

Biblioteca di Cultura Romanobarbarica
diretta da Bruno Luiselli

8

Saggi di storia della cristianizzazione antica e altomedievale

a cura di
Bruno Luiselli

ESTRATTO



ROMA

HERDER EDITRICE E LIBRERIA

2006

L'ORIENTE CRISTIANO E I DUE POLMONI

Ad Andrej Šiškin

Sabatino Moscati, rimpianto orientalista di largo respiro, scrive in appendice al suo *Antichi imperi d'Oriente*:

«Il pensiero dell'antico Oriente ha alcune caratteristiche fondamentali, non certo esclusive ma senza dubbio determinanti.

La prima sta nella connessione posta fra tutti i piani della realtà, che noi invece siamo abituati a distinguere e differenziare: dal che consegue una visione delle cose per cui nulla vi è di immotivato rispetto ad alcunché, anzi tutto è segno e addirittura motivo di altro.

La seconda caratteristica sta nell'assenza di categorie neutre o di contesto, come lo spazio e il tempo: non perché lo spazio e il tempo non si considerino, ma perché ad essi viene attribuita una valutazione qualitativa come ad altre categorie, sicché ad esempio [...] il presente è crisi, mentre il passato è perfezione (eventualmente ripetibile nel futuro).

In ultima analisi, il mondo orientale antico ci appare unito e omogeneo nella volontà di interpretare tutto l'universo, non importa se con "salti" di piani (la pestilenza a motivo del peccato, la maledizione a motivo della tracotanza, ecc.); come tale si contrappone al nostro mondo in cui, sulla scia del pensiero filosofico greco, siamo abituati al dubbio, al relativismo, alla scepsi»¹.

SEGNO E MOTIVO DI ALTRO

La convinzione dell'orientalista scomparso che attraverso la storia degli antichi imperi di Oriente, dei Sumeri, Assiro-Babilonesi, Egiziani, Hittiti, Hurriti, Cananei, Aramei, Ebrei e Persiani, appaiano caratteristiche comuni che si possono chiamare orientali, si deve applicare pure a quella parte di Cristianesimo che dicia-

¹ S. Moscati, *Antichi imperi d'Oriente*, Roma 1978², pp. 317-318.

mo Oriente Cristiano. Anche l'Oriente Cristiano ha caratteristiche particolari che lo distinguono dall'Occidente Cristiano. Infatti la «connessione fra tutti i piani della realtà» con «una visione delle cose per cui nulla vi è di immotivato rispetto ad alcunché» si verifica nell'Oriente Cristiano che unisce da secoli quanto noi occidentali cristiani distinguiamo accuratamente, come l'esegesi biblica, la dogmatica, la patristica, il diritto canonico, la morale, la spiritualità, ecc. Ecco perché nell'Oriente Cristiano si danno personaggi come Bar Ebreo (1225-1286) e Ebedjesu (†1318) che abbracciano nelle loro opere tutte le scienze religiose. E a conferma di questo aspetto distintivo orientale, riscontrabile nell'Oriente Cristiano, adduco la somiglianza con quanto si verifica nell'Islam, religione nata, come l'Ebraismo e il Cristianesimo, in Oriente, ma diffusa oggi nel Vicino, Medio ed Estremo Oriente, più di quanto non vi siano diffuse le altre due religioni bibliche, quindi in qualche senso ancora più «orientale» di quanto non lo siano l'Ebraismo e il Cristianesimo attuali. Orbene, l'Islam ha la stessa «connessione fra tutti i piani della realtà», incontrandovisi personaggi come al-Ghazâlî che, oltre a dominare il pensiero filosofico, possiedono tutto l'insieme delle *'ulūm al-dīn* o scienze religiose. Chi legge appunto il capolavoro di Ghazâlî, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Ravvivamento delle scienze religiose), constata come vi regni l'unificazione di tutti i piani della realtà². Del resto che Oriente Cristiano e Islam partecipino di caratteristiche comuni orientali, me lo diceva a Istanbul una accademica turca quando mi assicurava di sentire molto più vicini alla sua mentalità i Cristiani Orientali che quelli occidentali. Inoltre, un confratello gesuita, residente da vari decenni nel Libano, mi confessava la sua sorpresa nell'aver constatato in ricerche sociologiche da lui condotte in villaggi di Cristiani e di Musulmani, che molti atteggiamenti, da noi attribuiti ai Musulmani, sono altrettanto comuni ai Cristiani d'Oriente che ai Musulmani delle stesse regioni. Questa certa quale somiglianza fra Islam e Cristianesimo Orientale fa capire perché un dialogo islamocristiano d'Occidente non abbia mai raggiunto i livelli del dialogo tra il patriarca cristiano d'Oriente Timoteo I (780-823) e il califfo al-Mahdî (775-785)³. Al contrario il Cristianesimo occidentale viene spesso identificato dai Musulmani, *sic et simpliciter*, con l'Occidente.

² Muḥammad al-Ghazālî, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 2 vol., Cairo 1939.

³ H. Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I. (780-823) avec nouvelle éd. du dialogue entre Timothée I. et al-Mahdi*, Beyrouth 1975.

PASSATO, MODELLO DEL FUTURO

Anche l'altra idea caratteristica dell'Oriente segnalata da Moscato, del considerare il presente come crisi e il passato come perfezione da riproporsi a modello del futuro, fa sì che l'Oriente Cristiano sia più tradizionale e conservatore dell'Occidente Cristiano. L'aggiornamento auspicato dal concilio Vaticano II trova maggior difficoltà ad attuarsi tra i Cattolici orientali che tra quelli occidentali. E anche qui l'analogia con l'Islam può confermare l'orientalità di questo aspetto, perché anche l'Islam, dalla *Salafiyah* al fondamentalismo, propone il modello del passato.

Dopo queste considerazioni che introducono il problema, prendo a pietra di paragone un punto nel quale l'Oriente Cristiano differisce dall'Occidente Cristiano. L'Oriente unisce indissolubilmente luogo, etnia, lingua e cultura alla religione. Anche l'Ebraismo è orientale, in quanto Dio fa il suo patto con il popolo ebraico. E questo aspetto rimane vivo fino ad oggi nel popolo ebraico, il quale non rinnega questa sua caratteristica orientale d'origine. Lo stretto rapporto con etnia e cultura locali si applica anche all'Oriente Cristiano nella sua più ristretta accezione. Lo studioso tedesco Hans Heinrich Schaeder ha colto con lucida perspicacia questo aspetto originario del Cristianesimo Orientale quando ha scritto che reagendo all'universalismo centralizzato vigente in Palestina, che l'impero romano e l'ellenismo avevano unito politicamente e culturalmente, tra l'altro con la *koiné*, lingua franca di scambio, la nascita del Cristianesimo non porta con sé un movimento centripeto verso la Palestina, dove il Cristianesimo ha origine; bensì un movimento centrifugo che dalla Palestina difonde il Cristianesimo in tutte le direzioni, formando ben presto comunità distinte, parlanti il siriano, il greco, il copto, il latino nell'Africa settentrionale, quindi l'armeno, il georgiano e l'etiopico⁴. Questo tratto caratteristico dell'Oriente Cristiano in senso stretto (il Cristianesimo bizantino e slavo è Oriente Cristiano in accezione più larga) si accompagna ben presto con la traduzione della Bibbia nelle lingue locali (la prima versione della Bibbia in siriano è del secondo secolo) e con il nascere e il prosperare delle

⁴ H.H. Schaeder, *Der Orient und das griechische Erbe*, in Id., *Der Mensch in Orient und Okzident*. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte, München 1960, pp. 107-160, p. 138.

varie liturgie orientali, ciascuna nella propria lingua, contrapponendosi al fenomeno della liturgia romana che in vastissimi territori e per diverse etnie usa invece per secoli la lingua latina.

PARTICOLARE E UNIVERSALE

Questa caratteristica dell'Oriente Cristiano, di privilegiare la dimensione particolare piuttosto che quella universale, si manifesta nell'avere le Chiese Orientali una propria lingua, una propria cultura, un proprio capo, il patriarca, talvolta anche un proprio monarca, nel caso, per esempio, dei regni di Edessa, di Armenia e di Etiopia. In tal caso si crea un rapporto fra monarchia politica e gerarchia ecclesiastica, canonizzato a Costantinopoli nella *sinfonia* fra *basileus* e patriarca ecumenico e, più tardi, in Russia, fra zar e patriarca di Mosca. Ogni Chiesa di Oriente ha dunque un popolo, un territorio, una gerarchia, un laicato, spesso chiamato a partecipare attivamente all'amministrazione della stessa Chiesa. Questa caratteristica aiuta anche a leggere le varie fasi storiche dell'Oriente Cristiano, per esempio, quando nel secolo quarto la svolta costantiniana espone la cristianità di Persia all'accusa di quinta colonna al servizio dei Romani, acerrimi nemici dell'impero persiano, sollecita perciò la stessa cristianità a prendere le distanze dai Padri di Occidente, come bene hanno riflettuto in proposito Wolfgang Hage⁵ e Wilhelm de Vries⁶. Anche la nascita del movimento anticalcedonese, studiata da Frend⁷, trova una chiave di lettura nella reazione di Chiese Orientali all'universalismo centralizzato del *basileus* convocante i concili ecumenici. La stessa reazione che contribuirà al rapido trionfo dell'Islam e alla vittoria araba sul fiume Yarmuk in quelle stesse terre, inspiegabile altrimenti senza il desiderio di quei Cristiani orientali di liberarsi di un insopportabile ed esoso giogo. Ma anche spiega la coscienza delle Chiese Orientali del Vicino e Medio Oriente di sentirsi comunità ben identificate sotto il punto di vista religioso, locale, etnico e culturale e spiega la sopravvivenza attraverso i secoli di

⁵ W. Hage, *Die Oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 84, 1973, pp. 174-187, p. 187.

⁶ W. de Vries S.I., *L'Oriente Cristiano nell'insegnamento della storia della Chiesa*, «Seminarium» N.S. 27, 1975, pp. 403-430.

⁷ W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972.

tali Chiese all'interno della società islamica, dove all'inizio i musulmani erano una minoranza vittoriosa, poi, progressivamente divennero una maggioranza numerica. Il permanere oggi di cinque milioni di Copti in Egitto non si spiega solo riconoscendo una tolleranza islamica. Bisogna anche riconoscere nei Copti una profonda consapevolezza della propria identità comunitaria, etnica e religiosa insieme. I Copti infatti, come tutto l'Oriente Cristiano, hanno coscienza di essere una Chiesa «sui iuris», autonoma e completa. Il che li aiuta senz'altro a sopravvivere nonostante la conquista islamica dell'Egitto avvenisse ancora 1350 anni fa.

COMPLEMENTARIETÀ

Questa tendenza orientale a promuovere la Chiesa nel suo aspetto locale concreto sembra contrapporsi alla tendenza occidentale a promuovere invece l'universalismo centralizzato. Ma è proprio vero che il rispetto della Chiesa locale è incompatibile con l'universalismo della stessa Chiesa? Non potrebbe la metafora dei due polmoni, orientale e occidentale, indicare un via adeguata al dialogo ecumenico fra oriente e occidente all'interno del Cristianesimo? Infatti questa formola, praticata coerentemente da ambe le parti, suggerirebbe ai Cristiani occidentali di mettersi alla scuola dell'Oriente Cristiano, per imparare il rispetto della Chiesa locale che l'Oriente Cristiano pratica da sempre e che il centralismo universale cattolico rischia da secoli di sacrificare. E viceversa, secondo le regole del dialogo paritario, la formola dei due polmoni praticata anche dall'Oriente Cristiano gli suggerirebbe di integrare il suo particolarismo con l'universalismo caratteristico dell'Occidente Cristiano.

GIOVANNI PAOLO II E I DUE POLMONI

Giovanni Paolo II usa la metafora dei due polmoni la prima volta nel 1980, «Bisogna avere due polmoni, cioè orientale e occidentale». Infatti dal 26 al 30 novembre 1979, il papa aveva visitato a Istanbul il patriarca ecumenico Demetrio I. A Parigi, il 31 maggio 1980, ricordando quell'incontro, il papa dichiara:

«Devo dire che la mia visita fraterna al patriarca ecumenico di Costantinopoli mi ha dato molta speranza. Mi sono trovato molto bene in quell'atmosfera, in quel contesto che costituisce evidente-

mente una grande realtà spirituale. *Una realtà complementare: non si può respirare da cristiano, anzi, da cattolico, con un polmone solo; bisogna avere due polmoni, cioè orientale e occidentale.* È un'altra visione, da approcci diversi, della stessa sorgente, della stessa verità, dello stesso Gesù Cristo, dello stesso Vangelo. Sono convinto che il Signore ci prepara tutto ciò»⁸.

In quello stesso anno, il 31 dicembre 1980, il papa commemora il centenario della enciclica *Grande Munus* di Leone XIII, destinata a celebrare i due Santi apostoli degli Slavi, Cirillo e Metodio. Con il nuovo documento *Egregiae virtutes*⁹, il papa slavo proclama i due Santi compatroni dell'Europa, assieme a S. Benedetto, già dichiarato patrono di Europa da Paolo VI nel 1964. A proposito di Costantino il Filosofo, che prende il nome monastico di Cirillo, vale la pena ricordare quanto si legge nella sua *Vita* slava, redatta nel secolo IX.

«Si radunarono contro di lui vescovi, preti e monaci, come corvi contro un falco, e sollevarono l'eresia delle tre lingue dicendo: perché hai composto l'alfabeto per gli slavi e lo insegni, cosa che nessuno prima escogitò, né gli Apostoli, né il papa di Roma, né Gregorio Magno, né Gerolamo, né Agostino? Noi non conosciamo che tre lingue nelle quali è lecito lodare Dio: l'ebraica, la greca e la latina. Il filosofo rispose: Dio non fa cadere la pioggia su tutti? E il sole non risplende ugualmente su ognuno? [...] Questi sono i segni che accompagneranno quelli che avranno creduto: in mio nome caceranno i demoni e parleranno in nuove lingue [...]. Ed ogni lingua confessi che Gesù Cristo è Signore per la gloria di Dio Padre (Mt 14,4). Quando Cirillo si addormentò nel Signore a Roma all'età di quarantadue anni, il 14 febbraio dell'anno 6377 dalla creazione del mondo (869 d.C.) il papa diede ordine a tutti i Greci che si trovavano a Roma e parimenti ai Romani che, radunatisi con le candele, cantassero per lui e ne seguissero le esequie, celebrate con il cerimoniale che avrebbero riservato al papa stesso [...]. E il papa disse: Per la sua santità e per l'affetto che gli porto, tralasciando la consuetudine romana, lo farò seppellire nel mio sepolcro, nella chiesa del santo Apostolo Pietro. Però il fratello Metodio disse [...]. Se vi piace, sia deposto nella chiesa di S. Clemente [...]. Il papa dispose che si facesse così [...]. Pertanto lo posero nel sepolcro con tutta la bara nella parte destra dell'altare nella chiesa di San Clemente, ove comin-

⁸ Originale francese: «AAS» 73, 31, 1980, pp. 702-706.

⁹ «AAS» 73, 1981, pp. 258-262.

ciarono a prodursi dei miracoli. I Romani, avendolo notato, si abbandonarono ad una devozione ancora più grande alla sua santità e al suo onore»¹⁰.

Tre secoli dopo, una famosa cronaca russa, si esprime con altrettanto entusiasmo in favore degli Apostoli degli Slavi.

«Si sollevarono alcuni contro di loro, mormorando e dicendo: nessun popolo deve avere un proprio alfabeto ad eccezione degli Ebrei, dei Greci e dei Latini, secondo l'iscrizione di Pilato che sulla croce del Signore è scritta. Udito ciò il Papa di Roma biasimò coloro che mormoravano contro i libri slavi dicendo: Che si compia il Verbo della Scrittura: tutte le genti lo magnificheranno (Ps. 71, 17) e ancora: "Tutti i popoli esalteranno la grandezza divina, così come ispirò loro lo Spirito Santo". E se qualcuno biasima la scrittura slava, che sia scomunicato fino a quando non sia ravveduto»¹¹.

Da quell'anno 1980 il papa usa più volte la metafora dei due polmoni. Mi limito a citare alcuni documenti dove l'espressione ritorna, senza pretenderne l'elenco esauriente. Per accentuarne la frequenza e l'incisività nei documenti pontifici metto in corsivo l'espressione. Il 28 maggio 1983 il Papa addita lealmente chi l'abbia conosciuta per primo. Lo fa in occasione del Simposio internazionale tenuto a Roma «dedicato al grande poeta, filosofo e filologo russo, Vjačeslav Ivanovič Ivanov»¹². Rivolgendosi ai partecipanti e ai due figli di lui, Lidija Ivanova¹³ e Dmitrij Ivanov¹⁴, il Papa ricorda che

¹⁰ Commemorazione e biografia di Costantino il filosofo, in *Cirillo e Metodio. Le biografie paleoslave*, a cura di V. Peri, Milano 1981, pp. 93-99.

¹¹ *Polnoe Sobranie Rysskix Letopisej*, Tom Pervyj: *Povest' vremennyx let*, Leningrad 1926, p. 27. Citiamo la trad. it. da *Racconto dei tempi passati*, Cronaca russa del secolo XII, a cura di I.P. Sbriziolo, Torino 1971, p. 15.

¹² Ad un Simposio su *Ivanov la cultura del suo tempo*, 28 maggio 1983, in *Giovanni Paolo II all'Europa*, a cura di A. Michelini, Roma 1989, pp. 51-53. Trad. in russo in V. Ivanov, *Sobranie Sočinenij*, Brjussel', Foyer Oriental Chrétien IV 1997, pp. 700-702.

¹³ Nata a Parigi nel 1896 e morta a Roma nel 1985. Se ne veda il necrologio in Ivanov, *Sobranie Sočinenij*, IV, cit., pp. 704-712.

¹⁴ Dmitrij Ivanov nato a Neuvecelle in Svizzera nel 1912 e morto a Roma nel 2003, oltre ad avere promosso l'edizione integrale degli scritti del padre, ha contribuito con il saggio, pure citato dal Papa, (cfr. *Giovanni Paolo II all'Europa*, cit., p. 52): *Vjačeslav Ivanov: The Universal Anamnesis in Christ as a basic Stone of a Slavic Humanism*, presentato a un precedente simposio romano, sulle comuni radici spirituali delle nazioni europee. Universitas Lateranensis – Universitas Lublinensis, *De communibus radicibus nationum europearum*, Città del Vaticano 1981, pp. 210 ss.

il suo predecessore Pio XI aveva affidato a V. Ivanov l'insegnamento di lingua e letteratura russa, nonché di slavo ecclesiastico al Pontificio Istituto Orientale. Ma ricorda soprattutto come Ivanov descrivesse a Charles du Bos il senso di spirituale completezza provato in San Pietro recitando la professione di fede cattolica,

«di sentirmi per la prima volta ortodosso nella pienezza dell'accezione di questa parola, in pieno possesso del tesoro sacro, che era mio dal battesimo, e il cui godimento non era stato da anni libero da un sentimento di malessere, divenuto poco a poco sofferenza, per essere staccato dall'altra metà di questo tesoro vivo di santità e di grazia, e *di respirare, per così dire, come un tifico, con un solo polmone*»¹⁵.

Questa espressione di Ivanov, il papa se l'appropria:

«È la stessa cosa che dicevo anch'io a Parigi il 31 maggio 1980: *Non si può respirare con un solo polmone; bisogna averne due, quello orientale e quello occidentale*»¹⁶.

Nella enciclica *Slavorum Apostoli* del 2 giugno 1985 non si trova formalmente la famosa metafora, bensì la complementare bipolarità di Oriente e di Occidente.

«Entrambe le tradizioni cristiane – l'orientale che deriva da Costantinopoli e l'occidentale che viene da Roma – sono sorte nel seno dell'unica Chiesa, anche se sulla trama di diverse culture e di un diverso approccio verso gli stessi problemi. Una tale diversità, quando ne sia ben compresa l'origine e siano ben considerati il suo valore e il suo significato, può soltanto arricchire sia la cultura dell'Europa, sia la sua tradizione religiosa, e diventare altresì una base adeguata per il suo auspicato rinnovamento spirituale»¹⁷.

Il 13 ottobre 1985, all'Angelus domenicale, il Papa afferma:

«Il ricordo dei santi Cirillo e Metodio pone davanti al nostro sguardo, come una realtà inseparabile dalla loro memoria, il traguardo della piena comunione che permetterà alla Chiesa, nuovamente, *di respirare con i suoi due polmoni: quello orientale e quello occidentale*»¹⁸.

¹⁵ Ad un Simposio su *Ivanov e la cultura del suo tempo* 28 maggio 1983, in *Giovanni Paolo II all'Europa*, cit., p. 53.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Giovanni Paolo II, *Slavorum Apostoli*, n. 25, «AAS», 77, 1985, p. 806.

¹⁸ Giovanni Paolo II, *Europa. Un magistero fra storia e profezia*, Casale Monferrato 1991, p. 229.

L'Enciclica *Redemptoris Mater*, del 25 marzo 1987, ha il seguente passo:

«Tanta ricchezza di lodi [mariane], accumulata dalle diverse forme della grande tradizione della Chiesa, potrebbe aiutarci a far sì che questa torni a *respirare pienamente con i suoi "due polmoni": l'Oriente e l'Occidente. Come ho più volte affermato, ciò è oggi più che mai necessario.* Sarebbe un valido ausilio per far progredire il dialogo in atto fra la Chiesa Cattolica e le Chiese [...]. Sarebbe anche la via per la Chiesa in cammino di cantare e vivere in modo più perfetto il suo *Magnificat*»¹⁹.

Il 25 gennaio 1988, commemorando il millennio della cristianizzazione della Rus', il Papa asserisce che l'Europa:

«è cristiana nelle sue stesse radici. *Le due forme della grande tradizione della Chiesa, l'occidentale e l'orientale, si integrano reciprocamente come i due "polmoni" di un solo organismo [...]* Si potrebbe dire che le due correnti, l'orientale e l'occidentale, sono diventate simultaneamente le prime grandi forme dell'inculturazione della fede, nell'ambito delle quali l'unica e indivisa salvezza, affidata da Cristo alla Chiesa, ha trovato la sua espressione storica»²⁰.

L'11 ottobre 1988, parlando al parlamento europeo a Strasburgo, il Papa esprime il suo voto di Pastore,

«venuto dall'Europa Centrale e che conosce le aspirazioni dei popoli slavi, *quest'altro polmone della nostra stessa patria europea.* Il voto è che l'Europa, dandosi sovranamente libere istituzioni, possa un giorno estendersi alle dimensioni che le sono state date dalla geografia e più ancora dalla storia»²¹.

Il 10 novembre 1989, inaugurando una mostra vaticana di icone russe, il Papa ricorda che:

«l'arte dell'Occidente e dell'Oriente è espressione dell'unica anima cristiana, è, per così dire, il "*respiro*" di quei "*due polmoni*" della Cristianità europea, l'occidentale e l'orientale, che devono parimenti

¹⁹ «AAS» 79, 1987, n. 34, p. 406. Cito la versione italiana della Libreria Vaticana, Città del Vaticano 1987.

²⁰ *Euntes in mundum universum*, «AAS» 80, 1988, n. 12, p. 952. Versione italiana da Giovanni Paolo II, *Europa. Un magistero fra storia e profezia*, cit., p. 275.

²¹ Discorso al Parlamento Europeo di Strasburgo, «Osservatore Romano» 12 ottobre 1988, p. 6.

contribuire, in fraterna e reciproca complementarietà, al ricupero delle radici cristiane dei popoli europei»²².

Il 22 dicembre 1989, rispondendo agli auguri natalizi della Curia, il Papa deplora come:

«di fronte alla realtà europea...i blocchi siano artificiosi e innaturali. *Ho spesso parlato dei "due polmoni" – l'Oriente e l'Occidente – senza i quali l'Europa non potrebbe respirare.* Ed anche in futuro, non ci sarà un'Europa pacifica ed irradiatrice di civiltà senza questa osmosi e questa partecipazione di valori, differenti eppure complementari»²³.

Il 22 novembre 1990, visitando il Collegio Sloveno di Roma, il Papa raccomanda:

«la grande e importante opera di ricostruzione, non solo materiale, ma anche morale e spirituale, soprattutto in vista del terzo millennio che già si avvicina. E con esso si avvicina la missione della rievangelizzazione di una nuova Europa, su fondamenta storiche cristiane in cui la cultura e la Chiesa sapranno *respirare "con ambedue i polmoni"*»²⁴.

Il 15 agosto 1991 il Papa parla ai giovani riuniti a Jasna Gora.

«Questa sesta Giornata Mondiale della Gioventù si distingue per una caratteristica peculiare: è la prima volta che registra una partecipazione così numerosa di giovani dell'Europa Orientale...Dopo il lungo periodo delle frontiere praticamente invalicabili, la Chiesa in Europa può ora *respirare con ambedue i suoi polmoni*»²⁵.

Nella *Orientale Lumen* del 2.5.1995 non c'è formalmente l'espressione dei due polmoni, ma in tutto il documento c'è l'istanza di mettersi alla scuola dell'Oriente Cristiano. Basterebbero le parole del Papa:

«Mi metto in ascolto delle Chiese d'Oriente che so essere interpreti viventi del tesoro tradizionale da esse custodito. Nel contemplarlo appaiono ai miei occhi elementi di grande significato per

²² «Osservatore Romano» 11 novembre 1989, p. 6.

²³ «Osservatore Romano» 23 dicembre 1989, pp. 4-5.

²⁴ Originale in sloveno. Trad. it. in «Osservatore Romano» 24 novembre 1990, p. 4.

²⁵ Originale in polacco, trad. it. in «Osservatore Romano» 16-17 agosto 1991, p. 6.

una più piena ed integrale comprensione dell'esperienza cristiana e, quindi, per dare una più completa risposta cristiana alle attese degli uomini e delle donne di oggi»²⁶.

Il Papa addita ai cristiani di Occidente il tipico modo orientale di vivere il mistero cristiano:

«L'Oriente cristiano fin dalle sue origini si mostra multiforme al proprio interno, capace di assumere i tratti caratteristici di ogni singola cultura e con un sommo rispetto di ogni comunità particolare [...] In un tempo nel quale si riconosce come sempre più fondamentale il diritto di ogni popolo ad esprimersi secondo il proprio patrimonio di cultura e di pensiero, l'esperienza delle singole chiese di Oriente si presenta come un autorevole esempio di riuscita inculturazione»²⁷.

«L'Oriente associa la fede nell'unità della natura divina alla inconoscibilità della divina essenza [...] Questo senso dell'indicibile realtà divina si riflette nella celebrazione liturgica, dove il senso del mistero è colto da parte di tutti i fedeli dell'Oriente cristiano»²⁸.

«Le Chiese di Oriente offrono uno spiccato senso di continuità che prende i nomi di tradizione e di attesa escatologica [...] L'Oriente esprime in modo vivo le realtà della tradizione e dell'attesa»²⁹.

In realtà la dialettica dei due polmoni aiuta a capire il documento *Orientalis Lumen*, che celebra il centenario della *Orientalium dignitas* di Leone XIII.

«Oggi sappiamo – dice il Papa – che l'unità può essere realizzata dall'amore di Dio solo se le chiese lo vorranno insieme, nel pieno rispetto delle singole tradizioni e della necessaria autonomia. Sappiamo che questo può compiersi solo a partire dall'amore di Chiese che si sentono chiamate a manifestare sempre maggiormente l'unica chiesa di Cristo, nata da un solo battesimo e da una sola eucaristia, e che vogliono essere sorelle. Come ebbi modo di dire "è una la Chiesa di Cristo; se ci sono divisioni si devono superare, ma la Chiesa è una, la Chiesa di Cristo fra l'Oriente e l'Occidente non può essere che una, una e unita"».

²⁶ «AAS» 87, 1995, pp. 745-774, n. 5, 749. Trad. it. da *Enchiridion Vaticanum*, Bologna, Dehoniane 14, 1994-1995, 2560, p. 1481.

²⁷ «AAS» 87, 1995, nn. 5, 7, pp. 749, 752. Trad. it. da *Enchiridion Vaticanum*, cit., 2561, 2567 pp. 1481, 1487.

²⁸ «AAS» 87, 1995, pp. 750, 751. Trad. it. da *Enchiridion Vaticanum*, cit., 2564, 2565, p. 1485.

²⁹ «AAS» 87, 1995, pp. 752, 753. Trad. it. da *Enchiridion Vaticanum*, cit., 2568, 2572.

«Credo – aggiunge il Papa – che un modo importante per crescere nella comprensione reciproca e nell'unità consista proprio nel migliorare la nostra conoscenza gli uni degli altri»³⁰.

Il Papa propone ai Cattolici latini varie maniere di adempiere questo compito:

«conoscere la liturgia delle chiese di Oriente; approfondire la conoscenza delle tradizioni spirituali dei padri e dei dottori dell'Oriente cristiano; prendere esempio dalle Chiese di Oriente per l'inculturazione del messaggio del vangelo [...] formare teologi, liturgisti, storici e canonisti che possano diffondere [...] la conoscenza delle chiese di Oriente»³¹.

La finale della Lettera apostolica *Oriente Lumen* insiste sull'incontro delle due tradizioni.

«L'eco del Vangelo, parola che non delude, continua a risuonare con forza, indebolita solo dalla nostra separazione... Ascoltiamo insieme l'invocazione degli uomini che vogliono udire intera la parola di Dio. Le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente perché la parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze [...] L'uomo del terzo millennio possa godere di questa scoperta, finalmente raggiunto da una parola concorde e per questo pienamente credibile, proclamata da fratelli che si amano e si ringraziano per le ricchezze che reciprocamente si donano»³².

In alcuni punti della *Oriente Lumen* la dialettica fra cultura e fede si riavvicina all'idea dei due polmoni. Le culture sono di per sé mutevoli. La fede sola trascende le divergenze e valica le barriere. Sembra quasi che *Oriente Lumen* abbia presenti le parole con cui Ivanov, il creatore della metafora dei due polmoni, definisce il rapporto fra cultura e fede, l'una mutevole e perciò non assolutizzabile, anzi origine di separazioni, l'altra liberatrice e trascendente.

«Quando gli usi e le consuetudini propri di ciascuna chiesa vengono intesi come pura immobilità, si rischia certo di sottrarre alla tradizione quel carattere di realtà vivente, che cresce e si svi-

³⁰ «AAS» 87, 1995, p. 768. Trad. it. da *Enchiridion Vaticanum*, cit., 2615 pp. 1521, 1523.

³¹ «AAS» 87, 1995, p. 771. Trad. it. da *Enchiridion Vaticanum*, cit., 2623, p. 1529.

³² «AAS» 87, 1995, p. 774. Trad. it. da *Enchiridion Vaticanum*, cit., 2631-2632, p. 1535.

luppa e che lo Spirito le garantisce proprio perché parli agli uomini di ogni tempo [...]. Solo una religiosa assimilazione, nell'obbedienza della fede, di ciò che la Chiesa chiama "tradizione" consentirà a questa di incarnarsi nelle diverse situazioni e condizioni storico-culturali»³³.

Più avanti vedremo come questo rapporto tra fede e cultura sia analogo al rapporto enunciato da Ivanov.

Nella *Ut unum sint* del 25 maggio 1995, Giovanni Paolo II usa nuovamente l'espressione e ne riassume così il significato profondo:

«Lungo il cammino che abbiamo percorso dal Concilio Vaticano II in poi, vanno menzionati almeno due eventi particolarmente eloquenti e di grande importanza ecumenica nelle relazioni fra Oriente e Occidente: in primo luogo, il Giubileo del 1984, indetto per commemorare l'undecimo centenario dell'opera di evangelizzazione di Cirillo e Metodio e che mi ha permesso di proclamare compatroni di Europa i due santi apostoli degli slavi [...]. Nel proclamarli assieme a S. Benedetto, patroni di Europa, desideravo non soltanto confermare la verità storica sul Cristianesimo nel continente europeo, ma anche fornire un'importante tema a quel dialogo fra Oriente e Occidente, che tante speranze ha suscitato nel dopo Concilio [...] L'altro evento che mi piace richiamare alla mente è la celebrazione del millennio del battesimo della Rus' (988-1988). La Chiesa Cattolica e in modo particolare la Sede Apostolica, hanno voluto prendere parte alle celebrazioni giubilari e hanno cercato di sottolineare come il battesimo conferito a Kiev a S. Vladimiro sia stato uno degli eventi centrali per l'evangelizzazione del mondo [...]. In questa prospettiva, un'espressione che ho più volte adoperato trovava il suo motivo più profondo: *la Chiesa deve respirare con i suoi due polmoni!* Nel primo millennio della storia del cristianesimo essa si riferisce soprattutto alla dualità Bisanzio-Roma; dal Battesimo della Rus' in poi, tale espressione dilata i suoi confini: l'evangelizzazione si è estesa a un ambito ben più vasto, così che essa abbraccia ormai l'intera Chiesa. Se si considera poi che tale evento salvifico, avvenuto lungo le sponde del Dniepr, risale a un'epoca durante la quale la Chiesa in Oriente e quella in Occidente non erano divise, si comprende chiaramente come la prospettiva secondo la quale la piena comunione va ricercata sia quella dell'unità nella legittima diversità»³⁴.

³³ «AAS» 87, 1995, p. 752, 753. Trad. it. da *Enchiridion Vaticanum*, cit., 2570, p. 1489.

³⁴ «AAS» 87, 1995, pp. 952-953. Trad. it. in «Civiltà Cattolica» 1995 II 577-632, 605-606.

Dopo il grande Giubileo, Giovanni Paolo II torna, nella lettera apostolica «Novo millennio ineunte» del 6 gennaio 2001, all'amata metafora:

«In questa prospettiva di rinnovato cammino post-giubilare, guardo con grande speranza alle Chiese dell'Oriente, auspicando che riprenda pienamente quello scambio di doni che ha arricchito la Chiesa del primo millennio. Il ricordo del tempo in cui la Chiesa *respirava con "due polmoni"* spinga i cristiani d'Oriente e d'Occidente a camminare insieme, nell'unità della fede e nel rispetto delle legittime diversità, accogliendosi e sostenendosi a vicenda come membra dell'unico Corpo di Cristo [...] Intanto proseguiamo con fiducia nel cammino, sospirando il momento in cui, con tutti i discepoli di Cristo, senza eccezione, potremo cantare insieme a voce spiegata: "Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme" (Ps 133 [132],1)»³⁵.

VJAČESLAV IVANOV

Ma cerchiamo di risalire alle origini della formula.

Vjačeslav Ivanovič Ivanov, nato a Mosca il 16 febbraio 1866 del calendario giuliano, corrispondente al 28 febbraio 1866 del calendario gregoriano e morto a Roma all'alba del 16 luglio 1949, è uno dei maggiori poeti russi del secolo ventesimo. In una delle lettere di Pavel Florenskij, edite recentemente, il prete ortodosso russo, pensatore, scienziato, teologo e martire della fede, che doveva aver frequentato i mercoledì pietroburchesi nella «torre» di Ivanov gli anni 1909-1911³⁶, distinguendo genialità e talento, afferma di aver incontrato personalmente in vita sua soltanto tre grandi genii: Andrej Belyj, Vasilij Rozanov e Vjačeslav Ivanov e, secondo lui, quest'ultimo oltre ad essere come gli altri un vero genio, li supera di gran lunga in fatto di talento³⁷.

Ivanov dunque, in lettera del 15 ottobre 1930 al saggista francese Charles du Bos, che si era interessato alla «Corrispondenza da due angoli della stanza» scambiata in giugno e luglio 1920

³⁵ Giovanni Paolo II, *Novo Millennio ineunte*, Città del Vaticano, n. 48.

³⁶ N. Valentini, *P. A. Florenskij, la sapienza dell'amore*, Bologna 1998, p. 14.

³⁷ P. Florenskij, *Sočinenija v Četyrex tomax*, tom. 4, Moskva 1988.

tra Ivanov e Michail Osipovič Geršenzon³⁸, descrive una tappa importante della sua vita, risalente a quattro anni prima, cioè al marzo 1926. In quel mese infatti, a Roma, in San Pietro, nel corso delle celebrazioni del decimosesto centenario del Concilio di Nicea (a. 325), Vjačeslav Ivanov fa professione di fede cattolica. E nella lettera a Du Bos usa la metafora dei due polmoni per esprimere il senso di pienezza sperimentato in quella circostanza.

«Il 17 marzo 1926, festa di San Venceslao, pronunciando il *Credo* seguito dalla formula d'adesione, davanti all'altare del mio patrono [Venceslao...] nel transetto della basilica di San Pietro, intanto che sulla vicina tomba del principe degli Apostoli mi aspettavano una liturgia in slavo ecclesiastico e la santa comunione sotto le due specie secondo il rito greco, io mi sentivo per la prima volta ortodosso nella pienezza del significato di questa parola, integro possessore del tesoro sacro che era il mio fin dal battesimo, ma il cui godimento non era stato da molti anni scervo da un sentimento di disagio, divenuto poco a poco sofferenza, per il fatto di essere io privato dell'altra metà di questo tesoro vivente di santità e di grazia e, come suol dirsi per un tubercolotico, di respirare da un solo polmone. Provavo una gran gioia, sinora sconosciuta, di pace e di libertà di movimento, la felicità della comunione con innumerevoli santi di cui, pur non volendo, avevo tanto a lungo ripudiato il soccorso e la tenerezza, la soddisfazione di aver adempiuto il mio dovere personale e, per mio tramite, quello della mia nazione, la coscienza infine di aver agito secondo la sua volontà che presaggio maturata per l'unione, d'aver ubbidito al suo ordine estremo di dimenticarla, sacrificarla per la causa universale. E – cosa sorprendente – la sentivo immediatamente restituita a me nello spirito, dalla mano del Cristo: ieri assistevo alla sua sepoltura, oggi ero riunito a lei, risuscitata e assolta...»³⁹.

Ivanov dà una giustificazione della presa di coscienza di questa bipolarità all'interno del cristianesimo.

«Per tornare alla materia del dibattito che, secondo la vostra felice definizione potremmo intitolare *De Thesaurò* resta da indicare

³⁸ M. Osipovič Geršenzon - V. Ivanov, *Perepiska na dvux uglov*, Moskva-Berlin 1922. Michail Osipovič Geršenzon, (1869-1925) è scrittore, storico e archivista.

³⁹ V. Ivanov, *Sobranie Sočinenij*, Brjussel', Foyer Oriental Chrétien III, 1979, pp. 426, 428. L'originale è in francese. Ne riporto la trad. it. da Vjač. Ivanov e M. Geršenzon, *Corrispondenza da un angolo all'altro*, Milano 1976, pp. 112-113.

brevemente se e in che cosa gli eventi interiori da me or ora descritti hanno modificato l'apprezzamento enunciato al mio defunto amico [Michail Geršenzon...] quanto al suo "incubo della *tabula rasa*" [...]. Ciò che, parlando dei grandi cicli della storia universale, viene attualmente chiamato "cultura generale" (dato che il termine classico di *civiltà* serve ormai a indicare soprattutto istituzioni e costumi) si basa essenzialmente sull'azione permanente della memoria infusa, mediante la quale la Sapienza Increata conduce l'umanità a trasformare gli strumenti della disunione naturale – spazio, tempo, materia inerte – in strumenti d'unione e d'armonia e, in tale modo, a ripristinarli nella loro destinazione conforme all'immagine divina della creazione perfetta. Ogni grande cultura, in quanto emanazione della memoria, è l'incarnazione di un fatto spirituale fondamentale e quest'ultimo è un atto e un aspetto particolare della rivelazione del Verbo nella storia: ecco perché ogni grande cultura non può essere che l'espressione multipla di un'idea religiosa che ne costituisce il nucleo»⁴⁰.

Queste ultime parole dimostrano l'acume penetrante di Ivanov anche in sede teologale. Pur scrivendo in tempi in cui l'antropologia culturale non era sviluppata come oggi, egli intuiva chiaramente che solo la fede può operare il prodigio di trasformare «gli strumenti della disunione naturale – spazio, tempo e materia inerte – in strumenti d'unione e di armonia» e ne vedeva la causa e la spiegazione nell'opera trasformante della Sapienza Increata, e aspetto della rivelazione del Verbo nella storia.

«Il dissolversi della religione va dunque considerato come un sintomo infallibile dell'estinguersi della memoria nella sfera in questione. Soltanto il cristianesimo [...] ha la forza di far rivivere la memoria ontologica delle civiltà alle quali si sostituisce, cosicché la cultura cristiana (che è la cultura greco-latina nei suoi due aspetti, orientale e occidentale) riveste necessariamente il carattere universale, la cui pienezza, che noi possiamo soltanto presentire, è il principio teleologico contenuto nel suo germe divino⁴¹ [...]. L'oblio, intanto, cerca a sua volta di organizzarsi basandosi sulla negazione radicale della spiritualità, contraffacendo materialmente la vera cultura,

⁴⁰ Ivanov, *Sobranie Sočinenij*, III, cit., p. 428. Originale francese. Trad. it. da Ivanov e Geršenzon, *Corrispondenza da un angolo all'altro*, cit., p. 113.

⁴¹ Queste righe di Ivanov sul concetto di cultura sono riprese da Fr. Anselmo M. Tommasini, in «De Thesaurò» *Vita e Pensiero*, agosto 1933, pp. 517 ss. e Ivanov se ne compiace in «Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la docta pietas», *Il Convegno*, Milano 25.1.1934 p. 316.

che è l'organizzazione della memoria spirituale. In fin dei conti, coloro che preconizzano l'oblio minano la religione mentre, d'altra parte, i distruttori della religione sono, nei confronti della cultura, inevitabilmente iconoclasti e falsari»⁴².

SOLOV'ĚV, GUIDA SPIRITUALE DI IVANOV

Vjačeslav Ivanov, aveva conosciuto la rivoluzione in patria ed era venuto a Roma con passaporto dell'Unione Sovietica. Ritrovandosi nella capitale del mondo cattolico si ricorda dell'insegnamento e dell'esempio del suo maestro in Russia, Vladimir Solov'ëv. Lo racconta lui stesso nella lettera a Charles du Bos.

«In quest'atmosfera di torpore spirituale che era quella del mondo borghese, che contrastava e si conciliava al tempo stesso grazie a non so quale contrappunto diabolico con la frenesia rivoluzionaria, risuonò imperioso nel mio animo il costante e familiare richiamo che, dall'epoca dei miei contatti giovanili con quel santo e grande uomo che era Vladimir Solov'ëv, mi aveva guidato lentamente, ma senza alcuna deviazione, verso l'unione con la Chiesa cattolica. Era davvero tempo, infatti, di affrettare i miei passi per arrivare al termine della lunga strada che, da principio, avevo percorso quasi inconsciamente (era l'epoca della mia vita in cui la mia fede cominciava appena a consolidarsi sui rottami del mio umanesimo pagano), e poi, mano a mano che prendevo radici sul suolo della Chiesa e che il bisogno della sua piena affermazione diveniva pressante, sempre più deliberatamente»⁴³.

La menzione esplicita di Solov'ëv in tale contesto suppone che quel pensatore russo abbia esercitato il suo influsso non soltanto sulla professione di fede di Ivanov, ma anche sulle modalità di quella presa di coscienza che lo faceva sentire contemporaneamente ortodosso e cattolico. Infatti, recentemente Andrej Šiškin ha pubblicato un documento dell'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali, nel quale Vjačeslav Ivanov il 14 marzo 1926 chiede a quella Congregazione di fare la sua professione di

⁴² Ivanov, *Sobranie Sočinenij*, III, cit., pp. 428, 430. Trad. it. da Ivanov e Geršenzon, *Corrispondenza da un angolo all'altro*, cit., p. 114.

⁴³ Ivanov, *Sobranie Sočinenij*, III, cit., p. 424. Trad. it. da Ivanov e Geršenzon, *Corrispondenza da un angolo all'altro*, cit., p. 110.

fede servendosi della formula proposta da Solov'ëv. Riportiamo testualmente:

a) «Alla Sacra Congregazione pro Ecclesia Orientali. Il sottoscritto, Ivanov Venceslav, figlio di fu Giovanni e di fu Alessandra, di religione greco-ortodossa, di nazionalità russa, nato a Mosca il 16 febbraio (vecchio stile) 1866, domiciliato a Roma, via delle quattro Fontane 172, dottore delle lettere, ex-professore di Università in filologia classica, vedovo, catechizzato dal Rev.mo P. Vladimiro Abrikosov⁴⁴ – desidera unirsi alla Chiesa cattolica secondo il rito bizantino-russo, e chiede a codesta S. Congregazione di voler autorizzare il sacerdote Rev.mo P. Vladimiro Abrikosov di ricevere la sua professione di fede e di ascoltare le sue confessioni. Inoltre il sottoscritto, che aveva goduto personalmente la direzione spirituale di Vladimiro Solov'ëv, richiede l'autorizzazione della S. Congregazione di fare la sua professione di fede, dopo aver recitato il Credo due volte, cioè in greco o paleo-slavonico ed in latino, secondo l'allegata formola proposta da Solov'ëv e solennemente recitata nella Basilica Vaticana alla festa di commemorazione del Primo Concilio Ecumenico di Nicea. Roma, addì 14 Marzo 1926».

b) «Come membro della vera e venerabile Chiesa ortodossa orientale o greco-russa, che non parla per la voce di sinodo anticanonico, né per mezzo di impiegati del potere secolare, ma per la voce dei suoi grandi Padri e Dottori, riconosco per giudice supremo in materia di religione colui che è stato riconosciuto tale da S. Ireneo, S. Dionigi il Grande, S. Atanasio il Grande, S. Giovanni Crisostomo, S. Cirillo, S. Flaviano, il Beato Teodoreto, S. Massimo il confessore, S. Teodoro Studita, S. Ignazio, S. Venceslao ecc. cioè l'Apostolo Pietro che vive nei suoi successori e che non ha inteso invano le parole: Tu sei Pietro e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa. – Conferma i tuoi fratelli. Pasci le mie pecorelle, pasci i miei agnelli. Amen».

«Io riconosco tutti i dogmi e tutte le definizioni della Chiesa Romana, ed in questa vera fede, che professo liberamente, voglio con l'aiuto di Dio rimanere fino all'ultimo attimo della mia vita. E così sia».

⁴⁴ Vladimir Vladimirovič Abrikosov aveva sposato la cugina Anna Ivanovna Abrikosova e come lei si era fatto cattolico. Divenuta lei religiosa e lui sacerdote, furono perseguitati dal regime. La condanna a morte di lui fu commutata in espulsione dalla Russia. Vl. Abrikosov lasciò il territorio sovietico il 29 settembre 1922 e giunse a Roma il 6 ottobre 1922 dove incontrò Ivanov. Sarebbe morto a Parigi nel 1966. Cyrille Korolevskij, *Métropolitte André Szepetyckyj 1865-1944*, Rome Theologica Societas Scientiarum Ucrainorum 1964, 238-243. A. Wenger, *Rome et Moscou 1900-1950*, Paris 1987, pp. 95-96. I. Osipova, *Se il mondo vi odia*. Martiri nel regime sovietico, Milano 1997, p. 203.

Nel foglio seguente ci sono due annotazioni. La prima dice:

«Die 18 martii 1926. Negative. Vada al S. Ufficio».

La seconda aggiunge:

«Die 20 martii 1926. P. Abrikosoff avverte che il S. Ufficio ha concesso la facoltà di ricevere l'abiura del signor Ivanov colla formula insolita. Margotti⁴⁵. Ad acta»⁴⁶.

PROFESSIONE DI FEDE

Come si vede, oltre all'esplicita menzione di Vladimir Solov'ëv nella lettera di Ivanov a Charles du Bos, c'è anche la domanda, conservata nell'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali, di recitare la professione di fede composta dallo stesso Solov'ëv. Questa domanda è esaudita, dopo una prima perplessità, dietro assenso del Santo Ufficio. Infatti, la professione di fede citata dal documento, riprende, fino alle parole «pasci i miei agnelli», il testo composto da Solov'ëv nell'introduzione all'opera redatta originariamente in francese, *La Russie et l'Église universelle*⁴⁷.

Ivanov reciterebbe in San Pietro una formula abbreviata, ma nella lettera a du Bos dimostra di conoscere tutto il testo di Solov'ëv che continua così:

«Tu sai, spirito immortale del beato Apostolo Pietro, ministro invisibile del Signore nel governo della sua Chiesa, tu sai ch'essa ha bisogno di un corpo terrestre per manifestarsi. Già due volte le hai dato un corpo sociale: dapprima nel mondo greco-romano e poi in quello romano-germanico, tu le hai sottoposto l'impero di Costantino e quello di Carlomagno. Dopo queste due provvisorie incarnazioni, essa attende la terza e ultima incarnazione. Tutto un mondo

⁴⁵ Mons. Carlo Margotti, allora minutante della Congregazione per la Chiesa Orientale, divenne poi arcivescovo titolare di Mesembria, Delegato Apostolico in Turchia e arcivescovo di Gorizia e Gradisca, morendo in quella sede il 31 luglio 1951.

⁴⁶ *Archivio italo-russo*, I, a cura di D. Rizzi e A. Šiškin, Trento, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche 1997, pp. 560-562. Il documento edito da A. Šiškin si conserva nell'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali, Commissione per la Russia, n. 378/28.

⁴⁷ V. Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris 1889, Introduction. Nuova edizione in *La Sophia et les autres écrits français*, Édités et présentés par Fr. Rouleau, Lausanne 1978, p. 150. Trad. it. in Soloviev, *La Russia e la Chiesa Universale*, Milano 1947, pp. 44-45.

pieno di forze e di desiderio, ma senza chiara coscienza del proprio destino, batte alla porta della storia universale. Qual'è, o popoli della parola [*slovo*, cioè gli Slavi], la vostra parola? La vostra massa ancora non sa, ma fra di voi alcune voci potenti già l'hanno rivelata. Un prete croato, due secoli fa, l'ha profeticamente annunciata, ed ai nostri giorni un vescovo della stessa nazione l'ha proclamata più volte con una eloquenza ammirevole. Ciò che è stato detto dai rappresentanti degli slavi occidentali, il grande Križanić e il grande Strossmayer, non necessita che di un semplice *amen* da parte degli Slavi orientali. Questo *amen* io l'ho detto a nome di cento milioni di cristiani russi, con la ferma e piena coscienza ch'essi non mi disapproveranno»⁴⁸.

Infatti le parole soprariportate di Solov'ëv,

«Già due volte le hai dato un corpo sociale: dapprima nel mondo greco-romano e poi in quello romano-germanico, tu le hai sottoposto l'impero di Costantino e quello di Carlomagno»⁴⁹

erano di certo presenti alla mente di Ivanov che scrive nella lettera a du Bos:

«Soltanto il cristianesimo [...] ha la forza di far rivivere la memoria ontologica delle civiltà alle quali si sostituisce, cosicché la cultura cristiana (che è la cultura greco-latina nei suoi due aspetti, orientale e occidentale) riveste necessariamente il carattere universale, la cui pienezza, che noi possiamo soltanto presentire, è il principio teleologico contenuto nel suo germe divino»⁵⁰.

Così pure le intuizioni di Križanić⁵¹ e di Strossmayer⁵², sottolineate da Solov'ëv a garanzia della sua scelta,

«Ciò che è stato detto dai rappresentanti degli slavi occidentali, il grande Križanić e il grande Strossmayer, non necessita che di un semplice *amen* da parte degli Slavi orientali. Questo *amen* io l'ho

⁴⁸ Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, in: *La Sophia et les autres écrits français*, cit., p. 150. Trad. it. in Soloviev, *La Russia e la Chiesa Universale*, cit., pp. 44-45.

⁴⁹ Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, in *La Sophia et les autres écrits français*, cit., p. 150. Trad. it. in V. Soloviev, *La Russia e la Chiesa Universale*, cit., p. 45.

⁵⁰ Originale francese V. Ivanov, *Sobranie Sočinenij*, III, cit., p. 428. Trad. it. da V. Ivanov e M. Geršenzon, *Corrispondenza d'un angolo all'altro*, cit., pp. 113-114.

⁵¹ Th. Eekman (Edit.), *Juraj Križanić (1618-1683): Russophile and ecumenic visionary. A Symposium*, The Hague-Paris 1976.

⁵² Franc Grivec, *Vladimir Solov'ev i Episkop Strossmajer*, Paris 1926.

detto a nome di cento milioni di cristiani russi, con la ferma e piena coscienza ch'essi non mi disapproveranno»⁵³.

hanno chiaro riscontro nelle parole con cui Ivanov testimonia della

«soddisfazione di aver adempiuto il mio dovere personale e per mio tramite quello della mia nazione»⁵⁴.

METAFORA DEI DUE POLMONI: ESCLUSIVA DI IVANOV

Da questo confronto Solov'ëv-Ivanov, cosa si può concludere circa la metafora dei due polmoni? Ivanov l'ha formulata nello spirito del suo maestro Vladimir Solov'ëv. La continuità spirituale fra i due si realizza in quanto la loro professione di fede cattolica non è un'abiura dell'Ortodossia, ma comporta per ambedue piuttosto la realizzazione integrale dell'Ortodossia. Infatti Solov'ëv e Ivanov riuniscono i due aspetti complementari del Cristianesimo, la particolarità e l'universalità, Oriente e Occidente, Ortodossia e Cattolicità. Non concordano invece i due russi nella metafora dei due polmoni, che è esclusiva di Ivanov, mancando invece negli scritti di Solov'ëv. Anzi, non poteva trovarsi in Solov'ëv. L'immagine formulata dal poeta simbolista Ivanov si collega infatti al pneumotorace artificiale o terapeutico, consistente nell'introdurre un gas inerte tra i due foglietti pleurici di un polmone malato di tisi, per immobilizzarlo, permettendone in tal modo la guarigione. Il medico Carlo Forlanini lo aveva ideato nel 1882, aveva presentato i risultati delle prime sperimentazioni al congresso romano di medicina del 1894, ma soltanto nel congresso internazionale sulla tubercolosi, tenuto a Roma nel 1912, cioè una dozzina d'anni dopo la morte di Solov'ëv, il pneumotorace artificiale era stato riconosciuto universalmente come efficace metodo terapeutico della tubercolosi. Le parole di Ivanov di sentirsi finalmente libero dal «sentimento di disagio per essere privo dell'altra metà di questo tesoro e, come suol dirsi per un tubercolotico, di respirare da un solo polmone»⁵⁵,

⁵³ Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, Paris 1889, Introduction. Ripreso in *La Sophie et les autres écrits français*, cit., p. 150. Trad. it. in V. Soloviev, *La Russia e la Chiesa Universale*, cit., p. 45.

⁵⁴ Ivanov Geršenzon, *Corrispondenza d'un angolo all'altro*, cit., p. 112.

⁵⁵ Ivanov, *Sobranie Sočinenij*, III, cit., pp. 426, 428. L'originale è in francese. Ne riporto la trad. it. da Ivanov e Geršenzon, *Corrispondenza da un angolo all'altro*, cit., pp. 112-113.

assumono una conquista della medicina quale simbolica immagine per raggiungere una spirituale pienezza, applicandola a chi partecipa simultaneamente della visione orientale e occidentale del Cristianesimo.

La metafora dei due polmoni, così accettata a Giovanni Paolo II, Vjačeslav Ivanov l'ha formulata per primo, partecipando però un aspetto dell'eredità spirituale di Solov'ëv. In una conferenza su Vladimir Solov'ëv, risalente al dicembre 1910, Ivanov interpreta la gnoseologia religiosa della sua guida spirituale con l'immagine del doppio specchio.

«L'uomo con la sua conoscenza di creatura, nella quale le sue cognizioni dipendono da certi dati, assomiglia a uno specchio vivente. Ciò che lui conosce è un riflesso speculare, sottomesso alla legge della rifrazione della luce e di conseguenza riflesso inadeguatamente. In tale riflessione la destra diventa sinistra e la sinistra destra. Il rapporto e la proporzione delle parti restano uguali, ma le parti si invertono: la figura della riflessione e la proiezione del corpo riflesso non si sovrappongono sulla superficie l'una sull'altra nello stesso ordine della corrispondenza delle linee. Come si ristabilisce allora l'esattezza della riflessione? Tramite una seconda riflessione impressa specularmente. Quel secondo specchio, *speculum speculi*, che nell'uomo, in quanto conoscente, corregge il primo, è un altro uomo. La verità si giustifica soltanto se viene contemplata in un altro. "Dove due o tre sono riuniti nel mio nome io sarò in mezzo a loro" (Mt 18,20). Perciò la conoscenza adeguata del mistero dell'essere è possibile soltanto nella comunione mistica, cioè nella Chiesa»⁵⁶.

L'applicazione ecclesiologica è conseguente: soltanto conoscendo l'altro cristiano, io cristiano posso conoscere appieno me stesso e la Chiesa. Vjačeslav Ivanov si muove nella prospettiva di Solov'ëv. I due polmoni di Ivanov corrispondono ai due specchi della conferenza su Solov'ëv. Il P. Stanislas Tyszkiewicz S.J., che si intrattiene spesso con Ivanov nella comune lingua russa, rivela in un suo articolo come Ivanov si senta con la sua professione di fede cattolica non solo cattolico, ma anche pienamente ortodosso. «Prima lo ero parzialmente, con un polmone solo»⁵⁷.

⁵⁶ V. Ivanov, *Religioznoe delo Vladimira Solov'eva*, in Id., *Sobranie Sočinenij*, III, cit., pp. 295-306, 303. B. Schultze, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, II-III, Firenze 1949, pp. 247-278, 265.

⁵⁷ S. Tyszkiewicz S.J., *L'ascension spirituelle de Wenceslas Ivanov*, «Nouvelle Revue Théologique» 72, 1950, pp. 1050-1062, 1060.

Michel d'Herbigny ha scritto che Vladimir Sergeevič Solov'ev, il 18 febbraio 1896 (vecchio stile), ha pronunciato in una piccola cappella dedicata a Nostra Signora di Lourdes, a Mosca, in presenza del sacerdote russo cattolico Nikolaj Aleksevič Tolstoj e di altri testimoni, la stessa professione di fede da lui inserita nel suo libro in francese, *La Russie et l'Église universelle*.

«Soloviev lut solennellement sa profession de foi; il ajouta la déclaration... "Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anticanonique ni par des employés du pouvoir séculier[...] je reconnais pour juge suprême en matière de religion[...] l'apôtre Pierre qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur". Cette formule, imprimée par lui en 1889, précisait nettement ce que signifiaient ses réponses: "J'appartiens à la vraie Église orthodoxe; car c'est pour professer, dans son intégrité, l'Orthodoxie traditionnelle que, sans être latin, je reconnais Rome pour centre du Christianisme universel"»⁵⁸.

Ma nella dichiarazione sottoscritta dal sacerdote russo Nikolaj Tolstoj, dalla principessa Elena Vasil'evna Dolgorukova e da Dmitrij Sergeevič Novskij, si parla soltanto di «professione di fede tridentina».

«Dopo essersi confessato al Padre Tolstoj, Vladimir Sergeevič recitò in nostra presenza la professione di fede del Concilio tridentino in slavo ecclesiastico quindi, nel corso della liturgia eucaristica in rito orientale greco, con menzione del Santo Padre il Papa, ricevette la comunione»⁵⁹.

La professione di fede tridentina è quella promulgata da Pio IV con la bolla *Iniunctum nobis* del 13 novembre 1564⁶⁰. Probabilmente si tratta in questo caso della formula con le aggiunte che vi apportò Pio IX nel 1877, circa i dogmi dell'Immacolata Concezione di Maria, del primato pontificio e dell'infallibilità⁶¹.

Non risulta cioè che Solov'ev pronunciassse nel 1896 la professione di fede formulata nel suo libro *La Russie e l'Église universelle* del 1889 e recitata sostanzialmente da Ivanov in San

⁵⁸ M. d'Herbigny, *Un Newman Russe. Vladimir Soloviev*, Paris 1911, pp. 314-315.

⁵⁹ *Vladimir Solov'ev i katoličestvo*, «Kitež» 1, 1927, pp. 42-46.

⁶⁰ K.J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, Tome X, 1^{ère} partie, Paris 1938, pp. 638-641.

⁶¹ *Ibidem*, nota 1 p. 641.

Pietro nel marzo 1926. Che Solov'ëv non formulasse mai la metafora dei due polmoni è ancora più certo. Era morto una dozzina d'anni prima che la terapia scoperta da Carlo Forlanini fosse riconosciuta universalmente. Ivanov, a differenza di Solov'ëv, conobbe il pneumotorace terapeutico. La moglie Vera era morta appena trentenne di tubercolosi a Mosca nel 1920. Nel 1924 uscì il romanzo di Thomas Mann, *Der Zauberberg*. Ivanov che, avendo studiato a lungo a Berlino, leggeva a scriveva correntemente in tedesco, poteva aver letto quel romanzo nel quale si narra tra l'altro con un certo cinismo

«Quando un polmone è molto compromesso, l'altro invece sano o relativamente sano, quello malato viene dispensato per qualche tempo dalla sua attività, affinché stia a riposo. Pare che con il pneumotorace si siano ottenuti buoni risultati. Tutti ce l'hanno quelli che hai visto un momento fa. Si sono raccolti in gruppo[...] e si dicono Associazione Polmone unico»⁶².

Se non c'è la prova che Ivanov avesse letto questa pagina prima del 1930, quando usa la prima volta, nella lettera a Du Bos, l'immagine del respiro non più con un solo polmone ma con ambedue, per esprimere il suo sentirsi contemporaneamente ortodosso e cattolico, c'è un'altra prova sicura che Ivanov sapeva purtroppo cosa fosse il pneumotorace terapeutico. Il Prof. Andrej Šiškin che ringrazio sentitamente per la generosa collaborazione a questo articolo, mi ha segnalato una lettera di Ivanov a Olga Aleksandrovna Šor, Dešart, inviata da Pavia il 1 giugno 1928. Il poeta vi narra di suo figlio, Dmitrij malato di polmoni, che soggiorna in Svizzera in un sanatorio, e accenna alle spese che quella cura costa alla famiglia, compreso il sovrapprezzo del pneumotorace. «L'ultima fattura del 27 maggio 1928 raggiunge la somma di lire 424, senza contare le 40 lire del pneumotorace»⁶³.

Un giorno non troppo lontano esposi le mie idee a Dmitrij Ivanov. Quando prospettai l'eventuale influsso del pneumotorace terapeutico sull'immagine di due polmoni, il figlio di Ivanov non si mostrò sorpreso, ma disse soltanto: «È un'intuizione fondata sulla realtà!».

⁶² Th. Mann, *La montagna incantata*, Trad. it. di E. Pocar, Milano 1965, pp. 82-83.

⁶³ V. Ivanov a Olga A. Šor, Dešart, 1 giugno 1928. «Perepiska Vjačeslava Ivanova s Olgoj Šor», *Europa Orientalis*, Archivio Russo-Italiano, III, a cura di D. Rizzi e A. Šiškin, Salerno 2001, pp. 317-320, qui 318.

CARTEGGIO FRANK-IVANOV

Ma per spiegare l'esperienza cristiana di Ivanov e illustrare ancor meglio la sua metafora bipolmonare, c'è un'altra sua testimonianza personale tardiva, sollecitatagli da un russo della diaspora, il famoso filosofo russo Semën Ljudvigovič Frank, quando oramai Ivanov è anziano e mancano solo due anni alla sua scomparsa. Frank gli scrive da Londra chiedendogli una breve biografia e un resoconto personale della sua esperienza religiosa. Vuole servirsene per introdurre uno scritto di Ivanov nell'antologia che prepara del pensiero religioso e filosofico russo, dalla fine del secolo XIX all'inizio del secolo ventesimo. Siccome questo carteggio, pubblicato l'anno 1963, in russo, nella rivista *Mosty*, da Viktor Semënovič Frank, figlio di Semën L. Frank, non è mai stato tradotto, credo utile farlo conoscere in italiano.

Delle due prime lettere di Frank che aprono il carteggio, una ricevuta da Ivanov il 9 maggio 1947 e l'altra ricevuta il 18 maggio 1947, soltanto la prima è rimasta. È una bellissima lettera, segno di anima grande e ben approfondita nel pensiero religioso, nella ecclesiologia delle Chiese sorelle.

«Caro Vjačeslav Ivanovič,

Londra 7 maggio 1947

Dall'intimo la ringrazio dell'invio della sua ispirata confessione. L'ho letta non solo con grande interesse, ma con grande commozione. Sono completamente d'accordo con la sua essenziale aspirazione e io stesso procedo su tale cammino (come mi è capitato già di esprimerlo apertamente a stampa). C'è soltanto qualcosa che mi impedisce di arrivare fino al punto cui è arrivato lei. Io non posso credere nell'assoluto supremo valore della Chiesa come di una specie di empirica e normativa riunione. E sono costretto a pensare che la Chiesa (in qualità di Chiesa terrestre militans) non esaurisca in sé il corpus mysticum, ma sia soltanto il suo cardine (mi sono noti i sottili ragionamenti del pensiero cattolico, che affrontano questo dubbio, ma nessuno di quelli mi soddisfa). Perciò, in pura coscienza, dell'insegnamento della Chiesa cattolica posso accettare tutto fuorché il dogma vaticano [l'infalibilità pontificia definita nel Concilio Vaticano I]. Esprimendomi in parole povere: vedo nella Chiesa cattolica un capitale e vigoroso sostegno contro i torbidi spirituali, ma aggiungo: è buono anche quanto c'è attorno ad essa e nelle separazioni da lei; è immensa la cerchia degli spiriti cristiani non abbracciati dalla Chiesa cattolica. Sulla riunione di Oriente e di Occidente sono completamente d'accordo; ma perché rimanga autentica è necessario che anche l'Occidente riconosca la sua carenza così grave

e intensa, nella separazione dall'Oriente, come Solov'ëv e lei (e io stesso) la sentiamo da parte dell'Oriente. Alcuni segni di questa presa di coscienza sono già visibili. Tutto questo io dico, non per sottolineare in che cosa io discordo da lei, ma al contrario per dirle come in sostanza le sono vicino. Io considero questo inatteso, fortunato nuovo incontro con lei, nel nostro declinare della vita, come un vero dono di Dio. Quanto più leggo attentamente il suo studio del quale Lei ha voluto adornare la redazione della mia raccolta, tanto più l'ammiro. Vi vedo la vera descrizione classico-filosofica dell'esperienza mistica⁶⁴.

Per tornare al lato pratico del nostro incontro. Non voglio disturbarla con troppe domande sulla sua biografia. Io ne so quasi tutto, sia attraverso ricordi personali, sia attraverso il competente libro di Svjatopolk-Mirskij, *Contemporary Russian Literature*⁶⁵. Non manchi tuttavia di rispondere, sia pure in breve, a una sola domanda: quando e dove ha insegnato in Italia negli ultimi vent'anni? La mancanza di questa informazione costituirebbe un vuoto nella mia nota dedicata al "patriarca della poesia russa nel secolo ventesimo".

L'abbraccia con affetto

il suo Semën Frank»⁶⁶.

Ivanov risponde a Semën Ljudovigovič Frank con una lunga lettera iniziata il 18 maggio 1947 e interrotta due volte. La terza parte, che inizia, dopo le due interruzioni, il 3 giugno 1947, risponde alla domanda di una nota biografica. La premetto, al fine di preparare meglio il lettore, con questa autobiografia dello stesso Ivanov, alla sua «apologia» spirituale. Ometto i versi poetici che Ivanov acclude alla prosa. È già troppo per me rendere in italiano la prosa russa. Tradurre la poesia sarebbe addirittura temerario. Ringrazio il prof. Andrej Šiškin e il confratello Kazimierz Mihulec S.I. per avermi aiutato a tradurre la prosa.

«3 giugno

Di nuovo un'ultima interruzione. E ora, finalmente, devo rispondere alla sua domanda di ordine pratico. Prima di tutto sul luogo e il tempo della mia nascita e sulla mia famiglia. Il mio poema "Gioventù" (Pietroburgo, 1918), risponde a questa domanda in maniera

⁶⁴ Il contributo di Ivanov consiste nel saggio *Anima*, originariamente in tedesco (*Sobranie Sočinenij* III, cit., pp. 269-293).

⁶⁵ Deve trattarsi dell'opera di Dmitrij Svjatopolk Mirskij, uscita in Inghilterra nel 1926.

⁶⁶ V.S. Frank, *Perepiska S.L. Franka s V. Ivanovym*, «Mosty», 10, 1963, pp. 357-369, 358-359.

dettagliata e pittoresca. Sono nato il 16/28 febbraio 1866 a Mosca, nella casetta dei miei genitori, vicino al Giardino Zoologico, in un milieu colto e medioborghese. Mio padre, sessantenne e ateo fino alle ultime settimane di vita, era di professione agrimensore, quindi dopo la lunga parentesi di quel suo servizio, divenne funzionario dell'ufficio moscovita di controllo dei pesi e delle misure, nel rango di consigliere titolare. Morì quando avevo cinque anni e tutta la mia formazione la dovetti a mia madre, nipote di un pope e figlia di un funzionario del senato, nata Preobraženskaja, donna magnanima, di larghi interessi spirituali e di ardente religiosità. Terminato con la medaglia d'oro il corso del primo ginnasio di Mosca, entrai alla facoltà filologica dell'università, dove ricevetti il premio per le lingue antiche e mi guadagnai l'interesse di Paul Gabrilovič Vinogradov [1854-1925], che guidò le mie ricerche e i miei anni di studio a Berlino. Al terzo corso mi sposai e me ne andai a studiare a Berlino dove, dopo un certo peregrinare nella storia medievale e bizantina, dietro consiglio di Vinogradov, mi concentrai sulla filologia e sulla storia antica nei seminari di Teodoro Mommsen e di Otto Hirschfeld. Vinogradov mi predestinò alla cattedra di filologia. Dopo nove semestri a Berlino, partii per andare a preparare la mia dissertazione in latino per Mommsen (stampata finalmente nelle *Note della Società archeologica di Pietroburgo*), dapprima a Parigi, quindi a Roma, dove vissi studiando archeologia, fino al 1895. Quindi, deludendo le attese di Vinogradov, fui a Parigi, a Ginevra, ad Atene e al termine del 1904 mi stabilii a Pietroburgo, dove fra l'altro (gli anni 1910-1912) detti lezioni di storia della letteratura greca nei corsi dell'istituto universitario femminile. Dopo l'assenza di un anno, trascorso in Francia e a Roma, incominciai la mia fase moscovita. Ma la rivoluzione del 1917 mi colse a Soči. Sotto i bolscevichi mi capitò di insegnare a Mosca in varie istituzioni non pochi corsi di storia della letteratura, del teatro e di poetica. Nel 1920, senza la possibilità di partire per la libertà, giacché il mio nome era nei turni di missione all'estero, mi recai nel Caucaso, con la missione fittizia di render conto dell'insegnamento universitario nel nord caucasico e mi presentai volontariamente a Baku. Là ero in un'università indipendente da Mosca, (l'Azerbaigian era allora repubblica autonoma) con un buon gruppo di professori (tra i quali ricordo specialmente Makovel'skij⁶⁷), perché là tendevano quei professori che non volevano insegnare, sotto il nome di varie discipline, l'unico e unisolvante marxismo e materialismo storico. Perciò mi dettero subi-

⁶⁷ Penso sia A.O. Makovel'skij, storico della filosofia, autore di un'opera sui Presocratici in due volumi, uscita a Kazan negli anni 1914-1915. Frank l'ha recensita in «Russkaja Mysl'» gli anni 1915 e 1916.

to la cattedra di filologia classica. Incontrai studenti russi entusiasti (pochi però erano i libri). Stampai il mio libro, *Dioniso e il predionismo*, che difesi davanti alla facoltà ottenendone il diploma di nomina a dottore. Quel libro lo tradusse in tedesco la casa editrice Benno Schwabe di Basilea e mi inviò la versione perché l'approvassi, insieme con l'anticipo per la futura edizione del libro, conformemente al contratto firmato. Ma la versione richiese un accurato controllo e il testo una serie di correzioni e di aggiunte. E in questo minuzioso lavoro ho messo a prova ancora non pochi anni la pazienza dell'indignato editore. Sorte ancor meno favorevole ebbe un altro mio grosso lavoro – la traduzione di una tragedia di Eschilo, fatta per l'editore Sabalnikov, ma carpitagli dal sovietico Gosizdat [abbreviazione per gosudarstvennoe Izdatel'stvo o casa editrice governativa] il che poté avvenire essendo io partito per l'estero – e il Gosizdat la seppellì nelle sue viscere. Lei mi chiede quali miei libri siano usciti dopo il 1920. Eccetto la menzionata monografia su Dioniso, uscì in tedesco nel 1930 *L'idea russa* (presso Mor-Zibek, Tubinga) e *Dostoevskij* ibid. 1932; il poema "L'uomo" uscì a Parigi a La Maison du Livre, 1939; la traduzione italiana dello stesso poema a Milano, da Bocca nel 1946. La tragedia, *Tantalo*, con la sorprendentemente perfetta traduzione poetica in tedesco di Henri Heiseler, uscì a Dessau-Leipzig, presso Karl Rauch nel 1940. Infine *La corrispondenza tra i due angoli della stanza*, mia e di Geršenzon, pubblicata in russo a Pietroburgo nel 1921 e a Berlino nel 1922, apparve in tedesco sul periodico *Die Kreatur* nel 1926 e in traduzioni parziali nel 1931 in francese, in italiano e in spagnolo. Questa penuria in parte è compensata dalla lista di articoli piuttosto seri apparsi su *Corona*, *Hochland*, *Vigile*, *l'Accademia Petrarquesca* di Arezzo, *Enciclopedia Italiana* (Treccani) e nelle *Note contemporanee*. Nel 1933 il milanese *Convegno* ha dedicato un quaderno speciale alla mia attività letteraria.

Rifugiatomi dal 1924 con figlia e figlio a Roma, non sapevo dove andare e fui felice di ricevere, grazie all'affaccendarsi di Faddej Frančević Zelinskij, l'offerta dell'università del Cairo di occupare la cattedra di storia della letteratura romana. Incominciarono le trattative sulle condizioni (francamente favolose) e sul tempo dell'ingaggio; decisi di migliorare il mio inglese. Ma quando all'ambasciata egiziana fu reso noto che risiedevo sotto passaporto sovietico, la mia favola da mille e una notti si dissolse come un miraggio: in breve, il ministero locale mise fine alle fantasie degli ingenui umanisti. Più tollerante verso la mia cittadinanza sovietica, nonostante la sua professione di fascismo, si mostrò Pavia, dove ricevetti il posto di professore di lingue e letterature moderne nel Collegio Universitario Borromeo, antico, sontuoso e gratuito convitto per studenti superdotati di tutte le facoltà e, insieme ebbi il lettorato di lingua russa all'Università.

Dall'autunno del 1926, fino alle vacanze estive del 1934, vissi laggiù, in uno stupendo edificio del secolo XVI. Ma la diminuzione dei bilanci comportò la soppressione dell'insegnamento speciale nel Collegio. A Roma, finalmente, mi liberai dai bolscevichi, ottenendo la cittadinanza italiana. Ma l'invito dell'università di Firenze non ebbe la conferma del ministero, per avere io ormai settanta anni, età massima, ma di fatto perché non ero iscritto al partito fascista. Del mio professorato al Pontificio Istituto Orientale e al Russicum ho già detto⁶⁸.

Eccole dunque, con tutte queste pagine, abbondante materia per una nota di venti righe in corpo sei. Penso che lo spedirmi in visione la traduzione dell'articolo la ritarderebbe troppo. Perciò le chiedo di curarne lei stesso attentamente l'esattezza filosofica. Si ricorda come a Sillamjaie, abbiamo giocato alle piastrelle con il defunto Geršenzon e con il Petruševskij?⁶⁹ Cosa capita a Pëtr Bergardovič?⁷⁰

Vorrei sapere, caro Semën Ljudvigovič, come e con chi viva e a che lavori....

Ancora la ringrazio e l'abbraccio con affetto.

suo Vjačeslav Ivanov »⁷¹.

La prima parte della lettera, iniziata il 18 maggio 1947 e la seconda parte, ripresa il 28 maggio, contengono ambedue il resoconto dell'esperienza spirituale di Ivanov. Le diamo insieme perché affrontano ambedue la risposta dell'ortodosso russo che si è proclamato cattolico senza un'abiura formale della sua Ortodossia e ora spiega a Semën Frank, russo di origine ebraica che si è fatto battezzare nel 1912, la sua stessa esperienza, giustificandola attualmente, come allora, a ventun'anni di distanza.

«Caro Semën Ljudvigovič Frank, Roma, 18 maggio 1947

La ringrazio per ambedue le sue lettere (del 19 aprile e del 9 maggio). Rileggendole più e più volte ne provo grande gioia. La sua approvazione delle mie riflessioni sull'*Anima* [titolo del saggio

⁶⁸ Si veda oltre, alla nota 72. Infatti, come ho avvertito, ho premesso alle altre parti della lunga lettera di Ivanov a Frank, il nucleo autobiografico.

⁶⁹ Dmitrij Moiseevič Petruševskij (1863-1942) storico a quell'epoca già defunto, che nel 1907 aveva pubblicato a Mosca una storia di società e stato medievali.

⁷⁰ Pëtr Bergardovič Struve (1870-1944), morto da tre anni, quando Ivanov ne chiede notizie a Frank, intimo di lui, come attesta il libro, S.L. Frank, *Biografija P.B. Struve*, New York, Chekov Publishing House 1956.

⁷¹ Frank, *Perepiska S.L. Franka s V. Ivanovym*, cit., pp. 362-365.

di Ivanov destinato all'antologia che Frank prepara] mi è profondamente preziosa. Vi vedo come una testimonianza che conferma in qualche misura le mie oscure intuizioni. Tanta vicinanza fraterna su così lontani itinerari dello spirito, come quella che mi annunciava la sua seconda lettera, io non me l'aspettavo; in questo tardivo prodigioso contatto delle nostre anime vedo anch'io un "dono di Dio". Vorrei prima di tutto parteciparle la poesia scritta in gennaio 1944, quale schizzo della situazione della mia vita religiosa: descrizione della mia chiesa parrocchiale sul Piccolo Aventino all'interno delle mura aureliane. Questa antica chiesa fu donata alla fine del secolo VI dal papa Gregorio Magno ai monaci siro-palestinesi provenienti dalla laura consacrata a Saba Illuminatore (a proposito, oggi da noi se ne celebra la festa, con la processione). (Aggiungo a spiegazione che l'ortodosso che entra nella Chiesa Romana deve restare fedele al rito orientale e semmai gli si permette di confessarsi e di comunicarsi nelle chiese latine; perciò la mia parrocchia nel senso stretto della parola – è la chiesa di S. Antonio il Grande – presso l'Accademia russa, Collegio Russicum, dove si celebra la divina liturgia in russo e nelle solennità con pontificale e Credo cantato senza *Filioque*).

Da questi luoghi di Roma la vita multisecolare della Chiesa si presenta, anche senza volerlo, come una lunga, interminabile processione del genere del corteo religioso, al cui inizio camminano i primi testimoni di Cristo. È difficile a chi ama Cristo non unirsi a questa processione di fedeli. Molto di errato si è compiuto sul suo cammino, ma quella processione non cessa e conserva intatta la fede»⁷².

Del seguente paragrafo esistono due varianti. La prima è pubblicata da V.S. Frank nella citata rivista *Mosty* e la diamo di seguito:

«I tardobizantini hanno abbandonato il perpetuo cammino comune ma, (a differenza di quanto fecero in seguito i protestanti, che si dispersero con le loro Bibbie ai diversi margini) vanno a lato, essenzialmente nella stessa processione, ma in cammino separato. Non so capire come lei possa vedere nell'iter descritto soltanto "una specie di empirica e normativa collettività". Non posso neppure capire perché secondo lei sia buono anche quanto è attorno ad essa (cioè alla Chiesa cattolica) e che nelle separazioni da lei e al di fuori del suo amplesso ci sia un'immensa cerchia di spiriti cristiani. Chi sono allora questi felici mortali? Forse sono i protestanti che si perdono nelle fitte foreste "del libero esame"? Oppure i sudditi or-

⁷² Frank, *Perepiska S. L. Franka s V. Ivanovym*, cit., pp. 359-360.

todossi di Basilio II il Cieco [m. 1446] (il nostro Enrico VIII⁷³), di Pietro il Grande e di Stalin? O i vecchi cattolici seguaci di quel Döllinger, che implorava Pio IX di non scindere la Chiesa proclamando nelle decisioni conciliari l'infallibilità papale. Ma la Chiesa non si divide per il fatto che nel concilio è rigettato il principio parlamentare della maggioranza dei voti e si mantiene l'antica tradizione dell'arbitrato romano»⁷⁴.

La seconda variante me l'ha fatta conoscere e, glie ne sono grato, Andrej Šiškin che sta preparando l'edizione dell'epistolario di Ivanov.

«I gerarchi tardobizantini che attribuiscono, ai termini politici, “Nuova Roma” e “Universo”, un significato religioso, sono usciti dalla comune moltitudine con i fedeli sudditi degli imperatori orientali e con i futuri sudditi di Basilio il Cieco, di Pietro il Grande e di Stalin (e in contrapposizione ai protestanti, che si sono dispersi con le loro Bibbie ai margini) sono andati accanto con la loro processione, i cui partecipanti sono ora per esempio Bulgakov, Kartašev, Arsen'ev e per una selvaggia paura fuggono a parte, mentre altri camminano con fiducia e passione, fianco a fianco, con i romani delle catacombe e delle tombe apostoliche. A questi che camminano fianco a fianco, anche lei appartiene. Ed essendo libero dallo spirito di scisma come volontà di separazione, *eo ipso* anche lei è membro dell'*una sancta*. Il parere sulle unioni individuali, rispetto all'opera comune dell'unione delle Chiese, è diverso. Ma la coscienza ecclesiale deve rimanere incontaminata. Perciò, nella sfera puramente teorica, mi permetto presentarle alcune obiezioni ai pensieri che lei mi ha esposto.

Lei dice che al di fuori della Chiesa cattolica, cioè nelle Chiese separate da lei e al di fuori del suo grembo, c'è una cerchia di spiriti cristiani.

Anch'io penso che nei tempi passati la latinizzazione avrebbe compromesso l'identità dell'anima russa, come aveva fatto con la Polonia, con la Lituania e con i Cechi. Ma questo pericolo non c'è più e, a parte questo, noi non parliamo della latinità, ma della cattolicità che abbraccia, oltre la Chiesa Latina, tutti gli orientali che riconoscono come capo in terra il successore di Pietro, nella loro liturgia, mistica, tradizione e specifica psicologia»

⁷³ La somiglianza fra Basilio il Cieco e Enrico VIII consiste nel fatto che ambedue promuovono l'autonomia delle rispettive Chiese, dal patriarca ecumenico o dal papa.

⁷⁴ Frank, *Perepiska S.L. Franka s V. Ivanovym*, cit., p. 360.

Semën L. Frank morì il 10 dicembre 1950, un anno dopo Ivanov, senza avere pubblicata l'antologia del pensiero filosofico russo contemporaneo che aveva progettata e per la quale aveva scambiato lettere con Ivanov. Per fortuna suo figlio Viktor S. Frank, curò l'edizione postuma del lavoro del padre e la pubblicò nel 1965⁸¹. Circa un decennio dopo, ne uscì a Milano una versione italiana⁸².

ERBA DEL VICINO

La metafora dei due polmoni rappresenta una lezione ecumenica valida per tutte le stagioni. Se ortodossi come Ivanov, e Solov'ëv, hanno scoperto erba verde nel giardino cattolico, altrettanto noi cattolici occidentali dobbiamo andare alla ricerca di erba verde nel giardino delle Chiese Orientali. Senza cessare di essere cristiani occidentali, dobbiamo, credo, imparare dai cristiani orientali. Altrimenti rimaniamo come malati cui è stato praticato il pneumotorace a un polmone e respirano perciò con un polmone solo. In quel caso l'ecumenismo con gli Orientali è impossibile. Non si può dialogare con gli altri pretendendo di non aver nulla da imparare da loro. Ci vuole l'umiltà di chi sa mettersi alla scuola dagli altri, imparando come gli altri risolvano gli stessi suoi problemi.

Recentemente al Pontificio Istituto Orientale è stata difesa da Maria Congiu una tesi dottorale sulle Chiese Sorelle nella teologia di Yves Congar. Assistendo alla difesa mi ha colpito il rilievo dato alla attenzione di questo grande teologo al giardino del vicino. Non solo il nuovo orientamento cattolico, da una ecclesiologia maternalistica a quella sororale, deve molto a Congar, attento, com'era ai rapporti delle Chiese Ortodosse tra loro. Ma anche altri aspetti dell'aggiornamento teologico operati dal Concilio Vaticano secondo, si devono alla sua attenta osservazione di quanto avviene nelle Chiese accanto. Per esempio il rinnovamento cattolico riguardo al laicato, di cui il suo *Jalons pour une théologie*

⁸¹ S.L. Frank, *Iz Istorii russoj filosofskoj mysli konca 19go i načala 20go veka. Antologija*. Postmertnaja redakcija Viktora S. Franka, Washington D.C.-New York, Inter-Language Literary Associates, 1965.

⁸² S.L. Frank, *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Antologia. Trad. di Pietro Modesto, Milano 1977.

du laicat è pietra miliare, si deve anche al suo studio del laicato nelle Chiese Ortodosse. Così pure l'importanza data da Congar alla collegialità, è frutto del suo mettersi umilmente alla scuola della *Sobornost* russa.

Tanto più dobbiamo aprirci noi cattolici occidentali all'Oriente Cristiano constatando che in caso contrario, cioè lasciandoci guidare dal *pregiudizio culturale*, come lo chiama Vittorio Peri in *Orientalis Varietas*⁸³, rischiamo di continuare gli errori commessi in passato verso l'Oriente, latinizzando e occidentalizzando. Altro che due polmoni! Abbiamo costretto i cristiani più genuini, i cristiani orientali che sono entrati nella Chiesa Cattolica, a respirare in un polmone di acciaio. Penso ai miei confratelli dei primi tempi della Compagnia di Gesù che collaborano con le migliori intenzioni con il Padroado portoghese nel sinodo di Diamper del 1599 e censurano o distruggono manoscritti siriaci dei Cristiani di San Tommaso. Lo stesso fanno pretendendo una latinizzazione ad oltranza dai Cristiani di Etiopia. Davvero noi cattolici abbiamo molto da farci perdonare dall'Oriente Cristiano. Per grazia di Dio ci sono stati fra i miei confratelli anche alcuni che non hanno aspettato il concilio Vaticano II per divenire modelli di vero spirito ecumenico e di respiro a due polmoni, per esempio, Louis Granger S.I. morto a Istanbul di ritorno dalla Georgia nel 1615⁸⁴ e Philippe de Régis S.I. due volte rettore del Russicum, deceduto in Argentina nel 1955, dove si occupava di profughi russi⁸⁵.

SPIRITO AL FEMMINILE

Vorrei poi ricordare ai Greci Ortodossi e, di conseguenza, ai Bizantino-Slavi che il polmone orientale non è loro esclusivo, venendo anche loro in seconda linea rispetto al genuino contesto semitico in cui è nato il Cristianesimo. Nella Lettera *Orientalis Lumen* il Papa afferma:

⁸³ V. Peri, *Orientalis Varietas*, Roma 1994, p. 23.

⁸⁴ V. Poggi, *I gesuiti e la Georgia* in «Civ. Catt» 1994, I, pp. 251 s.; V. Poggi, *Bellarmino e le tre Rome*, in P.A. Catalano e P. Siniscalco (a cura di), *Da Roma alla Terza Roma, Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche*, Roma 1991, 185-198.

⁸⁵ V. Poggi, *Il sogno dell'ex-rettore del Russicum, Philippe de Régis S.J. (1897-1955)* in V. Poggi, *Per la storia del Pontificio Istituto Orientale*, Roma 2000, pp. 409-419.

«Rispetto a qualsiasi altra cultura, l'Oriente cristiano ha infatti un ruolo unico e privilegiato, in quanto contesto originario della chiesa nascente»⁸⁶.

Il Cristianesimo è nato in Oriente, quindi non a Roma, ma neppure a Costantinopoli o ad Atene, né tanto meno a Mosca. Dio si è fatto uomo in Palestina e ha parlato una lingua orientale, una lingua semitica nella quale, tra l'altro, lo spirito è femminile.

Mi colpisce quanto scrive il più grande specialista della lingua che Gesù parlava, l'aramaico. Sebastian Brock, in un articolo dal titolo provocatorio, «Lo Spirito Santo al femminile nella primitiva letteratura siriana»⁸⁷, ricorda come in aramaico, lingua semitica di cui il siriano è un dialetto, la parola *ruḥa*, che significa vento e spirito, è femminile, come lo è del resto la parola corrispondente nelle altre lingue semitiche, *ruah* in ebraico e *ruh* in arabo⁸⁸. Anche in siriano il verbo e l'aggettivo cambiano di desinenza a seconda che si riferiscano a soggetto maschile o femminile. Orbene, nella letteratura cristiana siriana, secondo la competente testimonianza di Brock, si verificano le tre fasi seguenti:

1) fino a tutto il quarto secolo, cioè fino all'anno 400 dopo Cristo, comprendendo quindi la più antica versione siriana della Bibbia, l'apocrifo *Atti di Tommaso* e gli scritti di Afraate e di Efrem, lo Spirito Santo è sempre detto *ruḥa qaddiṣta* cioè, inequivocabilmente, femminile. L'apocrifo del terzo secolo, gli *Atti di Tommaso*, il cui testo originale siriano è perduto, mentre ne rimane una versione greca e una rielaborazione siriana più tarda, ha invocazioni rivolte allo Spirito Santo come a madre. Infatti la preghiera alla Trinità del paragrafo 27 degli *Atti di Tommaso* recita così:

«Vieni santo nome di Cristo, al di sopra di ogni nome, vieni potenza dell'Altissimo e misericordia perfetta, vieni dono eccelso, vieni madre compassionevole»⁸⁹

⁸⁶ *Orientalis Lumen*, «AAS» 87, 1995, p. 749. *Enchiridion Vaticanum*, 14, Bologna 1994-1995, 2560, p. 1481.

⁸⁷ S. Brock, *The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature* in Janet Martin Soskice (ed.) *After Eve*, London-Glasgow-Toronto, 1990, pp. 73-88.

⁸⁸ Brock, *The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature*, cit., p. 73.

⁸⁹ H. Kruse, *Zwei Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten*, «Oriens Christianus» 69, 1985, pp. 33-55.

e più oltre, in contesto eucaristico, al paragrafo 50, gli *Atti di Tommaso* invocano ancora lo Spirito Santo come madre:

«Vieni madre nascosta... vieni e permettimi di partecipare all'Eucaristia che celebriamo nel tuo nome, unendoci a te nell'amore, invocandoti»⁹⁰.

E al paragrafo 133, in contesto battesimale,

«Pronunciamo su di te (neobattezzato) il nome della madre» [il testo siriano tardivo dice «pronunciamo su di te il nome dello spirito»]⁹¹.

Nello stesso apocrifo al paragrafo 39, c'è una formula trinitaria in cui le tre persone divine sono Padre, Madre e Figlio⁹². Allude a simile formula trinitaria anche l'*Inno della perla*, poema arcaico incorporato negli *Atti di Tommaso*⁹³. Il fatto che gli *Atti di Tommaso* siano un apocrifo non indica necessariamente un carattere ereticale settario. Del resto Afraate commentando Gen. 2,24 «l'uomo deve lasciare padre e madre» spiega:

«Finché uno non ha preso moglie, ama e onora Dio suo Padre e lo Spirito Santo sua madre, senza amare nessun altro. Ma quando prende moglie, allora abbandona suo Padre e sua Madre»⁹⁴.

Tra il quarto e quinto secolo le omelie di Macario composte in Mesopotamia esortano alla vita ascetica affinché, abbandonando il padre terreno e una madre soggetta a corruzione, uno si rifugi nel Padre celeste, nella Madre Spirito Santo e nella Gerusalemme celeste⁹⁵.

2) Invece, a partire dal quinto secolo, quindi anche nella ulteriore versione siriana della Bibbia, la *Peshitta*, si constata la tendenza a contraddire la grammatica per la quale *ruḥa* è femminile, esprimendo Spirito Santo come *ruḥa qaddiša*, dando all'aggettivo non la desinenza femminile *ta*, cioè *ruḥa qaddišta*, ma quella maschile, *ruḥa qaddiša*⁹⁶. Così, per esempio, lo Spirito Santo è

⁹⁰ Brock, *The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature*, cit., p. 79.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Afraate, *Demonstr.* 18, 10. *Patr. Syr.* I, I, col. 840, R. Graffin accurante, Parisiis 1894.

⁹⁵ Hom. LIV, 4,5, in H. Berthold, *Makarios/Simeon. Reden und Briefe*, Berlin 1973, II, pp. 156-157.

⁹⁶ Brock, *The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature*, cit., p. 75.

ancora femminile nella *Peshitta* Lc 1,35 cioè nell'annunciazione, come pure nel Battesimo di Gesù (Mt 3,16; Lc 3,22; Gv 1,32)⁹⁷. Negli Atti degli Apostoli della *Peshitta* lo Spirito Santo è maschile in nove casi e femminile in sette⁹⁸. Mentre rimane sempre femminile nelle Lettere del Nuovo Testamento⁹⁹. È innegabile comunque in quell'epoca un graduale processo di acculturazione che maschilizza lo Spirito Santo¹⁰⁰. E tale acculturazione può venire solo da contesti linguistici culturali meno orientali, o del tutto occidentali, dove lo spirito non è femminile, per esempio dalla lingua latina, dove *spiritus* è maschile, o dal greco dove *pneuma* è neutro.

3) Con il sesto secolo, quindi nella versione siriana della Bibbia detta *Eraclense*, la desinenza maschile non è soltanto predominante, ma è unica¹⁰¹. L'acculturazione ha soppresso la femminilità dello spirito.

PADRE, MADRE E FIGLIO

Qualcuno si chiederà se la scomparsa dell'aggettivo femminile *qaddišta*, sostituito dal maschile *qaddiša*, non si debba soltanto all'acculturazione importata dal mondo greco-romano, ma anche al sorgere di movimenti ereticali, come quelli che fanno esecrare al Corano, sura V, versetto 116, l'associazionismo cristiano che adora una Trinità di Padre, Maria e Gesù. Ma quell'introdurre Maria al posto dello Spirito Santo è dovuto probabilmente all'istintivo bisogno di ritrovare in Dio il femminile e il materno. Infatti, la condanna di quest'intrusione ereticale non basta a fare scomparire del tutto l'aspetto materno di Dio dalla letteratura siriana. I Santi Padri si sono serviti di immagini «naturali» per aiutare la nostra limitatezza di fronte al mistero trinitario. Gregorio di Nazianzo immagina il Padre come una fonte, il figlio come un ruscello che sgorga da quella fonte e lo Spirito come un fiume¹⁰².

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 75-76.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 76.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Grégoire de Nazianze, *Cinquième Discours théologique*, éd. P. Gallay (SCh 250), Paris 1978, p. 338.

La letteratura patristica siriana preferirebbe a tali immagini quelle del Padre, della Madre e del Figlio. L'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26), supporrebbe somiglianza anche tra famiglia umana e Trinità divina.

L'immagine di Madre per lo Spirito Santo spiegherebbe vari passi patristici siriani. Martirio, alla metà del secolo settimo, parla in ambito battesimale,

«del neofito, fatto degno che su di lui aleggi lo Spirito Santissimo, che come madre dà la santificazione e fa degni di filiazione»¹⁰³.

L'intervento dello Spirito sul fonte battesimale è simile a quello, pure datore di nuova vita, quindi materno, sul pane e sul vino dell'epiclesi eucaristica, mai assente dalle liturgie orientali, per trasformarli nel Corpo e nel Sangue di Cristo¹⁰⁴.

Mosè Bar Kefa, morto all'inizio del sec. X, l'anno 903, afferma che «lo Spirito Santo aleggiò sul Battista e lo educò quale madre compassionevole»¹⁰⁵.

Forse la respirazione a due polmoni magnificata dal poeta russo Vjačeslav Ivanov e caldeggiata con insistenza da Giovanni Paolo II permetterà il recupero di femminilità e maternità di Dio che il pregiudizio culturale avrebbe portato a misconoscere e addirittura a sostituire? Brock cita un testo copto (il copto appartiene al gruppo linguistico camito-semitico) scritto originariamente in siriano, il *Vangelo di Filippo*. In esso al par. 17 si legge:

«Alcuni hanno detto che Maria ha concepito di Spirito Santo. Sbagliano... Quando mai è capitato che una donna concepisca di donna?»¹⁰⁶.

In realtà se lo Spirito Santo è la Maternità di Dio, come il Padre ne è la Paternità, e il Verbo ne è la Figliolanza, è proprio la Maternità di Dio che fa divenir madre Maria. I versetti del Vangelo di Luca che narrano l'annunciazione potrebbero leggersi in questa prospettiva materna. Giovanni Paolo I scandalizzò i gior-

¹⁰³ Martyrius Sahdona, *Livre de la Perfection*, éd. A. de Halleux, (= CSCO Scr Syri 86), Louvain Secrétariat du Corpus SCO, p. 32.

¹⁰⁴ S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (= Syrian Church Series 9), Kottayam 1979, pp. 81-84.

¹⁰⁵ Omelia edita da F. Nurse in «American Journal of Semitic Languages and Literature» 26, 1909-1910, p. 95.

¹⁰⁶ Brock, *The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature*, cit. p. 78.

nalisti quando affermò che Dio non è soltanto Padre ma è anche Madre. Forse respirando anche con il polmone originario orientale, le disquisizioni interminabili sulla processione dello Spirito cederebbero il posto alla scoperta, apofatica quanto si voglia, dello Spirito materno di Dio!

Allora, il respiro a due polmoni e il secondo specchio della conferenza di Ivanov su Solov'ëv, non farebbero soltanto progredire il dialogo ecumenico fra Oriente e Occidente, all'interno del Cristianesimo, ma approfondirebbe la nostra conoscenza dello stesso unico, inesauribile, messaggio cristiano.