

## Al di là del sogno di Vjačeslav Ivanov

*Edward G. Farrugia\**

### Introduzione

Molti hanno sentito parlare dei “due polmoni della Chiesa”, molti di meno sanno che è stato Vjačeslav Ivanov (1866-1949) all'origine di questa frase, e ancora di meno che questo grande poeta russo e critico della cultura era professore al Pontificio Istituto Orientale di Roma (1936-1943) per volontà dello stesso papa Pio XI<sup>1</sup>. Parlando di sogni, ci farà da guida il vademecum ivanoviano di quando si procede da ciò che è reale, a ciò che è più reale, l'amore quindi – *a realibus ad realiora*, attraversando magari epoche glaciali, burrascose o “dionisiane” che fossero, per raggiungere alla fine il calore dell'amore, connubio della spontaneità reale troppo reale e l'ordine più reale<sup>2</sup>. Un artista pensatore *sui generis*, insomma. Questo studio ha tre parti: (1) individuare il sogno di Ivanov collocandolo sia nella sua vita, sia nelle sue opere; (2) poi vedere il cambio della direzione nella vita e nella produttività dell'artista come cambio del paradigma, e dove porta la sua nuova strada imboccata, e, (3) finalmente, chiedersi se ci

\* Pontificio Istituto Orientale (Roma)

<sup>1</sup> Cf. M.I. Rupnik, *L'arte, memoria della comunione*, p. 17: «Per noi è interessante ricordare che fu anche docente al Pontificio Istituto Orientale».

<sup>2</sup> M. Sabbatini, *Postfazione. Volgere il simbolo nella forma*, in V. Ivanov, *A realibus ad realiora*, 88-95, 88, nota il problema complesso di presentare un poeta carismatico della levatura intellettuale di Ivanov.

sia qualche nesso con il Vaticano II, e specialmente con la *Gaudium et spes*, anche se il suo nome non vi appare nei documenti ufficiali.

## 1. Il sogno della vita allo "specchio dello specchio"

Di pochi altri autori si può dire che vita e opere vengano a formare un intreccio così stretto, alla fine, come nel caso di Ivanov<sup>3</sup>. Nato nel 1866 da padre ateo (fino alle ultime settimane di vita) e madre molto religiosa, perde il babbo a tenere età, ma nel sostegno della mamma rivive una solida formazione religiosa. Fa studi filologici con il grande storico Theodor Mommsen (1817-1903), che ricevette nel 1902 il premio Nobel per la letteratura per la sua grandiosa *Römische Geschichte* e la cittadinanza onoraria romana; una strada a Roma è dedicata a lui. Durante il periodo di studi Ivanov ha potuto viaggiare e visitare l'Italia, il che forse spiega in parte perché da esiliato ha scelto di stabilirsi in Italia.

### 1.1 *De profundis clamavi. Il periodo dionisiaco nella riflessione su di esso*

Dopo gli studi Ivanov si stabilì a San Pietroburgo trascorrendo una vita di poeta, di saggista e di critico letterario, acquistando in ambedue i rami una fama consistente. Visse sotto l'influsso di Goethe (+ 1804) e di Friedrich Nietzsche (+ 1900). In un primo momento si dichiarò ateo, ma, paradossalmente, sarà l'influsso di

<sup>3</sup> Per una breve vita di Ivanov vedi quella autobiografica in risposta alla lettera di Semën L. Frank (1877-1950), in V. Poggi, *L'Oriente cristiano e i due polmoni*, B. Luiselli (Ed.), *Saggi di storia della cristianizzazione antica e Altomedievale*, 370-373. Per una breve descrizione delle opere di Ivanov in rapporto con la vita, vedi M. Pavlovsky, *Viacheslav Ivanovich Ivanov 1866-1949, Poet and literary theorist*, in N. Cornwell-N. Christian (Ed.), *Reference Guide to Russian Literature*, London 1998, pp. 404-409. Per una breve presentazione di Ivanov, Cf. *Corrispondenza da un angolo all'altro*, pp. 6-13.

Nietzsche a servirgli da catalizzatore per diventare religioso<sup>4</sup>. Dopo sette anni di matrimonio con Dimitrievskaja, si separa da lei nel 1903, per sposare la scrittrice Lidija Dimitrevna Zinov'eva-Annibal. Le lacrime di Dar'ja, che gli giurò fedeltà per tutta la vita – muore nel 1933 – lo accompagnarono fino alla morte. Benché la religione di Ivanov fosse a questo punto un miscuglio pagano e cristiano, parla infatti di un periodo dionisiaco della sua vita, e chiama Cristo Dionisio, seguì il parere di Soloviev (+ 1900) vivendo in comunione con la Chiesa<sup>5</sup>. Lo stesso miscuglio è noto anche ai Padri, seppur in maniera più sublime e senza mescolare religioni, come hanno mostrato Hugo Rahner<sup>6</sup> e Jean Daniélou<sup>7</sup>. Ma strada facendo, Ivanov rischierà la sua visione, non senza battute d'arresto e gravi crisi, man mano che la sua comprensione del cristianesimo diviene più matura.

### 1.2 *Cor ardens: Il cambio del paradigma*

Se il paradigma dovesse cambiare, qual era quello iniziale? Dopo gli studi con Mommsen e viaggi estesi in Europa, Ivanov si era stabilito a Mosca dove si era fatto un nome, divenendo il centro non solo del gruppo dei poeti chiamati "Simbolisti"<sup>8</sup>, ma anche di quei letterati e intellettuali che si radunavano presso Ivanov, e di cui era

<sup>4</sup> Su Nietzsche vedi lo scambio di lettere, specie la settima e la nona in *Corrispondenza da un angolo all'altro*.

<sup>5</sup> Nel suo lungo e profondo studio su *Der Lyriker Vjačeslav Ivanov und das Christentum*, in Karel Mácha (Hg.), *Geist und Erkenntnis: Zur spirituellen Grundlagen Europas*, München 1985), pp. 87-147), Fairy von Lilienfeld pone la domanda che tipo di cristianesimo sarebbe questo – lo stesso cristianesimo o una via al cristianesimo? (p. 107). In *Kormchie zvezdy: Kniga liriki* (Sankt-Petersburg 1903) si mostra di conoscere l'eredità russa ortodossa in maniera sorprendente, citando dalla Scrittura e dalla liturgia in paleoslavo frequentemente e correttamente.

<sup>6</sup> Cf. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, EDB, Bologna 1980.

<sup>7</sup> Cf. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenista*, Il Mulino, Bologna 1978.

<sup>8</sup> Cf. J. West, *Russian Symbolism: A Study of Viacheslav Ivanov and the Russian Symbolist Aesthetic*, London 1970.

il maestro e guida, specie dal 1905, dopo la disfatta russa da parte dell'esercito giapponese, con una conseguente rivoluzione interna fino al 1912<sup>9</sup>. Più tardi, tra il 1917 e 1918, si è svolto anche da Ivanov il dialogo tra l'*intelligencija* e la gerarchia ecclesiastica russe, che il teologo russo Nicolai Zernov descrive come "il ritorno del prodigo"<sup>10</sup>. Nella indimenticabile descrizione di Nikolai Berdiaev, uno dei partecipanti:

Così si chiamarono le riunioni letterarie che ogni mercoledì, per la durata di parecchi anni, si tennero nell'appartamento di V. Ivanov, il più raffinato e, spiritualmente, universale rappresentante non solo della cultura russa dell'inizio del secolo XX, ma forse della cultura russa in genere. L'appartamento di V. Ivanov era all'ultimo piano di una casa enorme di fronte al palazzo di Tauride [la Duma]. Mentre sotto strepitava la rivoluzione e si scontravano le passioni politiche, sulla "torre" si svolgevano raffinati conversari sui temi della più alta cultura spirituale, d'estetica e di mistica. ... La rivoluzione trapelava nelle riunioni della "torre", essendo impossibile isolarsi totalmente da essa<sup>11</sup>.

Come la consorte di Ivanov, Lidija-Zinov'eva-Annibal contribuì molto al successo di questi incontri, ma con la sua inaspettata morte nel 1907, Ivanov perdette la fonte principale della sua ispirazione. Da quando l'aveva conosciuta si interessava meno alla erudizione classica, componeva di più poesie. Nel 1912, si sposò, un anno

<sup>9</sup> Cf. N. Arseniev, *Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart*, Mainz 1929, p. 254.

<sup>10</sup> Cf. N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, London 1963, p. 208.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 210-249; citato da B. Schultze, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, Firenze 1949, pp. 253-254; S. Vitale, *Ivanov, Vjačeslav Ivanovič*, in *Enciclopedia europea*, Garzanti, Milano 1978, p. 490: «Stabilitosi a Pietroburgo nel 1905, fece della sua casa, la famosa "Torre" in via Tavričeskaja, il centro della vita culturale della città, raccogliendo poeti, critici, pittori, uomini di teatro nel comune interesse per il nascente movimento dei simbolisti, di cui ben presto divenne uno dei capofila, accanto a Blok e Brujsov».

dopo con la figlia di Lidija, Vitalij, avuta da un altro matrimonio. Questo danneggiò in un primo momento la sua immagine come guida morale degli intellettuali. Ma la pubblicazione nel 1911-1912 di *Cor ardens*, un'antologia su varie tematiche orientali e occidentali, l'aiutò a riprendersi<sup>12</sup>. La seconda parte di questa antologia s'intitola, *Amore e morte*, il che la dice lungo sulla tematica. La morte di Vera nel 1920 sembrava la fine, ma di fatti portò ad una grande purificazione dell'anima.

### 1.3 *De profundis amavi*

Questa purificazione dovette segnare una nuova vita, questa volta da un vedovo segnato da un rinnovamento religioso. Ivanov ha immortalato questo cambiamento con le parole dei discepoli di Emmaus strada facendo con la catechesi di Cristo: «Non ardeva forse il nostro cuore quando ha spezzato la parola e il pane?!» (cf. *Lc 24,32*).

Nel 1920 partì per l'Italia, dove prima insegnò, a Pavia, la letteratura russa (1926-1934). Nel 1926 diviene cattolico con la formula di Soloviev, cioè riconobbe il papa come facevano gli ortodossi nel primo millennio, che ripete sull'altare del suo patrono Venceslao alla basilica di S. Pietro a Roma<sup>13</sup>. Dal 1936 al 1943 insegna il pale-

<sup>12</sup> Cf. M. Pavlovsky, *Vjačeslav Ivanovič Ivanov 1866-1949, Poet and literary theorist*, in N. Cornwell-N. Christian (Ed.), *Reference Guide to Russian Literature*, London 1998, pp. 407-408; S. Vitale, *Ivanov, Vjačeslav Ivanovič*, p. 490: «La raccolta che consacrò definitivamente la sua fama tra i simbolisti fu *Cor ardens* (1911) cui seguì *Dolce mistero* (1912)».

<sup>13</sup> Che anche allora l'ideale del poeta profeta non abbia abbandonato Ivanov si vede dal bellissimo inno *Lingua*, composto nel 1927, che recita che, per il cantore, la lingua madre è la tetra nativa in cui risiede l'incredibile tesoro: «E l'inno profetico, loro incontro nuziale, / come il carbone, che in diamante racchiuse il sole del giorno, / è precursore della creazione portatrice di spirito» in A.M. Bruni, *Vjačeslav I. Ivanov, A realibus ad realiora: Poesie e testi scelti*, p. 65. Il 12 luglio 1917 Ivanov aveva scritto a Florenskij e gli chiede riguardo alla parte politica del suo paradossale articolo su Chomjakov: *Che cosa avevate davvero in mente, considerata*

oslavo al Pontificio Istituto Orientale e al *Russicum*. La nuova antologia, *De profundis amavi*, comprendente tre cicli di liriche composte tra il 1919 e il 1924, segna una nuova tappa nella sua creatività; e, se le prime poesie erano cariche di erudizione classica, adesso la lirica spicca il volo più alleggerita, perché più sobria<sup>14</sup>. Anche se si riteneva ancora ortodosso, adesso era veramente tale proprio perché aveva acquisito la dimensione universale come cattolico. Benché pienamente cattolico è sepolto vicino a Gramsci, anche lui sposato con un'ortodossa, nel cimitero acattolico, accanto alla Piramide di Cestio, a Roma<sup>15</sup>. Ivanov è rimasto fedele alla sua intuizione iniziale di essere cattolico senza però desistere di continuare a essere ortodosso. Questo periodo (1920-1949) segna quello apollinare di serenità religiosa e morale.

Si può vedere meglio questo dal punto di vista dell'ideale artistico che perseguiva l'artista<sup>16</sup>. L'inizio si vede nella scia della Rivoluzione russa (1917). Ivanov non aveva partecipato a *Vechi, Pietre miliari*,<sup>17</sup> ma lo farà più tardi a *De profundis*<sup>18</sup> assieme a Berdja-

la vostra visione profetica?, in Vjačeslav I. Ivanov, *A realibus ad realiora: Poesie e testi scelti*, pp. 243-244.

<sup>14</sup> Cf. P. Davidson-M. Pavlovsky, *Viacheslav Ivanovich Ivanov 1866-1949, Poet and literary theorist*, in N. Cornwell-N. Christian (Ed.), *Reference Guide to Russian Literature*, London 1998, p. 406.

<sup>15</sup> Vedi foto nell'Album PIO AA 2008-2009.

<sup>16</sup> Cf. V. Poggi, *Ivanov a Roma (1934-1949)*, in *Europa Orientalis*, XXI (2002:1), pp. 95-140.

<sup>17</sup> Cf. E.G. Farrugia, *Da sopra le macerie: ricostruire dopo Vechi il linguaggio comune*, in Id. (ed.), *"Vechi": Pietre miliari del pensiero religioso russo, 1909-2009*, Roma 2012: «*Vechi* è il nome di un simposio che si è svolto nel 1909, pp. 131-146, qui 132, raccogliendo la critica di sette autori i quali, avendo alle spalle la rivoluzione fallita del 1905, hanno analizzato il fenomeno del fallimento dell'intelligencija che aveva posto le sue speranze in quella rivoluzione, mettendone a nudo i presupposti ideologici, morali, religiosi, economici e psicologici».

<sup>18</sup> Cf. P. Struve (Ed.), N. Berdiaev-S. Frank-M. Gerzenson-Vj. A. Izgoev, V. Ivanov, *Iz glubiny, Dal profondo*, Pietrograd 1918. Volendo risalire alle sorgenti della lingua russa, Ivanov scrive, nel suo contributo: «La nostra lingua russa», contro la secolarizzazione della lingua; in P. Struve (Ed.), *De profundis*, Milano 1971,

ev, Bulgakov e Frank<sup>19</sup>. Più tardi, dopo il 1917, la sua casa a S. Pietroburgo, nota come "La Torre", diviene un salotto di incontri religiosi tra l'*intelligencija* e rappresentanti del clero russo<sup>20</sup>. Più tardi, Ivanov ha cercato di uscire dal tunnel dell'egoismo attraverso l'arte<sup>21</sup>. Seguendo Karl Gustav Jung, ha interpretato gli archetipi della conoscenza come espressioni religiose<sup>22</sup>. Ivanov identifica il "tu" in me, identificato diversamente con *Atman* (Induismo), l'"Io" nella dottrina di Brahman, con il Padre nei cieli e con Cristo<sup>23</sup>. Perché Ivanov ascrive tanta importanza al Cristo dionisiaco? Questo aspetto risale all'influsso che ha esercitato su Ivanov F. Nietzsche, per cui al Cristianesimo mancava questo elemento dionisiaco, cioè l'arte<sup>24</sup>. Siccome l'arte si ritrova nella liturgia, «ogni musa sussurrò con gioia – dice Ivanov – ecco l'ancella del Signore»<sup>25</sup>. La missione dell'arte è di fornire il mezzo per l'auto-trascendenza<sup>26</sup>. «Quando l'artista percepisce nelle cose e negli eventi ciò che Jung chiama "archetipi" o simboli reali<sup>27</sup>, allora diviene un profeta<sup>28</sup>». Unendo con

p. 284; Cf. E.G. Farrugia, *Il messaggio originale: postumo-profetico*, in *Da sopra le macerie*, pp. 134-136.

<sup>19</sup> Cf. N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance*, p. 208.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, p. 175.

<sup>21</sup> Cf. M.A. Meerson, *Self-Transcendence through art*, pp. 95-140. Vedi B. Schultze, *Pensatori russi*, pp. 256-257.

<sup>22</sup> Cf. M.A. Meerson, *Ibidem*, p. 146: «*The birth of Dionysios, and the cultural archetypes of the emergence of the divine man in the depth of the human soul, which correspond, in the teaching of Meister Eckhart, to the mystical moment of the birth of Christ in the soul.*»

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, p. 146.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 151-152. Vedi, per es., V. Ivanov, *I limiti dell'arte*, in Id., *A realibus ad realiora*, p. 174: «Che la bellezza sia una discesa, lo sapeva anche Nietzsche, che dice per le labbra di Zarathustra: Quando la potenza diventa clemente e discende verso il visibile, bellezza io chiamo tale discesa».

<sup>25</sup> Cf. M.A. Meerson, *Self-Transcendence through art*, p. 152.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, p. 154.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, p. 155. In *L'arte, memoria della comunione. Il significato teologico missionario dell'arte nella saggistica di Vjačeslav Ivanovič Ivanov*, Roma 1994, pp.

la sua scala di Giacobbe la terra e il cielo, e sussurrandoci un *sursum corda*, passa a *realibus ad realiora*, – partire da una realtà inferiore e per mezzo di essa raggiungere quella superiore<sup>29</sup>. Qui sta il senso di chiamare Ivanov simbolista, o simbolista realista, una categoria che per lui include Eschilo, Dante, Shakespeare, Goethe, Raffaello, Dickens e Dostoevskij<sup>30</sup>. L'artista, diventato profeta e visionario, espande l'orizzonte verticalmente verso Dio e orizzontalmente verso il prossimo<sup>31</sup>. Il sommo artista simbolista è Gesù Cristo. È un po' come Dante con Beatrice – gli si sfugge, intanto significa per lui una vita nuova<sup>32</sup>. Oltre a lavori filologici, in Italia cominciò, senza però poter portarlo a termine, un grande romanzo, *Il racconto dello carevič Svetomir*<sup>33</sup>, che attraverso la storia della Rus' e della antica

97-98, M. Rupnik lo esprime così: «L'arte simbolista realistica trova il suo scopo dentro la ricchezza della rivelazione cristiana, nella comunicazione del Verbo, nella condivisione della vita, per mezzo dell'incarnazione del divino fino alla pienezza. È allora che l'artista diventa sacerdote, ierofante, profeta, mago e teurgo» (Annotazione 73 Cf. *O veselom remesle veselit*, in *Sobr. Soč.*, III, 63-64). Qui, la missione dell'arte si combacia con la visione del profeta. Per Ivanov nella interpretazione di Rupnik, il presupposto fondamentale della conoscenza artistica, ma anche della stessa creazione artistica, è l'atto religioso, mistico-estatico; *Ibidem*, p. 102. Poi cita, a p. 170, dall'opera di Ivanov, *Dostoevskij*, pp. 572-573: «La tutt'unità di tutti in Cristo è l'unità nella quale le personalità che si riuniscono raggiungono un loro sviluppo completo e si definiscono nella loro unica, irripetibile e a sé stante essenza, nella loro integrale libertà creativa. In ciascuno il Verbo porterà frutto e dimorerà con tutti e in ciascuno risuonerà diversamente». Immediatamente dopo Rupnik commenta: «Questo compito profetico è, secondo Ivanov, portato avanti dall'arte».

<sup>29</sup> Cf. M.A. Meerson, *Self-Transcendence through art*, p. 155; T. Špidlík, *Un facteur d'union; la poésie. Vjacheslav Ivanoff (1866-1949)*, 130-138, qui pp. 135-136.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, p. 155.

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>32</sup> Cf. H.U. v. Balthasar, *Dante, Herrlichkeit, II: Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln 1962, 2, p. 390: «Die Vita Nuova ist symbolistisch schwermütig, das Gastmahl ist philosophierend und fragmentarisch, der Komödie gelingt jene Gesamtaussage, die die beiden Vorgänger über sich hinaus erlöst ...»; p. 399: «Das Gastmahl ist der Versuch Dantes zur entschundenen Liebe hin eine Brücke zu finden; anche: *Ibidem*, pp. 459-462.

<sup>33</sup> Pubblicato postumo nel 1971. Per la traduzione italiana fatta da Stefano

Russia avrebbe dovuto rispecchiare come Ivanov avesse messo in ordine la propria vita.

## 2. Il sogno di Ivanov

Ci vuole un ulteriore passo per afferrare la portata del sogno di Ivanov – e questo significa passare dalla teoria alla prassi<sup>34</sup>. E cioè, dall'arte come passaggio privilegiato per passare dalle *a realibus ad realiora* come teoria<sup>35</sup>, e la stima che Ivanov aveva dell'artista come

Caprio, del terzo libro, vedi V. Ivanov, *A realibus ad realiora*, pp. 115-153. Vedi anche S. Caprio, *Nota al Racconto dello carevič Svetomir*, in: *Ibidem*, pp. 154-162, di cui descrive la trama così: «La trama dell'opera, intricata e semplice allo stesso tempo, è una sintesi mitologica dei primi secoli della storia russa, dalla "fonte di Egor" che rievoca il Battesimo nelle acque del fiume Dniepr' sulle colline sorge la città di Kiev, alla "Terza Roma" del periodo tardo-medievale, quando la *translatio imperii* interna (da Kiev a Mosca), dopo la conquista ottomana dell'impero bizantino nel 1453". Il Libro terzo si focalizza sul periodo del giogo tartaro (1240-1480)». Importante, per lo scopo del nostro studio, ciò che Caprio dice a p. 156: «La sensazione che si trattasse di un'opera profetica si desume anche dalla richiesta presentata a Pio XI chiedendogli di sostenere finanziariamente Ivanov che, a detta dell'allora rettore del Russicum, p. de Régis, vorrebbe comporre sotto la forma di un romanzo "tutta la sua concezione della vita e della religione, e che diventerebbe un testamento spirituale, scaturito dalla sua autobiografia". Ivanov intendeva, a metà secolo dopo Solov'ev di "far sprigionare l'energia 'dionisiaca' dell'anima russa sulle fondamenta salde del cattolicesimo 'apollineo' di Roma», *Ibidem*, p. 157. E Sergej Averincev, erede di Ivanov, interpreta lo spirito del Racconto come «riscrivere i miti cosmogonici e soteriologici dell'ellenismo attraverso il filtro assolutamente originale dell'anima russa», *Ibidem*, pp. 157-158.

<sup>34</sup> Cf. V. Poggi, *Ivanov a Roma (1934-1949)*, in *Europa Orientalis*, XXI (2002:1), pp. 157-202.

<sup>35</sup> T. Špidlík, *Un facteur d'union: la poésie. Viacheslav Ivanov (1866-1849)*, in OCP 33 (1967), pp. 130-138; 135-136: «Disciple de Soloviev, Ivanoff n'éprouve qu'une aversion pour l'idéalisme vain qui n'est pas capable de s'incarner dans le monde concret et palpable. Les matérialistes ont fixé leur attention sur le monde extérieur; l'idéal n'est pour eux qu'un pauvre rêve. Les idéalistes au contraire refusent de voir le monde visible qui n'est pour eux qu'un songe, la réalité étant intérieure. Mais le vrai poète, lui, reconnaît l'existence de ces deux mondes, comprend leur unité et s'efforce d'indiquer à l'humanité le chemin qu'elle doit parcourir a realibus ad realiora, per realia

profeta!<sup>36</sup> Secondo la nota esperta di Ivanov, Pamela Davidson, questo essere profeta era per lui l'ideale dell'artista<sup>37</sup>. Anzitutto, il tema dell'artista come profeta getta le sue radici profonde nella tradizione della letteratura russa. I primi a sfruttare questo tema erano i Decembristi, i partecipanti a quella rivolta scoppiata nel dicembre del 1825 quando Nicola I era appena salito sul trono, una rivolta repressa nel sangue che aveva come programma di abolire i servi della gleba e varare una costituzione liberale andata in seguito a monte<sup>38</sup>. Ivanov, considerato da molti il capogruppo dei poeti simbolisti religiosi, poteva evocare la figura di Davide, che godeva la fama di poeta-profeta a causa dei Salmi, l'opera *Prorok* (Profeta) di Pushkin (1826), ma anche prima Omero il veggente cieco e Virgilio con la sua IV Ecloga considerata da molti, anche se acriticamente, messianica<sup>39</sup>. Ivanov, da degno seguace di Soloviev, volentieri mescolava il suo ideale del poeta profeta con quello della missione universale della Russia, che Fedor M. Dostoevskij (1821-1881), poco prima che morisse, aveva proclamato nel suo

*ad realiora (Mysti o sinvolizme, 158): partir d'une réalité inférieure et par elle arriver à celle qui est supérieure».*

<sup>36</sup> S. Vitale, *Ivanov, Vjačeslav Ivanonič*, in *Enciclopedia europea*, Garzaniti, Milano 1978, p. 490: «Esordì in poesia con tutto il bagaglio della sua cultura filologica... in *Astri Piloti* (1903) e *Translucidità* (1904), attraverso un linguaggio fitto di arcaismi, richiami mitologici e parole slavo-ecclesiastiche volle far rivivere la figura del poeta-oracolo, tramite fra il mondo terreno e quello divino, accessibile solo all'artista». Oracolo, cioè la portavoce degli dei.

<sup>37</sup> Si vede che qui la Davidson prolunga il tema dove Meerson aveva appena menzionato e terminato.

<sup>38</sup> Cf. S.V. Utechin, *Everyman's Concise Encyclopaedia of Russia*, London 1961, p. 147.

<sup>39</sup> Su questa Ecloga Cf. il noto esegeta cattolico R. Brown, *Appendix IX: The Fourth Eclogue of Vergil*, in *The Birth of the Messiah*, New York 1979, pp. 564-565; 564: «S. Girolamo, che spesso sta per il buon senso tra qualche esagerazione patristica, bollò l'interpretazione messianica di questa Ecloga frutto dell'ignoranza. Comunque la fama di un Vergilio messianico, largamente creduto nel Medioevo, non poteva non fare un notevole contributo all'ideale del poeta come profeta».

discorso su Pushkin. Da questa matrice risultano molte varianti della *Idea russa*, fra quali anche quella di Ivanov, *O Russkoi idee* (1909), che cerca di interpretare la profezia in termini del popolo e della profezia ebraica, ma soprattutto come estensione della stessa missione di Cristo<sup>40</sup>. Aspirava così di dare nuova vita ad una sintesi di arte e mistica, definita da Ivanov come *svobodnaia teurgia*, o teurgia libera e anche "creatività integrale"<sup>41</sup>. Ivanov certamente era l'opposto di Nietzsche, in quanto questi si presentava formalmente come anti-cristiano; ma c'era anche una differenza da Soloviev, suo maestro: Come Nietzsche, Ivanov mutuava dalla letteratura classica, tanto che negli anni ottanta e novanta cercava di riconciliare il filone biblico con quello classico<sup>42</sup>. Riesce, a Ivanov, una certa riconciliazione, per via della poesia, in *Kormchee zvezdy* (1903)<sup>43</sup>. Il profeta diviene così il messaggero della missione universale della Russia, con Dostoevsky e Soloviev come archetipi<sup>44</sup>. Sempre secondo Ivanov, per guarire la spaccatura tra il poeta e la folla, ci vogliono simboli veri<sup>45</sup>. Ivanov considera il poeta come demiurgo che, sfruttando il mito, dominerà il mondo<sup>46</sup>. Se nel suo primo studio sulla profezia, Ivanov non menziona la dimensione biblica, nel lavoro del 1910 l'arte è al contempo teurgica e profetica<sup>47</sup>. Nel 1915 Ivanov sceglie il compositore Alexander Scriabin (1872-1915) come il prototipo dell'artista profeta<sup>48</sup>. In Scriabin ha intravisto la realizzazione del detto di Dostoevskij che la bellezza salverà il mondo<sup>49</sup>.

<sup>40</sup> Cf. P. Davidson, *Viacheslav Ivanov's ideal of the artist as a prophet*, p. 161.

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, 162.

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*, p. 166.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, p. 167.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>47</sup> Cf. *Ibidem*, p. 171.

<sup>48</sup> Cf. *Ibidem*, p. 174.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, p. 176.

A questo punto dobbiamo rivolgerci all'idea che Ivanov aveva di sé stesso come artista – profeta<sup>50</sup>. Sia gli avversari come anche i sostenitori consideravano Ivanov alla stregua dell'ideale profetico che promosse l'arte contemporanea<sup>51</sup>. Recensioni di *Cor ardens* ribadirono il carattere profetico di Ivanov<sup>52</sup>. Altri, però, come Kravnikh'feld ridicolizzavano la presentazione di Ivanov come se fosse un profeta poco conosciuto<sup>53</sup>. Nella poesia *Eros* Ivanov assume il ruolo di profeta sia nell'arte sia nella sua vita privata<sup>54</sup>. Pamela Davidson si chiede se il tentativo di presentare se stesso come profeta non fosse dovuto al fatto dello scandalo con Vera, sottolineato dalla nascita del loro figlio, Dimitrio, fuori del matrimonio<sup>55</sup>. Per Ivanov la profezia divenne un ideale da promuovere come tale, quindi teoricamente, attraverso l'arte, ma, in pratica, attraverso la propria vita<sup>56</sup>. Man mano la tradizione biblica della profezia guadagna il sopravvento sul modello classico<sup>57</sup>. Di conseguenza incomincia ad insistere sulla *differenza* tra profeta e poeta<sup>58</sup>. Più tardi, nel 1938, continua a elaborare la differenza tra poeta e profeta<sup>59</sup>. In nessun modo Ivanov ha abbandonato la sua convinzione nell'ideale dell'arte profetica, l'unica differenza era che non credeva più nella sua realizzazione nell'arte contemporanea<sup>60</sup>. Fino alla fine della sua vita presentava l'ideale dell'arte profetica in tre

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 176-177.

<sup>51</sup> Cf. *Ibidem*, p. 177.

<sup>52</sup> Ivanov scrisse la raccolta di poesie intitolate con le parole lucane ("Non ardeva il nostro cuore?"), pubblicata negli anni 1911-1912, ma che comprendevano sette anni che includeva la morte della sua seconda moglie, Ljdia, ma anche gli incontri nella Torre; cf. M. Pavloszky, pp. 407-408.

<sup>53</sup> Cf. P. Davidson, *Vlacheslav Ivanov's ideal of the artist as a prophet*, p. 178.

<sup>54</sup> Cf. *Ibidem*, p. 180.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, p. 184.

<sup>56</sup> Cf. *Ibidem*, p. 193.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, p. 195.

<sup>58</sup> Cf. *Ibidem*, p. 197.

<sup>59</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, p. 198.

tappe: a) l'esperienza visionaria personale, b) la sua articolazione nella profezia, e c) la sua traduzione in una filosofia dell'estetica<sup>61</sup>. Mentre il contenuto fattivo del messaggio di Ivanov non era particolarmente originale, essendo stato anticipato da Pyotr Čaadaev (1794-1856) nel dibattito slavofilo, al contrario, l'insistenza di Ivanov sul ruolo dell'arte nella realizzazione di questo ideale è la parte più originale del suo messaggio<sup>62</sup>. Consistette più nella forma, che nella materia – la riconciliazione della forma biblica con quella classica<sup>63</sup>. Ma adesso arriviamo ad una svolta – ciò che sembra essere una rottura brusca.

### 3. Il cristiano come profeta al Vaticano II

Il Vaticano II ha dato una nuova sfumatura all'uso del termine "profetico" in una maniera speciale. Ad esempio, "vivere sulla luna", era una volta – almeno nella mia lingua materna – una espressione per esprimere che uno vive lontano dalle attualità. Ma oggigiorno, usando l'espressione, si evocano i primi astronauti che vi hanno messo piede per primi, quindi coloro che sono all'avanguardia della attualità. Così è accaduto anche con un termine, molto familiare per chiunque frequenta la Chiesa o apre la Bibbia, ma che con il Concilio è diventato una parola abituale: profetico, quasi quasi come carismatico. Tanto, che ti vengono in mente le parole amare del poeta satirico Giovenale, contemporaneo più giovane di Gesù, nella sua prima satira, "*Stulta est clementia cum tot ubique vatibus occurras!*" Essere clemente è follia quando t'imbatti dappertutto con tanti profeti-poeti!"<sup>64</sup>. Va in contro-senso a questo divieto, quindi,

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, p. 199.

<sup>62</sup> Cf. *Ibidem*, p. 200.

<sup>63</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>64</sup> Senza dubbio, il poeta Giovenale aveva in mente i poeti, o meglio tanti che pretendono di esserlo, ma la parola latina *vates* si presta anche ad essere tradotto come "profeta", il che combacia perfettamente con il nostro tema.

se il Vaticano II ha esteso questo privilegio a tutti i cristiani. Non avrebbe detto Cicerone, quando il Senato ha esteso la cittadinanza romana a tutti i residenti liberi della penisola italiana: estendendo questo privilegio a tutti, non avete elargito un privilegio, ma ne avete fatto a meno. Cosa ha quindi detto il Vaticano II?

### 3.1 Il Vaticano II sul carisma profetico del cristiano

La Chiesa ha tradizionalmente parlato dell'ufficio profetico di Cristo e della possibile partecipazione dei laici in questo ufficio. Questa tradizione getta le sue radici nell'insegnamento biblico. Vediamo però anzitutto cosa insegna il Concilio. Dio Padre, conferendo a Cristo il dominio su tutte le cose (cf. *Eb* 1,2) «perché fosse Maestro, Re e Sacerdote di tutti» (LG 13), i tre uffici di Cristo che altrove sono descritti come «Cristo Maestro, Pastore e Pontefice» (LG 21). In un altro luogo ancora, si parla dell'«ufficio profetico di Cristo» (LG 12), a cui il popolo partecipa «col diffondere ovunque la viva testimonianza di lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e coll'offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome di lui (cf. *Eb* 13,15). Così abbiamo non solo i tre uffici di Cristo, ma anche trascritti con sinonimi: maestro/profeta; re/pastore; sacerdote/pontefice, come anche una descrizione della partecipazione all'ufficio profetico – testimoniare Gesù con la vita, la lode e la esplicita confessione del suo nome. Sotto questo sfondo emerge il ruolo profetico di Cristo, come lo descrive la *Lumen gentium*:

«Cristo, il grande Profeta, il quale e con il quale la testimonianza della vita e con le virtù della parola ha proclamato il regno del Padre, adempie il suo ufficio profetico fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della Gerarchia, la quale insegna in nome e con la potestà di Lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni e li provvede del senso della vita e della grazia della parola (cf. *At* 2,17-18; *Ap* 19,10), perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, fami-

liare e sociale. Essi si mostrano figli della promessa, se forti nella fede e nella speranza mettono a profitto il tempo presente (cf. *Ef* 5,16; *Col* 4,5) e con pazienza aspettano il tempo futuro (cf. *Rom* 8,25). E questa speranza non la nascondono nell'interno del loro animo, ma con una continua oppressione e lotta «contro i dominatori di questo mondo tenebroso e contro gli spiriti maligni» (*Ef* 6, 12) la esprimono attraverso le strutture della vita secolare» (LG 35).

Ecco cos'è il profeta, quindi: uno che partecipa nell'ufficio profetico di Cristo attraverso la coerenza della sua vita e con la parola a secondo della grazia ricevuta, rende testimonianza a ciò che ha insegnato a proposito della speranza del tempo che viene. Uno che interpreta – i segni, ma anche i sogni. Questa coerenza si interpreta in termini di sognare, ma sognare gettando ponti tra l'ideale e il fattibile. Come ha detto Bernard Shaw in *Back to Methuselah*: «Some men see things as they are and ask: why? I dream things that never were, and ask: why not?». Questa coerenza si deve capire anzitutto in continuità con i profeti che potevano intravedere un futuro di speranza perché il passato, visto dal presente del profeta, puntava sul futuro. È *Gaudium et spes* che indica la portata pastorale dell'uomo profetico: «Davanti allo scandalo della diastasi tra fede professata e prassi della professione, il laico come profeta è chiamato a rintuzzare questo abisso con rimproveri opportune et inopportune»<sup>65</sup>.

Vediamo adesso come *Gaudium et spes*, 43, descrive il carattere profetico del cristiano, prendendo il testo principale:

Il Concilio esorta i cristiani, che sono i cittadini dell'una e dall'altra città, di sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo. Sbagliano coloro che, sapendo qui non abbiamo una cittadinanza stabile ma che cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li

<sup>65</sup> S. Garofano, *Profeta*, in *Dizionario del Vaticano II*, Roma 1969, col. 1168.



obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno. Al contrario, però, non sono meno in errore coloro che pensano di potersi immergere talmente negli affari della terra, come se questi fossero estranei del tutto alla vita religiosa, la quale consisterebbe, secondo loro, esclusivamente in atti di culto e di alcuni doveri morali. *Il distacco, che si costata in molti tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo.* Contro questo scandalo già nell'Antico Testamento elevavano con veemenza i loro rimproveri i Profeti, e ancora di più Gesù Cristo, nel Nuovo Testamento, minacciava gravi pene. *Non si venga ad opporre, perciò, così per niente, le attività professionali e sociali da una parte, e la vita religiosa dall'altra.* Il cristiano che trascura i suoi impegni temporali, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio lui stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna. Siano contenti piuttosto i cristiani, seguendo l'esempio di Cristo, che fu un artigiano, di poter esplicitare tutte le loro attività terrene, unificando gli sforzi umani, domestici, professionali, scientifici e tecnici in una sola sintesi vitale insieme con i beni religiosi, sotto la cui altissima direzione tutto viene coordinato a gloria di Dio<sup>66</sup>.

Tutta la *Gaudium et spes*, tranne la prima parte dei principi, che descrivono la situazione dell'uomo nel mondo contemporaneo (4-45) si snoda su questa idea del cristiano profeta che, con impegno che scaturisce dalla sua coerenza nella vita, testimonia che la sua fede è in una vita con Cristo che non desiste con la morte terrena. I vari esempi puntano sul cristiano ingaggiato nel terreno: l'uomo nel matrimonio (47-52), l'uomo promotore della cultura (53-64), considerato da molti il cuore di tutta la Costituzione della Chiesa nel mondo, l'uomo alle prese con l'economia (63-74), che ricalca il pensiero di Oswald von Nell-Breuning, il vero invisibile autore di *Quadragesimo anno*<sup>67</sup>, l'uomo nei suoi tentativi di creare un diritto

<sup>66</sup> LG 43.

<sup>67</sup> Cf. K. Rahner-H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, pp. 441-443.

internazionale (77-90), e l'uomo ispirato dalla sua carità ecumenica e escatologica (91-93). Tutti questi campi offrono all'uomo la possibilità di testimoniare il suo impegno nel mondo, senza lasciarsi intrappolare nel mondo.

### 3.2 Il profetico nella Bibbia

#### 3.2.1 Ma prima dobbiamo vedere cosa dice la Bibbia su questo tema

La parola greca *prophētēs* indica una persona che parla davanti ad altri, meglio "per loro", e probabilmente significa uno chiamato da Dio a parlare per lui davanti agli altri<sup>68</sup>. Alcuni sono riconosciuti come profeti in retrospettiva, come Abramo (*Gen* 20,7), Aaronne (*Es* 7,1), Miriam (*Es* 15,20), Mosè (*Dt* 18,15-19), *Num* 11,26-30 (anziani Eldad e Medad)<sup>69</sup>; ci si può chiedere se, qui è operativo il senso stabilito da GS 43. Samuele agisce sia da giudice, sia da profeta (*1Sam* 7-8), perché è capace con l'aiuto di Dio di discernere chi tra i figli di Jesse è quello scelto da Dio<sup>70</sup>. L'essenziale di questo carisma sembra essere stato la capacità di distinguere quando si tratta del bene comune, il che punta sul dono della prudenza nella gestione delle cose.

#### 3.2.2 Profetare nell'Antico Testamento

Con Gioele subentra una svolta. Finora essere profeta era stato il privilegio riservato a pochissimi – quelli scelti da Dio – ma c'era anche una specie di scuola di profeti, come Natan a Gerusalemme (*2 Sam* 7,12) e Michea (Gad) nel Regno del Nord (*1Sam* 22,5; *2Sam* 24,11ss), profeti ufficiali<sup>71</sup>. Però nella sua profezia che annun-

<sup>68</sup> Cf. J. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Milwaukee 1965, p. 694.

<sup>69</sup> Cf. *Ibidem*, p. 695.

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, p. 696.

<sup>71</sup> L'esistenza di una tale scuola si desume già dall'alterco tra il profeta Amos e il grande sacerdote Amazia, che gli rinfaccia: «Va a profetare altrove, questo è un tempio regale!». Cf. E. Sitarz, *Höre, Israel!*, Stuttgart 1987, p. 294.

zia il dono dello Spirito, Gioele afferma senza ambagi che Jahweh manderà lo Spirito su ogni categoria, a cominciare dai "vostri figli e figlie", cioè al contrario del principio ereditario di *Numeri* 27,4 che riservava l'eredità ai soli maschi; su anziani e giovani, quindi abolendo il diritto al diritto di esercitare il potere inteso, a partire da *Num* 11,16-17 come privilegio esclusivo degli anziani. Non solo quindi si sottolinea che la salvezza è universale, ma anche, e soprattutto, che tutte le categorie, liberi e schiavi e così via, profeteranno, chiamati di avere sogni e visioni<sup>72</sup>. Cosa abbiamo da capire da questo "profetizzare" si può desumere meglio dalla figura dello stesso profeta Gioele, un profeta di transizione inserito tra i grandi profeti e l'inizio dell'apocalisse ebraica, il cui compito è di decifrare questi segni all'insegna della Parola di Dio e interpretarli come segni dei tempi salvifici di Dio<sup>73</sup>. Il profetizzare da parte delle varie categorie vuol dire anche ascoltare attentamente la Parola di Dio per proclamarla in seguito con franchezza (*parrhesia*), opportune et inopportune.

### 3.2.3 Profetare nel Nuovo Testamento

Il Nuovo Testamento si riallaccia alla profezia di Gioele riguardo alla elargizione dello Spirito, proprio l'idea base dell'universalità di questo dono (*At* 2,17-21), dove s. Luca interpreta il dono fatto "negli ultimi giorni" come i tempi escatologici adesso realizzati con la Pentecoste<sup>74</sup>. È stato obiettato che se gli ultimi tempi sono i tempi definiti, allora, nonostante *Gal* 3,28 che parla dell'uguaglianza di tutti i battezzati, questi tempi hanno incominciato male. D'altronde, definitiva è la promessa riconfermata nella Pentecoste, non la sua piena realizzazione. Paolo parla della partecipazione del laico nell'ufficio profetico dei Cristo (*ICor* 12,4-11, spec. 11). Due capitoli dopo, diviene più insistente, affermando che la profezia è più

<sup>72</sup> Cf. G. Bernini, *Gioele*, Tusculi 1978, p. 171.

<sup>73</sup> Cf. AA.VV., *Commento della Bibbia liturgica*, Roma 1982, p. 755.

<sup>74</sup> Cf. C.M. Martini, *Atti degli Apostoli*, Roma 1982, p. 73.

importante del dono delle lingue (glossolalia). La glossolalia, essendo indecifrabile, qui non si può identificare con le lingue straniere di *Atti* 2,4-11. Il criterio della profezia qui è la sua capacità di far crescere la comunità (*community-building*). Presumibilmente, se la glossolalia fosse tradotta in parole comprensibili, non sarebbe da distinguere dalla profezia, se serve a edificare il corpo di Cristo. Qui profezia, quindi, è da interpretare come una interpretazione della Parola di Dio che, applicata ad una persona o a una situazione, li salva<sup>75</sup>.

### 3.2.4 Gli anziani profetizzeranno, profetizzeranno anche i figli e le figlie (Gioele)!

Siamo quindi al completo, con la profezia di Gioele, e non sussistono dubbi se ci sarà qualche cambiamento in questo stato delle cose, in vista dell'adempimento della profezia descritto negli Atti.

## 4. Cosa vuol dire – l'uomo profetico in *Gaudium et spes*

Prima di accostarci al messaggio di GS, venendo da Ivanov, è importante vedere che non solo lo scrittore russo pensava della sua vocazione poetica come profetica.

### 4.1 Il profeta visto come oracolo popolare

Per vedere che parlare dell'artista come profeta non era l'idiosincrasia di Ivanov, serve un paragone. Un suo contemporaneo, il poeta libanese Gibran Kahlil Gibran (1883-1931), ha intitolato il suo capolavoro – *The Prophet*, di cui il successo strepitoso rafforza la tesi della stima che gode il profeta, etimologicamente, come uno che parla per tutti. Già profanamente, il profeta ha qualche sorpresa

<sup>75</sup> Cf. J. Murphy O'Connor, *The First Letter to the Corinthians*, in R. Brown-J. Fitzmayr- R. Murphy (Edd), *The Jerome Biblical Commentary*, England Cliffs, NJ, 1990, p. 811.

nella manica, è capace, sempre secondo Gibran, di smascherare il tuo dolore e mostrarti che, giù in fondo, è gioia<sup>76</sup>. In Gibran, più il discorso si infittisce, più si vede che il Sommo Profeta è Gesù Cristo. Gibran è un maronita, anche se in alcune fasi della sua vita non molto ortodosso nella fede. Nella sua prima fase doveva comporre in arabo, e intendeva anzitutto promuovere una riforma. L'elemento profetico sta in questo intento riformatorio, comunicato da un saggio che si esprime in versi – il tipo di poeta-profeta dunque<sup>77</sup>. Un legame con una genuina religiosità c'era anche, in quanto Gibran ha scritto pure *Jésus, Fils de l'homme*, il quale, benché non scritto secondo linee ecclesiali, «ti farà amare Cristo»<sup>78</sup>. Questo riferimento è importante per vedere che un profeta secolare, ma non del tutto chiuso al Cristo, crede fortemente che l'amore universale possa guarire le infermità che ostacolano l'unità dell'essere<sup>79</sup>. Il fatto che Omero fosse cieco è stato interpretato come il fatto che il poeta-profeta, benché fisicamente impedito dal vedere, è di fatti lungimirante. L'importante per noi è che Ivanov ha sfruttato un aspetto già presente nel descriversi come poeta-profeta, ma è la sua interpretazione che lo rende originale. Non si possono negare somiglianze tra le due concezioni.

<sup>76</sup> Cf. *Il Profeta e Il Giardino del Profeta*, cura e traduzione di Tommaso Pisanti, Roma 1989, 42: «La vostra gioia è il vostro dolore senza la maschera. E il pozzo da cui scaturisce il vostro riso fu spesso pieno dalle vostre lacrime».

<sup>77</sup> Per ciò che riguarda il poeta, fu acclamato come la migliore voce dai tempi di Gitanjali di Rabindranth Tagore.

<sup>78</sup> Cf. Gibran Khalil Gibran, *Jésus le Fils de l'Homme*, Mansour Challita, Beyrouth 1972, XIV. Il profeta fu scritto nella seconda fase della produttività del poeta libanese, *The Prophet* (1923), dopo di che viene un'altra sua opera, *Jesus, The Son of Man* (1928), di cui il messaggio è che tutto si può guarire attraverso l'amore universale che ristabilisce l'unità dell'Essere.

<sup>79</sup> Cf. S. Bushri, *An Introduction to Kahlil Gibran*, Beirut 1970, XIII: scopo principale degli scritti in arabo, la prima fase, era nella prima fase, era di riformare la società.

#### 4.2 Il profeta visto nell'occhio della tempesta russa: N. Zernov

Nella sua opera, *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev* (London 1944) si tratta, per lui, di tre autori cristiani che hanno potuto decifrare la missione della Russia, data la sua cultura cristiana, giocando sulle corde del paragone e del contrasto con l'Europa occidentale. Al tempo della sua cristianizzazione nel X secolo, si sono potuti sfruttare il Dnieper e il Volga per stabilire contatti con l'Occidente. S. Sergio di Radonezh (ca. 1314-1393) ha potuto congiungere la Russia dal suo punto di vista al monastero della Trinità, perché in esso convengono tutti i pensieri e le contraddizioni, trovando l'equilibrio in lui. L'idea dell'unità nella libertà poteva derivare solo da lui. Questa trova la sua verifica nel fatto che la divina liturgia, non è l'*one-man-show* della messa latina, ma è l'azione congiunta del prete, diacono, coro e popolo. Per Zernov, Khomiakov, Dostoevskij e Soloviev avevano un intuito nel futuro della civiltà cristiana<sup>80</sup>, ma hanno sbagliato nei metodi che hanno promosso. Questo ci riporta ancora più vicini a Ivanov.

#### 4.3 Il profeta visto dall'interno

At 2,16-21: «Ma questo è quanto fu detto per mezzo del profeta Gioele: "Avverrà negli ultimi giorni", dice Dio, "che io spanderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno, i vostri giovani avranno delle visioni, e i vostri vecchi sogneranno dei sogni".

«Vorrei vedervi tutti parlare con il dono delle lingue, ma preferisco che abbiate il dono della profezia» (1Cor 14,5).

<sup>80</sup> N. Zernov, *Tree Russian Prophets*, London 1944, pp. 156-157: «*The Russian writers were certain that the conflict between the Church and secularised State was inevitable, and that the clash would be exceptionally bitter. They believed at the same time that the victory of Christianity could be achieved neither by compromise nor by farther withdrawal, but only by bold proclamation of the Christian truth.*»

Da ciò che abbiamo visto, il battezzato non solo è potenziale soggetto del dono della profezia, ma Paolo addirittura preferisce questo dono a quello delle lingue. Cerchiamo qui di trascrivere in che cosa consisterebbe questo dono della profezia.

Anzitutto si tratta di un *charisma*, che è una cosa gratis data, elargita gratuitamente, anche se di per se ognuno dovrebbe averla. Dalla parte della radice comune che in greco ha con "carattere" che condivide con "incidere", si ha l'impressione che il dono incide nel profondo. Non si tratta quindi di una nuvola passeggera che magari uno potesse confondere con la *Shekina*, o di un *feeling* sentimentale o nostalgico che se ne va con la stessa rapidità con cui viene. Si tratta invece di ascoltare la voce di Dio in maniera tale da cercare, sorretti dalla grazia, di sanare quel divario nell'uomo conseguente al peccato originale. Così considerato, la profezia di cui si tratta è un discernimento degli spiriti con l'abilitazione dello Spirito, è la capacità di leggere gli eventi secolari smascherati per poter intuire l'orientamento che di Dio vorrebbe loro impartire. È la capacità di interpretare la mano che scrive sul muro come il dito di nessun'altro che di Dio. In una parola, il battezzato come profeta è colui che è in grado di interpretare persone e eventi alla luce del Vangelo, in maniera tale che traspaia nella sua interpretazione dei sogni il futuro. Aggiungo che anche il peccatore rientra nella sfera della volontà di Dio, in quanto Dio prevede tutte le possibilità sicché vi può essere un piano per chi compie pienamente la volontà di Dio, un altro per chi la compie in vari gradi, e infine uno per chi non compie affatto la volontà di Dio. È come quando un pasto esce male: il cuoco avveduto sa riciclare per evitare perdite, talvolta in maniera più creativa della ricetta originale. La vicenda poi si complica a seconda se uno lavora per conto proprio o in comunità. Molte volte il capogruppo è isolato, prende comunque gli stimoli dai personaggi che guida e dagli eventi in cui si imbattono. Il pericolo del culto della personalità c'è; perciò il viso di Mosè, dopo essersi intrattenuto con Dio, risplendeva, e doveva essere coperto con un velo (2Cor 3,12-18) – simbolo che la persona dell'individuo deve passare in secondo

piano e nascondersi dietro il ministero<sup>81</sup>. È come il negativo della foto: se lo si espone troppo presto si brucia; se uno guarda fisso un grande fuoco, può rovinare gli occhi. Eppure, come in LG, il popolo di Dio viene prima del gerarca, perché il vescovo è al servizio del popolo, non viceversa. Una parte riguarda l'esercitare il carisma ricevuto in funzione della testimonianza e missione per cui è stato elargito, e non viceversa, e parte riguarda l'accettazione di questa testimonianza come croce quotidiana (GS 38)<sup>82</sup>. In effetti, lungi dall'essere l'equilibrio delle forze contrastanti reso stabile, la pace su questa terra è seguire le orme di Cristo, che ha riconciliato tutti gli uomini con Dio per mezzo della sua croce (GS 78). Come croce, il cristiano deve essere consapevole che gioca una partita persa; come pratica, sa che deve attuare la verità nella carità (Ef 4,15).

Qui, a base dell'urgenza di ricorrere a relazioni e interazioni basate sul principio della persona, Rupnik afferma che per Ivanov: «Qui la missione dell'arte realizza il suo compito profetico: indicare una strada alla filosofia, alla teologia, alla politica, alle scienze, una strada che permette di uscire dall'impasse attuale a tutte queste dimensioni ... uno slancio più convincente e una conoscenza più integrale»<sup>83</sup>.

*La profezia universale vista dal Nuovo Testamento.* La elargizione della profezia a tutti, e non solo a personaggi speciali o a gruppi in sequela a qualche profeta eletto da Dio, o nella sua scuola, vuol dire partecipazione all'ufficio profetico di Cristo<sup>84</sup>. Nel Nuovo Testamento si elencano tre titoli di Cristo, ma separatamente, mai

<sup>81</sup> Cf. A. González et al., *Commento della Bibbia liturgica*, Roma 1982, p. 1625.

<sup>82</sup> «[Cristo] ci insegna col suo esempio che è necessario anche portare la croce; quella che dalla carne e dal mondoviene messa sulle spalle di quanti cercano la pace e la giustizia».

<sup>83</sup> M.I. Rupnik, *L'arte, memoria della comunione*, p. 181.

<sup>84</sup> Cf. B. van Leeuwen, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, in G. Baraúna (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, pag. 465.

presi insieme, e si conoscono anche come i: Sacerdote, ii: Profeta o Maestro, iii: Re o Pastore<sup>85</sup>, da cui è tratto, in LG 31, la partecipazione dei laici all'ufficio profetico di Cristo. Con laici è da intendere qui tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, quindi si tratta di doni non strettamente legati al magistero. Questo già va oltre l'enciclica *Mystici corporis* (1943) di Pio XII, che restringeva un tale ufficio al magistero<sup>86</sup>, senza negare che vi possano essere aspetti di questa partecipazione profetica che possano essere a disposizione del solo magistero. Per ciò che riguarda il messaggio profetico di Cristo, questo si riassume con l'essenza della predica di Gesù in *Mc* 1,15: «Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è qui: ravvedetevi e credete nel Vangelo!»<sup>87</sup>. Siccome Gesù ha realizzato questo compimento nella sua morte e risurrezione, solo il Cristo prima della Pasqua può considerarsi profeta<sup>88</sup>. Dopo questa spiegazione dei termini, il fondamento biblico diviene più chiaro. La partecipazione al dono profetico di Cristo diviene accessibile con la Pentecoste, che comporta per i credenti una unzione, il crisma dello Spirito come lo chiama Giovanni, che ci mette in comunione con il Padre e il Figlio (*IGv* 2,20-27)<sup>89</sup>. Siccome l'Unto per eccellenza è il Figlio e con unzione si riferisce con ogni probabilità alla partecipazione in Cristo, che comunque ci sarà trasmessa per mezzo dello Spirito<sup>90</sup>. In questa maniera i fedeli saranno collegati alla tradizione apostolica<sup>91</sup>; o, per dirla in maniera più biblica, diventiamo concittadini degli Apostoli (*Ef* 2,19-22). Il poter tutti<sup>92</sup> sentirsi coinvolti nel movimento dello Spi-

<sup>85</sup> Cf. *Ibidem*, p. 466.

<sup>86</sup> Secondo *Mystici Corporis*, in AAS 35 (1943) p. 200, l'ufficio profetico di Cristo è per la sola gerarchia.

<sup>87</sup> Cf. B. van Leeuwen, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, p. 467.

<sup>88</sup> Cf. *Ibidem*, p. 468.

<sup>89</sup> Cf. *Ibidem*, p. 469.

<sup>90</sup> Cf. *Ibidem*, p. 470.

<sup>91</sup> Cf. *Ibidem*, p. 471.

<sup>92</sup> Anche i gentili; cf. la conversione di Cornelio e della sua famiglia (*Atti* 10,1-48).

rito, grazie a Cristo, è il segno per eccellenza che è giunta la pienezza del tempo, il che combacia perfettamente con la profezia di Gioele, il che non esclude ma presuppone proprio dei doni speciali agli Apostoli<sup>93</sup>. E così che si inaugura nella Chiesa un nuovo periodo, segnato dalla novità inedita di Cristo. Nella comunità ci sono persone determinate, uomini ma anche donne (*1Cor* 11,5; *Atti* 21,9: le figlie dell'evangelista Filippo)<sup>94</sup>. Anche se non tutti i battezzati sono chiamati ad essere profeti in senso proprio (*1Cor* 12,29), la profezia può manifestarsi non solo in maniera inaspettata ma anche in tutti – anche in chi meno se l'aspetta (*1Cor* 11,5; 14,33-39)<sup>95</sup>.

*Profezia: corrispondenza tra un'epoca e un'altra?* Si tratta di una corrispondenza tra due tra i più insigni intellettuali russi di allora, Ivanov e Michail Ospovic Geršenzon, messi in una casa di riposo per intellettuali al tempo nel 1920 quando si acuivano i risvolti della Rivoluzione russa. Il desiderio di voltare le spalle alla cultura traditrice, come incominciava a definirla lo storico Geršenzon – buttarsi quindi nel fiume Lethe per dimenticare tutto – si imbatte contro un desiderio non meno forte, da parte del poeta ellenista Ivanov, oppure fare tesoro del cultura, che nel culto dei morti fa la "Memoria eterna" a chi l'ha sostenuta e portata avanti. È questo culto della memoria che serve da presupposto, quando è benedetto dalla preghiera della Chiesa, a trasfigurare l'uomo, e con lui il cosmo<sup>96</sup>. È contro questo sottofondo che si capisce che la fine è al contempo l'inizio, perché una frase pronunziata all'inizio della terza parte della vita di Ivanov dovrebbe avere un futuro che sovrasta il suo significato nell'immediato.

Ma allora dove ci troviamo? Nel terz'anno della Rivoluzione russa furono offerti a dei letterati villini borghesi per il loro riposo; e i

<sup>93</sup> Cf. B. van Leeuwen, *La partecipazione comune del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*, p. 471.

<sup>94</sup> Cf. *Ibidem*, p. 472.

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*, p. 474.

<sup>96</sup> Cf. *Dizionario Bompiani delle Opere e dei personaggi di tutti i tempi e di tutte le letterature*, Milano 2005, pp. 1963-1965.

due si scrivevano, proprio perché non ritennero opportuno parlare apertamente, date le circostanze<sup>97</sup>. Geršenzon, storico del pensiero sociale russo sentiva come sua vocazione unire ciò che è diviso per restituirlo alla memoria<sup>98</sup>. Si tratta di dodici lettere che si scrivono l'un l'altro, o rispondono l'uno all'altro. Nella prima, Ivanov dice al suo vicino che sa che lui nutre dubbi sull'immortalità e sulla personalità di Dio<sup>99</sup>. Come risposta Geršenzon nega che abbia dubbi sull'immortalità personale, ma che di queste cose non si dovrebbe parlare, al contrario gli piacerebbe gettarsi nel fiume Lethe e ritornare alla sponda senza traccia del ricordo di tutte le religioni<sup>100</sup>. Ma è nella lettera al saggista e critico letterario Charles Du Bos che chiede a Ivanov se non potesse pubblicare la corrispondenza tra i due intellettuali che Ivanov caratterizza la disputa come il sempiterno dibattito tra il realismo e il nominalismo, «il contrasto contemporaneo fondamentale, quello che determina lo spartiacque fra la salvezza del *thesaurus* e l'incubo della *tabula rasa*».<sup>101</sup> Aggiunge che Soloviev l'avevo guidato lentamente verso l'unione con la Chiesa cattolica, in un tempo quando la fede di Ivanov «comincia appena a consolidarsi sui rottami del mio umanesimo pagano»<sup>102</sup>. Continua dicendo che, mentre vedeva nella barca del Pescatore l'unica arca di salvezza, la sua adesione a questa Chiesa avviene – come già detto – il 17 marzo 1926, festa di san Venceslao in Russia nella basilica di s. Pietro:

«io mi sentivo per la prima volta ortodosso nella pienezza del significato di questa parola, pienamente possessore del tesoro sacro che era mio fin dal battesimo, ma il cui godimento non era stato da molti anni scevro da un sentimento di disagio, divenuto a poco a

<sup>97</sup> A. Rudnev, *Nota introduttiva: Al convito di Platone in tempo di peste. Corrispondenza da un angolo all'altro*, p. 7.

<sup>98</sup> Cf. *Ibidem*, p. 13.

<sup>99</sup> Cf. *Ibidem*, p. 37.

<sup>100</sup> Cf. *Ibidem*, p. 40-41.

<sup>101</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 105-106.

<sup>102</sup> Cf. *Ibidem*, p. 110.

poco sofferenza, per il fatto d'esser 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»<sup>103</sup>.

L'originale di questa confessione è che non si può – tanto meno che per Soloviev – dire che si tratti di una conversione, ma piuttosto di un non riconoscere lo scisma. L'immagine che di essa è stata tratta, ma senza manipolazione del senso, è quella di respirare con i due polmoni. L'immagine ha riscosso tale consenso che un esperto come S. Brock ha parlato di «tre polmoni», oltre al greco e al latino, anche quello siriano, a cui si ha obiettato che l'uomo ha solo due polmoni. Brock parla anche, come immagini alternative, di tre fiumi<sup>104</sup> o piedi di una tavola o tripode<sup>105</sup>. A chi scrive sembra sarebbe meglio ritenere il polmone siriano senza ricorrere a tre polmoni, essendo il punto di paragone più esatto il rapporto di una Chiesa locale, e sia quella così importante come la siriana, e la Chiesa universale.

## Conclusione

Si vedono subito differenze tra la concezione che Ivanov aveva di profeta e quella di *Gaudium et spes*. Anzitutto, l'idea di Ivanov è legata con quella dell'artista, quindi ad una professione, ed in questo senso è elitaria. Al contrario, l'idea di *Gaudium et spes*, consona con quella della Pentecoste, è legata alla stessa vocazione del cristiano, e in questo senso è universale. L'artista, per Ivanov, cerca di foggiare la società alla stregua degli ideali che incorpora nella sua arte; l'uomo del Vaticano II cerca di dare testimonianza della sua fede attraverso la coerenza della sua vita. Certo, gli ideali di Ivanov artista divengono sempre di più chiaramente cristiani, anzi cattolici, e in questo senso possiamo dire che i due ideali, quelli espressi

<sup>103</sup> Cf. *Ibidem*, p. 110-112.

<sup>104</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 6-7.

<sup>105</sup> Cf. S. P. Brock, *The Syriac Orient: a third 'lung' for the Church?*, in OCP 71 (2005) pp. 18-19.

in GS e in Ivanov, si incontrano, anzi, in quanto ambedue hanno una dimensione ecumenica, combaciano. Il Vaticano II ha superato Ivanov, in quanto promulgò una ideale universale del cristiano in quanto tale.

Possiamo concludere col dire che Ivanov era anche lui profeta in questo senso, anche se non ha tematizzata questa funzione? Se l'espressione "i due polmoni della Chiesa" è passata nel linguaggio comune della Chiesa, è perché ha visto qualcosa che altri prima di lui non avevano visto<sup>106</sup>. A questo, però, aggiungo due ulteriori annotazioni. Prima: l'immagine, da Ivanov passata in seguito a Giovanni Paolo II, è stata esposta in seguito, nel dibattito scientifico, ed è stata sottoposta a delle critiche. Quando S. Brock ha cercato di aggiungere un terzo polmone, quello siriano, fu bloccato dalla critica che un tale uomo non esiste. Si è cercato di rifugiarsi nell'immagine del tripode, ma il problema è che una tale immagine non può rendere l'idea di un'unità organica. Non bisogna dimenticare comunque che Soloviev aveva usato l'espressione delle Chiese gemelle; non si può avere tre polmoni, ma si può aver tre – o più! – gemelli. Se il Vaticano II è andato al di là di Ivanov, in quanto ha assegnato, almeno in principio, un ruolo profetico ad ogni battezzato, e non solo all'artista, Ivanov, da parte sua, con la sua espressione, ha fatto un passo avanti nel senso del Concilio, mostrandosi profeta in piena forma.

<sup>106</sup> Cf. H. Destivelle, *Conduis-là vers l'unité parfaite*, Paris 2018, pp. 95-96.

## La *Gaudium et spes*, l'Oriente cristiano e la pace tra le nazioni

Adalberto Mainardi\*

### 1. Il crinale storico ed ecclesiale

L'evento del Concilio Vaticano II interseca non solo la traiettoria del rapporto tra cattolicesimo e modernità, ma alcuni crinali della storia contemporanea: la carta geopolitica del mondo diviso in due blocchi, la secolarizzazione, il movimento di emancipazione dei popoli, il movimento verso l'unità dei cristiani, il dialogo con il giudaismo, la ricomprensione del rapporto tra dignità umana e verità, temi quali libertà di coscienza, i diritti umani, la giustizia sociale, i diritti dei diseredati.

Il tema della pace non era solo un'urgente istanza nell'agenda conciliare, ma uno dei nodi in cui si misurava la collocazione stessa del Concilio (e conseguentemente della Chiesa cattolica) rispetto a questi temi cruciali<sup>1</sup>. Il presente contributo non si propone di fornire elementi nuovi, ma semplicemente di offrire una ricognizione di

\* Monastero di Bose.

<sup>1</sup> Cf. P. Toulat, *La pace: tra la buona novella e il male minore*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, in G. Alberigo - J. P. Jossua, Paideia, Brescia 1985, pp. 261-287; E. Kaczynski, *La pace: tra la costruzione della pace e l'ingerenza umanitaria*, in R. Fisichella (Ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, pp. 649-673; G. Turbanti, *Il tema della guerra al Concilio Vaticano II*, in M. Franzinelli - R. Bottoni, in *Chiesa e guerra: dalla benedizione delle armi alla «Pacem in terris*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 563-606.