

GIANCARLO VENDRAME

**DONO E COMUNIONE. LA MEDITAZIONE
SULL'AMORE DEL PENSATORE RUSSO
P. EVDOKIMOV**

La teologia ha dovuto affrontare in ogni epoca lo sforzo di rendere conto di ciò che costituisce l'originalità della fede cristiana. Nell'epoca moderna questo compito si è fatto progressivamente più urgente e tormentato soprattutto in seguito alla conquista di autonomia da parte della filosofia, delle scienze, della produzione sociale e dell'organizzazione politica. Infatti i teologi di tutte le confessioni cristiane s'affaticano da decenni nella ricerca di ciò che costituisce l'originalità, o la specificità come s'usa dire sovente tra i cattolici, del cristianesimo. Inizialmente la questione interessò la teologia dogmatica e fondamentale; la rinascita degli studi biblici accentuò la ricerca della risposta nei testi fondamentali della rivelazione; infine la svolta prassistica della cultura contemporanea ha condotto a riformulare la questione in termini pragmatici, chiamando in causa la teologia morale.

Diverse sono le direzioni lungo le quali la teologia ha cercato di rispondere alla questione sull'originalità della fede cristiana. In tale molteplicità una delle vie maggiormente percorse è quella che ravvisa l'originalità nell'amore o carità. La percorse già la teologia sistematica¹ e la teologia biblica²; ma soprattutto la teologia morale cercò nella carità la risposta alla questione suddetta. Lasciando da parte questioni minori, si possono ricondurre a tre i tentativi maggiormente rilevanti della teologia più recente. Alcuni³ cercarono nel « pri-

¹ Monumentale a questo proposito resta l'opera di H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, Einsiedeln 1961-1970.

² Nell'immensa bibliografia ci limitiamo a qualche titolo: V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1958-1959.

³ G. GILLEMAN, *Le primat de la Charité en Théologie Morale*, Bruxelles-Bruges-Paris 1954. La riflessione fu ripresa alcuni anni dopo da R. CARPENTIER, *Le primat de l'amour dans la vie morale*, in « Nouvelle Revue Théologique », 83

mato » della carità il principio sintetico ed architettonico atto a riformulare in modo conforme alla rivelazione e alla tradizione teologica cristiana la trattazione dei manuali. Altri⁴ cercarono nell'amore la prospettiva capace di presentare il messaggio e la vita cristiana in un tempo di secolarizzazione. Infine la « teologia della liberazione »⁵ considera l'amore cristiano come il nucleo originale del cristianesimo da realizzare concretamente con i mezzi storici che gli uomini si costruiscono.

In molti di questi tentativi si nota la tendenza a considerare l'amore, di cui si fa l'elemento decisivo della vita cristiana e dell'elaborazione teologico-morale, come un *a priori* già noto. In realtà proprio questa deficienza di indagine fenomenologica sta all'origine di molti malintesi. E' questo il primo, e principale, motivo di interesse per l'opera teologica di P. Evdokimov, un teologo che ha scandagliato alla luce della fede lo spessore polivalente ed ambiguo dell'esperienza umana⁶. Un secondo motivo per interessarsi all'opera di EVDOKIMOV è di ordine ecumenico: da parte cattolica si riserva ormai da tempo ampia attenzione all'elaborazione teologica delle altre confessioni cristiane; ma l'interesse è orientato verso il mondo protestante più che verso l'ortodossia orientale, a cui Evdokimov per l'appunto appartiene. Infine merita di essere ricordato il fatto che EVDOKIMOV insegnò teologia morale all'Istituto di Teologia Ortodossa S. Sergio di Parigi: nella sua ricerca si possono trovare elementi stimolanti sia sul piano metodologico che contenutistico.

Infine, prima di esaminarne la riflessione sull'amore, qualche indicazione atta a comprendere l'Autore, di cui si indaga il pensiero. Rinviano ad altri studi l'approfondimento della personalità umana e teologica di P. EVDOKIMOV⁷, in questa sede è sufficiente rilevare che

(1961), pp. 3-24; *Le primat de la charité en morale surnaturelle*, *ivi*, pp. 253-270; *Le primat de l'Amour-Charité comme méthode de théologie morale*, *ivi*, pp. 492-509.

⁴ Questo approccio è diventato di largo consumo nella pratica pastorale; ricordiamo uno dei libri diventati celebri per averlo avviato: J.A.T. ROBINSON, *Honest to God*, London 1963.

⁵ Non è possibile tracciare in questa sede una panoramica degli orientamenti teologici che passano sotto il nome di « teologia della liberazione ». Ci limitiamo ad indicare due titoli, europeo il primo e latinoamericano il secondo, che sono indicativi per la questione che ci interessa: G. GIRARDI, *Cristianesimo, liberazione umana e lotta di classe*, Assisi 1972; G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972.

⁶ Si veda a questo proposito l'interessante studio di O. CLEMENT, *La Vie et l'Oeuvre de Paul Evdokimov*, in « Contacts », 73-74 (1971), pp. 11-106.

⁷ Pavel Nikolaevic Evdokimov nacque a Pietrogrado nel 1901. Dopo la Rivoluzione d'Ottobre emigrò in Occidente: fu dapprima ad Istanbul e nel 1923 giunse a Parigi, dove studiò filosofia e teologia vivendo di lavori occasionali. Dal 1953 insegnò teologia presso l'Istituto S. Sergio di Parigi. Morì il 16 settem-

la sua riflessione teologica è strettamente collegata con la sua vita, senza con questo ridurre la prima ad un riflesso della seconda. E la vita di Evdokimov è stata segnata da una triplice esperienza. In primo luogo, in seguito all'esilio subito all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre, ha vissuto l'esperienza di una frattura esistenziale, trovandosi a vivere come « straniero » in un paese ostile. In questo contesto egli ha vissuto l'incontro con la donna come esperienza che radica nell'esistenza come nella propria casa. Alla radice di questa complessa avventura esistenziale, tessuta di fratture e di consensi, la continuità fondamentale è costituita dall'esperienza di fede, profondamente imbevuta della tradizione spirituale dell'ortodossia russa, ma anche caratterizzata da un'ampia apertura ecumenica.

Dopo aver precisato che il punto di partenza dell'analisi dell'amore è la priorità dell'altro quale si esprime nella situazione dell'essere l'uno davanti all'altro (I), verranno esplicitate le due valenze fondamentali dell'amore: l'intenzionalità etica e la reciprocità (II). Successivamente sarà presentata la relazione uomo-donna come concretizzazione storica fondamentale dell'amore (III) e verrà esplicitata l'ambiguità che segna l'esperienza dell'amore come ogni altra esperienza storica (IV). L'ambiguità pone il problema della salvezza dell'amore e del suo rapporto con la fede cristiana (V). Ma l'amore salvato non può non esprimersi storicamente: ciò avviene, secondo Evdokimov, nell'espressione estetica che acquista valore liberante e normativo (VI).

I. La radice dell'amore: la priorità dell'Altro

Contrariamente a SARTRE, che affronta l'esperienza dell'alterità a partire dal fenomeno dello « sguardo », per EVDOKIMOV l'aspetto originario dell'incontro con l'altro non è lo sguardo, bensì una situazione ad esso anteriore: il *faccia-a-faccia*, il *vis-à-vis*; in altre parole il *volto*. Indubbiamente la quotidianità della nostra vita di relazione è appesantita da uno spessore di rapporti stereotipati ed anonimi; però al di qua di quest'alienazione, l'esperienza attesta un dato fondamentale: la mia vita si svolge continuamente *davanti agli altri*⁸.

bre 1970. Per ulteriori notizie si veda G. VENDRAME, *Mistero e Gloria. Introduzione al pensiero religioso di Paul Evdokimov*, Roma 1976.

⁸ « Al contrario di Sartre per il quale lo sguardo dell'altro è una violenza, bisogna affermare che l'altro è una vera rivelazione di me stesso; il suo sguardo mi svela e mi manifesta a me stesso » (*Le Mystère de la personne humaine*, in « Contacts », 68 (1969), p. 276). Si veda, però, il tentativo di superare la posizione sartriana a partire dallo « sguardo » in V. MELCHIORRE, *Dialettica dell'Eros*, in AA.VV., *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, Milano 1976, pp. 374-466.

Assumere il volto come esperienza originaria dell'incontro è carico di conseguenze. La più importante è la dissociazione della presenza dell'altro dal problema della coscienza che io ne ho. Il rapporto con l'altro interrompe e critica la riflessione: l'altro non solo è *anteriore* alla riflessione, ma in certo modo vi resiste ed è *irriducibile* ad essa. Evdokimov riferisce un passo significativo di DOSTOËVSKIJ:

« L'essenza dell'amore è irrazionale, metalogica:

— Penso che bisogna amare la vita al di sopra di tutto — dice Alëša.

— Amare la vita piuttosto che il senso della vita?

— Assolutamente no! Amarla prima di ragionare, senza logica... solo allora se ne comprenderà il senso »⁹.

Risulta che l'anteriorità dell'altro in rapporto alla riflessione non è un'opzione per l'irrazionalità secondo un modo stereotipo molto diffuso di concepire l'amore, né un'opposizione tra ragione ed esperienza; piuttosto è il tentativo di risalire al di qua della riflessione stessa per cogliere non l'idea dell'esistenza, bensì il soggetto esistente concretamente, in riferimento al quale soltanto si può parlare di riflessione. L'altro non distrugge la coscienza razionale, ma la situa nel contesto più ampio della totalità dell'esperienza, sottraendola al pericolo di alienazioni. La coscienza scopre continuamente di essere l'assunzione parziale e provvisoria di un'esperienza più originale della coscienza stessa: l'io, con il quale l'uomo si afferma nella coscienza, è sempre una oggettivazione e una razionalizzazione di un'esperienza più radicale, cioè dell'esperienza di essere, coscientemente o inconsapevolmente, soggetto (tu) davanti all'altro; prima di parlare dell'altro come di un « tu », prima anche di sentire l'altro come un « tu », il soggetto vive come « tu » rispetto all'altro.

Pur non negando la legittimità di un discorso che descriva la possibilità dell'incontro dell'altro prima ancora del suo effettivo accadere, Evdokimov sottolinea il decentramento totale che realizza l'incontro ed il carattere necessariamente etico di una tale manifestazione. La conoscenza cessa di essere pura descrizione e alla sua radice appare come approccio all'altro, cioè *Bontà*. Tuttavia la contestazione dell'egoità, a cui l'altro dà origine, non si situa in prospettiva nullificante, perché è alimentata da un'esperienza. E il ritorno all'esperienza non ha da essere inteso in senso empirico. Il volto dell'altro, infatti, non è un'immagine plastica o una forma, ma ciò che in esse si

⁹ P. EVDOKIMOV, *Gogol et Dostoïevsky ou la descente aux enfers*, Bruges 1961, p. 209.

esprime e che Evdokimov, per esprimere la dialettica di *presenza* e d'*inoggettività*, chiama « icone dell'essere nascosto nel cuore ». Il volto *si rivela* e, rivelandosi, rivela all'io la sua identità profonda¹⁰.

II. Fenomenologia dell'amore

Commentando DOSTOEVSKIJ, EVDOKIMOV scopre le due componenti fondamentali dell'amore: « La fenomenologia dell'amore vi scopre elementi complementari: la pietà e la voluttà. La rottura del loro equilibrio rende l'unione impossibile »¹¹. In altre parole possiamo dire che l'incontro con l'altro ha due aspetti distinti nella unità dell'esperienza: l'altro è *invito all'impegno* (imperativo, etica); l'altro è *promessa di felicità* (indicativo, reciprocità). Sono due modalità apparentemente contraddittorie, in realtà dialetticamente unite; esse corrispondono al fatto che il soggetto è chiamato ad accogliere il volto del « povero » ed è, pure lui, accolto da altri come « volto del povero ».

a) L'alterità come etica: il volto del « povero »

L'incontro con il volto del povero, affidato alla mia cura, contiene due movimenti strettamente collegati tra loro che danno all'incontro stesso una tonalità ek-statica: è un *uscire da sé e un andare verso* l'altro. E' necessario analizzare questo movimento al di qua delle sedimentazioni psicologiche e sociologiche.

L'*uscire da sé* non si concretizza come pura negazione dell'io, bensì come un evento positivo che comprende anche un momento di contestazione. Infatti l'apparire dell'altro sull'orizzonte della mia vita « sospende » la spontaneità del sapere, del potere, del volere, del « vivere di », del « godere la vita »¹². Il volto dell'altro, che irrompe in un'esistenza già ben riempita, si concretizza come « rac-

¹⁰ La priorità, che Evdokimov assegna all'esperienza del « volto », richiama per alcuni aspetti dalla ricerca filosofica di E. Levinas (*Totalité et Infini*, La Haye 1971, p. 168 ss; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967). Tuttavia, come si vedrà parlando della reciprocità, il quadro generale della riflessione evdokimoviana differisce da quello proprio di Levinas.

¹¹ *Gogol et Dostoïevsky...*, cit., p. 212.

¹² Analizzando la « figure » dei personaggi dei romanzi di Dostoevskij, Evdokimov sottolinea come le sue donne, legate per la loro sete di maternità alla madre terra, trovano la loro identità personale quando la loro maternità si concretizza come maternità di qualcuno: l'altro, che appare sull'orizzonte della donna, la contesta nella sua spontaneità, aprendole una nuova prospettiva. Ugualmente Mitia Karamazov vive la sua « potenza tellurica » come una forza nullificante fino a quando non incontra in Grušenka una catarsi (cfr *Gogol et Dostoïevsky ...*, cit., p. 14).

coglimento » dell'io in se stesso, come separazione dell'uomo dal mondo in/di cui vive: è l'emergere della soggettività dall'oblio dell'anonimato, che Evdokimov esprime distinguendo l'*individuo* dalla *persona*. L'individuo designa il complesso delle qualità naturali; la persona indica l'apertura dell'individuo alla trascendenza. La persona non è una qualità aggiunta a quelle che già costituiscono l'individuo, ma esprime l'evento in cui viene dato un soggetto personale a ciò che ancora non l'ha; ciò accade nel rapporto con l'altro, che permette all'individuo di separarsi dal suo mondo di qualità senza mai disancorarsene, di andare verso il suo mondo come soggetto, venendo dallo stesso mondo e passando attraverso la mediazione dell'incontro con l'altro¹³.

La presenza del volto dell'altro non suona solo contestazione dell'io, ma gli rivela anche la sua situazione di colpa. L'altro rivela all'io il suo incolmabile ritardo nel rispondere autenticamente: il volto del povero e dello straniero che resiste all'oblio o alla violenza omicida dell'io, rivela la perversione dell'io¹⁴. L'io, convinto di essere l'inizio della sua vita e di partire da una situazione di innocenza, davanti all'altro scopre di essere già troppo vissuto per poter essere innocente. Si tratta di un'autentica inversione: il volto del povero non richiama in primo luogo la colpa degli altri, né invita a giudicare o a perdonare gli altri; esso rivela la connivenza dell'io con il male e quindi la necessità di portare sull'io stesso il giudizio e di invocare su se stessi il perdono¹⁵.

La contestazione e la rivelazione della situazione di colpa, che si verifica nell'incontro con l'altro non sfocia necessariamente in una coscienza tragica o nell'angoscia, perché l'altro rimane là, *affidato* nella sua debolezza al dono o al rifiuto dell'io: l'altro è il futuro della liberazione dell'io da se stesso nell'impegno etico oppure il

¹³ La distinzione tra individuo e persona è elaborata dall'Evdokimov sulla base della distinzione dogmatica tra *prosopon* e *hypostasis* (cfr P. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970).

¹⁴ Ne *I fratelli Karamazov* il volto della donna violentata rivela a F. Karamazov la sua realtà omicida (*Gogol et Dostoïevsky ...*, p. 219). Mitia Karamazov, innocente dell'assassinio del padre, accetta il castigo perché scopre di far parte del mondo demoniaco da cui è sorto il crimine (*ivi*, p. 285). Occorre solo rilevare che in questo contesto si parla di situazione di colpa e non di colpa soggettiva. Si noti ancora la differenza rispetto a Sartre: per quest'ultimo lo sguardo dell'altro è omicida; per Evdokimov lo sguardo dell'altro svela la mia realtà omicida.

¹⁵ « La coscienza media coglie difficilmente l'unità metafisica di tutti gli uomini: la comunione nella santità si unisce alla comunione nel peccato. ' Tutti sono colpevoli per tutti '. Ma la profondità della colpevolezza universale è correlativa agli spazi infiniti del cuore, alla sua capacità di perdono universale » (*Gogol et Dostoïevsky ...*, cit, p. 287).

luogo della negazione del futuro nell'affermazione dell'egoismo.

L'*andare verso l'altro* assume la tonalità del dono, dell'oblazione, dell'iniziativa libera. L'amore come donazione non domanda di fare qualcosa per l'altro; domanda piuttosto che l'io doni se stesso. In questo decentramento sono impliciti due momenti: il *rispetto* e la *sostituzione*. L'io, infatti, raggiunge l'altro nella situazione in cui egli si trova, accogliendolo nel suo abbassamento e nella sua povertà. Il *rispetto*, traduzione dell'imperativo biblico « tu non ucciderai », non è astensione dall'agire, bensì espressione di un impegno etico illimitato. Il rispetto non è passività nel senso di assenza di intervento attivo, ma è una passività che si situa al di qua della passività e attività empiriche e si concretizza come *sostituzione*: l'io rinuncia al suo imperialismo e prende su di sé la condizione dell'altro con un atto che è liberazione di sé e dell'altro ed attività originaria¹⁶.

L'asimmetria tra l'io e l'altro, che non possono diventare totalmente correlativi, rende possibile l'instaurarsi di relazioni veramente transitive ed è l'origine dell'*etica* come giustizia; la separazione delle coscienze diviene condizione di possibilità della soggettività ed invito ad un impegno etico fondato non sull'unificazione totalitaria degli individui, bensì sulla comunione di persone uniche ed irripetibili, comunione che prende la figura non di una convergenza asintotica che tende a svuotare le diversità, bensì di una reciprocità non-sincronizzabile e perciò aperta.

Una volta data la priorità all'altro, si attua una conversione del discorso e dell'esistenza: il discorso non riguarda più l'altro, ma diviene discorso rivolto all'altro, parola, etica. Questa conversione porta ad impostare in modo nuovo il rapporto teoria-prassi: non è la semplice inversione, che dia priorità alla prassi sulla teoria e che sarebbe ancora situata nell'ambito della priorità dell'io e dell'azione dall'io programmata; si tratta di un livello più profondo, che giudica sia la teoria che la prassi, giacché è l'io stesso che è in causa e deve trasformarsi. Il contenuto di questa trasformazione non è né qual-

¹⁶ Emerge ancora una volta la diversità di prospettiva tra Evdokimov e Sartre: mentre per Sartre l'altro è l'ostacolo, il limite, l'« inferno »; per Evdokimov l'altro è la condizione di possibilità della libertà dell'io. Il destino degli altri, e non gli altri, è l'inferno dell'io; ma è un inferno che consiste nell'assenza di amore, un inferno affidato all'uomo sia nella sua costruzione che nella liberazione (cfr P. EVDOKIMOV, *Les âges de la Vie Spirituelle*, Paris 1964, p. 100). Le categorie di rispetto e di sostituzione sono usate anche da E. LEVINAS (*La substitution*, in « Revue Philosophique de Louvain », 66 (1968), pp. 323-337, ora in *Au-trement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974). Però, mentre per Levinas rispetto e sostituzione sono risolutive dell'etica, Evdokimov riprende queste categorie all'interno della reciprocità. Più vicina al pensiero di Evdokimov è l'analisi di P. RICOEUR, *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in « Revue de Métaphysique et de Morale » 4 (1954), pp. 380-397.

che attività da programmare e da eseguire per gli altri, né un auto-perfezionamento morale, bensì l'assunzione radicale della responsabilità per l'altro, la trasformazione dell'io in *essere-per*, essere-uno-per-l'altro. Viene così superata la questione se l'impegno etico sia distruzione dell'io. La presenza dell'altro non nullifica l'io: il mio mondo, anche nelle sue dimensioni più ambigue, non viene distrutto, ma trova la sua verità nel fatto di essere « detto », « donato » all'altro. D'altra parte l'altro, donato alla mia cura, non mi distrugge, ma *mi assegna* il mio luogo: l'io individuale non può pretendere l'infinità, non può costituirsi come *Io*; ma davanti all'altro non è neppure annientato, bensì è co-assertato come *io* unico ed irripetibile nella comunità delle persone¹⁷.

b) Oltre il volto: la reciprocità

L'impegno etico per l'altro presuppone e conduce alla *reciprocità* interpersonale: « E' la sete inestinguibile della promozione, dello sviluppo dell'altro, perché non sono mai le sue qualità che si amano in un essere amato, ma il suo « io interno; e ciò presuppone una perfetta reciprocità e si compie nella costruzione del *noi* al livello delle persone, degli unici »¹⁸.

La reciprocità solleva un problema previo: l'alterità come responsabilità illimitata non respinge forse ogni forma di reciprocità come indebolimento dell'etica e tentativo di costruire una totalità fondata sul naturalismo, espressione della volontà di potenza? Si tratta del classico problema del rapporto tra *eros* e *agape*; se esso è stato dapprima formulato in campo teologico circa il rapporto tra Dio e uomo, la soluzione data a livello teologico condiziona ed è condizionata dall'analisi antropologica¹⁹.

E' necessario tener presente la mentalità globale di EVDOKIMOV; la problematica consueta, infatti, nell'affrontare questo problema, sia che ammetta o che rifiuti la reciprocità, tradisce un implicito moralismo, segno che la questione è affrontata partendo da pregiudizi non chiariti. EVDOKIMOV, invece, sostenuto dall'esperienza perso-

¹⁷ « Il luogo personale è correlativo ai luoghi degli altri. La felicità è rifiutata nel caso che sia egocentrica invece di essere concentrica con tutti » (*Gogol et Dostoïevsky ...*, cit, p. 193).

¹⁸ *Le Mystère de la Personne Humaine*, cit, p. 275 s.

¹⁹ La questione fu aperta dal noto libro di A. NYGREN (*Eros und Agape*, Gütersloh 1930-37), le cui tesi furono assunte, sia pure con sostanziali rettifiche da molti teologi, tra i quali anche K. Barth. Un'impegnata analisi fenomenologica della reciprocità diversa da quella supposta da Nygren, ed anche da Sartre, si trova in M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Paris 1943.

nale e dall'attitudine più contemplativa dell'Ortodossia, in luogo di voler stabilire *a priori* come ha da essere l'amore, « contempla » come l'uomo che si dona rimane trasformato dall'amato.

La reciprocità, pertanto, non è il risultato di una progettazione umana, ma *accade* alle persone che si donano. Questo evento della reciprocità è qualificato da EVDOKIMOV come *enfantement*: è una generazione reciproca in cui l'amante, nell'atto stesso di generare l'amato con il suo amore, è generato pure lui all'amore, nel senso che si costruisce come persona amante. La reciprocità svela la più intima essenza dell'amore che consiste in una promozione reciproca illimitatamente aperta²⁰.

D'altro canto la reciprocità non deve essere intesa come attenuazione dell'impegno morale e ritorno al godimento impersonale. Nella vita di comunione, infatti, l'alterità viene interiorizzata ancora di più e conseguentemente l'impegno etico acquista nuovi e più impegnativi orizzonti²¹.

La reciprocità si esprime anche a livello diacronico, conducendo ad una diversa concezione del tempo. Il tempo non è la successione indefinita e necessaria degli orizzonti della storia umana, né la possibilità attuale di non essere; il tempo è proprio ad ogni soggetto, richiamato alla verità del suo destino; è la possibilità di aggiornamento della morte. L'amore sospende il tempo come fluire unidirezionale e lo apre all'irruzione liberante dell'eterno per l'inversione che il dono introduce nel fluire temporale²².

Quest'inversione, che rompe la barriera del tempo fisico, apre la possibilità di una solidarietà cosmica, che non è né vago sentimento vitale, né rifugio nel passato, né rifiuto del presente. Essa è la conseguenza della radicale apertura del soggetto, che non si sente solo condizionato ed oppresso dalla sua storia personale e collettiva, e perciò non vuole negarla; al di là dei condizionamenti il soggetto scopre di *essere portato* dalla storia *prima* di esserne il *portatore* e la storia stessa gli si rivela come storia di alterità personali che lo interrogano e lo chiamano a realizzare le valenze di possibilità ancora inesprese ed a *compiere* così il senso della storia aggiornan-

²⁰ Così Evdokimov commenta il racconto genesiaco della creazione di Eva: « La sua ispirazione poetica accentua il fatto che la creazione di Eva è l'accadimento di un autentico *enfantement* » (*La Femme et le Salut du Monde*, Paris-Tournai 1958, p. 135).

²¹ Ancora dall'intuizione poetica di Dostoevskij una prospettiva che illumina il progetto di vita di due persone amanti: « Il loro amore è generoso, aperto, « noi tratteremo gli uomini come malati »; è l'amore concepito e vissuto come ministero della carità cosmica » (*Gogol et Dostoievsky ...*, cit, p. 215).

²² « A una certa profondità dire « ti amo » significa « noi vivremo sempre » (*Le Femme et le Salut du Monde*, cit, p. 138). Come si vede, si tratta della parafrasi della celebre affermazione di G. Marcel.

do la morte: è l'immortalità come desiderio ed attesa di *risurrezione*²³.

Se l'esperienza attesta che solo nel rapporto con l'altro l'uomo diviene soggetto, risulta che l'amore è creazione delle persone: « Non è perché esiste che l'uomo ama, bensì non esiste veramente che se aspira all'amore »²⁴. L'affermazione va intesa in senso diverso rispetto alla nota tesi sartriana della priorità dell'esistenza rispetto all'essenza. Non si tratta di negare qualsiasi valore alla tesi sartriana, perché EVDOKIMOV non nega che l'uomo si costruisce; ma egli intende risalire al di qua di questa situazione per contemplare l'essere come dono ricevuto, il che, lungi dall'eliminare la concezione esistenziale, la rende possibile.

L'alterità, anziché nullificare i valori, rappresenta la loro concretizzazione come linguaggio della reciprocità: fino a quando non vengono incarnati nella comunità delle persone, le migliori utopie sono esposte al pericolo di diventare distruttive. Solo la fraternità dà alla libertà, all'uguaglianza e alla bellezza valore umanizzante²⁵.

III. Uomo e donna

L'alterità, finora analizzata in generale, dall'Evdokimov viene considerata nella concretezza del rapporto uomo-donna. Nella sua appassionante e ricorrente meditazione su questo nodo fondamentale della vita umana egli parte da ciò che è essenziale per l'uomo e per la donna per poi precisare il particolare. Quest'« essenziale » non va inteso come un comune denominatore o come un'idea astratta; l'essenziale è il dinamismo interiore ad ogni persona, che è sempre già incarnato, ma che spinge anche a trascendere le concrete incarnazioni²⁶.

²³ Questa concezione si ispira molto alla « filosofia della causa comune » di N. FEDOROV, che esige la reciprocità non solo tra persone viventi, ma tra tutti i viventi (cfr *Le Christ dans la Pensée russe*, cit, p. 79 ss). La concezione evdokimoviana della reciprocità subisce molto l'influsso della categoria ecclesiologica della *sobornost*, elaborata soprattutto da A. KHOMIAKOV. Su quest'ultimo si veda A. GRATIEUX, *Khomiakov*, 2 voll, Paris 1939.

²⁴ *Gogol et Dostoievsky ...*, cit, p. 215.

²⁵ « Senza la realtà di una vivificante comunione in cui ogni elemento della creazione rifletta gioiosamente e faccia sentire l'immensità della presenza del Creatore, l'uomo perde il suo volto » (*Gogol et Dostoievsky ...*, cit, p. 39).

²⁶ E' significativa la struttura dell'opera più impegnata di EVDOKIMOV al riguardo. In *La Femme et le Salut du Monde*, cit, la prima parte riguarda l'antropologia, nella quale l'uomo è presentato secondo la prospettiva, essenziale per tutti, del rapporto con Dio. Nella seconda parte cerca di chiarire come questo rapporto con Dio sia vissuto nella sua *completezza* — senza cercare parallelismi con i ruoli sociali o con le componenti psicologiche — dall'uomo e dalla donna.

La concezione di EVDOKIMOV evita sia lo scoglio della disincarnazione, che fa dell'uomo e della donna due esseri equivalenti senza tener conto della loro realtà concreta, sia il pericolo opposto di unire troppo strettamente l'uomo e la donna alle loro funzioni biologiche o ai loro ruoli sociali. Partendo dalla dialettica tra natura e persona, egli cerca di risalire dalla realtà empirica (biologica, psicologica, sociale) al senso dell'essere uomo e donna e di incarnare il senso nella realtà, trasformando le situazioni storiche.

L'uomo e la donna non devono essere mai considerati separatamente per poi relazionarli; in tal caso le aporie diventano insuperabili, perché si assume implicitamente un punto di partenza settoriale ed escludente. Fedele al metodo di considerare la realtà nelle sue relazioni prima che nelle sue essenze, EVDOKIMOV privilegia il rapporto uomo-donna, analizzandolo con l'ausilio delle nozioni di complementarietà e di polarità²⁷.

La complementarietà esclude un denominatore comune generico tra l'uomo e la donna come attentato alla loro unicità; esclude anche qualsiasi riduzione dell'uno all'altro, giacché sarebbe ancora un tentativo di ricondurre le persone alla genericità impersonale; ed esclude anche ogni giustapposizione. In particolare la complementarietà esclude ogni concezione che fa dell'uomo e della donna due esseri che insieme formerebbero l'essere umano completo, perché questa concezione quantitativa dell'essere umano, oltre che lesiva della persona, è costruita sulla base di ruoli sociali o su analisi psicologiche e quindi è anteriore all'accadere della persona. La complementarietà ha come termine di tensione l'unità; ma deve trattarsi di un'unità in cui l'uguaglianza della natura si accompagni allo sviluppo dell'unicità delle persone; di un'unità, quindi, in cui l'uomo e la donna siano l'uno nell'altro senza alcuna mutilazione²⁸.

L'uomo, pertanto, non esteriorizza nell'altro sesso una delle due complementari, identificandosi completamente con l'altra; ma, nell'approfondire una complementare, integra anche l'altra. In questo contesto si chiarifica anche la nozione di polarizzazione, che non indica solo un rapporto polare tra l'uomo e la donna, bensì, a monte

²⁷ « Si tratta dell'uomo e della donna, più profondamente del mascolino e del femminile nella loro complementarietà. E' in questione non qualche cooperazione consentita nell'ambito di alcuni settori previamente delimitati, bensì la convergenza reciproca in una realtà completamente nuova, la cui assenza blocca l'umano nell'incompiutezza » (*La Femme et le Salut du Monde*, cit., p. 245).

²⁸ A questo proposito EVDOKIMOV si riferisce alla psicologia di C.G. JUNG e alla filosofia di N. BERTIAEV, secondo i quali la complementarietà deve essere « interiorizzata »; infatti è all'interno di se stesso che ogni essere è bisessuale, in quanto costituito dalle complementari psichiche dei due sessi, che JUNG chiama *animus* ed *anima* e che EVDOKIMOV precisa come *logos* ed *eros* (cfr *La Femme et le Salut du Monde*, cit., p. 156).

di questo, una polarità interna ad ogni essere umano, accesa dalla presenza dell'essere umano di sesso diverso²⁹.

L'integrazione non avviene mediante uno sforzo individuale di approfondimento, bensì nel relazionarsi stesso. E' questa relazione in atto che Evdokimov chiama *enfantement*, nel senso che in essa l'uomo e la donna si promuovono reciprocamente nascendo alla propria identità³⁰.

Nella reciproca relazione EVDOKIMOV assegna *una certa priorità alla donna*, perché essa è qualificata dall'eros di comunione e di promozione reciproca³¹. Ma è una priorità particolare che ha senso solo all'interno del rapporto. La donna libera l'uomo da se stesso e raffigura anche la sua salvezza, in quanto si manifesta come accoglienza, comunione ed iniziativa di dono. D'altra parte, però, anche la donna trova la sua salvezza nell'uomo, in quanto il suo istinto materno, che la pone in comunione con la realtà cosmica, si eleva a dimensioni umane sono nell'*enfantement* dell'uomo che ama³².

Per ciò si comprende come l'uomo sia salvato dalla donna ed in questo suo lasciarsi salvare sia egli stesso salvatore della donna, perché, divenendo suo « figlio », eleva la fecondità naturale della donna a livello umano. Portato dal suo istinto ad essere *homo faber* e a considerare anche gli altri uomini, e la donna in primo luogo, come oggetto di compiacenza e strumento di potenza e di possesso, l'uomo trova nella donna la contestazione della sua alienazione e la rivelazione della sua identità e vocazione. La donna contesta l'uomo in modo salvifico: lo *contesta*, perché nel rapporto d'amore gli impedisce d'identificarsi con il suo potenziale prometeico, rivelandogli orizzonti inediti; lo *salva*, perché, chiamandolo all'esodo dal suo mondo, non lo lascia sradicato, ma lo radica nella sorgente trascendente del suo essere, restituendogli il mondo carico di novità.

²⁹ « Sia in se stesso, sia nel suo *partner*, sia in tutte le forme della sua vita, l'uomo trova l'esistenza polarizzata. La tensione tra due poli è la legge psichica ed anche il principio che condiziona ogni vita » (*ivi*).

³⁰ « Più l'uomo e la donna approfondiscono la propria identità e lo fanno non isolatamente, bensì nella reciprocità, tanto più essi riescono ad integrare totalmente il nucleo positivo del loro *vis-à-vis* e a raggiungere la propria verità » (*ivi*, p. 246).

³¹ Questa priorità deriva certo anche dall'esperienza personale di *Evdokimov*. Bisogna però osservare che la priorità è motivata dal significato umano della donna e non da qualche ruolo empirico. Inoltre questa priorità condurrà EVDOKIMOV a dare al male una connotazione « maschile » e alla salvezza una qualifica « femminile ». La donna resta al centro, come nella spiritualità occidentale, ma con segno diverso.

³² « Piegandosi sull'uomo come suo angelo e sua madre, la donna fa parte del destino dell'uomo nella misura in cui lo salva da se stesso e perché raffigura la sua salvezza. Ella stessa ritrova il proprio destino nel suo farsi dono » (*Gogol et Dostoïevsky ...*, cit, p. 216).

Questa visione del rapporto uomo-donna svela la sua fecondità nella problematica concreta. La *sessualità umana* non è vista come attività periferica rispetto all'insieme della vita, ma è integrata nella dialettica natura-persona. Come l'uomo non è uno spirito che *ha* un corpo, ma è anche il suo corpo, così nella struttura del suo essere l'uomo è profondamente sessuato. Però EVDOKIMOV distingue l'*energia del sesso* dall'*energia sessuale*³³. La distinzione è una concretizzazione della dialettica individuo-persona: l'energia del sesso non si situa a livello puramente fisiologico, psicologico o sociologico; d'altra parte non esclude l'energia sessuale; essa esprime l'integrazione della sessualità a livello personale: ciò sottolinea il valore personale ed intersoggettivo della sessualità come linguaggio, prima di considerarne le valenze di piacere e di procreazione. Conseguentemente risultano modificati gli orizzonti del *matrimonio*, non più visto prioritariamente in prospettiva funzionale (procreativa), bensì considerato nella sua profonda realtà interpersonale, costruita e vissuta nell'amore reciproco di due persone prima che fondata su fini da raggiungere: fine del matrimonio non può essere che le persone stesse che nel mutuo amore si promuovono. La procreazione è il frutto di questa fecondità interpersonale, mentre la fedeltà è la libertà concreta nel suo stesso liberarsi in/con l'altro³⁴.

IV. *L'ambiguità dell'amore*

L'amore è soggetto ad un'ambiguità radicale³⁵. Esso, infatti, è caratterizzato da uno strano aspetto, in quanto designa un movimento per il quale l'essere ricerca ciò a cui si legò prima ancora di aver preso l'iniziativa della ricerca. Questo movimento, che di per se stesso è trascendimento, è continuamente esposto al pericolo di assolutizzare se stesso come movimento o di divinizzare l'essere amato. La prima situazione esprime il pericolo a cui è esposta la tensione etica dell'alterità: la radicalità dell'impegno fino al sacrificio di sé, quando diviene fine a se stesso, è il più egoista e il più crudele dei bisogni, la più raffinata forma di immanenza. Nel caso di estrema coerenza di-

³³ *Gogol et Dostoïevsky ...*, cit, p. 210.

³⁴ Sulla teologia del matrimonio e del celibato monastico si veda P. EVDOKIMOV, *Le Sacrement de l'Amour. Le Mystère conjugal à la Lumière de la Tradition Orthodoxe*, Paris 1962.

³⁵ La coscienza dell'ambiguità dell'amore è molto forte nella cultura russa che spesso — specie in Gogol e Dostoevskij — vede nell'amore il luogo dell'esperienza sia del sacro che del demoniaco (cfr *Gogol et Dostoïevsky ...*, cit, p. 65 ss).

viene autosacrificio, autodistruzione, che è suicidio e non salvezza³⁶. Quando non arriva a questa forma di coerenza, scivola dall'autosacrificio al sacrificio imposto agli altri, al moralismo, all'imposizione. E' l'ambiguità a cui è esposta anche la spiritualizzazione universalistica dell'amore, che nell'assenza di concretezza ripiega sul discorso astratto sull'amore³⁷.

L'amore può anche diventare ricerca d'identificarsi con l'essere amato, ricerca dell'anima gemella, autorispecchiamento, narcisismo: è la tentazione gnostica dell'identificazione prematura, che calpesta l'unicità della persona, ripiegandosi sul godimento dell'altro. Nell'un caso e nell'altro ci si situa al di là del « volto »: si perde il co-centrismo con l'altro o perché non lo si raggiunge rimanendo schiavi del proprio egoismo, o perché lo si oltrepassa identificando la « pelle » del volto con il volto. Ed insieme con il rapporto all'altro si smarrisce anche la propria identità.

Il luogo, in cui l'ambiguità dell'amore emerge in tutta la sua ampiezza e tragicità, è il rapporto uomo-donna. Essa si concretizza secondo due modalità fondamentali: si può rimanere al di qua del rapporto o andare al di là; espressione tipica del primo caso è il puritano, del secondo il libertino. Il primo, chiudendosi all'*eros*, non è più che tensione moralistica, individualità disseccata; il secondo lascia disgregarsi la sua persona negli istinti della natura. L'opera letteraria di Dostoevskij fornisce una ricca fenomenologia di questa alienazione. Un amore puramente romantico altera la persona amante e passa accanto alla persona amata senza salvarla³⁸, mentre un amore passionale porta alla rovina, perché il libertino, incapace ormai di incontrare una persona, è ossessionato dalle forme anatomiche fino a distruggere, oltre alle persone, l'oggetto stesso della passione³⁹.

Dal fatto che in DOSTOEVSKIJ l'alienazione dell'amore porta prevalentemente il segno maschile, EVDOKIMOV deduce che l'alienazione dell'amore è sotto il segno della mascolinizzazione, anche se questo non significa che sia da attribuirsi solo all'uomo. All'origine di questa posizione c'è la già nominata priorità data al « femminile » in quanto

³⁶ Questa situazione è emblematicamente espressa da Kirillov ne *I Demoni* di Dostoevskij (*ivi*, p. 250 ss).

³⁷ Il prototipo di questa soluzione si può trovare secondo EVDOKIMOV nel principe Miškin, protagonista de *L'Idiota* (*ivi*, p. 240 ss).

³⁸ Tipico è ancora il caso di Miškin (*L'Idiota*), che distribuisce moralismo, ma non riesce ad amare e salvare Nastasia (*ivi*, p. 212). Ma EVDOKIMOV ricorda che anche il monaco può diventare puritano qualora la sua unione con Dio non sia autenticamente vissuta.

³⁹ E' il caso di F. Karamazov che « non cerca l'eterno femminile, ma il delirio » (*ivi*, p. 210). Anche Svidrigailov (*Delitto e Castigo*) « è ossessionato ed impazzisce per il rumore della gonna di Dounia, per la sua linea, per l'ondulazione infernale del corpo » (*ivi*, p. 211).

accoglienza del trascendente, per cui il mondo demoniaco ha una caratterizzazione maschile, che si concretizza diversamente per l'uomo e per la donna. Infatti l'alienazione dell'uomo, sia nel suo rapporto con il mondo che con la donna, si esprime prevalentemente come identificazione prematura ed esclusiva con il proprio ruolo e come tendenza ad oggettivizzare e strumentalizzare gli altri e le cose⁴⁰. L'alienazione della donna, invece, si presenta prevalentemente come tradimento della sua identità mediante il rivestimento di maschere maschili. Infatti, se la donna si qualifica per il suo essere segno di apertura e di trascendenza, la sua autoidentificazione non può concretizzarsi che come mimesi delle forme alienate dell'uomo⁴¹.

La radice di questa ambiguità sta nella tentazione di voler trovare la propria identità da soli, al di fuori o prima del rapporto con l'altro sesso, e di progettare la realtà dell'altro sesso a partire dalla propria coscienza. La priorità dell'immagine dell'altro rispetto alla sua vivente presenza introduce una « distanza » che rompe la situazione originaria del faccia-a-faccia⁴². Questa « distanza », costituita dall'immagine che la coscienza ha dell'altro, risponde all'esigenza dell'immediatezza, realizzata attraverso la caduta della mediazione dell'alterità. L'altro, ridotto a idea o a rappresentazione di forme e ruoli, è « troppo vicino » all'io. Perduta la trascendenza, l'altro, anche se esposto alle manipolazioni dell'io, diviene persecutore: è l'origine della polarizzazione antagonistica e della « guerra dei sessi ».

Questa « distanza » è condizione e insieme conseguenza di un'altra distanza: la rottura della trascendenza religiosa. Anche a questo livello si verifica che il desiderio dell'unione immediata con la trascendenza si concretizzi come *idolatria*, sostituzione del volto inaccessibile di Dio con qualche prodotto della coscienza o della attività umana.

V. *L'altro come traccia dell'Infinito*

L'ambiguità e la perversione dell'amore non pregiudicano la sua apertura alla trascendenza. Su questa possibilità Evdokimov si sof-

⁴⁰ Questa manipolazione è chiara nel libertino, che tende a costruirsi nella donna il suo oggetto di piacere e che è stato ben descritto da S. KIERKEGAARD nelle varie analisi della figura di don Giovanni. Ma sorte analoga tocca al puritano e al celibe frustrato. A questo proposito EVDOKIMOV indica nella condizione di celibato subito una delle cause della povertà delle trattazioni morali cristiane del matrimonio (cfr *La Femme et la Salut du Monde*, cit, p. 25).

⁴¹ Perciò EVDOKIMOV vedeva nel femminismo un fascio di promesse e di minacce, che abbisognava di liberazione e di inveramento. E' questo l'obiettivo del libro *La Femme et le Salut du Monde*, cit.

⁴² Così viene commentato l'interrogativo genesiaco « dove sei? »: « Un ele-

ferma con particolare attenzione, convinto che su questo terreno gli uomini contemporanei attendano una testimonianza creativa dai cristiani e che la liberazione e valorizzazione di ogni frammento storico di amore costituisca l'avvio e il rilancio di un'effettiva trasformazione della convivenza umana.

Si è già visto che il rapporto *eros-agape* ha la sua radice all'interno dell'esperienza umana dell'amore, in quanto la sua soluzione è condizionata dall'ammissione o dal rifiuto della possibilità di reciprocità tra le persone. Il rifiuto della reciprocità per un malinteso desiderio di purezza etica conduce a dare una priorità esclusiva ad un'*agape* antagonistica rispetto all'*eros*. D'altra parte una prematura identificazione dell'*eros* con l'*agape*, che tenda ad escludere la dialettica con l'impegno etico, inclina ad una concezione gnostica dell'amore come esperienza immediata dell'Infinito⁴³.

Quale può essere allora il rapporto tra amore di Dio e amore umano? EVDOKIMOV conosce la risposta di certa teologia protestante che distingue ed oppone *eros* ed *agape*, identificando l'amore di Dio verso gli uomini con l'*agape* e l'amore umano con l'*eros*. Conosce anche la risposta della teologia cattolica che situa quasi in continuità l'*eros* e l'*agape*, affermando però che in Dio c'è solo l'*agape* e facendo perciò della grazia un aiuto morale a sostegno e a correzione dell'*eros*. Evdokimov rimprovera alla teologia protestante una tendenza docetica e a quella cattolica una colorazione moralistica e pelagiana; ad ambedue rimprovera il tentativo di costruire un'antropologia riduttiva ed una teologia antropocentrica⁴⁴.

In realtà una corretta fenomenologia dell'amore, se da una parte lo svela esposto ad innumerevoli deformazioni, lo rivela anche essenzialmente aperto: per due persone che si amano il punto, in cui sorge la reciprocità interpersonale è quello stesso in cui si accende il desiderio del divino e quando una persona s'impegna totalmente per un'altra non può non situarsi nella prospettiva dell'Infinito. La per-

mento estraneo s'introduce in tutti i rapporti: la distanza; il faccia-a-faccia si perde nelle distanze e da allora nella storia, ognuno non cesserà di dire all'altro: 'dove sei' » (*ivi*, p. 142).

⁴³ Oltre che dello gnosticismo, questa ambiguità è anche alla base del romanticismo (cfr V. MELCHIORRE, *Dialettica dell'eros*, cit, p. 414 ss; D. DE ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, Paris 1939). Anche Evdokimov nella prima fase della sua riflessione sotto l'influsso della sofologia di S. Bulgakov subì simile influsso (cfr P. EVDOKIMOV, *Dostoievsky et le problème du Mal*, Lyon 1942; *Le Mariage Sacrement de l'Amour*, Lyon 1944).

⁴⁴ Questi giudizi dell'Evdokimov sulla teologia protestante e cattolica devono essere sfumati ed articolati. Egli, infatti, conosceva tale teologia più attraverso la spiritualità delle persone che incontrava che non mediante uno studio sistematico. Si vedano le informazioni approssimative da cui parte a proposito dell'argomento qui in questione (cfr *Le Sacrement de l'Amour*, cit, p. 95).

sona amata non è certamente mai l'Infinito, ma ne è la *traccia*: « amare è guardare nella stessa direzione, è vedere l'Oriente »⁴⁵. Ciò impedisce di stabilire una relazione di rivalità tra l'amore di Dio verso gli uomini e l'amore umano, anche se rimane esclusa pure qualsiasi relazione di simmetricità che faccia di Dio e dell'uomo due termini correlativi allo stesso livello. In realtà Dio è la fonte originaria dell'*eros* e dell'*agape*. Come a livello umano l'*agape* è l'evento della reciprocità dell'*eros* tra gli uomini, così sul piano teandrico l'*agape* è l'evento della reciprocità dell'*eros* umano e dell'*Eros* divino che accade, però, nell'autodonazione di Dio⁴⁶.

La gratuita rivelazione dell'*Eros* divino critica certamente la tendenza totalizzante dell'*eros* umano, ma non in vista di una negazione o di una correzione moralistica di quest'ultimo, bensì sulla base di una « nuova creazione », nella quale l'*eros* umano viene rivelato a se stesso come immagine dell'*Eros* divino e viene affidato al suo compito di realizzarsi come somiglianza di Dio. Nell'esperienza di fede l'amore umano non è né negato né perfezionato, bensì *trasformato* e chiamato ad una continua metamorfosi. La mediazione della fede, anziché attenuare la potenza dell'amore umano, ne rivela la Sorgente ed apre un orizzonte illimitato: Dio stesso⁴⁷.

Emerge con sufficiente chiarezza il significato dell'amore umano nel contesto dell'esperienza di fede: l'amore umano ha valore in se stesso, anche se in quanto tale non può esigere la risposta divina; però nel contesto del manifestarsi storico della Rivelazione l'amore umano entra come elemento costitutivo della « giustizia » divina⁴⁸.

⁴⁵ Gogol et Dostoïevsky ..., cit, p. 65. Anche il concetto di *traccia* è usato da E. LEVINAS (*En découvrant l'existence ...*, cit, p. 187 s). Però il teandrisimo del pensiero evdokimoviano assegna al concetto un significato essenzialmente diverso.

⁴⁶ Perciò, all'interno della fede, l'affermazione che Dio è Amore non si riduce ad essere la proiezione dell'*eros* umano, come sostiene Feuerbach, ma è l'autorivelazione storica di Dio in Cristo, anche se le rappresentazioni di Dio come Amore sono anche prodotto delle proiezioni umane (cfr *La Femme et le Salut du Monde*, cit, p. 253).

⁴⁷ « L'uomo ad immagine di Dio è invitato a realizzare l'amore nel suo stesso essere. Ciò fa comprendere che la parola *non è bene per l'uomo essere solo* (Gen 2, 18) non esprime una tenerezza sentimentale, bensì la conformità più fedele alla verità intra-divina trinitaria » (*La Femme et le Salut du Monde*, cit, p. 253). Per il tema antropologico della dialettica tra *immagine* e *somiglianza* dell'uomo con Dio, si veda P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, p. 86 ss. Circa l'antropologia della deificazione, oltre a quanto dice *Evdokimov* stesso (*ivi*, p. 93 ss), si vedano gli studi, ora raccolti in volume, di M. LOR - BORODINE, *La déification de l'homme*. Paris 1970.

⁴⁸ EVDOKIMOV riferisce la bella affermazione di s. Gregorio Nisseno, secondo il quale l'*eros* è l'*intensità dell'agape* (Gogol et Dostoïevsky ..., cit, p. 280): questa parola esprime la novità dell'*agape* unitamente all'imprescindibilità dell'*eros*. E' il caso di ricordare che EVDOKIMOV sulla distinzione tra *eros* ed *agape* costruisce

VI. *L'amore e l'icona*

L'esperienza di fede trasforma l'amore umano senza violarne la intenzionalità profonda, chiamandola anzi a realizzarne le possibilità ancora inesprese. Questa trasformazione non rimane nell'ambito dell'interiorità, ma si esprime in sintesi storiche. EVDOKIMOV non costruisce queste sintesi deducendo direttamente un modello di società, una cultura o un sistema di norme morali dalla fede, giacché questi tentativi sono totalizzazioni premature e perciò forme di idolatria. La sintesi tra fede cristiana e amore si esprime sul piano estetico, perché l'espressione estetica accade certo nella storia ed è quindi una presenza normativa, ma nello stesso tempo, lungi dal predeterminare le soluzioni tecniche ai problemi, vincola solo alla ricerca delle soluzioni tecniche nella fedeltà creativa alla sintesi estetica. Appare da ciò la vicinanza ed insieme la diversità della riflessione evdokimoviana rispetto alla teologia cattolica sia recente che passata. EVDOKIMOV è in sintonia con gli orientamenti della teologia più recente tesa a desolidarizzare la fede cristiana da compromissioni integristiche; tuttavia, una volta riguadagnata l'originalità fondamentale della fede, egli esige che essa venga giuocata nella storia producendo sintesi normative. Viceversa EVDOKIMOV appare d'accordo con l'esigenza, tipica della teologia cattolica meno recente, di concretizzare storicamente la fede in sintesi normative; tuttavia le realizzazioni effettive di questa teologia sul piano razionale, morale, ecclesiastico e politico gli appaiono troppo umane, cioè viziate dalla volontà di potenza e quindi tendenzialmente idolatriche.

Le vere sintesi normative, quindi, si pongono sul piano estetico, che per EVDOKIMOV coincide con la cultura e la spiritualità dell'icona. Non è possibile presentare in questa sede la visione del mondo inerente all'arte dell'icona, peraltro abbastanza estranea alla mentalità occidentale oscillante tra il razionalismo e l'estetismo. Basti dire che l'icona non è un quadro sia pure artisticamente sublime. Ciò che qualifica la realtà specifica dell'icona è l'essere presenza⁴⁹.

Ma presenza di che cosa? Non certo presenza immediata di Dio, ma neppure pura imitazione delle forme umane. L'icona è la presenza della santità intesa come realtà umana trasfigurata in Dio e, in quanto presenza, è anticipazione della salvezza escatologica. In questo con-

anche degli sviluppi trinitari non senza riferimenti patristici: Dio Padre è la Sorgente dell'*eros* e dell'*agape*, il Cristo è l'*Eros* crocifisso, lo Spirito Santo è la potenza dell'*Eros* trasfigurato (Bellezza) (*ivi*, p. 280).

⁴⁹ Si veda quanto dice EVDOKIMOV: *Initiation à l'Icone*, in « Bible et Vie chrétienne », 20 (1957), pp. 7-27; *L'Orthoxie*, *cit.*, p. 216 ss; *L'Art de l'Icone. Théologie de la Beauté*, Paris 1970.

testo va inquadrata la *normatività dell'icona*: la sua povertà espressiva indica le linee essenziali della santità cristiana, da cui nessuno può prescindere, e l'evento della sua presenza dona l'energia per l'attuazione storica; ma l'icona non è né un modello, né un concetto, né una norma; questi ultimi sono strumenti storici per attuare nella variabilità delle situazioni storiche personali e collettive quanto l'icona normativamente indica⁵⁰.

Premessi questi chiarimenti, ritorniamo all'amore, la cui iconografia esprime sia la trasfigurazione che accade all'esperienza umana dell'amore nel contesto della fede, sia la normatività teandrica e trinitaria della sintesi tra santità ed amore.

Si è già visto che l'amore è costituito dalla dialettica tra alterità e reciprocità, che è alla radice del rapporto uomo-donna. Questo discorso viene ripreso sul piano iconografico. L'icona dell'uomo e della donna è rispettivamente Giovanni Battista (il Testimone) e Maria (la Madre dei Viventi). Nel *Battista* l'uomo trova l'archetipo del « violento per il Regno dei Cieli ». Il tipo paradigmatico in tempo di persecuzione è il *martire*; dopo le persecuzioni il *monaco*; ma ogni uomo deve interiorizzare una struttura esistenziale di *martyria*, anche senza entrare in convento⁵¹. Il Battista svela la piena realizzazione dell'amore umano come impegno etico e come dono: da una parte il monaco-testimone, realizzando un'ascesi di rottura con la tentazione del potere, della ricchezza e del cieco istinto della riproduzione, afferma la sua unicità personale nel servizio radicale; la sua ascesi non è impegno morale individuale, ma è per il Regno, perciò è determinata dall'apertura all'*eschaton*, che fa di ogni uomo un *viator*. D'altra parte il monaco diviene estremamente aperto a Dio, capace di assumere il ruolo del Crocifisso nella storia: questa recettività lo apre ad una carità cosmica, che scopre in causa la propria responsabilità nella povertà e nel peccato dei fratelli e condivide fino in fondo la loro condizione ad immagine del Crocifisso. Il monaco che vive nel mondo è qualificato da un atteggiamento di recettività radicale davanti al mistero di Dio e all'umanità sofferente per le alienazioni cui è soggetta: perciò non è un moralista, ma un *padre*, che assume su di sé con Cristo la responsabilità del peccato dell'umanità per rigenerarla nello Spirito della Risurrezione⁵².

⁵⁰ EVDOKIMOV afferma, con buona parte della tradizione orientale, che l'icona è un « sacramentale » (cfr *L'Orthodoxie, cit.*, p. 221 ss).

⁵¹ Cfr P. EVDOKIMOV, *Le monachisme intériorisé*, in « Le Millénaire du Mont Athos. Etudes et Mélanges », Chevetogne 1963; *Les âges de la Vie Spirituelle, cit.*, p. 123 ss.

⁵² Si leggano le belle pagine sul significato della paternità, scritte da P. EVDOKIMOV, *La paternité spirituelle*, in « Contacts », 58 (1967), p. 100-107.

L'icona della donna è la *Theotokos*, la Madre dei Viventi. Il suo carisma è *l'enfantement*. Non si tratta della maternità biologica, né di una pura spiritualizzazione, quanto piuttosto di una struttura esistenziale propria di ogni donna - sposa o vergine - che consiste nella capacità di essere salvezza dell'uomo, accogliendolo, e si esprime nel « generare » l'uomo come « testimone escatologico »⁵³.

Appare una sostanziale parità tra l'uomo e la donna sul piano del valore iconograficamente espresso, perché nella diversità dei carismi ambedue convergono verso un'unica struttura esistenziale: l'apertura accogliente dell'umanità e di Dio. D'altra parte si può notare una certa priorità della donna sul piano religioso, in quanto più « vicina » all'icona della *Theotokos*, che esprime iconograficamente l'umanità come valore.

L'icona, verso la quale uomo e donna convergono e che li apre reciprocamente e al mondo, è quella di Cristo, trascendente le differenziazioni ed i ruoli, verso cui le icone personali guidano creando alle persone spazi di libertà e creatività. Se Cristo, Dio-Uomo, è l'archetipo universale dell'umano, è possibile un altro livello di espressione iconografica, in cui i termini del confronto non sono più l'uomo e la donna, bensì Dio e l'Umanità. Siccome il prototipo positivo dell'umanità è la Donna in quanto Madre-Vergine, i termini del confronto sono il Dio-Uomo e la *Theotokos* in quanto icone dell'umanità: è il *piano teandrico* dell'amore, in cui la *Theotokos* appare l'espressione della Filantropia divina e della piena realizzazione umana. Maria non è donna tra le donne soltanto, bensì l'accadimento della donna, dell'umanità; non è strumento in vista dell'Incarnazione, bensì realizzazione della condizione umana oggettiva affinché Dio possa venire « tra i suoi »⁵⁴.

Il rapporto tra la Filantropia divina e la realtà umana ricapitolata nell'amore trova il suo archetipo fondamentale sul *piano trinitario* nelle Tre Persone irriducibilmente uniche e reciprocamente relazionate. Nella meditazione sullo Spirito Santo, Evdokimov osserva che la sua Persona può essere concepita come « maternità ipostatica »: non si tratta di « femminilizzare » Dio o di trovare parallelismi empirici tra Dio e la psiche umana, quanto piuttosto di contemplare Dio

⁵³ Commentando il capitolo 12 dell'Apocalisse EVDOKIMOV scrive: « Il bambino significa l'uomo degli ultimi giorni e l'uomo del Regno ». Sul piano degli archetipi, alla prostituta di Babilonia, amazzona mascolinizzata, si « oppone la figura luminosa della donna solare, l'archetipo della Donna-Vergine-Madre » (*La Femme et le Salut du Monde*, cit, p. 206).

⁵⁴ Questa impostazione teologica guida anche un'interpretazione del dogma dell'immacolato concepimento di Maria e della sua Assunzione che, nell'identità dell'affermazione dogmatica con i cattolici, pone in luce significati notevolmente diversi.

nella trasfigurazione che egli opera del nostro essere. Di tale trasformazione lo Spirito si rivela sorgente attiva in quanto tutto « vivifica » e tutto « genera » alla somiglianza cristologica. Così pure nell'interiorità della vita trinitaria lo Spirito non è estraneo, in quanto condizione di relazioni ternarie, alla generazione del Figlio da parte del Padre. Lo Spirito appare, dunque, come l'ipostatizzazione della relationalità⁵⁵.

Conclusioni

La meditazione sull'amore di P. EVDOKIMOV suscita sorpresa nel teologo occidentale sia per il fatto di riferirsi al mistero cristiano nella sua totalità, sia perché molti tratti di questa meditazione appaiono frutto più di intuizione poetica che di analisi rigorosa. D'altro canto il metodo teologico evdokimoviano suggerisce alla teologia cattolica occidentale indicazioni di autocritica e di ricerca. In primo luogo esso ricorda che in teologia, proprio per il carattere dell'esperienza di fede, ogni tema non può essere isolato dalla totalità del mistero cristiano. In secondo luogo il carattere poetico della meditazione teologica evdokimoviana, proprio per la circostanza di risultare estraneo a molta teologia cattolica recente, pone a quest'ultima gravi problemi inerenti alla sua identità: fino a che punto la teologia attuale è solidale con la razionalità tecnologica e scientifica tipica della cultura occidentale? Questa razionalità è autentica via d'accesso alla verità o rappresenta invece l'alienazione più radicale? E non può essere proprio la poesia la custode dell'accesso alla verità in un tempo di alienazione?

Stringendo il discorso intorno ai contenuti, chi, come abbiamo cercato di fare, supera l'ostacolo di uno stile a volte espressionistico e di un linguaggio spesso spiritualistico per cogliere il nucleo essenziale del pensiero evdokimoviano, scopre una ricchezza di analisi fenomenologica dell'amore purtroppo sconosciuta a gran parte della teologia cattolica, incline molto spesso a limitarsi ad affermazioni di principio o a diffondersi nelle applicazioni pastorali empiriche. Ci si può certamente interrogare sull'adeguatezza della fenomenologia dell'amore quale è svolta da Evdokimov. Essa appare valida in quanto afferma, mentre alcuni aspetti dovrebbero essere esplicitati. In particolare bisognerebbe analizzare più accuratamente il nesso tra alterità e reciprocità da una parte e socialità, politica e condizioni economiche di vita dall'altra parte. Nella riflessione di Evdokimov ci sono

⁵⁵ Sulla teologia dello Spirito Santo si veda: P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, Paris 1969.

già le premesse per questi sviluppi, che dovrebbero però essere esplicite. Contemporaneamente dovrebbe essere sviluppata anche la analisi delle forze storiche capaci di dare realtà concreta all'amore.

Ma la questione più importante, nella quale più originale è il contributo evdokimoviano, riguarda il rapporto tra fede e storia o, in termini più precisamente etici, il rapporto tra valori e loro realizzazione storica. L'originalità dell'EVDOKIMOV a questo riguardo consiste nell'aver dato il primato alla *mediazione estetica*, evitando sia di stabilire tra fede e storia, tra valori ed attuazione storica un rapporto di immediatezza, sia di introdurre mediazioni parziali come quella istituzionale, giuridica o razionalistica. Il rapporto tra fede ed estetica, e più particolarmente tra morale ed estetica, è troppo nuovo per la teologia morale cattolica, abituata a percorrere altre strade, per poter essere liquidato con qualche affermazione sommaria. Bisognerà pensarlo seriamente. Ci permettiamo solo due osservazioni che ne suggeriscono l'importanza. Per un verso la mediazione estetica appare coerente con l'Incarnazione di Dio ed evita contemporaneamente sia il pericolo della privatizzazione della fede sia il rischio integristico di dedurre direttamente dalla fede modelli di società e norme di comportamento, salvaguardando la trascendenza di Dio e la libertà dell'uomo. D'altra parte nella cultura attuale l'espressività va acquistando importanza sempre maggiore a partire dallo spazio dato all'espressione corporale da numerosi orientamenti pedagogici fino alla scoperta dei valori espressivi in molti movimenti di emancipazione. Ciò non significa dover necessariamente aderire alla cultura e alla spiritualità russa dell'icona; ma esige certamente che nel contesto e con gli strumenti della tradizione e della cultura, nella quale viviamo, ripensiamo con serietà e rigore lo statuto della mediazione estetica in riferimento alla fede e alla morale.

Accademia Alfonsiana, Roma.

SUMMARIUM

Christiana communitas historice creta et theologia magis magisque secum inquirunt de propria ac singulari indole. Multi illam ipsum amorem ipsamque caritatem autumantes, hanc thesin saepe assertionem magis quam congruenti tutela muniunt. Ad hanc lacunam explendam theologia catholica incitamenta firma, quamvis discussioni pervia, reperire potest in cogitatis theologi russi orthodoxi Pauli Evdokimov. Ille enim analysin experientiae amoris summo studio peregit, prominenter ostendens eiusdem intentionalitatem ethicam, structuram reciprocam, habitudinem ad experientiam fidei, aestheticam effictionem. Quae ultima particularia problemata invehit, simul cogitandi vias aperiens, quae accuratum examen merentur.