediante la sua estrema debolezza, la sua gloriosa bellezza attraverso la “consegna” del suo corpo lacerato e crocifisso.

c). *La via liturgica (liturgia e mistagogia)*

L'esperienza originaria della bellezza spirituale viene vissuta e compresa dall'ortodossia entro la prospettiva della *visione*, la quale assume in sé la via apofatica del silenzio concettuale, e trova la forma più significativa di espressione nella *visione-contemplazione* iconografica e nella *visione-ascolto* liturgica. Nel culto liturgico della Chiesa ortodossa è contenuta l'essenza stessa della concezione del mondo e il principio di ogni cultura, un vedere ascoltando e un ascoltare vedendo, un risuonare interiore della parola (liturgica) che non appartiene più ai sensi e riempie tutto lo spazio, dischiudendo alla rivelazione il significato del suo *audire* e *ob-audire*.

⁶ Cfr. S.S. AVERINCEV, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Il Mulino, Bologna 1988.

⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia. Scritti inediti sulla cultura e il Cristianesimo slavo*, a cura di N. Valentini, Oscar saggi Mondadori, Milano 2010.

⁸ Cfr. *Ap* 21, 3: “Ecco la dimora di Dio con gli uomini”.

⁹ N.A. BERDJAEV, *Russkaja ideja*, Paris 1946, p.15; tr. it., *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, con Intr. di G. Riconda, Mursia, Milano 1992.

¹⁰ P.A. FLORENSKIJ, *L'Ortodossia*, cit..

¹¹ P.A. FLORENSKIJ, *L'Ortodossia*, cit.. Per un approfondimento di questo tema rinviamo al nostro studio, N. VALENTINI, *Cristo nel pensiero russo, tra kenosis e bellezza*, (P.A. Florenskij; V.I. Ivanov; N.A. Berdjaev), in AA.VV., *Cristo nella filosofia del Novecento*, Vol. II, (a cura di S. Zucal), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, pp. 103-157.

Per la coscienza ortodossa, la liturgia rappresenta nel suo senso più profondo l'anima stessa della «forma culturale». Il culto liturgico è luogo santo nel quale l'essere umano è orientato alla sua piena realizzazione spirituale e ascetica, alla scoperta della sua integrità¹².

Nel rito liturgico ortodosso viene portata al suo compimento concreto la viva percezione ontologica dell'interezza (*celostnost'*), nella quale la creatività diventa asceti, partecipando di una totalità artistica teurgica. Secondo padre Florenskij, nel rito ortodosso, nel tempio in cui si celebra, «tutto partecipa di tutto»¹³ e si congiunge con le più alte aspirazioni umane in una suprema «sintesi delle arti». Come nell'icona, anche nel rito, ogni minimo dettaglio è in relazione al “tutto”, ogni piccolo particolare evoca il mondo celeste, cosicché, avvicinandosi gradualmente alla celebrazione liturgica, si avverte la percezione di essere in visita presso Dio e come all'improvviso «dalla massa inerte e pesante sorge una bellezza tutta cesellata e palpitante di vita (...) a contatto con lo Spirito la materia diventa arrendevole»¹⁴.

Il culto non solo non è estraneo al mondo, ma esiste grazie alle cose del mondo in tutta la sua concretezza materiale, santifica il mondo e l'essere umano che è nel mondo, luogo della pienezza della gloria di Dio come si canta nella liturgia eucaristica: «I cieli e la terra sono piene della Tua gloria». Non è certo casuale il fatto che proprio dalla liturgia traggano alimento le più autentiche esperienze di santità maturate dalla cristianità russa, tutte attraversate dalla luce trasfigurante della bellezza interiore, quale loro tratto distintivo¹⁵. L'esistenza di questi santi è diventata una vivente liturgia, una concreta testimonianza della luce taborica del Cristo risorto che inabita i loro cuori. Molto significativamente, anche le ultime pagine delle *Meditazioni sulla Divina Liturgia*¹⁶ di Nikolaj Gogol, mostrano gli influssi della trasfigurazione sui fedeli che hanno partecipato con autentico timore, fede e amore alla divina liturgia, gli incommensurabili doni di grazia ricevuti dopo aver portato il giogo di Cristo, divenuto ora dolce e leggero.

¹² Cfr. in particolare P.A. FLORENSKIJ, *Il timore di Dio*, in Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, (a cura di N. Valentini e L. Žak), Piemme, Casale Monferrato 1999. Cfr. inoltre R.F. TAFT, *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Lipa, Roma 1999.

¹³ P.A. FLORENSKIJ, *Il rito come sintesi delle arti*, in Id., *Bellezza e Liturgia*, cit.

¹⁴ P.N. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981, p. 347. Sull'attualità della bellezza come parte integrante della liturgia ortodossa si vedano le intense riflessioni di ALESSIO II, *Conversazioni con Alessio II Patriarca di Mosca e di tutte le Russie*, a cura di A. Carpi, Mondadori, Milano 2003, pp. 337-359.

¹⁵ Infatti, sempre secondo Florenskij, «l'ascetica crea non l'uomo “buono” (*dobryj*), ma l'uomo bello (*prekrasnyj*) e il tratto distintivo dei santi non è affatto la “bontà” (*dobrota*), che può essere presente anche in persone carnali e molto peccatrici, bensì la bellezza spirituale, la bellezza accecante della persona luminosa e luciferente, assolutamente inaccessibile all'uomo grossolano e carnale», P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, p. . Cfr. inoltre G.P. FEDOTOV, *I santi dell'antica Russia*, a cura di M.P. Pagani, Aquilegia ed., Milano 2000.

¹⁶ Cfr. N. V. GOGOL, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, a cura di S. Rapetti, con *Prefazione* di N. Valentini, Nova Millennium Romae, Roma 2007.

3. *La potenzialità ecumenica presente nella riflessione teologica ortodossa russa dell'inizio del secolo scorso*

A partire da questi presupposti, in un momento così carico di tensione tragica per il destino dell'uomo, Florenskij nel saggio del 1923 *Cristianesimo e cultura* si sofferma su alcune questioni cruciali di smarrimento e disagio della cultura contemporanea, mostrando come l'origine di queste problematiche vada ricercata nella crisi profonda della cultura, qui intesa come la capacità di dare un senso unitario alle cose, abbattendo il muro di separazione «tra sé e la Fonte della vita eterna»¹⁷.

Scrutando profondamente con lo sguardo della fede nelle forme concrete della vita di comunione della Chiesa universale, che ha posto come fondamento della propria coscienza il Cristo, si scoprirà come queste forme, proprio in quanto «manifestazioni dello Spirito e della Verità», siano irriducibili a mere norme di carattere giuridico e legislativo.

Anticipando di molti anni i principali pronunciamenti ufficiali delle Chiese e le storiche dichiarazioni sull'ecumenismo delle diverse confessioni cristiane, Florenskij non esita a pronunciarsi risolutamente a sostegno delle ardite *Tesi* di Lev M. Lopatin, sull'unità e la perfetta comunione in Cristo di tutte le Chiese cristiane. Se in anni passati, nelle precedenti opere dedicate alla Chiesa¹⁸ come pure ne *La colonna*, la questione relativa all'unità dei cristiani affiorava in modo problematico e controverso, ora, all'inizio degli anni Venti, con gli scritti *Nota sull'Ortodossia*, e soprattutto *Cristianesimo e cultura*, egli avverte la necessità di un profondo rivolgimento. Portando ai suoi esiti più maturi l'ecclesiologia ecumenica del vescovo Filerete Drozdov, come pure le accorate intuizioni di Vl. Solov'ëv e del suo amato *starec* Isidoro, sia pure senza citarli apertamente, padre Florenskij compie una svolta decisiva all'interno dell'Ortodossia russa.

Ma le avversità già in atto contro la Chiesa da parte del regime sovietico, e poco dopo, apertamente contro di lui, non consentirono un fecondo attecchimento di questi semi di autentica sapienza ecumenica, sia nella Chiesa russa, sia nelle altre Chiese cristiane. Ciò nonostante, l'accurato messaggio rivolto allora da Florenskij a tutti i cristiani, per un concreto superamento della reciproca diffidenza e ostilità, mantiene intatta la sua attualità. Ancora fondamentale resta inoltre, per i cristiani, l'esigenza della reciproca conoscenza e comprensione, della ricerca insonne dell'unità nella verità e nell'amore, ma soprattutto l'orientamento della propria coscienza verso Cristo; tutte condizioni imprescindibili di un autentico dialogo ecumenismo, frutto del reciproco scambio di doni e dell'amore vicendevole che custodisce tutta la sua forza profetica dalla quale oggi ripartire per un rinnovato incontro di Comunione in Cristo.

¹⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Cristianesimo e cultura*, cit. p. ?

¹⁸ Cfr. P.A. FLORENSKIJ, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, (a cura di N. Valentini e L. Žák, tr. it. di C. Zonghetti), Cinisello Balsamo, (Mi) San Paolo, Milano 2008.