

Diritto e persona nei recenti pensatori russi

RICHARD ČEMUS, SJ
Pontificio Istituto Orientale

Sommario:

§1. *La legge e la persona: uno sguardo sull'evoluzione storica in Russia.* §2. *Il nucleo della questione: distinzione fra la natura e la persona.* §3. *Il confronto fra i due atteggiamenti.* §3.1. *Priorità della persona sulla natura.* §3.2. *Due proprietà essenziali della persona: la libertà e l'amore.* §3.3. *La persona nella società profana ed ecclesiale.* §3.4. *Il pensiero degli Slavofili.* §4. *La situazione attuale.*

§1. La legge e la persona: uno sguardo sull'evoluzione storica in Russia

Le antiche cronache slave si sforzano di mostrare l'unità della storia della salvezza e l'identità dell'idea spirituale pervenuta fino agli "operai dell'ultima ora" (come vengono chiamati gli abitanti della terra di Rus', per essere stati battezzati solo nel X sec.). Fra i legami che uniscono le nazioni cristiane, i monaci slavi preferirono quello che sembrava loro il più solido: *il libro spirituale*. La lettura di libri acquistò presso di loro un'importanza che raramente si trova altrove¹. Le condizioni del cristianesimo nascente erano da loro diverse da quelle del mondo greco-romano. Presso i greci, il messaggio evangelico rappresentava la vittoria dei semplici sulla prepotente forza culturale e statale del paganesimo. Presso gli slavi, al contrario, il mondo cristiano si presentava come un mondo di cultura, di letteratura, di leggi e di civiltà: questo mondo nuovo, di orizzonti naturali e soprannaturali, venne subito tradotto nei libri in lingua nazionale. RASTISLAV, principe della Grande Moravia, chiese a Costantinopoli dei missionari per portare un "buon ordine" e fra le prime traduzioni paleo-slave troviamo il *Nomocanone*, una collezione di leggi statali ed ecclesiastiche. La *Vita* di COSTANTINO-CIRILLO, apostolo degli slavi, racconta della visione che il santo ebbe della Sapienza divina. Vale la pena notare che più tardi egli stesso identificherà la Sapienza divina con la "sapienza degli libri"².

Tali circostanze storiche hanno favorito il formarsi di una mentalità libresca e legalista, che dubitava che lo Spirito Santo parlasse ancora nel cuore degli uomini e preferiva la tradizione scritta. Questa mentalità del medioevo russo spinse GIUSEPPE DI VOLOKOLAMSK ad avviare una riforma

¹ GIAMBELLUCA KOSSOVA A., *Alle origini della santità russa. Studi e testi*, Cinisello Balsamo 2007, 11-30.

² ŠPIDLÍK T., *Der Einfluß cyrillo-methodianischer Übersetzungen auf die Mentalität der russischen Mönche*, in *Cyrillo-Methodianische Fragen, slavische Philologie und Altertumskunde: acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati Acta Congressus historiae Slavicae*, Bd. 1, 4, Wiesbaden 1968, 95-105; IDEM (a cura di), *I grandi mistici russi*, Roma 1977, 185-218.

monastica di stampo tradizionalista. Convinto che tutti i mali provengono dalla non osservanza dell'ordine, egli fornisce una severa interpretazione alla regola studita, non disdegnando l'uso della forza fisica per farla rispettare. La sottomissione alla legge, anche se solo in modo esteriore, avrebbe portato da sola alla santificazione interiore del monaco. Emblematico è al riguardo il detto "Giuseppino": «Cominciamo ad occuparci del nostro corpo, poi ci preoccuperemo della custodia interiore»³. Modello di un tale ordine sacralizzato, il monastero di Volokolamsk non era dissimile da una caserma militare⁴.

Tutto il contrario per NILO SORSKIJ (1433-1508), suo contemporaneo, che imposta la riforma della vita monastica unicamente sui dettami interiori dello Spirito santo, operante negli uomini anche del suo tempo. È dal cuore, dall'interiorità della persona, che deve partire ogni vero rinnovamento, trovando poi da solo adeguate forme esteriori. Per la vita monastica da lui ideata in piccole comunità, Nilo non prevedeva né un superiore, né una regola. Ciò che viene definito Regola (*ustav*) di san NILO, infatti, altro non è che una raccolta di consigli tratti dalla sua esperienza spirituale⁵.

Le due concezioni di riforma si scontrano al Concilio di Mosca nel 1503. GIUSEPPE, appoggiato dal principe di Mosca, ha la meglio, il che gli assicurerà di influire non solo sul monachesimo, ma sull'intera società russa. Non a caso GIUSEPPE è considerato uno dei padri del nascente stato moscovita che, in quanto a disciplina, poteva essere assimilato ad un grande monastero⁶.

Eppure tale rigore legalista non corrispondeva al vitalismo slavo. Lo esprime bene PAVEL FLORENSKIJ riflettendo sull'etimologia della parola "verità". Per i greci la verità, ἀλήθεια, è ciò che viene scoperto dopo essere stato nascosto. È un approccio alla realtà, che si realizza nelle scoperte scientifiche delle leggi naturali. Un carattere piuttosto mitologico avrebbe, secondo FLORENSKIJ, il termine latino *veritas*, della stessa radice del tedesco "*wehren*" (significante: "difendere", "tenere a distanza"). La verità come qualcosa che infonde rispetto. Il termine russo, invece, правда (*pravda*), verità-giustizia, sarebbe piuttosto di ordine giuridico-morale: la vera conoscenza si può, quindi, sviluppare soltanto tramite buone relazioni fra gli uomini. Ma il termine antico slavo è "*istina*", di carattere ontologico, come il latino *est* ed il tedesco *ist*. Sembra che provenga dal sanscrito *asmi*, *asti*, "respirare". Veramente esiste, per gli slavi – conclude FLORENSKIJ – ciò che

³ Cfr. *Duchovnaja gramota prepodobnogo igumena Iosifa*, in METROPOLITA MAKARIJ (a cura di), *Velikija Minei Četii, Tom Sentjabr*, S. Peterburg 1868, 506.

⁴ ŠPIDLÍK T., *Nil Sorskij e Iosif Volokolamskij: Le radici del loro conflitto*, in *Nil Sorskij e l'esicasmò: atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa "Nil Sorskij e l'esicasmò nella storia spirituale e culturale della Russia"*, Bose, 21-24 settembre 1994, (a cura di MAINARDI A.), Magnano 1995, 161-170.

⁵ NIL (MAJKOV) SORSKIJ, *Predanie i ustav. So vstupil'noju stat'ej M.S. Borovkovoju-Majkovoju. Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva, Sankt-Peterburg: Obščestvo ljubitelej drevnej pis'mennosti*, 1912; BIANCHI E. (a cura di), *Nil Sorskij: Vita e scritti*, (trad. GALMOZZI M. e CREMASCHI L.), Torino 1988.

⁶ ŠPIDLÍK T., *Joseph de Volokolamsk: un chapitre de la spiritualité russe*, «*Orientalia Christiana Analecta*» 146, Roma 1956.

respira, ciò che vive. La conoscenza della verità, quindi, si sviluppa vivendo, afferrando la vita che è una realtà più importante di quella che ci offrono le idee astratte generali, formali⁷.

E infatti, nonostante il successo del modello social-politico di GIUSEPPE DI VOLOKOLAMSK, il monachesimo russo lentamente decade, fino a esaurire le sue forze vitali. Il conflitto tra il tradizionalismo legalista di GIUSEPPE DI VOLOKOLAMSK ed il carisma progressista di NIL SORSKIJ, non troverà soluzione se non oltre due secoli più tardi, con l'avvento dello *starčestvo*. Non più il libro e la legge, ma la viva persona del padre spirituale porterà al rinnovamento dei monasteri e della Chiesa nella Russia prerivoluzionaria. Eminentissimi rappresentanti dell'intelligenza russa del novecento, lontana dalla Chiesa sin dalla secolarizzazione forzata di Pietro il Grande, ritroveranno la fede nell'incontro con gli *starcy*⁸. Queste "conversioni" non potevano rimanere senza eco nel pensiero filosofico e teologico. Secondo O. CLEMENT furono proprio i pensatori russi del XIX e XX secolo ad aver realizzato un nuovo approccio alla questione dell'uomo: essi lo scoprono come persona. Ben consci del loro contributo, i personalisti russi oppongono la loro concezione a quella occidentale erede, in primo luogo, del razionalismo degli antichi Greci e del legalismo romano⁹. In che senso si può dire che abbiano ragione?

§2. Il nucleo della questione: distinzione fra la natura e la persona

Partiamo dalla storia. I primi trattati della filosofia europea portano il titolo *περὶ φύσεως* (*de rerum natura*), e sono frutto della ricerca di ciò che è comune negli esseri, la loro stessa "natura". Ne segue un postulato morale: il primo principio è "vivere secondo natura", il che equivale ad una vita secondo giuste idee generali, formulate come una legge valevole per tutti. L'idea comune è il *λόγος*, ma dato che trattasi anche di esigenza morale, diviene νόμος, cioè legge comune per tutti gli uomini civili. Questa identificazione dell'idea e della legge diede origine alla civiltà greca, basata sulla πόλις, divenendo, più tardi, norma anche per l'impero romano: la *pax romana*. In tutto il mondo civile deve regnare una comune legge morale e sociale. Questo modo di pensare venne trasferito anche in campo religioso. Se per PLATONE Dio è l'idea suprema, per MARCO AURELIO egli è l'onnipotente νόμος. Le pie meditazioni di MARCO AURELIO, esortanti a cercare la volontà di Dio, significano, infatti, sottomettersi alla legge assoluta che governa il cosmo. L'autore russo contemporaneo P. EVDOKIMOV potrà, perciò, dare questo giudizio severo: «La filosofia greca (...) ignora la nozione di persona, nel senso moderno e soprattutto psicologico» del termine».

Tuttavia anche nel cristianesimo, ai suoi inizi, la sottomissione ai principi "naturali" appariva come santa e desiderabile. I Padri greci, avendo subito fortemente – attraverso la filosofia stoica – l'influenza della "cultura

⁷ ŠPIDLÍK T., *Idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Roma 1995, 72-73.

⁸ ČEMUS R. (a cura di), *Ignatij Brjančaninov – Sulle tracce della Filocalia. Pagine sulla preghiera esicasta*, Milano 2006, 30-45.

⁹ Per la parte seguente, fino a pagina 8 vedasi ŠPIDLÍK T., *Idea russa...*, op. cit., 21-32 et 130-144.

della natura”, fondavano la dignità dell’uomo nel suo essere creato ad immagine di Dio. Partendo da tale sua “natura” divinizzata, considerano l’uomo soprattutto dal punto di vista morale. Lo si nota bene nei temi della *Vita di S. Antonio*, scritta da ATANASIO: essendo la vita cristiana “naturale” – corrispondente cioè alle leggi intrinseche alla natura umana come originata dalle mani del creatore – la si può esprimere attraverso principi e definizioni universalmente validi. Questa concezione sarà all’origine della stesura delle regole monastiche e, più in generale, della vita spirituale-morale.

Ma molto presto si avvertono le implicazioni negative delle regole morali così concepite. Inquadrato in un ordine fatto di leggi universali, l’uomo non riesce più a percepire la sua libertà e la sua personalità. O. CLEMENT descrive così l’evoluzione di questo pensiero: «pienamente fondato sulla rivelazione biblica, il tema della persona ha trovato la sua formulazione teologica nei Padri del IV secolo: ma a livello di esistenza divina e non di esistenza umana. Certo, la tradizione conserva l’essenziale con l’affermazione che l’uomo è “immagine di Dio”, ma il sostanzialismo e l’intellettualismo rendono difficile un approccio fedele al mistero» costituito dall’uomo.

La tendenza a considerare anzitutto la persona si ritroverà più tardi nei monasteri cenobitici. Il superiore, che nei conventi basiliani all’inizio era una sorta di sorvegliante dell’osservanza delle regole scritturistiche, viene presentato nello spirito di TEODORO STUDITA piuttosto come un “padre”.

Non era facile trovare il giusto equilibrio tra queste due tendenze e in Russia, dove i compromessi non erano facilmente accettati, si è assistito spesso al loro affrontarsi fino al conflitto.

§3. Il confronto fra i due atteggiamenti

Dal punto di vista speculativo, è con BOEZIO che si troverà una filosofia a sostegno dei diritti dell’individuo e della sua libertà. Il pensiero di BOEZIO è caratteristico della mentalità occidentale. Nel suo insegnamento sulla Trinità, ha messo al primo posto l’unità della natura divina nella quale si sviluppa la vita delle tre Persone.

Questo stesso punto di partenza viene applicato nell’antropologia. L’uomo è fondamentalmente una “natura”, ma, per dono di Dio, una natura privilegiata, dotata di ragione e di libertà: questo lo fa divenire “persona”. Da qui la famosa definizione: «*persona est naturæ rationalis individua substantia*» (= la persona è una sostanza individuale di natura razionale).

BOEZIO e i suoi successori cercavano, dunque, di liberare la persona dalla schiavitù della “natura” comune. Dio, donando all’uomo la ragione e la libertà, gli ha concesso, per così dire, un “diritto d’esonazione” da ciò che è comune a tutte le altre creature: l’uomo emerge dalla “natura” per divenire una persona, in quanto natura privilegiata.

§3.1. Priorità della persona sulla natura

Saranno i pensatori russi del novecento a sviluppare un’idea nuova, mettendo in risalto il fatto che l’uomo sia “persona”, ad immagine del Dio personale; una prerogativa, questa, che sorpassa la semplice questione della “natura”. Le considerazioni procedono, quindi, da un punto di partenza

opposto a quello di BOEZIO. La priorità assoluta viene da loro attribuita alla persona, ed è essa che si realizza in una natura determinata. Questa priorità rinvia, come nei Padri greci, al mistero trinitario. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo realizzano la loro unità assoluta in una sola natura, οὐσία (*ousía*), non “emergono” da essa, ma sono invece essi che la fanno esistere.

Allo stesso modo, anche nella cristologia, afferma V. LOSSKIJ, si deve prendere, come punto di partenza per comprendere chi è il Cristo, la persona e non le due nature. Poiché Egli è il primo uomo, la stessa affermazione si può applicare ad ogni persona umana.

O. CLEMENT riassume così: «La persona significa l'irriducibilità dell'uomo alla sua natura». Non esiste fuori dalla sua natura, ma la personalizza e la trascende continuamente.

Se la persona ha priorità assoluta nell'essere, essa ha la sua prima origine nella libertà divina; nella creazione è iscritta la vocazione della persona, afferma CLEMENT, facendo eco a quanto sostenuto da BERDJAEV, che cioè: «La persona, originariamente, è chiamata, è vocazione; essa deve divenire (...) ponendo (...) atti creativi. Ed essa lo può, poiché è libertà».

La persona può, dunque, essere definita come “categoria spirituale che ha relazione con Dio”. Essa si distingue così dall'individuo, “*categoria biologica sottomessa alla natura*”, riassume EUGÈNE PORRET il pensiero berdjaeviano. Dopo il peccato originale – aggiunge N. LOSSKY – l'individuo è una «confusione tra la persona e la natura». L'effetto di questo peccato è, «da una parte, il frazionamento dell'unica natura e, dall'altra, la perdita della libertà che si trova determinata dalla natura».

Come si fa per Dio, anche per la persona umana occorre, quindi, distinguere la natura e la persona. La natura umana è comune a tutti gli esseri umani; al contrario, ogni persona è unica al mondo, indeterminabile ed inconoscibile nella sua unicità. Mentre la natura sottostà alla necessità e corrisponde alla legge comune, la persona significa, anzi è, libertà e amore.

§3.2. Due proprietà essenziali della persona: la libertà e l'amore

La libertà e l'amore, elementi costitutivi della persona, non sono afferrabili per mezzo delle categorie razionali. E questo perché «la persona umana non può essere espressa attraverso concetti». Sfugge a qualsiasi definizione razionale. Non la si può svelare se non nell'unità con il mistero di Cristo, attraverso una “intuizione diretta” o, meglio, in una “rivelazione”, sostiene V. LOSSKY. Il “me”, afferma BULGAKOV, rimane in un qualche modo un segno, un simbolo che ci guida verso “un abisso ineffabile”, “la sorgente sotterranea da cui, continuamente, qualcosa giunge alla superficie”. E. FLORENSKIJ prosegue sulla stessa linea: «È impossibile dare una definizione della persona, perché essa si distingue dagli oggetti precisamente per il fatto che, contrariamente ad essi che, essendo soggetti ad un concetto e, di conseguenza possono essere “compresi”, la persona è “incomprensibile”; essa esce dal quadro di ogni concetto, perché li trascende».

Non possiamo, dunque, avvicinarci alla persona allo stesso modo in cui siamo abituati a conoscere le cose, cioè attraverso le scienze che hanno per oggetto di studio la natura, le nature. Purtroppo – e, secondo BERDJAEV,

è il peccato originale della nostra civiltà – non si finisce mai di trattare come “cose” le realtà viventi e personali. In questo senso, vincere il peccato significa superare questa *oggettivazione* nefasta. L’uomo, nella sua realtà concreta, fa parte del cosmo e della società, di cui subisce i condizionamenti che lo minacciano continuamente di essere “*cosificato e oggettivato*”. Tuttavia, in quanto persona, si radica al di là, nell’infinito, e non soltanto sfugge alla società e all’universo, ma li ingloba e li segna del suo genio creatore: «Ben lungi dall’essere la persona una parte dell’universo, è invece l’universo che è una parte, una dimensione della persona che esso qualifica» – così la famosa frase di BERDJAEV.

La libertà e l’amore, abbiamo detto, sono elementi costitutivi della persona. Ma di quale libertà si tratta? Secondo la concezione aristotelica, Dio, per essere perfettamente libero, non intrattiene alcuna relazione con il mondo. È amato dagli uomini come il sole, ma non ama nessuno all’infuori di se stesso. All’opposto di questo *èros*, il Dio dei cristiani è definito dal termine *ἀγάπη*, “carità”. Ed Egli ama gli uomini non perché abbia bisogno di loro, ma precisamente perché è libero, per farli partecipare alla sua ricchezza. Perché egli è in relazione con il mondo.

Le relazioni d’amore costituiscono le Persone divine nella vita trinitaria mentre, attraverso l’atto creativo della carità, vengono create e santificate le persone umane. Dio è Padre perché ha un Figlio e “dei figli”. L’amore che crea delle relazioni fa parte della formazione della persona umana. Senza le relazioni che la persona intrattiene con le altre, la libertà sarebbe satanica, scrive B. VYŠESLAVCEV. Ed inoltre BERDJAEV aggiunge: più la persona umana «si universalizza nella comunione», in un amore che deve essere contemporaneamente “erotico” e “agapico”, – desiderio di Dio e compassione per coloro che Dio sembra abbandonare - più essa si rivela unica. Questa unità del particolare e dell’universale è il mistero stesso della Trinità che si rivela in Cristo, poiché l’uomo è chiamato a divenire, nella libertà dello Spirito, un’esistenza cristologica. “Io” e “noi”, scrive S. FRANK, sono le categorie prime dell’essere personale. L’“io” è impossibile se non è opposto al “tu”, ma questa opposizione è giustamente sorpassata nel “noi”.

§3.3. La persona nella società profana ed ecclesiale

Già GIOVANNI CRISOSTOMO – riflettendo sul matrimonio – si rendeva conto del fatto che la moralità della convivenza sociale, non può essere ridotta alle esigenze della natura umana, perché questa è condizionata, al di là di se stessa, dalle relazioni di mutuo amore tra persone. BULGAKOV – in tempi recenti – parla molto delle relazioni fra la fede cristiana ed il problema sociale, del ruolo del cristianesimo nello sviluppo della civiltà e dell’economia. Sottolinea che è giunto il momento in cui la Chiesa deve partecipare in modo attivo e creativo a tutti gli ambiti della vita culturale. Si deve creare “una civiltà veramente cristiana”, “una civiltà che comprenda tutti gli aspetti della vita: scienza, filosofia, arte, organizzazione sociale”. Ma una tale civilizzazione cristiana può essere solo “ecclesiale”. È dunque la Chiesa che realizza, e che è, questa “società rinnovata”, in cui tutte le aspirazioni e i valori sociali sono presenti.

Nel corso dei secoli la Chiesa professa la sua identità spirituale di “corpo di Cristo”. Ma, nello stesso tempo, essa si presenta sotto forma d’istituzione giuridica e gerarchica. Allora, gli stessi problemi che abbiamo presentato sul tema della vita nella società in generale, si ritrovano nella vita ecclesiale, con ancora maggior vigore.

I primi canoni ecclesiastici erano costituiti dall’opera dei concili. Non li si considerava profani. Quando NICONE DELLA MONTAGNA NERA raccoglieva in *Pandette* i canoni concernenti la vita monastica, egli li considerava come un manuale per la vita spirituale. Tra i Russi, come abbiamo già accennato, le traduzioni dei libri canonici cominciano molto presto, e vengono tenuti in grande considerazione, nella misura in cui la società cerca di organizzarsi come uno stato cristiano. In questa situazione, una mescolanza tra le leggi civili e le leggi ecclesiastiche diventa naturale. GIUSEPPE DI VOLOKOLAMSK riteneva questa mescolanza legittima, facendo notare che i comandamenti di Dio e i canoni dei concili ispirati dallo Spirito Santo sono mescolati fin dai tempi più antichi con le leggi civili e tale unità è già compiuta dai Padri della Chiesa e cita come esempio il *nomocanone*¹⁰.

§3.4. Il pensiero degli Slavofili

Le reazioni contro una esagerazione della concezione “istituzionale” della Chiesa sono apparse con forza all’inizio del secolo XIX, in favore di una unione libera nell’amore. Non era affatto facile raggiungere il giusto equilibrio tra i due aspetti. In questo contesto, gli Slavofili propongono il loro insegnamento sulla “*sobornost*”, termine che esprime l’unità della Chiesa come popolo di Dio. Secondo la spiegazione di CHOMJAKOV, “*sobornost*” «è l’unità nella pluralità» vale a dire l’unità organica in spirito comunitario, che – essendo un’unione dell’amore e della libertà – non ha bisogno di alcuna garanzia esteriore. Secondo BERDJAEV nessuno ha espresso con altrettanta forza la necessità di una Chiesa unita e contemporaneamente negato radicalmente ogni autorità esterna nella vita religiosa, come CHOMJAKOV; N. STRUVE gli fa eco: «Santo laico, “padre della Chiesa”, Chomjakov rappresenta ai miei occhi la risposta più eloquente alla sfida secolarista lanciata da Pietro il Grande: fede assoggettata alla ragione e ridotta spesso ad un vago deismo, Chiesa sottomessa al potere civile e ridotta, nel pensiero dei suoi riformatori, a non essere altro che un ingranaggio nella macchina dello Stato. A questa sfida, Chomjakov ha risposto con la sua fede incrollabile nella Chiesa di Cristo, una e indivisibile».

Gli Slavofili rimproverano ai cattolici romani il loro legalismo autoritario e ai protestanti il loro individualismo, la libertà senza comunione. FLORENSKIJ rileva nei protestanti un altro limite: «Per il cattolicesimo (...) ogni manifestazione di vita indipendente non è “canonica”; per il protestantesimo non è scientifica. In questo come in quello il concetto annulla la vita, essa è rifiutata in anticipo in nome di quei limiti».

¹⁰ Sui nomocanoni cfr. le segg. voci: CECCARELLI MOROLLI D., s.v. *Nomocanoni particolari*, in Farrugia E. G., (ed.), *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente Cristiano*, Roma 2000, 535; ved. anche SALACHAS D., s.v. *Nomocanone*, in *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente Cristiano*, op. cit. *supra*, 534.

Formata di persone, la Chiesa è un popolo. È un concetto biblico: popolo di Dio. La Chiesa come popolo è una realtà vivente. È quindi sbagliato cercare il vero fondamento della Chiesa solo nell'unità della fede e della legge, quindi solo sul piano giuridico, strutturale, logico, formale. Il principio della vera unità fra gli uomini non può essere che una persona viva, quella di Cristo. È Cristo che durante la storia vive nelle persone viventi, nelle persone del popolo credente.

Pochi sanno che questo insegnamento chomjakoviano ebbe un momento importante nella stesura della Costituzione *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II. Il suo principale redattore il cardinale SUENENS, infatti, durante la progressiva evoluzione del testo, leggeva diligentemente il libro di GRATIEUX¹¹ su CHOMJAKOV e se ne ispirava. Già dall'inizio fece sostituire il termine paolino "Chiesa – corpo di Cristo" con "Chiesa – popolo di Dio". Contro quelli che protestavano giustificò il cambiamento: se il primo termine esprime meglio l'unità, l'altro lo spiega nel senso compiuto, in quanto si tratta dell'unione fra persone libere e vive. E quando parecchi Padri conciliari temevano l'introduzione del termine "collegialità", fu votato che quest'ultimo non è un termine giuridico. Indica, quindi, la necessità delle relazioni personali di mutua carità che non distruggono, ma danno vita alle strutture istituzionali. Infine fu merito dell'intervento personale del cardinale SUENENS se nella quarta e ultima proposta del testo della costituzione dogmatica «*Lumen Gentium*» del Concilio Vaticano II non si distingue gerarchia e popolo, ma la Chiesa intera viene definita come popolo di Dio, nel quale, evidentemente vi sono diverse funzioni vocazionali e fra queste, in primo luogo, quella del papa e del collegio episcopale¹².

§4. La situazione attuale

Abbiamo cercato di delineare il rapporto tra la natura e la persona. La società odierna cerca di assicurare l'equilibrio tra le loro rispettive esigenze, vale a dire tra l'ordine legale e la libertà personale, che costituiscono una contraddizione risolvibile solo con qualche compromesso più o meno riuscito. Il problema di un tale compromesso lo intuì bene DOSTOEVSKIJ nella sua Leggenda de Il grande Inquisitore, nel romanzo *I fratelli Karamazov*, ricordiamola.

In Spagna, a Siviglia, un potente inquisitore fa bruciare sul rogo tutti coloro che turbano l'ordine stabilito con le loro dissidenze. Dopo un 'autodafé' ritorna contento a casa. Ma scopre che di nuovo qualcuno sulla strada sta predicando senza permesso. Lo fa subito arrestare e la sera stessa scende a parlargli nella prigione. Scopre con orrore che si tratta di Gesù in persona, venuto di nuovo nel mondo con il messaggio della piena libertà per gli uomini. L'Inquisitore si sforza di convincerlo che questo ideale è irrealizzabile. Non possiamo permettere che alcuni irresponsabili che vogliono praticare la libertà assoluta distruggano i valori costruiti con tanta fatica. Perciò siamo pronti a permettere alla gente una libertà limitata, quella

¹¹ GRATIEUX A., *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, Paris 1939.

¹² Questa testimonianza abbiamo raccolto dalla bocca di Sua Em.^{za} Rev.^{ma} il Card. TOMÁŠ ŠPIDLÍK in dicembre 2008.

soportabile da un uomo debole. Cristo per tutto il tempo tace e alla fine bacia l'Inquisitore sulla fronte. Ma questi apre le porte della prigione dicendo: «Và fuori e non tornare mai più!»¹³. DOSTOEVSKIJ colloca la scena nel medioevo, nella Spagna cattolica, per timore della censura zarista. Ma è ben consapevole che si tratta del problema fondamentale di tutta l'Europa: il continuo bilanciamento fra l'ordine e la libertà. Mai si trova il giusto centro e, se si trovasse, vi sarebbe una limitazione delle due esigenze umane fondamentali, quella della libertà piena e quella dell'ordine perfetto. Per i pensatori russi, per loro indole poco propensi al compromesso, la libertà, per essere vera, deve essere assoluta, illimitata. Si rendono conto, però, che la libertà perfetta non ha un posto in questo mondo. La cercano perciò sul piano superiore¹⁴. La trovano solo in Cristo che, nella sua persona, riunisce la necessità della natura umana con la libertà della persona divina. Nell'Europa di oggi, questo può sembrare una voce che chiama nel deserto.

Ma escludendo la religione, l'Europa ricade nella mentalità dell'antica Grecia, rinnovata da CARTESIO: partire da un'idea chiara, da tutti condivisa, quindi da un concetto razionale, e legiferarlo come norma obbligatoria di comportamento. In qualche modo si deve, poi, trovare posto anche per la libertà individuale, limitata. Tale pensiero costituisce l'ideale di uno stato democratico laico che rispetta la religione come opinione strettamente personale. È un fatto innegabile che alla vita dell'uomo appartiene anche la trascendenza, qualcosa che lo sovrasta. In una religione personale tale realtà è il Dio personale. Ma l'Europa cercava sempre di inserirlo in ideologie e in leggi che lentamente l'hanno eliminato. Di conseguenza le idee e le leggi universali stanno per eliminare anche l'uomo. Legalità si sostituisce alla moralità.

Nell'antica Grecia, l'idea precedeva la formulazione della legge, dal *lógos* si è passati al *vómoç*. Ma col tempo il rapporto cominciò ad invertirsi: la legge universalmente valida costringe gli uomini a pensare come viene stabilito dalla legge, in modo che il *lóγος* valga solo se in accordo con il *nómos* statale. Nasce il totalitarismo che oggi si presenta come liberalista. Lo mise bene a punto SERGEIJ AVERINCEV quando disse: «Il moderno liberalismo, troppo frequentemente fa difetto proprio di una virtù liberale come la tolleranza, agisce spesso come un'ideologia che non ammette alcuna contraddizione e costringe l'intera umanità ad accettare il medesimo stile di vita»¹⁵.

Così la leggenda di DOSTOEVSKIJ acquista un'inaspettata attualità: nei panni del Grande Inquisitore si trova ora il laico Liberalismo che, in modo del tutto intollerante, costringe i cristiani ad accettare leggi che sono in

¹³ DOSTOEVSKIJ F. M., *I fratelli Karamasov*, I, Milano 1992, 364-365.

¹⁴ ŠPIDLÍK T., *Idea russa...*, op. cit., 143.

¹⁵ AVERINCEV S., *La spiritualità dell'Europa orientale e il suo contributo alla formazione della nuova identità europea*; conferenza pronunciata nella Sala Zuccari di Palazzo Giustiniani il 25 marzo 2003 nell'ambito del ciclo su "La filosofia dell'Europa". Il testo di è consultabile al seguente sito internet [ultimo accesso gennaio 2009]: <http://web2003.senato.it/att/eventi/averincev/discorsoAverincev.htm>

palese contraddizione con la loro coscienza, ma che vengono presentati come diritti umani.

I personalisti russi ci indicano una via d'uscita che, però, deve essere realizzata prima nella Chiesa, comunione di persone libere, unite dal vincolo del mutuo amore, ad immagine della santissima Trinità.

La conclusione pratica in una sola frase. Siamo pronti al che vengano formulate le universali leggi naturali? Certamente. Ma l'esperienza insegna che soltanto la coscienza autenticamente cristiana è capace di formularle giustamente e di osservarle fedelmente.

RICHARD ČEMUS, SJ