

Pietro Lorenzo Maggioni

VOCI DALL'ABISSO:
I FRUTTI ECUMENICI DELLA «INUTILE STRAGE»

SOMMARIO: I. UNA PREMESSA METODOLOGICA – II. LO SPIRITO DI UN'EPOCA – III. SULLA LINEA DI CONFINE... – IV. ... L'APOCALISSE... – V. ... SI FA INCONTRO – VI. FRUTTI ECUMENICI DELLA GRANDE GUERRA?

I. UNA PREMESSA METODOLOGICA

Il cristianesimo può essere dunque accostato come religione del corpo, segnato, infranto, trasfigurato, relazionale, vivificato dallo Spirito e vaso, simbolo protologico e metafora escatologica del Logos. Ma perché sia tutto questo occorre riferire il corpo ad altri concetti ancestrali e archetipali: spirito, anima e verbo. Corpo, spirito, anima e verbo si realizzano e si definiscono insieme e a vicenda, come volto, biografia, missione, parabola di vita di una persona. [...] Per questo occorre scrivere la storia del corpo, della biografia nella rivelazione e nelle vicende cristiane [...]¹.

Volto, missione, parabola di vita: il nesso biografia-missione è recentemente tornato ad interessare la teologia. Se è pur vero che l'opera letteraria non può essere ridotta al solo «mondo dell'autore» perché nell'atto stesso di produzione è come se acquisisse vita propria, tuttavia, specie nell'ambito della teologia cristiana, il riferimento, per così dire, ai «parametri vitali» che l'hanno ispirata e da cui ha preso forma non può essere mai eluso. Il peso specifico che il corpo assume nel pensiero cristiano, nonché l'attenzione alla singolarità delle vicende umane ed alla storia in genere, chiede un'attenta riconsiderazione del rapporto tra speculazione teologica e vita dell'autore. Quando la teologia, scevra da ogni forma di accademismo e narcisismo intellettuale, si presta ad un autentico ascolto della Parola, essa può divenire manifestazione, seppur mediata, del pensiero divino nel dibattito filosofico di una determinata epoca storica; il pensiero del

¹ E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo: piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, 291-292.

teologo può registrare un'irruzione del divino che è avvenuta, misteriosamente, nella sua stessa vita e che è poi divenuta occasione di conversione intellettuale e ulteriori sviluppi. Come l'artista diviene tutt'uno con la sua opera e ogni suo gesto, parola e scelta di vita possono acquisire pregnanza simbolica e divenire oggetto stesso di riflessione estetica, così la vita del teologo già porta in sé i semi di future riconsiderazioni, le strutture portanti di sistemi di pensiero che poi si svilupperanno e le crisi attraverso le quali nuovi percorsi di ricerca saranno individuati. Se ciò è riscontrabile in tutta la storia della teologia cristiana, tuttavia esso è ancor più evidente in un'epoca, tragica e disperata, che ha avuto il merito di legare il nesso biografia-pensiero in modo inscindibile: la Grande Guerra. Essa non è stata solo la fucina dei grandi mali che hanno afflitto l'umanità nel secolo appena trascorso e di cui ancora oggi si possono osservare le tracce nei drammatici conflitti che ancora segnano il mondo, ma è stata anche un'epoca in cui la teologia cristiana e il movimento ecumenismo – tanto tragicamente quanto paradossalmente – hanno ricevuto nuovo impulso. Nelle pagine che seguono punteremo la nostra attenzione su tre teologi in particolare, la cui vita e pensiero sono legati a doppia mandata alle vicende del primo conflitto mondiale: Paul Tillich, Georges Florovsky e Romano Guardini. Essi sono particolarmente esemplari nel rivelare il nesso inscindibile tra le loro esistenze e l'evoluzione della propria prospettiva teologica, vero che, seppur riluttanti, essi stessi si sono trovati a comporre abbozzi per una loro autobiografia ufficiale. Tali appunti biografici insieme agli scambi epistolari costituiscono del materiale teologicamente rilevante da cui attingeremo nel corso della nostra trattazione a dimostrazione che la vita stessa di tali autori assurge ad opera teologica, la quale chiede un'attenta investigazione. In secondo luogo, essendo tali autori espressione di diverse confessioni cristiane – rispettivamente protestante, ortodossa e cattolica – ed essendo per diversi gradi e secondo prospettive differenti coinvolti con lo sviluppo del dialogo ecumenico dell'epoca contemporanea, la loro opera ci permetterà di gettare uno sguardo pure sugli sviluppi ecumenici nel dopoguerra.

II. LO SPIRITO DI UN'EPOCA

1. Noi vogliamo cantare l'amor del pericolo, l'abitudine all'energia e alla temerità.
2. Il coraggio, l'audacia, la ribellione, saranno elementi essenziali della nostra poesia [...].
8. Noi siamo sul promontorio estremo dei secoli. [...] Il Tempo e lo Spazio morirono ieri. Noi viviamo già nell'assoluto, poiché abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente.
9. Noi vogliamo glorificare la guerra – sola igiene del mondo – il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna².

L'amor del pericolo, la velocità e l'aggressività sono le cifre sintetiche di un'intera epoca. Gli inizi del secolo appena trascorso, dopo l'estatico letargo delle fasi post-romantica e decadente, sono caratterizzati da un risveglio di forze ed energie intellettuali, forse senza precedenti e che, senza dubbio, coinvolge l'intero mondo a tutti i livelli. Dei grandi sistemi filosofici che piantarono saldamente le loro radici nella riflessione di fine Ottocento ora si tenta un'applicazione pratica su vasta scala, tanto da coinvolgere in una furia assimilatrice gli spazi della politica e della società, ben oltre la «immobilità pensosa» delle università e delle accademie. È l'epoca del crollo degli assolutismi e del loro trascendimento nella radicalizzazione del totalitarismo e del collettivismo ideologico, ovvero l'epoca in cui si prova a «vivere già nell'assoluto» superando i limiti strutturali del corpo e della psiche umana, della differenza di classe e, nella smania imperialista, anche dello stato nazionale moderno. Paradossalmente, il nazionalismo si sposa con una visione del mondo più allargata, tendenzialmente universalista che però nasconde mire egemoniche e non di rado alimentata da discriminazioni razziste. La politica espansionista e di riarmo di Guglielmo II di Germania detto il Kaiser, tanto minacciosa per Inghilterra e Francia quanto per la Russia, l'occupazione militare della baia di Kiao-Ciao in Cina da lui ordinata nel 1897 e il suo viaggio in Palestina nel 1898 portano alla luce, esemplarmente, simili ambiguità di fondo. D'altra parte la tendenza al totalitarismo, almeno in Germania, è ben ancorata a riflessioni filosofiche precedenti, inequivocabili dal punto di vista della loro sporgenza nazionalista: già Fichte nei «Discorsi alla nazione tedesca»

² F.T. MARINETTI, *Teoria e invenzione futurista*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1968, 9-10.

aveva sostenuto la superiorità culturale della Germania al fine di incitare il popolo contro Napoleone e da lì a poco il movimento pangermanista offriva, forse inconsapevolmente, le basi di un tragico fraintendimento, quello cioè di trasferire a livello politico e militare quello che era probabilmente un primato culturale. Al proposito è abbastanza curioso notare come Romano Guardini, un intellettuale a cavallo tra due culture, quella italiana e tedesca, per sua natura scevro da ogni acritico entusiasmo nazionalista, in qualche modo registri nelle pagine delle sue lettere lo spirito di un'intera nazione, seppure dialetticamente. Così egli scriveva nel 1916:

Ho capito una cosa: il futuro ci presenta un compito colossale; creare una forma che sia davvero nata per lo spirito [*Wesen*] tedesco. Considerarla un momento nella sua estensione: arte, Stato, letteratura, vita religiosa...

E allora mi dico: se questa cosa riesce, e ci sono già degli accenni, allora nascerà qualcosa di gigantesco. Ma sarà solo nel mondo, e quasi incomprendibile agli altri. Come un monumento nordico di un dio nella macchia. Come si pone allora la missione mondiale tedesca?³

Gli inizi del secolo scorso sono anche l'epoca in cui tanto le scienze quanto le tecniche, dopo aver vissuto decenni di sostanziale indifferenza reciproca, provano se non a collaborare almeno a stimolarsi a vicenda per realizzare fattivamente quel mondo nuovo che tanto i poeti ed i filosofi nei secoli precedenti avevano preconizzato nelle loro visioni ed utopie. In questa corsa esaltante e coinvolgente verso obiettivi ultimi che, ahimè, diverranno veramente chiari solo più tardi, anche gli artisti si sentono chiamati ad offrire il loro speciale contributo. Viene così a delinearsi l'immagine dell'artista impegnato che non solo è pronto ad offrire la sua arte ma persino il suo corpo e la sua vita per il bene della società ed il progresso dello stato o anche solo in nome di un'ideologia. Tanti sono gli artisti che in tutta l'Europa si lasciano ammaliare dalla voce suadente della sirena bellica e che nel combattimento vedono la via più certa e coerente per concretizzare quello spirito nuovo tanto agognato da alcuni gruppi d'avanguardia e ben espresso nel manifesto futurista: come si scopre dalle stesse parole di Marinetti e soci, la guerra è ora considerata «la sola igiene del mondo» perché è vero gesto allo stesso tempo profetico ed estetico, l'unico che può davvero essere in qualche modo «assoluto» e totalitario, in quanto aggressivo e dinamico.

³ R. GUARDINI, *Opera Omnia. Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, Morcelliana, Brescia 2010, vol. XXVI/1, 218-219.

L'idea della guerra come atto estetico è alla radice della scelta di arruolarsi di molti artisti tra cui, a cent'anni dalla sua morte, ricordo in particolare Umberto Boccioni, la cui parabola di vita è a questo riguardo decisamente esemplare⁴. L'autore della celeberrima *Forme uniche della continuità nello spazio* (1913), peraltro ritratto sui 20 centesimi di euro italiani, nacque nel 1882 a Reggio Calabria da una famiglia romagnola lì trasferitasi per motivi di lavoro del padre. Dopo aver seguito la famiglia per diverse città italiane si stabilisce momentaneamente a Roma dove entra in contatto con i primi pittori avanguardisti e si dedica con entusiasmo alla pittura. Comincia per lui un periodo di incontri e scambi culturali fruttuosi che lo portano a viaggiare anche all'estero, a Parigi e in Russia anzitutto. Di ritorno in patria Boccioni si reca a Venezia e poi si stabilisce a Milano, la città che più risponderà ai suoi ideali di dinamicità e modernità e dove si unirà al circolo futurista.

È sufficiente contemplare le sue prime opere e confrontarle con i suoi più noti capolavori per cogliere la profonda evoluzione estetica che l'incontro con la corrente futurista ha determinato in lui. Basti ricordare *La signora Virginia* del 1905 i cui tratti marcatamente post-impressionisti risultano del tutto in contrasto con i toni decisamente più espressionisti del celebre *Autoritratto* del 1908. In seguito, dopo aver sperimentato i temi e le tecniche del divisionismo e del tardo-simbolismo, il ritratto di stampo cezanniano, le sperimentazioni del Cubismo e dell'Espressionismo, Boccioni diviene creatore di un linguaggio del tutto originale come il suo capolavoro pittorico per eccellenza, *La città che sale* (1910-1911), ben testimonia. Quest'artista «in-civile» che già si era in precedenza soffermato a ritrarre – in modo entusiasta e decisamente compiaciuto – il moto nervoso, dinamico ed aggressivo in *Rissa in galleria* (1910), qui si prodiga con tutte le sue forze ad elogiare il lavoro fisico e a ritrarre la potenza dell'urbanizzazione con le sue «magnifiche sorti e progressive». Vorticose pennellate di colori, accesi e violenti, creano grumi di materia per descrivere prodigiosamente gli stadi di edificazione di una non precisata città. Sullo sfondo varie costruzioni si innalzano e, maestose, si alternano a ciminiere che, in piena attività, sputano miasmi quali fossero bestie mitiche, possenti dragoni della modernità. L'intera scena sembra animarsi di una forza inarrestabile. I cavalli da traino sono imbizzarriti, presi

⁴ Sulla vita e l'opera di Boccioni si veda Z. BIROLI, *Umberto Boccioni: racconto critico*, Einaudi, Torino 1983.

dall'entusiasmo di un tale dinamismo ma come destrieri dell'Apocalisse sono detentori di un'energia inquietante. Tutto ruota intorno ad un centro che non si può scorgere e le persone umane sono sbilanciate dai loro stessi movimenti e travolte mentre cercano di dirigere o almeno arginare le potenze in campo.

Se tuttavia c'è un'opera di Boccioni che meglio può rappresentare l'epoca della Grande Guerra e l'impegno militarista del circolo dei futuristi questa è decisamente *Carica di lancieri* del 1915, dagli accenni Cubisti e realizzata con tecnica mista, tempera e collage da giornali che riportano stralci di cronaca dal fronte. Qui Boccioni si dichiara programmaticamente ed implicitamente un nuovo tipo di artista impegnato, ben diverso dal luminare di fine Ottocento, profeta e voce critica della società. Secondo l'immaginario futurista l'artista non può più essere semplicemente vate, non deve cioè limitarsi a parlare alla società e ad istruirla a distanza, ma deve piuttosto impegnarsi in prima persona, anzitutto nei conflitti perché la guerra in quanto scontro di forze immani permette la rappresentazione di soggetti nuovi, veementi e senza paragoni di sorta nella storia dell'arte: è questo che per i futuristi edifica la nuova civiltà non tanto il moralismo filosofico dei benpensanti. A tale proposito, quanto è significativo che Boccioni sia morto nel 1916 mentre prestava il suo servizio nell'esercito, sebbene la sua fine sia stata dovuta ad una caduta accidentale da cavallo e non mentre era in battaglia.

Carica di lancieri sintomaticamente rappresenta lo scontro tra due civiltà, due ere e due modi di concepire la guerra: alcuni lancieri a cavallo si lanciano al galoppo contro un plotone di fucilieri. Ancora una volta troviamo il motivo equestre, ma qui la corsa dei cavalli si fa ancora più vorticoso che in precedenza: nel farsi incontro ai fucilieri e alle armi spianate di questi, il loro movimento forsennato è come se fosse stato fotografato dall'artista e riprodotto simultaneamente per sovrapposizione di fotogrammi. Tale resa è particolarmente efficace da un punto di vista visivo e capace di ben rappresentare simbolicamente la natura ibrida del primo conflitto mondiale, dove ai metodi di lotta tradizionale si sono affiancati nuove tecnologie ed armi di distruzione di massa. La carneficina che ne risultò e che fece urlare al papa Benedetto XIV le tanto celebri parole, «inutile strage», è precisamente il risultato di tali innovazioni che vennero introdotte ad uso degli eserciti. L'intersezione di piani che il dipinto presenta, ben simboleggia l'incontro e lo scontro tra due epoche la cui deflagrazione, possiamo dire, ha generato il primo conflitto mondiale. Ci basti

per ora dare uno sguardo a questa opera, seppure veloce. La sua contemplazione ci permette di introdurci idealmente, a mo' di *compositio loci*, nel mondo e nell'ambiente culturale nei quali i nostri tre teologi si sono in qualche modo trovati ad operare. In fondo, non è difficile rintracciare echi «futuristi» anche nel loro pensiero: «l'amor del pericolo, l'abitudine all'energia e alla temerità, il coraggio, l'audacia» e persino «la ribellione» sono infatti tratti caratteristici del loro impegno teologico e sociale.

III. SULLA LINEA DI CONFINE...

L'esperienza di quei quattro anni di guerra rivelò a me e a tutta la mia generazione un vuoto nell'esistenza umana che non si poteva ignorare. Se si attuerà una riunificazione della teologia con la filosofia, la si raggiungerà solo in una sintesi che renda giustizia a questa esperienza dell'abisso nelle nostre vite. La mia filosofia della religione ha tentato di venire incontro a questa necessità. Essa rimane consciamente sul confine fra teologia e filosofia, avendo cura di non risolvere l'una nell'altra. Essa tenta di esprimere l'esperienza dell'abisso in concetti filosofici⁵.

L'abisso ed il confine sono i due non-luoghi simbolici che più hanno forgiato la vita ed il pensiero di uno dei teologi protestanti contemporanei più influenti del secolo scorso, Paul Johannes Tillich (Starzeddel 20 agosto 1886 - Chicago, 22 ottobre 1965). Dopo aver meticolosamente scandagliato l'abisso della fine del senso dell'epoca contemporanea ed averne sperimentato direttamente l'orrore della guerra, egli si è assestato su «la linea di confine», la sola prospettiva da cui potesse generare un'opera tanto rivoluzionaria e provocatoria. Nel suo schizzo autobiografico intitolato appunto *Sulla linea di confine* così Tillich si esprime al proposito:

Nell'introduzione alla mia *Religiöse Verwirklichung* [Realizzazione Religiosa], io scrissi: «Il confine è il luogo migliore per acquisire conoscenza». Quando mi si chiese un resoconto sul modo in cui la mia vita avesse influito sullo sviluppo delle mie idee, pensai che il concetto di confine potesse essere il simbolo adatto per l'intero sviluppo personale ed intellettuale. Quasi in ogni circostanza doveti stare fra due possibilità di esistenza, non essere completamente a mio agio in nessuna delle due e non prendere posizione definitiva rispetto all'una o all'altra. Dal momento che il pensare presuppone

⁵ P. TILlich, *Sulla linea di confine*, Queriniana, Brescia 1969, 63-64.

ricettività di fronte a nuove possibilità, questa posizione è feconda per il pensiero; ma è difficile e pericolosa nella vita [...]»⁶.

Tillich è figlio di un pastore protestante brandeburghese e di una madre renana. Egli sperimenta nel rapporto dei genitori la differenza e spesso il conflitto tra due temperamenti decisamente diversi e che ben rappresentavano, da una parte, lo spirito autoritario, tradizionalista e lievemente malinconico tipico della Germania orientale e, dall'altra, lo stile occidentale più democratico ed incline al vitalismo. In questo contrasto, che spesso si fa acceso, Tillich riconosce la radice della sua idea della storia come lotta tra opposti e della sua «teoria della verità dinamica, secondo cui la verità si trova nel mezzo della lotta e del destino», una definizione dai tratti «futuristi» che ben caratterizza in generale il suo impegno intellettuale e la sua ispirazione. Vive la sua infanzia in Starzeddel, una piccola cittadina nello stato di Brandeburgo circondata da mura medievali e da campi, dall'aria decisamente provinciale, ma che favorisce in lui l'amore per la campagna e la natura in genere, incentivato in seguito dallo studio della poesia romantica tedesca, dei classici al Ginnasio e della filosofia della natura di Schelling. Questa vita tranquilla e protetta tuttavia presto rivela i suoi limiti, in particolare quando, per la prima volta, Tillich visita la grande Berlino: la città lo affascina a tal punto che ne sente un richiamo quasi irresistibile. Il vitalismo intellettuale della grande città diventa per lui uno sprone a cambiare prospettiva di vita, verso un'apertura solidale ed appassionata al mondo ed ai suoi problemi e ad una conoscenza più approfondita dei movimenti di pensiero sociale, politico, culturale ed artistico della sua epoca. La vita cittadina diverrà per Tillich lo stimolo principale alla sua attività accademica, ma non al punto da fargli rinnegare il suo amore per la natura che pur sempre rimarrà ispiratrice in lui di sentimenti profondi ed intuizioni filosofiche come il seguente passaggio sulla contemplazione del mare rivelano:

La mia teoria della «massa dinamica», nel saggio *Masse und Geist* [Massa e Spirito], fu concepita sotto l'influsso immediato del mare tumultuoso. Il mare fornì anche l'elemento immaginativo necessario per le dottrine dell'assoluto sia come fondamento sia come abisso della verità dinamica, e dell'essenza

⁶ P. TILlich, *Sulla linea di confine*, 29.

della religione quale irruzione dell'eterno nel finito. Nietzsche disse che nessuna idea è vera se non è pensata all'aria aperta⁷.

Lo studio universitario della filosofia in Breslau e della teologia in Halle costituisce per Tillich l'opportunità di aprire cuore e mente al mondo e alla società in modo più critico e fondato. Lo studio dei filosofi classici e dei maggiori pensatori europei, specie di area tedesca – in particolare Kant, Kierkegaard, Schelling, Hegel, Marx e Nietzsche – e l'incontro con Heidegger e l'esistenzialismo in genere costituiscono i capisaldi della sua formazione. Non bisogna dimenticare poi come l'ordinazione a pastore luterano del 1912 coroni un periodo di serio approfondimento del pensiero cristiano in genere, dei Riformatori e di alcuni mistici in particolare.

Già durante gli anni della sua educazione infantile, Tillich aveva sperimentato sulla sua persona e le sue relazioni gli effetti delle lancinanti lotte di classe che stavano lacerando la società tedesca. Gli anni universitari diventano per lui un tempo propizio in cui mettere ancor più a fuoco l'ambivalenza di fondo tra la sua appartenenza alla piccola borghesia (con la relativa, pervasiva influenza della burocrazia prussiana sulla sua mentalità) e la sua viscerale avversione verso la classe media e l'opportunismo reazionario. Ma saranno gli anni della guerra e la successiva rivoluzione del 1918 che fomenteranno in lui un cambiamento radicale e lo spingeranno ad avvicinarsi, sebbene non in modo acritico e dialettico, prima al socialismo e poi al marxismo. Così egli scrive in *La mia ricerca degli assoluti*, un breve ma intenso testo che costituisce una sorta di autobiografia spirituale:

La prima guerra mondiale segnò la fine del mio periodo di preparazione. Insieme con tutta la mia generazione fui travolto dall'esperienza della nazione, che segnò la fine di un'esistenza puramente individualistica e prevalentemente speculativa. Mi arruolai come volontario e obbedii alla richiesta di servire come cappellano militare, cosa che feci dal settembre 1914 al settembre 1918. Le prime settimane non erano ancora trascorse che il mio primitivo entusiasmo svanì. Dopo alcuni mesi mi convinsi che la guerra sarebbe durata a lungo e avrebbe distrutto tutta l'Europa. Soprattutto mi accorsi che l'unità delle prime settimane era un'illusione, che la nazione era divisa in classi e che le masse industriali consideravano la Chiesa un'indiscussa alleata dei gruppi dirigenti⁸.

⁷ P. TILlich, *Sulla linea di confine*, 34.

⁸ P. TILlich, *La mia ricerca degli assoluti*, Ubaldini, Roma 1968, 23.

La vicenda drammatica della guerra e il suo sempre più convinto interesse per la questione sociale e la lotta di classe lo portano a riflettere sulla presenza del demoniaco nella Storia e sul peso della responsabilità umana in senso negativo ma anche in positivo. La guerra ebbe in particolare come esito quello di portare al collasso alcune scuole filosofiche prestigiose, *in primis* il pensiero idealista. Tillich partecipa del senso di smarrimento che coinvolge l'intera *intelligenza* europea e sente il dovere di ricucire, in qualche modo, idealmente, gli strappi che la guerra ha causato nelle coscienze delle persone ma si trova incapace di colmare quel senso di vuoto e di mancanza di senso che ammorba le generazioni nel dopoguerra. Sogna allora non solo il ristabilirsi di una filosofia capace di dare risposte a tale senso di smarrimento ma anche una riunificazione tra i cammini di filosofia e teologia ormai drammaticamente lontani. Tuttavia, ne è ben conscio, ciò può avvenire solo se entrambe le discipline si lasciano istruire da quel disastro che è stata la guerra. Pertanto, l'intero progetto di filosofia della religione di Tillich cerca di raggiungere uno scopo così arduo rimanendo volutamente sul confine fra teologia e filosofia, cercando di fare dell'abisso di quel dramma l'ispirazione di un nuovo cammino speculativo.

L'opzione per un socialismo religioso diviene progressivamente ai suoi occhi l'unico modo di colmare questa mancanza di senso o almeno di rispondere al grido degli oppressi verso una ristrutturazione più equa della società. Tuttavia, pur approvandone parte delle idee di fondo, egli si tiene a debita distanza da ogni forma di ingenuo entusiasmo nei confronti di tale movimento di pensiero. L'ispirazione marcatamente luterana della sua teologia lo rende immune dall'inganno di concepire la possibilità che il regno di Dio e la sua giustizia si possano compiere in questo mondo. Mentre le società possono certamente ricevere nuovo impulso, soprattutto grazie all'impegno convinto e solidale dei cristiani, tuttavia l'uomo in quanto tale rimane profondamente segnato dal male e dal peccato ed in questo è incapace di migliorare. Solo alla fine dei tempi tanto la natura quanto l'uomo saranno trasformati dall'avvento escatologico del Regno. Siccome si assesta su posizioni anti-utopiche, l'impegno politico e sociale di Tillich trova maggiore espressione nel campo della formazione e nella sua attività accademica. Dopo qualche anno presso l'università di Berlino, egli insegna a Marburgo proprio durante gli anni in cui, presso quello stesso ateneo, Heidegger era presente. Come Tillich stesso riferirà più volte nei suoi scritti, l'incontro con l'esistenzialismo avrà un impatto enorme sul

suo pensiero e sulla sua vita. In seguito lascia la cattedra di Marburgo per assumere altri incarichi, prima a Dresda poi a Leipzig ed infine a Francoforte, dove entrerà a contatto con la famosa scuola di ricerche sociali di stampo marxista. Anche nei confronti del marxismo Tillich manterrà un atteggiamento dialettico: se da una parte il suo riduzionismo materialista va certamente contrastato, dall'altra esso può essere impiegato come un valido metodo, tanto quanto la psicanalisi, per rilevare e rivelare aspetti profondi e perciò occulti della realtà, spesso tenuti a distanza sia dai singoli che dalle società perché ritenuti potenzialmente sovversivi e pericolosi. Se dunque occorre denunciare i gravi difetti della metafisica marxista, tuttavia, in modo decisamente più operativo, ci si può servire di tale prospettiva di analisi per smascherare quanto soggiace sotto la superficie e più corrisponde alla natura delle cose. Tanto la psicanalisi quanto il marxismo insegnano una simile, importante lezione, «che la più alta possibilità di raggiungere la verità non ideologica si ha nel momento della più profonda non-significatività, della più profonda disperazione, del più grande estraniamento dell'uomo dalla sua stessa natura»⁹.

Tillich vive una seconda, fondamentale esperienza di estraniamento dopo la prima guerra, all'epoca del suo insegnamento a Francoforte dove, in una serie di lezioni, non solo si pone in forte contrasto con il nazionalismo del nascente movimento nazista, considerato da lui come una forma di romanticismo politico e di neopaganesimo ammantato di motivi cristiani, ma osa prendere le difese di alcuni ebrei. La pubblicazione de *La decisione socialista* nel 1933 decreterà la sua espulsione dall'università, con il conseguente trasferimento in America insieme alla famiglia. Tillich lega la sua avversione al nazionalismo esplicitamente alla sua esperienza drammatica durante gli anni della guerra:

L'esperienza della prima guerra mondiale fu cruciale per la mia posizione. Essa rivelò il carattere demoniaco e distruttivo della brama nazionale di potere, particolarmente per coloro che andarono alla guerra entusiasticamente e con una fede ferma nella giustezza della loro causa nazionale. Di conseguenza, posso soltanto considerare il nazionalismo europeo come uno strumento della tragica autodistruzione dell'Europa anche se, o forse perché, mi rendo conto che il nazionalismo è inevitabile¹⁰.

⁹ P. TILlich, *Sulla linea di confine*, 93.

¹⁰ P. TILlich, *Sulla linea di confine*, 100.

Gli anni americani saranno particolarmente felici e capaci di imprimere una grande svolta nella sua vita. Tillich ricorda con gratitudine e commozione la viva accoglienza che ha ricevuto nel nuovo mondo, prima allo Union Theological Seminary di New York, poi a Harvard e Chicago. In *La mia ricerca degli assoluti*, così egli si esprime al proposito:

L'Union Theological Seminary fu prima di tutto un rifugio nel momento in cui la mia opera e la mia esistenza in Germania cessarono per sempre. Il fatto che subito dopo essere stato destituito da Hitler fui invitato da Reinhold Niebuhr [...] a venire all'Union Seminary mi impedì di diventare un profugo nel senso stretto della parola. La nostra famiglia giunse a New York il 4 novembre 1933 [...]. Fu l'Union [...] che mi accolse prima come straniero, poi come visitatore e socio, infine come professore. L'Union Seminary non fu soltanto un rifugio nel senso che offrì una comunità di vita e di lavoro. Il Seminary è un'affiatata e salda comunità di professori con le loro famiglie, di studenti, anch'essi con le loro famiglie, e del personale. I membri di questa compagnia si incontrano frequentemente negli ascensori e nelle sale di aspetto, alle lezioni, alle funzioni religiose e nelle riunioni sociali. I problemi, come pure i benefici, di una simile comunità sono ovvi. Per noi, che entravamo per la prima volta nella vita americana, tutto questo aveva un valore inestimabile, e per me era anche importante come reazione all'estremo individualismo della vita accademica in Germania¹¹.

Nonostante non tacerà la sua contrarietà alle forme collettiviste del conformismo democratico e consumistico americano¹², Tillich trova negli Stati Uniti l'ambiente ideale per rivedere la sua opera prodotta fino ad allora e aprire nuovi percorsi di ricerca. Proprio l'esperienza limite di sentirsi allo stesso tempo straniero e rinnegato dalla terra natia costituisce per lui un humus particolarmente fertile per elaborare un pensiero meno provinciale e più capace di affrontare questioni che interessano un più vasto pubblico, per raggiungere il quale l'utilizzo della lingua inglese si mostrerà particolarmente valido. In seguito, l'incontro sempre più ravvicinato con la filosofia americana, l'attenzione al crescente interesse da parte delle Chiese per la questione ecumenica, un memorabile viaggio in Giappone nel 1960 e il dibattito con alcuni esponenti di altre religioni, facilitato da alcuni incontri chiave sia ad Harvard che a Chicago, permetteranno a Tillich di elaborare una teologia dal respiro davvero globale.

¹¹ P. TILlich, *La mia ricerca degli assoluti*, 28-29.

¹² Si veda per esempio in P. TILlich, *Il coraggio di esistere*, Ubaldini, Roma 1968, 78 e seguenti.

L'interesse ecumenico di Tillich, ed in particolare il dialogo con la Chiesa cattolica, trova espressione in diversi suoi scritti tra cui ricordo in particolare *Religione e Morale* e «The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism». Mentre nel primo scritto egli si sofferma sulla differenza tra protestantesimo e cattolicesimo nel concepire l'origine religiosa delle istanze morali, nel secondo egli si spinge fino ad affermare l'imperitura valenza della Chiesa cattolica, specie nelle sue istanze metafisiche, sacramentali e spirituali. Secondo Tillich il protestantesimo necessita di un correttivo permanente e lo può trovare nel cattolicesimo. Il cattolicesimo può infatti provvedere la tensione escatologico-profetica tipica dell'approccio protestante di una fondazione metafisico-sacramentale, senza la quale si rischierebbe di degenerare in utopismo e secolarismo¹³. Nel 1933 Tillich si trova addirittura sul punto di decidere di diventare cattolico al fine di contrastare il nazionalismo nazista che si ammantava di protestantesimo. Ma constatando la reazione avversa di una parte delle Chiese tedesche a quel movimento di pensiero decide di porsi, una volta ancora, sulla linea di confine: quella tra l'eteronomia dogmatica del cattolicesimo e l'autonomia luterana. In fondo anche l'interesse ecumenico di Tillich può essere considerato come il frutto maturo dell'esperienza di guerra e dei suoi drammatici effetti sulla società tedesca.

Durante gli anni americani vedrà in fine la luce quello che è considerato indubbiamente il capolavoro di Tillich: *Teologia sistematica*, una monumentale opera originariamente in tre volumi scritta tra il 1951 ed il 1963 la cui analisi meriterebbe maggior spazio ed attenzione. Tuttavia ci preme porre l'accento almeno su una sezione dell'introduzione al primo volume, nella quale Tillich presenta e spiega la quintessenza del suo pensiero: il famoso «metodo della correlazione»¹⁴. Il concetto di correlazione ha diverse sfaccettature che trovano tutte eco nel complesso sistema approntato da Tillich; c'è una correlazione tra una serie di dati e di nozioni che riguardano appunto la conoscenza religiosa e la loro interdipendenza e c'è poi una correlazione in senso più ampio, che descrive cioè, più in generale, la complessa relazione divino-umana in termini di circolo ermeneutico; mentre la teologia pone quesiti che sono implicati nell'esistenza umana, la stessa teologia offre delle risposte a partire dalla rivelazione divina sot-

¹³ Si veda P. TILlich, «The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism», *Protestant Digest* 3 (1941) 23-31.

¹⁴ P. TILlich, *Teologia sistematica*, Claudiana, Torino 1996, vol. I, 75-82.

to l'influenza dei medesimi quesiti. Pertanto la teologia sistematica cerca le risposte ai problemi esistenziali dell'uomo anzitutto ponendo sotto la lente di ingrandimento le diverse situazioni culturali nelle quali quelle domande emergono o anche solo riecheggiano. Per questo è necessario per il teologo investigare tutto quel materiale estetico-espressivo nel quale i dilemmi dell'esistenza umana trovano mirabilmente voce: la poesia e la letteratura in genere, l'arte, la psicologia, la filosofia e la sociologia. Per avere un esempio concreto dell'applicazione di tale metodo basta consultare le dense ed illuminanti pagine ne *Il coraggio di esistere* dedicate all'analisi dell'esistenzialismo. È infatti la caratura espressionista dell'esistenzialismo del primo dopoguerra in tutte le sue forme – filosofiche ed estetiche – a spingere Tillich ad elaborare il suo metodo che, in fondo, noi stessi abbiamo cercato di applicare nel nostro tentativo di rappresentazione simbolica della tensione «futurista» che attraversa tutta la riflessione filosofica e teologica d'inizio secolo.

Così afferma uno studente di Tillich, Don Arther:

Molte tracce dei suoi traumi durante il primo conflitto mondiale si manifestano nella sua opera, concetti quali «alienazione esistenziale» ed il «diabolico» ma anche nel suo libro *Il coraggio di esistere* e specialmente nei suoi sermoni. Durante la prima guerra, egli divenne un individuo che sa di esistere oltre che un pastore ed un predicatore. Molti dei suoi più recenti interessi in psicologia, psicoanalisi e teologia pastorale senza dubbio hanno la loro radice in queste esperienze di guerra¹⁵.

Non è improprio allora affermare che anche il metodo della correlazione che costituisce, per così dire, l'ossatura portante dell'intero suo pensiero sia stato, in qualche modo, generato in Tillich dal suo sprofondare nell'abisso della Grande Guerra.

IV. ... L'APOCALISSE...

Viviamo in un mondo che è cambiato ed è ancora in cambiamento. [...] Ma nessuno può evitare lo sconforto dell'appartenere ad un mondo in transizione. Se accettiamo la classificazione tradizionale delle epoche storiche e la loro

¹⁵ D. ARTHUR, «Paul Tillich as a Military Chaplain», *Newsletter of the North American Paul Tillich Society* 26 (2000) 4-11: 10 (traduzione mia); sulla vita e l'opera di Tillich si veda anche R. RE MANNING (ed.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

distinzione tra «organiche» e «critiche», non c'è dubbio che l'epoca presente è un'era critica, un'era di crisi, un'era di tensioni irrisolte. Nei nostri giorni si sente spesso parlare de «la fine del nostro tempo», de «il declino dell'occidente» o di «una civiltà sotto processo» ed altre espressioni simili. [...] Se c'è un qualche futuro nella storia, potrebbe darsi che questo futuro sia riservato ad un'altra civiltà e probabilmente una civiltà che sarà del tutto differente dalla nostra¹⁶.

Parole senza futuro o aperte ad un futuro «senza di noi», quelle pronunciate da Georges Vasilievich Florovsky nel 1955; parole che riecheggiano la fine di una civiltà o almeno di un mondo fino ad allora conosciuto; parole sotto il segno dell'Apocalisse. Le espressioni di Florovsky danno voce alla tragedia delle due guerre mondiali, delle rivoluzioni, epurazioni e stermini che le hanno precedute e poi seguite, sono l'urlo di un mondo che si riconosce uno ma solo nell'esperienza di una condivisa, atroce sofferenza. Per Florovsky, che in precedenza era stato propugnatore di una nuova sensibilità Euroasiatica nella cultura russa contro la corruzione apportata dalle mode filooccidentali, ora non c'è più né Est, né Ovest ma soltanto una generale, drammatica mancanza di senso. Nato a Elisavetgrad nell'odierna Ucraina il 9 settembre del 1893 da una famiglia di religiosi ed accademici e cresciuto nella vitale città portuale di Odessa, Florovsky si immerge fin da adolescente nella lettura dei classici del pensiero russo e si accosta allo studio di diverse lingue. Per problemi di salute sarà costretto a studiare da autodidatta o comunque in famiglia, ma questo non gli impedirà di approfondire i suoi interessi filosofici e storici e di conseguire la laurea nel 1916. Da giovane intellettuale egli viene in contatto con i maggiori esponenti della cultura russa del tempo ed in particolare con il movimento del Rinascimento religioso, un movimento di pensiero eterogeneo che coinvolgeva tanto studiosi quanto artisti e che si basava sulla riscoperta dell'esperienza religiosa e mistica nonché dell'ingente patrimonio culturale cristiano. Tra di essi si ricordano il massimo ispiratore Solovyov ed i suoi continuatori Berdyaev, Bulgakov e Florensky ma anche gli scrittori Merezhkovsky, Bely, Blok, Ivanov e Rozanov. Gli anni della prima guerra mondiale tuttavia porranno un argine allo sviluppo di tali ispirazioni e diversi intellettuali, Florovsky incluso, si troveranno in con-

¹⁶ G. FLOROVSKY, «Faith and Culture», in *Collected Works of Georges Florovsky Christianity and Culture*, Nordland Publishing Company, Belmont 1974, vol. II, 9-10 (traduzione mia).

dizioni di indigenza e non di rado impossibilitati a reperire le fonti su cui adoperarsi e proseguire la propria ricerca. Questo sentimento di precarietà ed in genere il clima culturale dell'epoca, tanto segnato da toni apocalittici non diversi dalle espressioni del Florovsky più maturo, costituiranno l'humus psicologico e culturale nel quale egli fonderà l'intera sua impresa intellettuale.

Gli eventi tragici poi che seguiranno alla prima guerra porranno le basi di un ulteriore sconvolgimento. La rivoluzione bolscevica produrrà la diaspora ed una dispersione di intellettuali che le loro voci autorevoli hanno spesso descritto con i tratti biblici dell'esilio babilonese del popolo d'Israele. Nel 1920, Florovsky stesso, non diversamente da alcuni membri della sua famiglia, si sentirà spinto a lasciare la patria in cerca di un contesto migliore in cui operare. Dopo un breve periodo speso a Sofia con i genitori, nel 1922 Florovsky si sposta a Praga dove, dopo aver conseguito il master, insegna e comincia a pubblicare diversi articoli su riviste specializzate. Nello stesso anno si sposa con la pittrice Xenia Ivanovna Simonov, che egli aveva conosciuto in precedenza a Sofia. A partire dal 1929, dopo aver ricevuto diversi inviti da varie parti, egli comincia il suo coinvolgimento nel dialogo ecumenico, un impegno che segnerà la sua intera esistenza, nonostante il carattere poco incline a compromessi e convergenze così come il suo epistolario ce lo consegna.¹⁷ Per questo sarà invitato a Parigi ad offrire diverse conferenze sul pensiero e la tradizione Ortodossa, in particolare presso l'Istituto di teologia ortodossa di Saint Serge dove, in seguito, nel 1926, sarà incaricato dell'insegnamento prima della patristica e poi della teologia dogmatica. Il periodo parigino è particolarmente fruttuoso: non solo gli permette di accostarsi alla grande tradizione del pensiero occidentale che egli riscopre come intrinsecamente religiosa e non solo segnata da indubbi difetti quali la tendenza materialista, individualista e razionalista che alcune rappresentazioni in patria sottolineavano però unilateralmente o con troppa enfasi; favorisce anche il suo ricongiungimento con quei compatrioti e parte dell'élite culturale russa che avevano trovato nella capitale francese un luogo di adozione. Nel 1932 egli viene ordinato

¹⁷ Si veda al proposito l'interessante studio di P.L. GAVRILYUK, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford, Oxford University Press 2014, che si basa anche sull'epistolario di Florovsky e materiale non pubblicato. Si consulti anche il profilo biografico ed intellettuale curato da A. BLANE (ed.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press 1993.

sacerdote sotto la giurisdizione del Patriarcato di Costantinopoli, una scelta che lo porrà in contrasto con quanti erano favorevoli al Patriarcato di Mosca. Nel 1937 riesce a completare l'opera che lo renderà celebre e che è indubbiamente il suo capolavoro: *Puti russkago bogoslaviia*, in seguito riedita e tradotta in inglese con il titolo *Ways of Russian Theology*. L'opera è un'importante rassegna storica e critica delle scuole di pensiero teologiche e delle principali autorità che, a partire dai Padri greci e dal periodo bizantino fino all'epoca dell'autore, hanno dato vita alla grande tradizione di pensiero teologico russo. Con erudizione, grande profondità di analisi ma con toni spesso polemici ed ipercritici, Florovsky vuole denunciare la fascinazione tutta russa per i dibattiti della Scolastica e della Riforma, per il pietismo e l'idealismo, a scapito dell'ascolto delle fonti patristiche e delle voci della Chiesa indivisa. Il progetto di una teologia Neopatristica e la proposta di un ellenismo cristiano come filosofia perenne – i capisaldi dell'intero itinerario di pensiero di Florovsky e del suo convinto impegno ecumenico – trovano qui la loro più efficace espressione. Sempre nel 1937 Florovsky partecipa al primo suo grande incontro ecumenico e cioè alla seconda conferenza di *Faith and Order* che si tenne ad Edinburgh. Da quel momento Florovsky diventerà uno dei punti di riferimento del pensiero ortodosso a livello internazionale nonché un ricercato conferenziere in Europa e persino in America.

Allo scoppiare della guerra Florovsky, che allora si trovava in Svizzera con la moglie, ripara a Belgrado nella ex Jugoslavia dove rimarrà fino al 1946, anno in cui farà ritorno, ma solo per due anni, a Parigi. Qui la situazione era nel frattempo drasticamente degenerata ed anche la comunità russa si era assottigliata di molto. Nel 1948 Florovsky, dopo aver partecipato alla prima assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese ad Amsterdam, accetta l'invito di spostarsi in America per assumere l'ufficio di decano del seminario teologico ortodosso di San Vladimir in New York. Questo spostamento avrà importanti conseguenze sulla sua vita e la sua attività intellettuale. Non solo sarà ricercatissimo da molte università – Columbia University, Union Theological Seminary, Harvard e molte altre – sia come professore o anche solo come conferenziere, persino quando per qualche contrasto sarà costretto a rassegnare le dimissioni da decano del San Vladimir, ma diventerà forse la voce teologica ortodossa più autorevole e internazionalmente conosciuta dello scorso secolo. In particolare, il suo instancabile impegno e devozione alla causa ecumenica ha trovato massimo ascolto sia alle conferenze generali di *Faith and Order* che alle

prime quattro assemblee generali del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Georges Florovsky muore l'11 agosto del 1979 dopo essersi ritirato a Princeton ed aver prestato servizio come professore emerito quasi fino all'ultimo. Lascia un'eredità di pensiero immensa che ancora deve essere attentamente ponderata nonché una schiera di alunni che hanno tratto ispirazione dai suoi insegnamenti tra cui ricordo, in particolare, l'illustre metropolita di Pergamo Joannis Zizioulas.

Quella di Florovsky è una vita segnata dai conflitti e dall'esilio. Lo scoppio della prima guerra mondiale, tuttavia, non costituisce soltanto uno tra i tanti momenti di crisi che hanno caratterizzato la sua esistenza. Sebbene all'epoca egli fosse ancora giovane ed in corso di formazione, il tragico evento che ha scosso la Russia tanto quanto il resto del mondo ha avuto forti ripercussioni nell'evoluzione del suo pensiero come un testo allo stesso tempo denso e pregnante dei suoi anni giovanili testimonia. Anzi proprio una diversa chiave di lettura del conflitto mondiale segnerà la sua distanza dal movimento di Rinascimento spirituale russo e specialmente dalla sua componente simbolista. In particolare Florovsky vide nella tendenza misticheggiante, messianica e apocalittica di alcuni poeti, pensatori e artisti a lui coevi – tra cui ricordo almeno Andrei Bely – il rischio di deviare dall'autentica fede cristiana. Secondo Florovsky la tendenza escatologica esasperata del movimento simbolista che vedeva nell'avvento della guerra una sorta di benedizione e di purificazione dall'alto va denunciata come in-autentica e prona a tendenze moderniste estranee al nucleo del messaggio cristiano. Così egli si esprime nel 1923, con un'efficacia che rivela non solo un'intelligenza acuta, ma anche una preparazione profonda e piuttosto inusuale per un trentenne:

A partire dal vortice sanguinoso dell'ultima guerra, abbiamo sperimentato una fase di utopie escatologiche. La guerra mondiale tutta procedette «sotto il segno dell'Apocalisse». Venne sperimentata non come una guerra ordinaria, non come ogni altro scontro armato tra nazioni che si ripetono di tanto in tanto. Fu ritenuta essere l'ultima guerra, la guerra finale. Dopo di essa si presumeva che un tempo di eterna ed inviolabile pace dovesse cominciare. [...] Fu una guerra contro la guerra, contro lo stesso principio del militarismo, una guerra per esaurire l'ardore militaristico. Una guerra simile è certamente qualcosa senza precedenti, unica ed esclusiva, nel senso più stretto e letterale di queste definizioni. Fu veramente una guerra apocalittica. Qui abbiamo a che fare con una tipica utopia del paradiso in terra. Questo «millenarismo militare» ha assunto una forma messianica. [...] Nella coscienza russa, questa

tendenza messianica fu molto forte. Veramente, sembrò a molti che «quell'era fosse Slavofila», che [...] l'Europa pervenisse ad una fine e una nuova epoca di storica, globale magnificazione e potere per la Russia fosse cominciata¹⁸.

La riflessione sulla prima guerra mondiale e sull'ideologia messianica del movimento simbolista ad essa contemporanea, sebbene ispirata da un convinto ritorno alle radici religiose e cristiane, diviene per Florovsky occasione per mettere a tema la debolezza fondamentale dell'intero edificio ideologico su cui si basa il Rinascimento spirituale russo: non ci può essere alcun umanesimo e rinascimento cristiano se si mettono tra parentesi il patrimonio dogmatico della Chiesa indivisa, l'insegnamento dei Padri ed ovviamente la divinoumanità di Cristo. Contrastare i sogni apocalittici dei falsi profeti moderni significa allora annunciare nuovamente e con forza l'identità autenticamente *escatologica* del Regno di Dio: il Regno è di Dio perché non può essere di qui, non può cioè se non travalicare le condizioni di spazio e tempo da cui è limitato il nostro mondo. Questo significa che nessun evento della storia e *nella* storia potrà mai essere facilmente identificato con l'avvento del Regno che rimane pur sempre un oltre.

In realtà i toni apocalittici avevano già invaso il panorama intellettuale e politico europeo ben prima degli inizi del secolo scorso. Come Florovsky stesso nota, la percezione della fine dei tempi e di un cambio d'epoca che ha caratterizzato l'Europa già agli inizi del secolo diciannovesimo si è sposata con un incipiente ma purtroppo fallimentare movimento di riunificazione dei cristiani. Infatti, ben prima dello scoppio delle due guerre mondiali che hanno ulteriormente lacerato le comunità ecclesiali già divise da progetti nazionalistici antitetici, il fallimento del progetto della Santa Alleanza come realizzazione di un utopico riavvicinamento tra gli imperi cristiani ha messo a dura prova i primi tentativi di riconciliazione ecumenica. Così Florovsky chiarisce al proposito:

Le prime decadi del XIX secolo furono marcate da un inusuale stato di agitazione spirituale in Europa. Fu un periodo di grandi cambiamenti storici e tensioni, catastrofi e trambusti. [...] Presagi apocalittici e inquietudini erano molto diffusi. La sconfitta di Napoleone in Russia fu interpretata da non pochi come [...] una vittoria escatologica sulla Bestia. Ci fu una crescente spinta verso l'unità spirituale. L'utopismo teocratico lo si respirava nell'aria.

¹⁸ G. FLOROVSKY, «Quests and Wanderings», in B.G. ROSENTHAL - M. BOHACHEVSKY-CHOMIAK (eds.), *A Revolution of the Spirit: Crisis of Value in Russia 1890-1924*, New York, Fordham University Press 1990, 225-246: 228 (traduzione mia).

Nella turbolenta atmosfera di questi anni tempestosi molti furono portati alla convinzione che l'intera vita politica e sociale delle nazioni avrebbe dovuto essere radicalmente ricostruita su una fondazione rigorosamente cristiana. Si apprestarono molti progetti utopici in quel tempo, di cui il più vistoso fu la famosa Santa Alleanza (1815). Stipulata da tre monarchi – uno un cattolico romano (Austria), l'altro un luterano (Prussia) ed il terzo un orientale ortodosso (Russia) – essa fu un atto di utopismo ecumenico in cui calcoli politici e sogni apocalittici si mischiarono malauguratamente. Fu un tentativo di ricreare l'unità della cristianità¹⁹.

Nonostante i duri colpi che il progetto ecumenico moderno ha subito già alla sua nascita e soprattutto nel secolo scorso, tuttavia esso stesso è frutto di un'epoca, il cui arco temporale va dagli inizi del XIX secolo fino al secondo dopoguerra, nella quale le civiltà europee si sono viste più o meno tutte nella morsa di un destino ineluttabile, sotto il segno, cioè, dell'Apocalisse. Pertanto proprio nel momento in cui i cristiani, non diversamente da altri soggetti religiosi e politici, si sono sentiti schiacciati da un pericolo imminente e dalla caduta di ogni certezza – condizione tanto angosciosa da rassomigliare alla fine di ogni cosa – hanno dato vita al movimento ecumenico moderno per dar voce ad un sogno di riconciliazione, solidarietà e unità, forse senza precedenti. Le Chiese hanno cercato di ricompattarsi di fronte ad un'onda di distruzione che da lì a poco avrebbe investito il mondo intero. Se il sogno ecumenico, nonostante il fallimento dei vari utopismi spirituali e politici, non è naufragato nell'abisso, nelle lotte ideologiche e negli aspri conflitti degli ultimi due secoli, questo lo si deve certamente a navigatori esperti e coraggiosi che, come Florovsky, hanno traghettato le Chiese verso nuovi orizzonti di dialogo, mutua conoscenza e riappacificazione.

V. ... SI FA INCONTRO

Sai, la più grande lezione della guerra è che il cristianesimo non è ancora entrato in profondità sotto la pelle. O almeno a me sembra così²⁰.

¹⁹ G. FLOROVSKY, «Orthodox Ecumenism in the Nineteenth Century», in *Collected Works of Georges Florovsky Aspects of Church History*, Nordland Publishing Company, Belmont 1975, vol. IV, 213-214 (traduzione mia).

²⁰ R. GUARDINI, *Opera omnia. Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, Morcelliana, Brescia 2010, vol. XXVI/1, 216.

I primi scritti sull'opposizione polare dell'autore del celebre *Lo Spirito della Liturgia* risalgono al 1914. Più volte nel corso della sua carriera Guardini tornerà ad affrontare quello che costituisce l'asse portante del suo intero contributo intellettuale, ma il testo più maturo sul tema risale al 1925, dopo una lunga fase di gestazione, peraltro registrata nei suoi scritti ed in particolare nell'epistolario. Qui si svela quanto gli anni della guerra siano stati cruciali per il percorso intellettuale di Guardini ed hanno costituito, per così dire, la fucina nella quale il pensiero dell'opposizione ha trovato il suo naturale sviluppo. Vivere nella dissipazione e nelle lacerazioni che il conflitto ha arrecato e vedere la sua famiglia divisa sui due fronti ha probabilmente stimolato in lui non tanto la riflessione sulle forze antitetiche che governano la realtà quanto, come vedremo, sulla differenza sostanziale tra i concetti di contraddizione ed opposizione.

Romano Guardini nasce a Verona nel 1885 da una famiglia di commercianti. Per questioni legate al lavoro, i genitori decidono di spostarsi in Germania, a Magonza ove il padre ricoprirà presto l'incarico di console italiano. Anche se nel 1911 Guardini opterà per la cittadinanza tedesca, il contatto con la patria italiana sarà mantenuto costante durante tutta la sua vita, specialmente durante il periodo delle vacanze solitamente trascorso dai nonni in Veneto. L'amore di Guardini per i paesaggi e la cultura italiana troverà il suo suggello nelle note *Lettere dal Lago di Como*.

Il giovane Guardini si mostra decisamente incerto sul suo futuro professionale e tale insicurezza per certi versi lo accompagnerà per tutta la sua vita. Dopo essersi iscritto prima alla facoltà di chimica a Tubinga e, poco dopo, a scienze politiche a Monaco, Guardini si indirizza verso la filosofia. Il tempo trascorso prima a Monaco e poi a Berlino non serve a placare la sua sostanziale inquietudine, ma lo pone a contatto con gli ambienti culturali forse più vivaci della Germania dell'epoca. Negli stessi anni comincia a maturare la sua scelta vocazionale ma invece di fare ingresso immediatamente in seminario propende per continuare gli studi prima a Friburgo e poi a Magonza. Finalmente nel 1908 entra in seminario e nel 1910 viene ordinato prete. Stimolato fin dagli anni di Tubinga dal contatto con l'abbazia di Beuron, Guardini desidererebbe approfondire questioni di teologia liturgica come solo in seguito riuscirà a fare dopo essere entrato in contatto l'ambiente di Maria Laach; ma l'insicurezza si riaffaccia nella sua vita e lo rende incerto tanto sull'argomento di tesi quanto sul relatore da scegliere. Finalmente, Guardini supera l'impasse ed opta per un lavoro sulla dottrina di san Bonaventura sulla redenzione. Il teologo francescano

diverrà così uno dei maggiori punti di riferimento nella sua opera teologica. Nel 1915, proprio all'alba del primo conflitto mondiale, Guardini riesce a conseguire la laurea:

La terza fase dell'esame si svolse mentre incombeva una grave difficoltà esterna. L'Italia era sul punto di entrare in guerra; mio padre era cittadino italiano e teneva il consolato a Magonza. Poteva così accadere qualcosa da un momento all'altro, che rendesse la mia presenza necessaria. Effettivamente egli poi dovette anche, dopo la dichiarazione di guerra, lasciare la Germania. [...] Due miei fratelli erano in Italia, un altro a Magonza. Così dovetti prendermi una parte di responsabilità per le cose di famiglia e per gli affari di mio padre²¹.

Lo scoppiare della guerra avrà un enorme impatto sulla vita di Guardini e dei suoi familiari. Non solo saranno costretti a separarsi, divisi su due fronti opposti o comunque impossibilitati a frequentarsi, ma Guardini stesso comincerà a percepire una lacerazione interiore tra le sue radici latine e la sua adesione alla nazione tedesca oltre a percepire lo sguardo dubbioso di chi metteva in discussione la sua lealtà. Nel 1916 viene chiamato alle armi e fino al 1918 presta servizio come infermiere, anche se con compiti d'ufficio. Nel frattempo, Guardini si impegna nella pastorale giovanile prima nella associazione studentesca denominata *Juventus* e solo più tardi nel movimento *Quickborn* di cui diverrà guida spirituale.

Dopo essersi visto negare l'insegnamento in seminario per i suoi metodi forse troppo innovativi, Guardini si sposta a Bonn dove nel 1922 viene abilitato all'insegnamento della dogmatica sempre con una tesi su Bonaventura. Nel 1923 riceve la sorprendente proposta dal ministro dell'educazione stesso di aprire a Berlino una cattedra di *Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung* («filosofia della religione e visione cattolica del mondo») in quello che era notoriamente uno dei centri di propagazione del pensiero luterano più influenti. Nonostante le resistenze che Guardini chiaramente percepisce in sé tanto quanto nei suoi futuri colleghi, egli decide infine di accettare l'incarico. Egli gestisce con professionalità ma anche con libertà questo suo nuovo compito e da esso trarrà poi ispirazione per i suoi scritti di carattere monografico, incentrati cioè su vari argomenti di teologia, filosofia e letteratura. Le sue lezioni attraggono un numero sempre crescente di studenti e attirano consensi e critiche fino a che nel

²¹ R. GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1986, 31.

1939 saranno soppresse dal regime nazista. Guardini non ha spazio di azione e decide di ritirarsi a Mooshausen in un piccolo villaggio dell'Algovia sveva, ospite dell'amico sacerdote Josef Weiger dopo aver tentato in precedenza l'inserimento, poi risultato fallimentare, in diversi contesti pastorali. Alla conclusione della guerra Guardini ritorna ad insegnare prima a Tubinga e poi si trasferisce definitivamente a Monaco dove, a conclusione del suo impegno accademico, infine si ritira e si spegne nel 1968.

Non diversamente da Tillich e Florovsky anche Guardini vive sulla linea di confine e percepisce l'abisso nel quale la civiltà europea sta per essere ingoiata. L'Apocalisse del primo conflitto mondiale ha svelato con forza questa tragica verità. Il mondo si sta disumanizzando e sta diventando schiavo di uno sguardo scienziata e puramente tecnico. *Le Lettere dal Lago di Como* tradiscono uno sguardo disincantato sulla realtà e persino deluso, ma in esse risuona un'elegia per la sapienza della natura e di quelle forme di cultura che hanno saputo armonizzarsi con i ritmi naturali, una sapienza che disgraziatamente l'autore vede progressivamente scomparire anche in luoghi molto radicati nella tradizione. Nonostante i toni decisamente pessimistici di tale analisi, Guardini affronta il tema del primo conflitto mondiale con sfumature differenti, pure degne di nota. Se la tragedia in cui si è vista catapultata anzitutto l'Europa e poi il mondo intero è anzitutto sintomo del fatto che il cristianesimo, a distanza di millenni, probabilmente non è ancora giunto a maturazione proprio lì dove inizialmente si è più diffuso, è pur sempre vero che la guerra avrebbe potuto essere un tempo fecondo di purificazione. Così almeno pensava inizialmente Guardini, come leggiamo nelle sue lettere all'amico Joseph Weiger:

Questi tempi sono una dura prova per la nostra forza di nervi! La guerra sta durando più di quel che si pensava, si sa. Ma sono anche certo che ne deriveranno molte cose infinitamente buone²².

Le valutazioni di Guardini negli anni a venire saranno meno ottimiste soprattutto quando si scontrerà con l'aspra situazione di divisione e separazione cui sarà costretta la sua stessa famiglia. Ma saranno proprio i primi due anni del conflitto mondiale che rilanceranno con enfasi la questione dell'opposizione su cui Guardini costruirà l'intero suo edificio intellettuale. Mentre nel 1915 egli discute con l'amico Weiger dei rischi dell'integralismo, specie di natura religiosa, così arriva ad affermare:

²² R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, 184.

Dappertutto c'è un'opposizione. [...] E qui, come sempre, la soluzione non consiste nello scegliere una cosa o l'altra, ma in una relazione organica. Si tratta alla fine di una questione di misura, di senso del limite, per raggiungere un equilibrio di vita. Secondo me, è all'interno di questa relazione che si schiude il concetto di *discretio*. *Discretio* è l'arte di collocare con rispetto e attenzione gli elementi del vissuto in una relazione feconda²³.

Quanto è significativo che questo appello alla *discretio* arrivi proprio quando l'Europa, schiava del demone totalitarista e di varie forme di integralismo, sta mettendo a ferro e fuoco l'intero mondo! Ed allora si capisce come mai già dopo un anno la teoria dell'opposizione è ormai chiara nella mente di Guardini:

Lentamente mi rendo conto dello scopo fondamentale della dottrina dell'opposizione. È lo strumento del mestiere per una «filosofia del concreto»; in conclusione: per una «filosofia dello spirito»²⁴.

Contro ogni forma di idealismo e razionalismo, Guardini preferisce immergersi nella concretezza del reale e scoprirvi che il tutto è animato da polarità che non sono superabili dialetticamente in una sintesi ideale né possono essere travalicate dall'antitesi di forze contraddittorie che soccombono l'una all'altra. La polarità è la struttura del vivente e la condizione della sua possibilità d'essere. Siccome gli opposti costituiscono l'ossatura del reale essi possono essere individuati e studiati nella loro interrelazione come di forze che solo apparentemente si autoescludono ma che «addirittura si presuppongono a vicenda»²⁵. Opposizione dunque non è pura contraddizione, e le contraddizioni sperimentate prima, durante e dopo gli anni della guerra hanno certamente aiutato Guardini ad illuminare questa importante differenza²⁶.

Infine, per Guardini la guerra ha avuto anche un'importante ed inaspettata conseguenza: quella di aver rilanciato un'idea di mondo davvero senza precedenti:

²³ R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, 191.

²⁴ R. GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, 218.

²⁵ R. GUARDINI, *Opera omnia. Scritti di metodologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2007, vol. I, 89.

²⁶ Per una più esauriente presentazione della dottrina degli opposti in Guardini rimando alla lettura di R. GUARDINI, *Scritti di metodologia filosofica*, 67-241; per una presentazione più generale del pensiero di Guardini si veda M. ACQUAVIVA, *Il concreto vivente. L'antropologia filosofica e religiosa di Romano Guardini*, Città Nuova, Roma 2007.

Per la prima volta nella storia è comparso un elemento di decisiva importanza: la terra può essere abbracciata con lo sguardo, essa diventa, così, un campo chiuso per la politica. Si è sempre saputo, naturalmente, che la terra era una superficie circoscritta, che essa aveva dei limiti. Ma solamente ora – la guerra mondiale ha portato in ciò un notevole contributo – un numero relativamente elevato di uomini ne ha preso coscienza. Ora abbiamo l'impressione di vivere in uno spazio che non ha più possibilità di estensione [...].

Tutte le popolazioni, nella loro diversità, e tutte le culture sono ormai entrate nel campo della nostra coscienza. [...] si è formata una rappresentazione di un mondo chiuso, in cui i diversi popoli, ciascuno con la propria cultura, dovranno coesistere e cooperare²⁷.

Anche il suo impegno ecumenico più specificamente intra-cristiano ed in particolare con i suoi interlocutori protestanti sarà inquadrato in tale concezione di mondo ed ecumene così di ampio respiro. Davvero per Guardini, stante sulla linea di confine, l'Apocalisse si è fatta «incontro» e sono in particolare le sue lettere teologiche – tra i più efficaci ed antichi mezzi di ricerca filosofica che le tradizioni sia occidentale che orientale abbiano mai registrato – a testimoniare.

VI. FRUTTI ECUMENICI DELLA GRANDE GUERRA?

Mai forse quanto oggi gli uomini hanno sentito nei loro cuori così vivo e potente il desiderio di rafforzare e allargare, a comune bene di tutti, quei rapporti di fraternità che tutti ci stringono e adunano, per il fatto stesso della comune origine e natura²⁸.

Parole dal respiro universalistico, che sembrano anticipare quanto sarà espresso solo più tardi nel Concilio Vaticano II, aprono solennemente la lettera enciclica *Mortalium animos* di Pio XI del 1928. Invero, essa è tutta dedicata alla denuncia dei tentativi di riunificazione delle Chiese da parte dei cosiddetti «acattolici» e «pancristiani», per lo più animati, secondo il pontefice, dagli errori dottrinali dell'indifferentismo e del modernismo. Eppure è un dato di fatto che proprio il primo dopoguerra ha visto crescere diverse iniziative e sorgere importanti istituzioni che, come la Società delle Nazioni, hanno avuto, almeno come scopo ideale, quello di avvicina-

²⁷ R. GUARDINI, *Lettere dal Lago di Como*, Viennepierre edizioni, Monza 1993, 51-54.

²⁸ PIO XI, lett. enc. *Mortalium animos*, 6 gennaio 1928, in *Enchiridion delle Encicliche*, Dehoniane, Bologna 1995, vol. V, 301-321: 301.

nare i popoli e di facilitare la fratellanza universale. Nonostante questi tentativi siano stati subito soffocati dallo scoppio del secondo conflitto mondiale essi hanno certamente spronato i cristiani a trovare forme visibili e plausibili di riconciliazione, in un mondo sempre più interdipendente. Senza avere alla base una tale visione universalistica, anche la cosiddetta conversione cattolica all'ecumenismo probabilmente non sarebbe stata possibile. In fondo, mentre la *Mortalium animos* censura giustamente una forma subdola di totalitarismo, quella dell'indifferentismo religioso, allo stesso tempo dà voce in modo sintomatico ad un altro «segno di quei tempi» che i Padri del Vaticano II hanno poi saputo riconoscere: un certo assolutismo cattolico.

1 settembre 2016

PIETRO LORENZO MAGGIONI
Via Pio XI, 32
Venegono Inferiore (VA)