

P. ALEXANDER SCHMEMANN

CHIESA E ORGANIZZAZIONE ECCLESIALE

Sommario

Introduzione

1. Canonicità e canoni
2. L'essenza della Chiesa
3. Il cattolicità della Chiesa: le dimensioni locali e universali
4. Lo sviluppo dell'organizzazione ecclesiale
5. Le dimensioni locale, universale (ecumenica) e nazionale
6. La decadenza della coscienza universale (ecumenica)
7. Giuridismo e burocrazia
8. La questione dell'organizzazione ecclesiale nell'emigrazione
9. «La Chiesa all'estero»
10. La giurisdizione del Patriarca ecumenico

Conclusione

Nota introduttiva

Offriamo in traduzione italiana un articolo di p. Alexander Schmemann dedicato al problema dell'organizzazione amministrativa della Chiesa ortodossa, in relazione al problema della definizione della sua unità in base ai sacri canoni¹. Pur partendo come risposta a una pubblicazione relativa ai problemi inerenti alle divisioni della Chiesa russa, p. Alexander offre una vasta e approfondita riflessione su problemi che sono ancora oggi di grande attualità nella vita dell'Ortodossia, riguardanti in particolare la diaspora. Il problema della fedeltà ai canoni, secondo il grande teologo russo, non si può infatti ridurre a un mero problema giuridico, scadendo nel formalismo che considera solo la lettera del canone, e nemmeno a un relativismo pronto a mettere da parte i canoni in nome dei "tempi che cambiano". Di fronte alla tendenza a considerare i canoni come una mera regolamentazione amministrativa – come se i Concili ecumenici ispirati dallo Spirito Santo avessero prodotto una normativa della vita della Chiesa basata sullo spirito dei tempi e quindi transeunte o trascurabile a secoli di distanza –, p. Alexander propone una disamina metodologica finalizzata a individuare un corretto approccio all'elemento teologico e spirituale che riposa dietro alla lettera dei canoni, nei quali – afferma – non si esplica altro che «l'essenza eterna ed immutabile della Chiesa stessa».

¹ Per l'originale francese: <http://www.exarchat.eu/spip.php?article771>.

La difficoltà di determinare il limine tra il corretto procedere canonico dell'agire ecclesiale e l'abusivo e centrifugo agire non canonico è in parte riconducibile al discernimento dei limiti di applicazione dei principi dell'economia e dell'acribia. Tuttavia nella più parte dei casi – ed è una critica che p. Schmemmann muove anche all'autore del libro che suscitò il presente scritto – il problema si configura molto più semplicemente come una questione di *inventio* e *dispositio*, ovvero una scelta parziale e tendenziosa di alcuni canoni, da cui poter agevolmente ottenere un'apologia delle proprie posizioni, a scapito di tutta una serie di normative canoniche che invece ne smentirebbero le pretese. Come del resto ci informa già Tertulliano, il problema della canonicità e delle pretese di alcune minuscole sette scismatiche di essere depositarie della verità universale è atteggiamento che ha visto gli albori già con le prime comunità cristiane.

Un elemento interessante è la risposta di p. Schmemmann ad alcune accuse mosse dal destinatario del suo scritto, p. Michail Polskij, riecheggianti posizioni ancora vive in seno a diversi ambienti ortodossi e spesso impugnate da opinionisti che si richiamano a una presunta purezza ortodossa, invocata per giustificare certi percorsi scismatici, quali l'accusa di «imperialismo», di «papismo orientale» o di «ecumenismo». Dietro a simili accuse si cela sovente l'atteggiamento schizofrenico di chi vive la realtà della Chiesa dai suoi margini periferici o addirittura da orbite esterne, ed è costretto a escogitare delle diagnosi palliative della propria incapacità di partecipare all'unità della Chiesa, appellandosi ad alcuni singoli canoni, estrapolati da tutto il contesto storico e canonico e soprattutto letti al di fuori dello spirito di unità e di comunione che costituisce la linfa che scorre nell'unico tronco della Chiesa, dalla quale e, non da altro, la scrittura di quegli stessi canoni è stata determinata.

Alla luce delle argomentazioni sostenute da p. Schmemmann nell'articolo che qui presentiamo possiamo anticipare un'analisi di due punti ricorrenti del dibattito, o per meglio dire, della propaganda autogiustificazionistica di posizioni anticanoniche, che sovente generano confusione negli osservatori meno consapevoli delle principali implicazioni ecclesiologiche ortodosse.

Il primo è l'argomento della successione apostolica, indicato come ragion sufficiente a garantire l'appartenenza di una qualsiasi formazione ecclesiale alla Chiesa e dunque la partecipazione al suo carattere sacramentale pleromatico. Questo argomento presuppone la preminenza della successione sulla comunione, e non si fatterà nel vederne l'inadeguatezza a identificare la presenza della Chiesa, dal momento che la successione in sé è una mera conseguenza del protrarsi del tempo dell'azione apostolica della Chiesa. Se è quindi scontato che ogni membro della Chiesa vi sia stato introdotto, a ogni titolo e ordine, da un membro che ad essa apparteneva già precedentemente, questo non significa che l'appartenenza alla Chiesa, o la titolarità di un suo ordine particolare, possa essere identificata da un criterio che non dice nulla sull'attualità dell'unità tra i membri viventi della Chiesa. Essendo la Chiesa un corpo vivente, la sua vita attuale, in qualsiasi momento della sua esistenza, fino alla Parusia, non può essere definita dal criterio che sancisce la condizione di ingresso nella Chiesa o l'accesso a un suo ordine. La successione apostolica è dunque una condizione necessaria ma non sufficiente.

E questo è tanto più vero nei casi di presunte “catene iniziatiche” di successioni apostoliche che si sono trasmesse al di fuori dell'unità della Chiesa, quindi con un valore meramente formale e nominale, venendo

meno a quello che p. Schmemmann sottolinea essere il primo criterio di riconoscimento della Chiesa, ossia l'unità nella Comunione.

Se l'unità nella Comunione sancisce un'unità più forte di ogni mero criterio formale, dal momento che la sua verità poggia «sulla Grazia del Signore Gesù Cristo, sull'Amore di Dio Padre e sulla Comunione dello Spirito Santo», e quindi essa è vera non in ragione della sua applicazione visibile bensì della sua realtà spirituale e divina, la quale, trascendendo infinitamente la prima, richiede sempre il beneficio dell'economia, essa resta purtuttavia l'unico criterio "formale" su cui può basarsi l'acribia necessaria per stabilire il confine tra la Chiesa e l'*extra Ecclesiam*. Essendo la successione apostolica un fatto storico e visibile, se essa fosse l'unico criterio valido per determinare l'estensione spirituale e invisibile della Chiesa, stante l'unità della professione della fede ortodossa, la vita della Chiesa si conformerebbe come una trasmissione automatica della Grazia innestata dal Suo fondatore negli Apostoli attraverso l'atto formale dell'ordinazione. Non può sfuggire che questa supposta modalità di diffusione orizzontale della Grazia nella Chiesa verrebbe a essere in contraddizione con l'essenza divino-umana della Chiesa, essendo l'apporto umano ridotto a essere la mera "materia" di questa trasmissione, mentre mancherebbe del tutto la partecipazione attiva dei membri della Chiesa al comandamento nuovo dell'amore reciproco, attraverso il quale il Cristo ha detto che si manifesterà visibilmente l'appartenenza alla Chiesa: «...come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti *sapranno* che siete miei discepoli» (Gv 13, 34-35). Il prevalere dell'argomento della successione sul criterio della comunione dà quindi vita a un *monofisismo ecclesiologico*.

È nel criterio della Comunione eucaristica, comunione di calice in cui rispecchia la comunione di amore, che possiamo scorgere la partecipazione pienamente attiva dell'uomo alla vita divina nella Chiesa. L'essere in comunione presuppone infatti la risposta positiva al precetto dell'amore verso Dio e verso il prossimo, che si traduce in quell'unità, che il Credo stabilisce come primo attributo della Chiesa. Diversamente, se la successione apostolica valesse da sola a mantenere l'unità spirituale della Chiesa – come si pretende –, a fronte della divisione visibile che verrebbe a determinare, creando una metastasi di cellule ecclesiali in rivalità tra loro, essa non avrebbe nulla di divino, ma scadrebbe nell'ambito delle passioni meramente umane, dacché in essa si assisterebbe alla proliferazione di divisioni e scontri, nei quali non possiamo constatare altro che l'infermità della volontà dell'umanità decaduta. Ancora una volta constatiamo a cosa può condurre una visione ecclesiologica in cui successione e comunione non siano concepiti come aspetti ineliminabili dell'essenza della Chiesa, scadendo questa volta in un *arianesimo ecclesiologico*.

Veniamo poi all'accusa che vede nell'ecumenismo un'eresia. In essa si possono riconoscere due posizioni: da una parte un anti-ecumenismo orientale, agitato in ambienti conservatori in ragione di una diffidenza ideologica anti-occidentale, non esente da tinte nazionalistiche ed etnicistiche, sovente ricondotte a motivazioni storico-identitarie; vi è poi un anti-ecumenismo occidentale, per lo più agitato da convertiti all'Ortodossia per ripicca contro la loro Chiesa di provenienza. In entrambi i casi la vastità e la veemenza dell'accusa ha del grottesco, poiché l'ecumenismo non è una dottrina interna all'Ortodossia, non mettendo in questione in nessun modo l'organizzazione canonica e amministrativa della Chiesa ortodossa, né – ovviamente – i suoi fondamenti dogmatici. Il dialogo ecumenico può essere compreso dal punto di vista ortodosso come un'applicazione dell'*apostolicità* della Chiesa, finalizzate alla reintegrazione dell'*unità* dei credenti in Cristo nella *cattolicità*

Nota introduttiva

della Chiesa (intendendo per *cattolicità* la Fede nella sua integralità – *kat'holon* – *santa*, in quanto viene da Dio, e *apostolica*, in quanto accolta e tramandata fedelmente dai successori degli apostoli), all'insegna del carisma spirituale della ricerca della «pace, ma non come la dà il mondo». È chiaro che chi si pone come falso pastore nei confronti degli stessi fedeli ortodossi, non può neanche concepire un'idea missionaria che non sia finalizzata al proselitismo e alla conversione, quando dovrebbe essere tesa, in primo luogo, alla deposizione di quello spirito rivalitario e rivendicativo che costituisce la più eclatante contraddizione per coloro che si professano discepoli di Cristo.

P. Sergio Mainoldi

P. Alexander Schmemmann
Chiesa e organizzazione ecclesiale

A proposito del libro dell'arciprete Michail Polskij, *La situazione canonica dell'autorità ecclesiastica suprema in URSS e all'estero*

Introduzione

Il presente articolo fu inizialmente pubblicato nei numeri 15, 17 e 19 del Messaggero Ecclesiastico (Tserkovnyĭ Vestnik) della nostra diocesi, in risposta al libro dell'arciprete Michail Polskij, *La situazione canonica dell'autorità ecclesiastica suprema in URSS e all'estero (Kanonitcheskoe polpjenie vyscheĭ tserkovnoĭ vlasti v SSSR i za rubežom*, Monastero della SS. Trinità, Edizioni di S. Job di Pochaev, 1948, pp. 196). È qui riprodotto senza sostanziali modifiche. In esso vi affronto, del tutto sinteticamente, una sola delle questioni trattate da padre Polskij nel suo libro, cioè l'organizzazione della Chiesa all'estero. Nel suo lavoro p. Polskij si basa su un'analisi dettagliata dei fatti e dei documenti per giungere alla seguente conclusione categorica: «Attualmente, il Concilio episcopale all'estero costituisce la sola autorità canonica della Chiesa ortodossa russa (Rossiĭskaia Pravoslavnaia Tserkov') nel suo insieme, tanto per la sua parte all'estero, quanto nella stessa Russia a partire dal 1927» (p. 193). Non si potrebbe essere più chiari. Il rispetto che abbiamo verso la personalità dell'Autore, esige tuttavia che noi ci mostriamo attenti alle argomentazioni da egli addotte, che noi tentiamo di riportare al fine di trattare la questione a fondo. Non è qui occasione di fare delle polemiche. O il padre Polskij ha ragione, e allora, persuasi da lui, quelli stessi che hanno pensato diversamente fino ad oggi, devono accettare le sue conclusioni e basare su di esse la loro vita ecclesiale; oppure egli ha torto, ma allora non basta dirlo: occorre mostrare in che cosa consista il suo errore. Il relativismo non può avere spazio nella Chiesa. Il fatto che tanta gente ai nostri giorni non attribuisca alcuna importanza alla questione dell'organizzazione ecclesiale, che la consideri come un affare secondario riguardante soltanto l'episcopato, è indice di un male radicato: di una de-ecclesializzazione (*rastserkovlenie*) della coscienza ecclesiale.

Non possono esistere modi disparati e parimenti ammissibili di comprendere la Chiesa, la sua natura, i suoi compiti e la sua organizzazione.

Il lavoro di p. Polskij esige da noi una risposta chiara e determinata, in relazione alla seguente domanda: in che cosa consiste il nostro disaccordo radicale con il Sinodo all'estero e in che cosa riconosciamo la norma dell'organizzazione della nostra vita ecclesiale? Sono convinto che sia arrivato il momento di porre e trattare la questione a fondo, cioè alla luce della Tradizione della Chiesa, e non

solo sotto la forma sterile di «polemica giurisdizionale». Certamente il nostro articolo non sarà sufficiente: occorrerà uno sforzo *cattolico* della coscienza ecclesiale nel suo insieme. Lo scopo di questo studio è di porre la questione e di formulare un giudizio globale sul libro di p. Michail Polskij, Va da sé che esso non ha alcun carattere ufficiale e che si tratta soltanto di uno sforzo individuale per affrontare per quanto possibile in modo ecclesiale alcuni dolorosi problemi che colpiscono la vita della nostra Chiesa.

1. Canonicità e canoni

Tutte le discussioni sull'organizzazione della Chiesa si riducono di solito alla questione della canonicità o della non canonicità, due nozioni le cui definizioni variano all'infinito.

P. Michail Polskij fonda i suoi giudizi sul 34° canone apostolico: «I vescovi di ogni nazione devono riconoscere il loro primato e considerarlo come capo; non devono fare nulla senza il suo parere e che ciascuno si occupi soltanto di ciò che concerne la sua diocesi e i territori che dipendono dalla sua diocesi. Ma anche quello non faccia nulla senza il parere di tutti; cosicché l'armonia regnerà e saranno glorificati il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo». Ora, si potrà legittimamente domandare perché questo canone e non un altro è stato preso in considerazione da p. Michail Polskij come «criterio centrale». Prendiamo ad esempio il 15° Canone del Primo Concilio ecumenico, che proibisce ai vescovi e ai sacerdoti di passare da una diocesi a un'altra. Tuttavia, tanto in Russia quanto all'estero lo spostamento dei vescovi fu e continua a costituire non un'eccezione, bensì l'uso abituale, e il Sinodo all'estero è stato costituito in gran parte da vescovi che avevano abbandonato le loro sedi. Conseguentemente, se si assumesse questo ultimo canone come «criterio centrale», tutto l'episcopato del periodo sinodale della Chiesa russa cadrà sotto la categoria della «non canonicità», per non parlare dell'emigrazione. Se citiamo questo esempio, non è per montare una facile polemica, ma per mostrare il carattere arbitrario del metodo utilizzato da p. Michail Polskij, metodo che rende generalmente improduttivi gli attuali dibattiti sulla canonicità. Avvalendosi di testi canonici isolati, arbitrariamente scelti ed interpretati *ad hoc*, si può provare assolutamente tutto, al punto che si hanno nella letteratura ecclesiastica dell'emigrazione dei curiosi esempi in cui i medesimi canoni vengono invocati per giustificare punti di vista diametralmente opposti. Da ciò risulta chiaramente come sia necessario, prima di utilizzare i canoni, stabilire la norma del loro utilizzo, in altri termini mettersi d'accordo su ciò che è un canone e quale è la sua funzione nella vita della Chiesa.

Si sa che i canoni sono stati definiti dalla Chiesa in epoche e in circostanze diverse, generalmente allo scopo di correggere deviazioni della vita ecclesiale o in relazione a circostanze nuove della vita stessa della Chiesa. Nella loro origine i canoni sono stati determinati dalla situazione storica per la

quale sono stati definiti. Alcuni ortodossi di tendenza “liberale” ne traggono la conclusione affrettata ed erronea che i canoni in generale non sarebbero più “applicabili” nella misura in cui le condizioni storiche sono cambiate. Al contrario di questi vi sono altri che possiamo designare come zelanti del formalismo canonico: spesso poco informati sulla teologia e sulla storia della Chiesa, questi ultimi vedono nel canone soltanto la lettera e ritengono «eresia» ogni tentativo di comprendere il senso che riposa dietro la lettera. A prima vista, effettivamente, l'applicazione dei canoni incontra grandi difficoltà. Quale incidenza nella nostra vita possono avere alcune norme, come, ad esempio, quelle del Concilio di Cartagine, che tratta nel modo di dividere le cattedre episcopali con i vescovi ritornati dall'eresia donatista (Canone 132 del Concilio di Cartagine)? Eppure la Chiesa ha solennemente confermato, e a più riprese, «l'immutabilità e la perennità dei canoni» (Canone 1 del Settimo concilio ecumenico, Concilio in Trullo), e la promessa di fedeltà ai canoni fa parte del rito del giuramento episcopale. In realtà la contraddizione è soltanto apparente e deriva da un malinteso teologico.

Il principale errore tanto dei “liberali” quanto degli “zeloti” deriva dal fatto che essi vedono nei canoni una normativa di natura giuridica, una legge amministrativa, applicabile automaticamente, a condizione di trovare il testo adeguato. Basandosi su questo approccio, gli uni, quando trovano un simile testo cercano di fondare su di esso la loro posizione (che hanno in verità raggiunto per tutt'altre ragioni), mentre gli altri respingono semplicemente i riferimenti ai canoni, che ai loro occhi non è che un codice di legge scaduto.

Tuttavia i canoni non sono né documenti giuridici, né semplici norme amministrative, da applicare in modo puramente formale. I canoni contengono delle indicazioni sul modo di realizzare e manifestare in circostanze determinate l'essenza eterna ed immutabile della Chiesa, e questa verità eterna, espressa nei canoni – poco importa che si cali in una situazione storica radicalmente diversa dalla nostra –, costituisce il contenuto eterno e immutabile dei canoni e fa di loro una parte integrante della tradizione della Chiesa. «Le forme che l'essere storico della Chiesa può assumere sono le più disparate – scrive un canonista ortodosso –, e questa è un'evidenza che non richiede di essere dimostrata per chiunque abbia una minima conoscenza della storia della Chiesa: a una modalità storica dell'esistenza della Chiesa se ne sostituisce un'altra. Tuttavia, nonostante la diversità delle forme storiche, si ha pure un centro immutabile, che è costituito dall'insegnamento dogmatico a proposito della Chiesa, in altri termini la Chiesa stessa. La vita ecclesiale non può adottare qualsiasi forma, ma soltanto quelle che corrispondono alla sua essenza, che sono capaci di riflettere questa essenza in circostanze storiche date»². Il canone è, conseguentemente, la misura che determina concretamente il modo in cui deve essere realizzata la norma immutabile della Chiesa in circostanze storiche mutevoli. Ricorrere ai canoni significa dunque, prima di ogni cosa, saper ritrovare nel loro testo il nucleo eterno, il nocciolo dell'insegnamento dogmatico sulla Chiesa che in essi è racchiuso, e, successivamente,

² George Florovskij, *Sobornost' («Cattolicità»)* in *The Church of God*, Londra, 1934, p. 63.

saper attualizzare senza soluzioni di continuità questo elemento eterno nella vita ecclesiale. Tuttavia, per un tale ricorso ai canoni, come del resto per tutto nella Chiesa, non basta una conoscenza meccanica delle fonti delle norme canoniche, occorre uno sforzo spirituale, poiché non si possono staccare i canoni dell'insieme della Tradizione, come spesso fanno coloro che li utilizzano come norme giuridiche autonome. La fedeltà ai canoni è la fedeltà integrale alla Tradizione, e questa fedeltà – secondo padre George Florovskij – «non significa la fedeltà all'autorità esteriore del passato, ma un legame vivente con la totalità dell'esperienza della Chiesa. I riferimenti alla Tradizione non sono soltanto un'argomentazione storica e la Tradizione non si riduce all'archeologia ecclesiastica»³.

Così non è la lettera dei canoni a costituire la misura dell'organizzazione ecclesiale, ma la testimonianza sulla Tradizione che in essa è racchiusa. Solo tale concezione dei canoni fornisce un criterio ecclesiale oggettivo per determinare se questo o quel canone è applicabile o no in circostanze date, essa sola ci insegna il modo di applicarli. Quando proviamo a determinare la norma canonica della nostra organizzazione ecclesiale nelle circostanze in cui Dio ha voluto farci vivere, dobbiamo prima di ogni altra cosa ricordarci ciò che la Chiesa ha sempre e ovunque manifestato attraverso la sua organizzazione esteriore, cioè il contenuto essenziale, che è anche ciò a cui ci riportano i canoni.

2. L'essenza della Chiesa

L'essenza della chiesa può essere espressa con una sola parola: unità. Il termine greco *ekklêsia* (chiesa) significa, secondo la definizione di Cirillo di Gerusalemme, la «riunione di tutti nell'unità». E il fatto che questo termine, che ha uno stretto legame con la terminologia veterotestamentaria, sia stato scelto fin dall'inizio per designare la Chiesa cristiana, testimonia la coscienza dell'unità che impregnava la Chiesa dei primi tempi», scrive negli *Studi sulla storia del dogma della Chiesa*, V. Troitskij (successivamente arcivescovo Hilarion, deportato alle isole Solovki)⁴. Quale è dunque questa unità, in che cosa si manifesta? Deve manifestarsi?

Occorre riconoscere con tristezza che se continuiamo a confessare a parole l'unità della Chiesa, come, d'altra parte lo facciamo anche per gli altri dogmi, essa è praticamente diventata, nella nostra coscienza, una nozione astratta – oppure ne abbiamo sostituito il senso originale con la nostra interpretazione personale. L'unità della Chiesa, tuttavia, non è soltanto una caratteristica «negativa», significando che la Chiesa è una quando *non* esistono in seno ad essa dissensi manifesti, ma costituisce

³ Cit. in Nicolas Afanassiev, *Neizmennoe i vremennoe d tserkovnykh kanonakh* («L'immutabile e il transitorio nei canoni della Chiesa»), in *Jivoe Predanie* («Tradizione vivente»), Paris 1937.

⁴ V. Troitskij, *Otcherki iz istorii dogmata o Tserkvi* (Studi sulla storia del dogma della Chiesa), Serguiev Posad, 1912, p.15. Cfr. inoltre E. Akvilonov, *Tserkov' – Nautchnye otchenia o in* (La Chiesa, definizioni colte della Chiesa e dottrina apostolica sulla Chiesa in quanto corpo di Cristo), Saint-Pétersbourg, 1894; I. Mansvetov, *Doctrine néotestamentaire de l'Église*, Moscou, 1879.

il contenuto stesso della vita ecclesiale. Si tratta dell'unità degli uomini con Dio in Cristo e la loro unità in Cristo, secondo la parola del Signore: «Io sono in loro e Tu sei in me: che la loro unità sia perfetta» (Gv 17, 23). «La Chiesa è unità non soltanto nel senso che è una ed una sola», scrive Florovskij, «ma è unità soprattutto perché la sua stessa essenza consiste nella riunificazione del genere umano diviso e frammentato»⁵. Nel mondo decaduto e peccatore tutto divide gli uomini, ed è per questo che l'unità della Chiesa è sovranaturale. Passa per la ricreazione e il rinnovamento della natura umana compiuti da Cristo con la sua Incarnazione, la sua morte in Croce e la sua Risurrezione, che ci sono conferiti dalla grazia nella Chiesa attraverso il sacramento del Battesimo.

Nel mondo decaduto Cristo inaugura un nuovo modo di essere. «È questo nuovo modo di essere dell'umanità che san Paolo chiama Chiesa, caratterizzandola come il Corpo di Cristo»⁶, vale a dire un'«unità organica di tutti i credenti tale che la vita della persona restaurata non sia concepibile al di fuori di questa unità organica»⁷. Tuttavia, come nel sacramento del Battesimo riceviamo la pienezza della grazia, ma siamo chiamati a crescere in essa e realizzarla in noi, così avviene nella Chiesa: la pienezza dell'unità le è conferita in Cristo, ma è a ciascuno di noi che spetta il compimento e la realizzazione di questa unità, di manifestarla nella nostra vita. La vita della Chiesa è dunque «la costruzione del corpo di Cristo, fino a che giungeremo tutti all'unità della fede e alla conoscenza dei Figli di Dio, allo stato di uomo perfetto, in base alla misura di Cristo, nella sua pienezza» (Ef 4, 12-13).

«E la testa sarà compiuta, cioè il Cristo, soltanto quando tutti saremo collegati e legati nel modo più stabile»⁸. Ora, il mezzo della realizzazione di questa unità in Cristo, in previsione dell'edificazione del Suo Corpo, è l'amore. «Paolo esige da noi un amore – dice san Giovanni Crisostomo – che ci leghi gli uni agli altri, rendendoci inseparabili, e un'unità che ci unisca come sono unite le membra di un solo corpo»⁹. Nella Liturgia infine, che è la più alta e la definitiva incarnazione dell'unità della Chiesa in Cristo, è soltanto dopo che ci siamo amati gli uni gli altri che possiamo pregare: «e noi che comunichiamo tutti a un solo Pane e a un solo Calice, unificaci gli uni agli altri nella comunione dell'unico Spirito Santo...». (Liturgia di san Basilio). In questo modo l'unità è realmente il contenuto della vita della Chiesa. Data alla Chiesa fin dal principio, l'unità è anche lo scopo di ciascuno di noi e di tutti noi insieme, la totalità alla quale dobbiamo aspirare in ogni momento della nostra esistenza ecclesiale.

⁵ G. Florovskij, *op.cit.*, p. 55. Cfr. anche il metropolita Antonij Khrapovitskij: «L'esistenza della Chiesa non può essere paragonata a una qualsiasi realtà di questo mondo, poiché sulla terra non vi è unità ma soltanto divisione... La Chiesa è un modo di essere perfetto, nuovo, diverso e unico nel suo genere sulla terra, una «eccezione» che non può essere definita attraverso alcuna nozione ispirata alle realtà terrene... La Chiesa è un'immagine della vita della Santa Trinità nella quale la moltitudine diventa realtà». (Opere, t. II; p. 17-18).

⁶ Troitskij, *op. cit.*; p. 24.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸ San Giovanni Crisostomo, *Commento all'epistola agli Efesini, Omelia 2.*

⁹ *Ibid.*

3. La cattolicità della Chiesa: le dimensioni locali e universali

L'unità, che costituisce l'essenza dogmatica della Chiesa, è anche la norma della sua organizzazione: è essa che incarna la struttura esterna e interna della Chiesa nel corso della sua storia terrestre, è ad essa che si riferiscono i canoni della Chiesa ed è questa che i canoni valgono a mantenere invariabilmente. «Questa unità, vale a dire la Chiesa stessa, non costituisce soltanto un'aspirazione o una semplice attesa». La Chiesa non è soltanto un contenuto di pensiero, è una realtà storica di cui si può realmente fare l'esperienza... Nel mondo naturale, il Cristo ha posto le basi di una società a parte, sovranaturale, che conduce la sua esistenza parallelamente alle realtà naturali¹⁰. È per questo che le forme storiche dell'organizzazione ecclesiale, benché varino in funzione delle condizioni storiche esterne, non lo fanno che per incarnare in queste nuove condizioni la stessa natura eterna della Chiesa, e in primo luogo la sua unità. È per questo che, dietro la varietà e le differenze di tutte queste forme, troviamo sempre lo stesso nucleo essenziale, un principio costante, che non si potrebbe cambiare o infrangere senza cambiare la natura stessa della Chiesa. Si tratta del principio 'locale' dell'organizzazione della Chiesa.

La 'località' della chiesa significa che in un solo «luogo», cioè su un solo territorio, può esistere soltanto una sola Chiesa, in altre parole, una sola organizzazione ecclesiale, che si manifesta nell'unità della gerarchia. Il vescovo è il capo della Chiesa secondo san Cipriano di Cartagine: «La Chiesa è nel vescovo e il vescovo è nella Chiesa». È per questo che in una Chiesa non può che esserci un solo capo, il vescovo, il quale, a sua volta, presiede la Chiesa in un dato luogo. «La Chiesa di Dio che è a Corinto» (*I Cor II*): è a partire da tali unità ecclesiali, disperse per il mondo, che ha preso inizio la storia della Chiesa. E così, se successivamente questa unità e il suo territorio si sviluppano, da una piccola comunità urbana in una diocesi, dalla diocesi in una metropoli, da una metropoli in un immenso patriarcato, il principio stesso resto invariato ed alla base sussiste sempre la medesima cellula indivisibile: un vescovo alla testa di una chiesa in un determinato luogo. Se si presta attenzione a ciò che dicono i canoni che trattano delle prerogative del vescovo, ci si renderà conto senza possibilità di dubbio che è precisamente questa norma originale che difendono e di cui chiedono l'attuazione indipendentemente dalle condizioni. Per quale ragione? Ma precisamente poiché l'unità della Chiesa in ogni luogo è la prima realizzazione concreta dell'unità, nella quale vediamo essere costituita l'essenza stessa della Chiesa e della sua vita, unità di quelli che sono stati instaurati nella nuova vita in Cristo e che hanno «un Signore, una fede, un battesimo» (Ef 4, 5). È per questo che non ci può essere nessun altro principio di organizzazione della Chiesa se non il principio locale o

¹⁰ Troïtskij, *ibid.*

territoriale, giacché l'adozione di qualsiasi altro principio significherebbe la sostituzione dell'unità sovranaturale e fondata sulla grazia in Cristo con qualche criterio naturale: nazionale, razziale o ideologico. Alle divisioni naturali di questo mondo la Chiesa oppone l'unità sovranaturale in Dio, che essa incarna nella sua organizzazione. Tale anche è il senso della definizione che si dà della Chiesa: «Nuovo Israele». L'Israele dell'Antica alleanza era il popolo di Dio e la sua religione era nella sua natura una religione nazionale, tanto che adottare questa religione comportava il divenire ebreo «secondo la carne», aggiungersi al popolo ebraico. La denominazione di «Nuovo Israele» data alla chiesa significava che i cristiani costituivano l'unico popolo di Dio, il cui l'Israele della Antica alleanza era stato il prototipo, e che in questa unità nuova né la circoncisione né la non circoncisione avevano più alcun senso: non c'è più né ebreo né greco, ma tutti sono uniti in Cristo. Questo principio dell'unità è anche alla base del carattere cattolico della Chiesa¹¹. L'aggettivo greco 'cattolico' significa innanzitutto «intero», e applicato alla Chiesa non designa soltanto il suo carattere universale (ecumenico), cosa che equivarrebbe a dire che la Chiesa universale è la semplice somma delle sue parti, ma che tutto nella Chiesa è cattolico. In altre parole, in ogni parte è interamente presente la totalità dell'esperienza della chiesa, tutta la sua realtà. «La Chiesa cattolica, che è a Smirne»: così si definiscono i cristiani di Smirne verso la metà del II secolo, nel racconto del martirio di Policarpo. A sua volta ogni cristiano è chiamato a questa cattolicità, cioè ad adeguarsi alla totalità. «Il comandamento della cattolicità, scrive padre George Florovskij, è dato a ciascuno... La Chiesa è cattolica in ciascuno dei suoi membri, poiché la totalità cattolica non può essere costituita da altro che dalla cattolicità di tutti i membri»¹². Così ogni Chiesa, ogni comunità, in qualunque posto si trovi, incarna sempre la presenza vivente della realtà intera della Chiesa, non di semplice parte, ma membro che vive della vita dell'intero l'organismo, o piuttosto la Chiesa cattolica stessa, riunita in un dato luogo.

Nei primi tempi della sua esistenza, la Chiesa era costituita da un grande numero di comunità, pienamente autonome e distinte le une dalle altre, le quali non mantenevano tra di loro alcun «legame canonico» nel senso in cui lo intendiamo oggi. E tuttavia i cristiani non hanno mai avuto in seguito una coscienza così forte dell'unità della Chiesa, e «la Chiesa una non era soltanto un'idea, ma un fatto perfettamente reale»¹³. In effetti ogni Chiesa, ogni comunità distinta possedeva in se stessa, nella sua unità locale, l'esperienza vivente dell'unità del popolo di Dio. «E l'assenza di un'organizzazione esteriore unificata non era dovuta al fatto che tale organizzazione è contraria all'idea cristiana della Chiesa, come preferiscono ritrarselo gli eruditi protestanti, ma soltanto al fatto che esisteva effettivamente un'unione più profonda e più stretta. Le forme di comunione nella Chiesa, per come le

¹¹ La designazione esatta della Chiesa ortodossa è «Chiesa cattolica ortodossa d'oriente». Cfr. il Catechismo del metropolita Filarete.

¹² *Op. cit.*, p. 50.

¹³ Troïtskij, *op. cit.*, p. 52.

osserviamo nei primi tempi della sua esistenza, testimoniano innanzitutto di quanto la coscienza dei cristiani fosse impregnata piuttosto dell'idea dell'unità della Chiesa, che non delle forme successive, formali, giuridiche e amministrative»¹⁴. In altre parole, l'unità della chiesa non era fondata su legami canonici, ma sullo sviluppo, sulla realizzazione e sulla preservazione di questa unità, data innanzitutto nell'unità della Chiesa locale.

Località ed universalità (ecumenicità) costituiscono dunque il doppio fondamento della cattolicità della Chiesa. La Chiesa una e universale (ecumenica) non è divisibile in parti, non è una federazione di Chiese: è un organismo vivente, nel quale ogni membro vive della vita della totalità e riflette in lui la pienezza della totalità. L'unità locale è quindi una condizione necessaria dell'universalità della Chiesa, la base organica della sua cattolicità.

4. Lo sviluppo dell'organizzazione ecclesiale

Se il principio della località è la prima e fondamentale norma dell'organizzazione ecclesiale, che deriva organicamente dalla natura stessa della Chiesa, esso è stato applicato in modi diversi nel corso della storia, in funzione delle circostanze mutevoli della vita della Chiesa. La prima fase di questo sviluppo è stata l'unificazione delle chiese locali in regioni ecclesiastiche più ampie e l'istituzione parallela di una gerarchia tra le varie Chiese. Nei primi tempi, il cristianesimo si è stabilito nelle grandi città dell'impero romano, quindi a poco a poco si sono costituite nuove comunità intorno a questi primi centri, che conservavano naturalmente un legame con la loro chiesa madre, di cui avevano ricevuto al momento della loro fondazione la loro gerarchia, la «regola della fede» e la loro tradizione liturgica. Così, fin dall'epoca delle persecuzioni si andarono costituendo delle alleanze ovvero delle regioni ecclesiastiche naturali, nelle quali il vescovo della Chiesa più antica riceveva il titolo di metropolita. Il metropolita ordinava i nuovi vescovi eletti della sua regione, presiedeva due volte l'anno i concili episcopali e svolgeva il ruolo d'istanza d'appello negli affari che opponevano due vescovi o in caso di reclamo contro un vescovo. Le metropoli si raccolsero poi attorno alle cattedre più antiche o a quelle delle città capitali, come Roma o Antiochia, i vescovi delle quali riceveranno per giunta il titolo di patriarca. Al momento della conversione al cristianesimo dell'imperatore Costantino, questa strutturazione dell'organizzazione ecclesiale, che si era sviluppata in modo spontaneo, si impose quasi ovunque e fu sancita dal primo Concilio ecumenico¹⁵.

¹⁴ Ibid., p. 58.

¹⁵ Per un quadro dettagliato di quest'evoluzione, cfr. V.V. Bolotov, *Lektsii po istorii drevnei Tserkvi* (Lezioni sulla storia della Chiesa antica), t. III, 1913, p. 210 e suiv.; P. Guidouliakov, *Mitropolity v pervye tri veka khristianstva* (I metropoliti nei primi tre secoli del cristianesimo), Mosca, 1905; V. Mychkine, *Oustroistvo khristianskoï Tserkvi dv pervye dva veka* (L'organizzazione della Chiesa cristiana nei primi due secoli), SPb, 1909, N. Souvorov, *Kours tserkovnogo prava* (Corso di

L'adozione del cristianesimo da parte dell'Impero romano ha certamente influenzato la vita della Chiesa, sicché in seguito il suo destino esteriore sarà sempre più determinato dalla sua alleanza con lo Stato. Nella misura in cui l'Impero romano si era riconosciuto come uno Stato cristiano e che tutti i suoi sudditi erano divenuti membri della Chiesa, era naturale che la Chiesa coordinasse la sua struttura con la struttura amministrativa dell'Impero. «Che l'organizzazione degli affari ecclesiastici segua l'organizzazione civile e territoriale», proclamano i canoni dell'epoca (Quarto concilio ecumenico, canone 17; Concilio in Trullo, canone 38). Le Chiese si trovano definitivamente ripartite in cinque grandi patriarcati e in ragione dei legami con le strutture dello Stato l'importanza di alcuni quadri di comando episcopali cresce in funzione dell'importanza politica dei centri dove sono situate. L'esempio più caratteristico è la crescita rapida del peso e dell'autorità del vescovo di Costantinopoli, che si vede attribuire fin dal secondo Concilio ecumenico (381) il secondo posto dopo il vescovo dell'antica Roma, in quanto vescovo «della città dell'Imperatore e del Senato»¹⁶.

Se richiamiamo quest'evoluzione, è perché in essa si può distinguere la legge organica dello sviluppo dell'organizzazione ecclesiale: da un lato la Chiesa “segue” invariabilmente la storia, adattando coscientemente e sistematicamente la sua organizzazione alle forme del mondo nel quale vive. Ma adattando le sue strutture essa non cambia il fondamento che, costituendo l'essenza stessa della Chiesa, non può dipendere dalle condizioni storiche esteriori. Indipendentemente dai cambiamenti che influiscono sul modo di raggruppamento delle Chiese, il loro ordine d'anzianità, il funzionamento dell'istituzione conciliare ecc., il principio della località resta invariato, come la radice da cui provengono le diverse forme dell'organizzazione ecclesiale. L'azione canonica dei concili ecumenici e locali ha sempre per scopo la preservazione di questo principio, affinché le chiese non «siano mai confuse» (Secondo concilio ecumenico, canone 2). Sono i canoni che proibiscono la presenza di due vescovi in una stessa città, quelli che regolano il passaggio di chierici da una diocesi all'altra, che proibiscono categoricamente «ogni ordinazione se non con assegnazione a una chiesa urbana o rurale» ecc. (vedere ad esempio i canoni 6, 10, 17 del Concilio di Calcedonia, il canone 20 del Concilio in Trullo, i 9, 13, 22 del Concilio di Antiochia, il 12 del Concilio di Sardica). Ricollocati nel loro vero contesto storico ed ecclesiologico, tutti questi canoni non fanno altro che tendere in ultima istanza a preservare questo fatto invariabile della vita ecclesiale: che i cristiani che si trovano in un dato luogo, raccolti sotto l'autorità piena di grazia di un unico vescovo, costituiscono un'unità organica, manifestando e realizzando in questo luogo la natura cattolica e universale (ecumenica) della Chiesa.

diritto ecclesiastico), t. 1, 1889, p. 34 e ss.

¹⁶ Cfr. V. Bolotov, *op. cit.*, p. 223 e ss.; inoltre T. Barsov, *Konstantinopol'skij patriarkh i ego bvlast'nad Rousskoj Tserkov'jou* (Il patriarca di Costantinopoli e la sua autorità sulla Chiesa russa), SPb, 1878.

Per comprendere questo sviluppo si può richiamare l'opinione di padre Nicolas Afanassiev: «La vita ecclesiale non può prendere qualsiasi forma, ma soltanto quelle che corrispondono alla natura della Chiesa e che sono capaci di esprimere questa natura nelle circostanze storiche contingenti».

5. Le dimensioni locale, universale (ecumenica) e nazionale

Dopo avere sottolineato il carattere invariabile e organico del principio fondamentale nello sviluppo dell'organizzazione della Chiesa, è indispensabile esaminare l'influenza di un nuovo fattore, che fa gradualmente la sua comparsa nella vita della Chiesa verso la fine dell'epoca bizantina e che ci riavvicina alle nostre difficoltà attuali. È il fattore nazionale.

L'Impero romano voleva essere un impero mondiale, sovranazionale e andava anche fino a darsi al nome di Universo (*oikoumênê*). Divenuto cristiano, avendo fatto sua la Fede cristiana, continuava a vedere la sua vocazione religiosa nell'unificazione di tutti i popoli in un unico impero cristiano, comportando sull'intera estensione terrestre la raccolta di tutti gli uomini in una sola Chiesa universale (ecumenica)¹⁷.

Questa convinzione era condivisa dai rappresentanti della Chiesa (anche se non l'hanno mai dogmatizzata): i testi religiosi bizantini parlano spesso della coincidenza provvidenziale dell'unificazione dell'umanità in un unico Stato universale (ecumenico) e nella sola vera religione.

Ma – giova ricordarlo – il sogno di un impero cristiano unificato non doveva realizzarsi e l'Impero perdeva poco a poco il suo carattere universale (ecumenico). Le invasioni barbariche staccarono dapprima l'Occidente, mentre gli Arabi, gli Slavi e i Turchi non cessarono fino alla sua caduta di eroderlo da Nord e da Est. Verso il IX o il X sec., Bisanzio era diventata uno Stato greco di mediocri dimensioni, circondato dalle nuove potenze «barbare».

Queste ultime, facendo guerra a Bisanzio ed entrando in questo modo in stretto contatto con essa, caddero a loro volta sotto la sua influenza culturale e religiosa. Fu in questo momento che si pose per la prima volta, con un'acutezza particolare, la questione del nazionalismo ecclesiastico.

Contrariamente al primo periodo di diffusione del cristianesimo, all'epoca delle persecuzioni, non sono più degli individui ad aderire al cristianesimo e a ricevere il battesimo in ragione di una conversione personale, ma dei popoli interi. L'adozione del cristianesimo imposta dall'alto dalle autorità dello Stato, prende naturalmente un carattere nazionale e politico. Tale fu il battesimo della Bulgaria nel IX sec. secolo o quello della Russia nel X. Agli occhi del santo zar Boris così come a

¹⁷ Su quest'ideale e la sua storia, vedere A.V. Kartachev, *Soud'by sviatoi Rousi* (Destini della santa Russia), in «Pravoslavanaia Mysl'» (Pensiero ortodosso), Lavori dell'Istituto di Teologia Saint-Serge di Parigi, I (1928), p. 140 e ss.; inoltre il mio studio *Soud'ba vizantiïskoi teokratii* (Il destino della teocrazia bizantina), «Pravoslavanaia Mysl'», V (1948), p. 130-147.

quelli del santo principe Vladimir, il battesimo del loro popolo non è soltanto la sua illuminazione con la luce della vera Fede, ma anche una tappa verso l'autodeterminazione e la dichiarazione della nazione-Stato.

Paradossalmente, il progetto religioso e politico delle giovani nazioni ortodosse, concepito da esse sotto l'influenza di Bisanzio a immagine del suo ideale di un mondo cristiano e di uno Stato cristiano, entrava in conflitto con il progetto bizantino di un unico impero ortodosso, che sopravviveva negli spiriti e nei cuori dei bizantini, nonostante il suo fallimento storico. Nella visione bizantina, il battesimo delle nuove nazioni significava del tutto naturalmente la loro integrazione nell'organismo religioso e politico dell'unico Impero, la loro sottomissione all'Impero ortodosso universale.

In realtà, questo Impero aveva perso già da lungo tempo il suo carattere autenticamente universale e sovranazionale, e per le nazioni recentemente battezzate l'ideologia bizantina presentava troppo spesso il volto di uno imperialismo religioso e politico greco.

«L'ideale proto-cristiano dell'unione universale nell'amore a quest'epoca si era considerevolmente raffreddato nella Chiesa greca. Era generalmente sostituito dall'elemento nazionale greco. In Bisanzio stessa non si intendeva più questo accordo, un tempo possente, delle diverse favelle che era stato manifestato soprannaturalmente nel cenacolo di Sion, come simbolo e segno dell'annuncio della Buona Novella cristiana a tutti i popoli¹⁸. Tra questi nazionalismi comincia una lotta che doveva inevitabilmente, in ragione del suo carattere religioso, esercitare un'influenza sulla vita ecclesiale. Uno dei principali obiettivi delle giovani nazioni ortodosse fu di ottenere l'autocefalia per la loro Chiesa, come base della propria indipendenza politica, e questa lotta per l'autocefalia ha attraversato come un filo rosso tutta la storia del mondo ortodosso¹⁹.

Per evitare ogni malinteso, aggiungiamo qui in modo categorico che la dimensione nazionale in seno al cristianesimo non costituisce un male in sé. Innanzitutto la sostituzione di un unico Impero cristiano con una moltitudine di nazioni cristiane è un fatto storico alla stessa stregua della conversione dell'imperatore Costantino. Nella misura in cui la Chiesa non accorda un valore assoluto ad alcuna forma di esistenza storica del mondo nel quale vive, essa può adattarsi tanto al progetto greco-romano di un impero universale quanto ai modelli politici nazionali.

La Chiesa è sempre pienamente «in questo mondo» pur non essendo, allo stesso tempo, «di questo mondo», così come la sua natura e la sua vita non dipendono dai modelli di questo mondo. Inoltre, allo stesso modo in cui la pace conclusa dall'Impero con il cristianesimo dopo tre secoli di conflitto ha dato

¹⁸ Archimandrita Cyprien Kern, *O. Antonine Kapoustine, Arkhimandrit i natchalnik Rousskoï Doukhovnoï Missii v Ierousalime* (P. Antonin Kapoustine, archimandrita e capo della missione spirituale russa a Gerusalemme), Belgrad, 1934, p. 76.

¹⁹ Per la storia di questa lotta, cfr. E. Goloubinskij, *Kratkij otcherk istorii pravoslavnykh Tserkveï Bolgarskoï, Serbskoï, Roumyskoï* (Riassunto di storia delle Chiese ortodosse di Bulgaria, Serbia e Romania), Mosou, 1871; A. P. Lebedev, *Istoriia Greko-Vostotchnoï Tserkvi pod vlast'iou Tourok* (Storia della Chiesa greca orientale sotto il potere dei Turchi), t. 1 e 2, Sergueiev Posad, 1896; N. Radojitch, «Sviatoiï» Serbsk. Akad. Naouk 1939, p. 175-258; come il libro già citato di Barsov.

grandi e santi frutti, come l'ideale di uno Stato cristiano o di una cultura cristiana, allo stesso modo l'educazione delle nazioni cristiane che si sono messe al servizio della verità cristiana, la consacrazione a Dio dei loro doni particolari, quale scopo del loro essere nazionale, restano un titolo di gloria perenne per la Chiesa. Tale è l'ideale della Santa Russia e della grande cultura russa, inseparabili dall'Ortodossia che li ha nutriti. La Chiesa, che aveva benedetto l'Impero ed il suo progetto universale, ha anche benedetto e santificato il servizio nazionale di questa stessa verità.

Ma riconoscendo il valore positivo dell'elemento nazionale in seno al cristianesimo, non dobbiamo lasciarci andare a un'idealizzazione della storia. Vedendo la luce, non dobbiamo rifiutarci di vedere le ombre. Il cammino della Chiesa nel mondo, nella storia terrena non è mai stato idilliaco e richiede uno sforzo e una tensione costanti della coscienza ecclesiale. Nessun modello è salvifico di per sé, né l'Impero universale, né la Santa Russia, né la "sinfonia" tra Chiesa e Stato, e ciascuna tra esse deve costantemente riempirsi di giustizia vivente e non soltanto di buoni propositi teorici. Come l'ideale bizantino della sinfonia tra la Chiesa e lo Stato arriva troppo spesso alla sottomissione della prima al secondo, allo stesso modo questa nuova via nazionale ebbe per conseguenza negativa la sottomissione della Chiesa all'elemento nazionale, piuttosto che l'illuminazione di quest'ultimo da parte della Chiesa. Il pericolo del nazionalismo risiede nella sovversione incosciente della gerarchia dei valori che si opera, quando non è più il popolo che serve la verità e la giustizia cristiana, che misura la sua vita, e misura se stesso alla luce dei criteri di quella, ma al contrario sono il Cristianesimo e la Chiesa che iniziano a essere misurate e valutate alla luce dei loro meriti verso la nazione, la patria, lo Stato ecc. Ai nostri giorni, purtroppo, a molti sembra naturale che perfino il diritto di esistenza della Chiesa sia condizionato dai suoi meriti dinanzi alla nazione o allo Stato, dunque dal suo valore «utilitario». Per quel che riguarda la Santa Russia, si dimentica troppo spesso che per l'antica Russia, in cui si è formato questo ideale, l'essere nazionale non era un valore in sé, se non nella misura in cui esso serviva la Verità cristiana, proteggendola dagli «infedeli», conservando la vera fede, incarnandola nella cultura e nella società ecc. In altre parole, la formula autentica di questo ideale religioso e nazionale è proprio all'opposto di quella che ha reso celebre un'importante gerarca dell'Unione sovietica, che ha dichiarato che «la Chiesa è sempre stata con il suo popolo». Per gli ideologi e per i pensatori della Russia antica, ciò che stabilisce il valore di un popolo è proprio il fatto che esso sia sempre con la Chiesa. In nessun altro dominio che in quello nazionale, in cui si affermano così fortemente la voce del sangue, quella dei sentimenti e delle passioni torbide e cieche, è tanto indispensabile la vigilanza ed il discernimento degli spiriti, quelli che sono da Dio e quelli che vengono da altro.

6. La decadenza della coscienza universale (ecumenica)

Se l'«ecclesializzazione» di nuovi popoli ha iscritto tante pagine luminose e sante nella storia della Chiesa, non si può negare che ha anche segnato l'inizio della decadenza della coscienza universale (ecumenica) nell'Ortodossia. Ciò è dovuto precisamente al fatto che la questione dell'organizzazione della Chiesa fu posta allora non soltanto in termini ecclesiali, ma anche in termini politici e nazionalistici. Lo scopo principale di ogni Stato-nazione è stato quello di ottenere l'autocefalia, intesa come indipendenza di una Chiesa nazionale, in relazione agli antichi centri orientali, in primo luogo Costantinopoli. Ancora una volta, non si tratta di accusare o difendere questa o quella parte, ma non si può affatto negare che alla base di questo deplorable processo vi fu innanzitutto una degenerazione dello stesso universalismo bizantino in nazionalismo greco. È importante capire come l'affermarsi di un'equivalenza tra le nozioni di autocefalia e d'indipendenza fosse una manifestazione peculiare del nuovo spirito che si affermò allora nella Chiesa, cosa che dimostra che la coscienza ecclesiale iniziò ad essere determinata dal suo interno dall'elemento nazionale e politico, invece di orientarlo e di illuminarlo. Categorie nazionali e politiche vennero applicate senza alcun fondamento all'organizzazione della Chiesa, mentre si indeboliva la coscienza che è la natura stessa della Chiesa, in quanto organismo divino-umano, e non quelle nozioni, a determinare le forme dell'organizzazione ecclesiale.

La Chiesa antica aveva una forte coscienza della sua indipendenza e della sua libertà rispetto al mondo. Essa era cosciente di essere un popolo nuovo, il popolo di Dio, raccolto da tutte le nazioni in un'unità nuova. Ed è precisamente a causa di ciò che il solo principio della sua organizzazione era il principio locale. Ogni Chiesa, in qualsiasi luogo fosse, e poco importa la sua composizione, era soprattutto la manifestazione gioiosa di questo popolo nuovo, unito in Cristo. È anche per questo che le relazioni all'interno della Chiesa erano estranee al formalismo giuridico, stabilite «secondo il Cristo e non secondo gli elementi di questo mondo». In un certo senso, ogni Chiesa locale era “autocefala”, ma allo stesso tempo aveva una profonda coscienza della sua “dipendenza” da tutte le altre Chiese che costituiscono l'unico Corpo di Cristo.

Oggi si discute molto dell'intervento o del non-intervento di una Chiesa “indipendente” negli affari di un'altra Chiesa. Ma se, per esempio, si fosse detto a sant'Ignazio di Antiochia che scrivendo le sue epistole alle Chiese della Asia minore egli “interveniva” nei loro affari interni, non avrebbe di certo compreso cosa gli si volesse dire. L'unità del corpo ecclesiale, i cui i membri condividono le reciproche gioie e dolori, era per lui un'evidenza. È per questo che il termine “autocefalia” in origine non designava che una forma “estrema” di realizzazione dello stesso principio della territorialità locale, non era che un modo di regolazione delle relazioni tra le Chiese, e non un principio di divisione della Chiesa in unità assolutamente distinte nella loro “indipendenza” giuridica. La Chiesa non divide

mai, essa unisce; non è una federazione di unità “indipendenti”, ma un organismo fondato sulla comunione di tutti i suoi membri con il Cristo.

La sua unità viene sempre dall’alto, da Dio; mai dal basso, dal mondo e da questi valori. È triste vedere che al giorno d’oggi l’autocefalia è vista in modo puramente giuridico, è considerata come uno strumento di difesa delle Chiese le une dalle altre, di isolamento orgoglioso. È ancora più triste vedere che le relazioni tra le Chiese sono concepite in termini di diritto internazionale. Tutto ciò testimonia il progressivo rimpiazzamento delle nozioni genuinamente ecclesiali con nozioni nazionalistiche e politiche, della sottomissione della coscienza ecclesiale a una psicologia puramente secolare e “naturale”.

Il giogo turco ha separato ancora più profondamente l’Oriente ortodosso dalla Russia. E seppur non si dimenticherà mai in Oriente l’aiuto generoso e la protezione offerti dai russi ai propri fratelli nella fede in questi secoli difficili, ciò non deve tuttavia nasconderci le numerose violazioni ai principi di cattolicità e di amore di cui si sono rese colpevoli allora le Chiese ortodosse nelle loro relazioni. La Chiesa della Russia, cosciente della propria potenza, si è abituata ad osservare un po’ dall’alto le sue sorelle orientali, queste parenti povere, che hanno perso la magnificenza, l’istruzione e anche la spiritualità, che, per la coscienza russa, sono preservate nella loro integrità soltanto «dall’Ortodossia russa». Come esempio specifico, ma caratteristico, si possono citare le istruzioni date in occasione della creazione della Missione religiosa russa a Gerusalemme, nelle quali era raccomandato all’archimandrita e ai due ieromonaci «di tendere a trasformare gradualmente il clero greco stesso, di elevarlo ai propri occhi così come in quelli dei fedeli ortodossi»²⁰. Quanto alle Chiese orientali, che nonostante il loro impoverimento e le loro umiliazioni storiche hanno conservato la coscienza del loro primato ecclesiale, hanno preso l’abitudine, pur apprezzando e accettando l’aiuto della Russia, di guardare con riserve e sospetto la potenza della sua Chiesa. Si osserva la crescita di simili dissensi in Oriente, anche tra greci e slavi, tra greci e arabi e infine tra le diverse nazioni slave. L’unità cattolica vivente lasciò il posto all’inimicizia e, nel migliore dei casi, all’indifferenza, cosicché l’unità del mondo ortodosso si esprime soprattutto nei messaggi di auguri ufficiali scambiati dai capi delle Chiese autocefale nelle occasioni solenni. Un buon conoscitore russo dell’Oriente ortodosso scrive che «Se avessimo forse voluto restaurare in tempo il legame vivente della Chiesa della Russia con tutte le parti distinte della Chiesa universale, forse non avremmo conosciuto in seguito lo scisma mortale della Chiesa Vivente e dei Rinnovatori, e la vita nell’Oriente ortodosso avrebbe forse potuto superare le penose e fatali tentazioni comportate dalla separazione dei bulgari, dalla questione araba, dal movimento neoterista in seno al clero greco ecc. Se, approfittando della nostra influenza in Oriente, avessimo contribuito all’unione di tutte le parti dell’Ortodossia, non vedremmo probabilmente neanche

²⁰ Citato dall’archimandrita Cyprien, op.cit. p. 116. Cfr. anche N.F. Kapterev, *Kharakter otnochenij Possii k Pravoslavnomou Vostrokou v XVI i XVII stoletiiakh* (Caratteristiche delle relazioni della Russia con l’Oriente ortodosso nei secc. XVI e XVII), Sergueiev Posad, 1914.

l'ombra di questo atteggiamento greco verso di noi, quale si vede oggi. La nostra diplomazia si preoccupava invece di fare annullare l'elezione dei patriarchi che non ci andavano bene (che non convenivano cioè al Ministero degli affari esteri... riflettiamoci sopra!); la nostra missione ha trascorso i 20 anni prima della guerra a litigare con il Sinodo di Gerusalemme e a farselo nemico»²¹.

Se, come dicevamo, il senso della cattolicità consiste nel fatto che ogni membro della Chiesa vive dell'esperienza della totalità, che riflette e incarna in essa la vita dell'organismo intero, non si può non riconoscere che l'infelice esito del primato del principio nazionalistico rispetto al principio ecclesiale è stato precisamente l'indebolimento della coscienza cattolica. È stato messo l'accento sulla fede propria di ogni Chiesa, con una sfumatura di sfiducia e anche di disprezzo per la fede degli altri, come se la fede russa non fosse sempre la stessa ed invariabile fede degli apostoli e dei santi Padri, come se l'appartenenza alla Chiesa non consistesse sempre nell'estendere il proprio cuore ed il proprio essere alla pienezza dell'insieme dell'esperienza della Chiesa, come se infine i nostri santi russi fossero santi soltanto a causa della loro russicità e non, al contrario, che avessero santificato e illuminato la nostra patria terrestre con la loro santità e l'acquisizione dello Spirito Santo.

7. Giuridismo e burocrazia

A tutto ciò si deve aggiungere il crescente giuridismo nella vita della Chiesa sotto l'effetto della trasformazione nazionalistica e politico della coscienza ecclesiale, nonché la riduzione delle relazioni ecclesiali, questa volta anche all'interno di ciascuna Chiesa locale, a delle relazioni formali e amministrative, pervertendo la natura della vita ecclesiale, così come il principio del potere e del governo nella Chiesa.

In Russia ciò ebbe inizio con la riforma di Pietro il Grande, che ha applicato alla Chiesa le modalità di amministrazione dello Stato e ha trasformato la Chiesa, secondo il punto di vista dello Stato, in un'«amministrazione della confessione ortodossa». Così, ad esempio, i vescovi hanno iniziato a essere trasferiti da un seggio all'altro, in barba a tutti i canoni e per semplice decreto dell'autorità ecclesiastica centrale, senza relazione con le necessità della Chiesa, ma soltanto in funzione dell'applicazione all'amministrazione ecclesiastica dei criteri di «carriera» e di «promozione», propri dell'Amministrazione civile. A causa di ciò la diocesi cessò di essere una cellula organica dell'organismo ecclesiale universale che sigillava in un'unità vivente e inseparabile vescovo, clero e gregge, ma prese l'aspetto di una sorta di provincia ecclesiastica, affatto simile alle province civili, semplice distretto amministrativo, diretto per mezzo di decreti e circolari provenienti dalla burocrazia anonima del concistoro.

²¹ Archim. Cyprien, *op. cit.*, p. 110.

La direzione collegiale della Chiesa da parte dei vescovi (i canoni esigono un concilio regionale dei vescovi due volte all'anno), è stata sostituita da una super-amministrazione centrale, che pur agisce per mezzo di decreti e circolari. Ne è risultato che la genuina coscienza canonica, che si nutre dello spirito ecclesiale e dell'aspirazione a costruire la vita della Chiesa in conformità con la tradizione ecclesiale, ha ceduto il posto alla subordinazione cieca alla «carta». Quando ci annunciano la rinascita in Unione sovietica di una Chiesa che si vuole liberata dall'amministrazione di un procuratore generale, basta, senza neanche parlare di questa libertà, leggere in un qualsiasi numero del giornale del Patriarcato di Mosca la «cronaca delle nomine e dei trasferimenti episcopali», per rendersi conto che di tutto il grande passato della Chiesa della Russia quello che riappare innanzitutto è questa centralizzazione burocratica dell'amministrazione ecclesiale. Tuttavia, in un misura più o meno grande, è la vita della Chiesa che soffre ovunque a causa di questa situazione. E ciò indebolisce anche la vita cattolica della Chiesa, nella quale, secondo l'epistola dei Patriarchi Orientali del 1848, il custode della verità e della pietà è il corpo ecclesiale nella sua totalità, la Chiesa tutta intera.

8. La questione dell'organizzazione ecclesiale nell'emigrazione

Tutto ciò che abbiamo detto fin qui ha lo scopo di descrivere in breve i malanni e i difetti della coscienza ecclesiale moderna, i quali, essendo legati a fatti di antica data ed essendo entrati da tempo nella mentalità degli ortodossi, rendono arduo ogni problema che riguardi l'organizzazione della Chiesa e la questione della «canonicità». Il semplice richiamo alla norma ecclesiale originale, direttamente derivante dalla natura stessa della Chiesa, appare spesso come un'innovazione inaudita o un'utopia senza fondamento. Ma la malattia della coscienza ecclesiale e canonica si è manifestata con un'acutezza particolare nel caso dell'emigrazione.

A molti queste considerazioni teoriche e storiche saranno sembrate astratte e distanti dai problemi stringenti e dolenti dell'attualità. Ma affrontando ora la questione dei percorsi dell'emigrazione e, in particolare, il libro dell'arciprete Michail Polskij, proveremo a mostrare perché le nostre diatribe giurisdizionali non possono essere risolte altrimenti che attraverso un genuino ritorno alle fonti viventi e invariate della canonicità ortodossa, vale a dire alla concezione ortodossa della natura della Chiesa.

Siamo profondamente convinti che la causa essenziale di tutti i nostri disaccordi e di tutte le divisioni nell'emigrazione siano riconducibili all'esser mancata una riflessione e una riconsiderazione teorica, alla luce della tradizione della Chiesa, circa il fatto senza precedenti della comparsa «al di fuori delle frontiere», cioè all'esterno del territorio della loro Chiesa locale, di centinaia di migliaia di ortodossi con i loro vescovi e i loro sacerdoti. Infatti la questione di sapere come dovevano organizzare la loro vita ecclesiale secondo i canoni, in accordo con la tradizione dogmatica e canonica

della chiesa, esigea, a causa della novità e dell'eccezionalità delle circostanze, una riflessione e un confronto che ne facesse la questione di tutta la Chiesa ortodossa, nel suo pleroma universale, non l'affare particolare degli emigrati, e neanche l'affare di una singola Chiesa locale. Nell'antichità, le varie Chiese non temevano di discutere anche dei loro problemi interni con gli altri. Ora, in questo caso il problema riguardava precisamente l'organizzazione della vita della chiesa «fuori dalle frontiere» e riguardava direttamente la Chiesa ortodossa nel suo insieme.

Tuttavia, la tragedia dell'ortodossia dell'emigrazione risiede nel fatto che la vita ecclesiale si è sviluppata su fatti e presupposti che erano a loro volta il risultato degli sconvolgimenti rivoluzionari e non sul pleroma della tradizione cattolico-ortodossa. Le basi della canonicità erano ricercate nell'Alta amministrazione ecclesiale del Sud della Russia, o in altri precedenti, tutti altrettanto fortuiti e provvisori, e non si teneva sufficientemente in conto che ci si trovava di fronte a una situazione esulante dal quadro delle ordinarie procedure amministrative, la quale esigea uno sforzo creativo della coscienza ecclesiale.

È in queste circostanze che si è fatta sentire in tutta la sua forza l'abitudine di pensare la vita ecclesiale attraverso le sole categorie nazionali e statali, dimenticando che non sono queste a costituire la norma dell'organizzazione ecclesiale, ma lo è la dottrina sulla Chiesa espressa nei dogmi e nei canoni. In virtù di questa psicologia, si è considerato come incontestabile che parallelamente alla Russia e alla sua Chiesa, l'emigrazione russa doveva avere come referente una sua «Chiesa all'Estero», espressione che, dal punto di vista ecclesiale, costituisce un ossimoro, nella misura in cui, secondo l'opportuna osservazione del patriarca Melezio di Alessandria in una lettera al metropolita Antonio [Khrapovitsky], i canoni della Chiesa riconoscono delle «frontiere» alle Chiese, ma non parlano di «Chiese senza frontiere».

In altre parole, fin dall'inizio si è omesso di porre la questione di fondo del significato canonico della diaspora ortodossa e della sua organizzazione ecclesiale.

9. «La Chiesa all'estero»

Certamente, nel caos della rivoluzione e dei primi anni post-rivoluzionari, durante il primo periodo, eroico, dell'emigrazione, i cambiamenti e le rotture nella vita ecclesiale, quali il grande esodo ecclesiale stesso, venivano letti come disgrazie transitorie.

Le persone restavano sedute sulle loro valigie e in queste circostanze la vita ecclesiale si organizzava necessariamente secondo dei principi destinati a rimanere provvisori. Tutte le Amministrazioni ecclesiastiche all'estero rivendicavano ufficialmente il loro carattere provvisorio, i vescovi che giudicavano forzata e temporanea la lontananza dalla propria diocesi, conservavano i loro

titoli «territoriali», si sentivano in viaggio, messi in circostanze, che esigevano che «non fossero ristretti i limiti della giurisdizione». Non era stato anche costretto sant'Atanasio il Grande, per sfuggire alle persecuzioni degli ariani, a governare la sua chiesa dal deserto egiziano? I vescovi internati alle isole Solovki dirigevano anch'essi le loro diocesi dai luoghi dell'esilio. Tuttavia, le cose sono molto più complicate oggi, trent'anni dopo, dal momento che «all'estero» l'Ortodossia si è solidamente radicata in quasi tutti i paesi del mondo, sicché la nostra vita ecclesiale non può affatto essere considerata «in viaggio», in attesa di un semplice ritorno all'ordine antico. Si produce così un fenomeno paradossale: un Concilio episcopale che si definisce ufficialmente «all'estero», cioè sprovvisto di territorio proprio, ha diviso il mondo in diocesi e zone, e ha dato ai suoi vescovi i titoli di vescovo del Brasile, del Canada, dell'Australia ecc., in altri termini ha stabilito delle Chiese locali. Non si tratta né di un dettaglio né di una vana polemica.

La titolarità territoriale dei vescovi ha un significato profondo ed è legata precisamente al principio dogmatico fondamentale dell'organizzazione della Chiesa di cui abbiamo parlato più sopra. I gerarchi orientali hanno conservato fino ai nostri giorni l'uso di firmare semplicemente «di Calcedonia» o «di Smirne», nel quale si riafferma l'antica consapevolezza che in uno solo luogo ci può essere un unico vescovo e che l'autorità del vescovo, la sua giurisdizione, è inseparabile dalla sua Chiesa territoriale. In questo modo i titoli «del Canada» o «dell'Australia» significano, sotto sotto, che questi vescovi sono i capi della Chiesa ortodossa locale, e non sono dei vescovi «all'estero», avendo le loro Diocesi sul territorio della Chiesa da cui sono stati per un tempo separati. Tuttavia questi vescovi, *de facto* locali, continuano a ritenersi *de jure* «all'estero», emigrati, e considerare la loro collocazione come un affare che non riguarda nessuno, poiché si tratta di una questione interna della Chiesa locale della Russia.

È a questa situazione anormale che p. Michail Polskij vuole dare una base canonica. Essa gli appare come perfettamente normale e come la sola corretta. Si appoggia al postulato che ritiene «semplice e indiscutibile come un assioma», e cioè che «le Chiese nazionali autocefale sentono il bisogno e hanno il diritto di fondare delle missioni, delle parrocchie e delle diocesi al di fuori dei loro paesi, a proprio giudizio e sotto la loro amministrazione diretta, così come possono farlo sul territorio di altre Chiese ortodosse con il permesso di queste» (p. 185). Ora, questo postulato ci appare davvero come del tutto incompatibile con la tradizione originale e universale della Chiesa, e con il principio fondamentale dell'organizzazione ecclesiale che abbiamo cercato di definire nella prima parte di questo articolo, il quale non può essere alterato, dal momento che è organicamente legato alla natura dogmatica della Chiesa. Almeno p. Michail Polskij parlasse di organizzazione provvisoria, legata alle difficoltà della nostra esistenza da emigrati... eppure no, egli si riferisce precisamente a una «norma» e considera il suo postulato come pienamente canonico ed ecclesiale!

Occorrerebbe avere il coraggio di trarre da questo testo le conclusioni che si impongono da sé: che ogni Chiesa nazionale ed autocefala non è nulla di diverso che la proiezione religiosa di una data nazione o di un dato Stato e che, di conseguenza, non è il principio territoriale, bensì quello nazionale, a determinare l'organizzazione della Chiesa. La Chiesa ortodossa risulterebbe in questo caso alla stregua di una federazione, una semplice unione di Chiese nazionali, le cui relazioni si stabiliscono in analogia con le relazioni tra Stati sovrani, cioè sui principi di non-intervento negli affari interni dell'altra, di «difesa dei propri diritti» ecc.. E allo stesso tempo, come il cittadino di un qualsiasi Stato conserva la sua nazionalità all'estero, così i membri di una Chiesa nazionale restano ad essa e solo ad essa assoggettati in qualsiasi circostanza. Non è un caso se p. Michail Polskij parla così spesso della difesa e della preservazione «dell'eredità» della Chiesa della Russia rispetto alle «pretese» delle altre Chiese. È anche indicativo che questo punto di vista, basato sull'analogia con il diritto internazionale, sia stato recentemente difeso sulle pagine del giornale del Patriarcato di Mosca dal professor S.V. Troïtski, che fu a lungo specialista di diritto canonico presso il sinodo di Karlovtsy. Il punto di partenza è lo stesso qui e là: un *nazionalismo ecclesiastico inacerbato*, l'accento messo sull'«indipendenza», la difesa del «proprio» patrimonio nei confronti delle «pretese straniere» ecc. Naturalmente, per tale punto di vista la presenza su uno stesso territorio di tante «giurisdizioni nazionali» quanti sono i diversi gruppi nazionali, come è il caso dell'America, non è un fatto deplorabile, ma al contrario perfettamente normale e legittimo.

Sarebbe naturale riconoscere apertamente come «normali» la decadenza della coscienza universale e l'oscuramento della coscienza della Chiesa che si sono prodotti nel corso dei secoli e riportare definitivamente l'unità della chiesa a dei valori nazionali o ideologici puramente secolari. Effettivamente è molto più facile scorgere l'unità naturale secondo il mondo – nazionale, razziale o psicologica, essendo questa già esistente – e di sovrapporgli l'unità ecclesiale, piuttosto che di allargare la sua natura terrena, con le limitazioni che le sono proprie, fino alla pienezza cattolica, in nome «della costruzione del corpo del Cristo» (Ef 4, 12).

Ancora una volta, basterebbe spingere il proprio ragionamento fino alle estreme conseguenze e soprattutto smettere di usare l'espressione «Chiesa locale», che non ha alcuna relazione con quella concezione della Chiesa.

Cosa può in effetti significare l'espressione «parte all'Estero della Chiesa locale della Russia» (p. 127)? È tuttavia evidente che la Chiesa locale è soprattutto delimitata dal territorio che occupa e non può avere delle parti al di fuori di questo territorio, tanto più che è precisato che la chiesa della Russia e la sua parte all'estero «non hanno legami territoriali» (p. 128). È vero che per sostenere la propria artificiosa costruzione, p. Michail Polskij si riferisce alle missioni, ai luoghi di culto e alle diocesi che esistono da tempo all'estero, senza alcuna autorizzazione da parte di chiunque, e sottoposte alla Chiesa della Russia. Ma innanzitutto si può dubitare che la Chiesa all'estero possa essere considerata come

una missione, essendo per sua natura un'istituzione sia temporanea (quando essa si propone di evangelizzare un popolo non cristiano e che conclude la sua missione con la creazione di una nuova Chiesa locale) sia limitata nel suo obiettivo (come la missione russa in Terra santa, che ha lo scopo di prendersi cura dei pellegrini russi). Quanto alle «Chiese di ambasciata», esse non possono affatto essere citate in qualità di «precedente» canonico. D'altra parte, e questo è quanto di più importante, non si può utilizzare il proprio punto di vista per fondare canonicamente dei fenomeni che sono il risultato dell'indebolimento della coscienza canonica e hanno loro stessi bisogno di una giustificazione. Tutto quello che esisteva cent'anni fa non può essere considerato come un modello di canonicità e di ecclesialità autentica, a cominciare dall'organizzazione sinodale della Chiesa della Russia, alla critica della quale il fu metropolita Antonio e con lui la migliore parte dell'episcopato della Russia ha dedicato tanti sforzi. Checché ne sia, tali precedenti non possono costituire una base per il Sinodo episcopale e la sua giurisdizione universale ed è preferibile affermare semplicemente, come ha fatto recentemente un altro dei suoi rappresentanti, che la «Chiesa all'estero è un fenomeno senza precedenti»²².

Altrettanto inconsistente è il tentativo di p. Michail Polskij di dedurre la legittimità del Sinodo episcopale dal numero di vescovi che lo compongono. «La canonicità del Sinodo – scrive – è determinata dalla presenza di vescovi in quanto tali, loro che sono rivestiti della più alta grazia e che sono i successori degli apostoli, indipendentemente dal grado della loro funzione amministrativa» (p. 114). Ma questa stupefacente definizione non è destinata che a quelli che non hanno mai aperto le raccolte di canoni e non sono familiari con le basi stesse dell'ecclesiologia ortodossa. La Chiesa ortodossa non conosce alcun «vescovo in quanto tale» e ogni vescovo non dirigente (vescovo a riposo, vescovo vicario), pur mantenendo, come osserva correttamente p. Michail Polskij, la dignità e il servizio episcopale, non può compiere alcun atto episcopale senza l'incarico o la delega del vescovo che dirige la Chiesa locale.

In altre parole, e qui siamo all'ABC del diritto canonico, un vescovo non può possedere alcuna «giurisdizione» al di fuori dei confini della sua diocesi. È per questo che i vescovi che durante gli anni hanno conservato i propri titoli originali, nonostante il loro rimpiazzamento nelle loro sedi in Russia, non hanno fatto che sottolineare la loro situazione non canonica.

La sola soluzione a tutte queste difficoltà poteva e può essere il regolamento della questione della vita ecclesiale della diaspora ortodossa attraverso una concertazione che coinvolga l'intera Chiesa universale. Ma è proprio ciò che p. Michail Polskij non ammette, visto che per lui le altre Chiese sono entità straniere, interessate soltanto ad accaparrarsi l'eredità russa e ad appropriarsene illegittimamente. Secondo lui si tratta soltanto di un'«estensione dei possedimenti della Chiesa della Russia all'estero» (p. 127), una specie di colonizzazione di una *no man's land*. Quanto alle altre

²² *Rojdestvo Khristovo* (Natività del Cristo), raccolta pubblicata dal vescovo Nathanaël, Parigi, 1948.

Chiese ortodosse, non soltanto esse «non possono ambire l'eredità russa o a controllarla senza l'accordo della Chiesa della Russia», ma non hanno neppure il diritto «di prendere parte a qualunque titolo a questo dibattito canonico interno che si tiene in seno ad essa» (p. 131). Tale è la conseguenza ultima e inevitabile a cui conduce l'adozione incondizionata del principio nazionalistico. Come si manifestino realmente la cattolicità e l'unità di fede e di amore nella vita della Chiesa ortodossa (è così che definiva la Chiesa sant'Ignazio di Antiochia), come possano i membri dell'unico corpo del Cristo condividere le pene e le gioie gli uni degli altri, questo resta incomprensibile. Ma p. Michail Polskij non fa riferimento alla cattolicità della Chiesa. Egli fa riferimento alla «legge dell'autocefalia» (p. 131), cioè a dei principi puramente giuridici, quelli del diritto internazionale applicati alla Chiesa.

10. La giurisdizione del Patriarca ecumenico

Diciamolo sinceramente: tutta la costruzione di p. Michail Polskij è convincente soltanto se si accorda un valore assoluto al principio nazionalistico nella vita e nell'organizzazione della Chiesa. E questo non possiamo proprio accettarlo. Non – come pensano padre Michail Polskij e coloro che condividono i suoi punti di vista – perché tradiremmo la Russia e la sua Chiesa, ma perché ciò contraddice nel modo più palese l'essenza stessa della Chiesa, la sua Tradizione intera, le parole più inequivocabili degli Apostoli, dei Padri della Chiesa e dei santi di tutti i tempi. Non abbiamo il diritto di adattare il cristianesimo e la Tradizione della Chiesa ai nostri gusti ed alle nostre esigenze. Al contrario, la vita intera di un cristiano deve costituire uno sforzo incessante per raggiungere «l'intelligenza della verità». Dobbiamo valutarci noi stessi secondo il metro della Chiesa e non adattare questa ai nostri criteri. p. Michail Polskij non vede che l'ipertrofia del nazionalismo, che non ha nulla a che spartire con una relazione autenticamente cristiana e illuminata verso il suo paese e verso il suo popolo, è un veleno terribile, che infetta da tempo la coscienza cristiana e che la lotta contro questo veleno è precisamente uno dei compiti di questa grande diaspora ortodossa che è oggi diventata realmente «ecumenica» (universale). P. Michail Polskij ha certamente ragione dal suo punto di vista quando ci considera, noi che ce ne siamo «andati per Costantinopoli», come «greci» o «traditori». Per lui, come purtroppo per molti, l'appartenenza a una Chiesa è infatti l'equivalente dell'appartenenza a una nazionalità. All'unisono con il giornale del Patriarcato di Mosca, egli enumera tutte le manifestazioni di ostilità, di imperialismo ecclesiastico del Patriarcato ecumenico, definito «papismo greco» (p. 130) che distrugge la Chiesa. Cosa rispondere a ciò? Chi scrive queste pagine insegna storia della Chiesa bizantina all'Istituto di Teologia Saint-Serge di Parigi e conosce a sufficienza le pagine e gli avvenimenti oscuri della storia del Patriarcato ecumenico (ma dove ne non ce n'è e chi ne è esente?), avendovi anche dedicato uno studio, pubblicato in un periodico accademico

(Il destino della teocrazia bizantina, in «La Pensée Orthodoxe», 5, 1948). Ma questo non comporta che il nazionalismo ecclesiastico greco giustifichi il nazionalismo ecclesiastico russo. Non dobbiamo, al contrario, greci e russi, piuttosto che di accusarci gli uni di fronte agli altri per difendere le nostre rispettive «eredità», provare nuovamente e integralmente che siamo prima di tutto uniti in Cristo e nella sua santa Chiesa, e che il Cristo, e non le nostre debolezze umane, è l'unico criterio vitale della vita ecclesiale? Tanti sono i rancori, le incomprensioni, i provincialismi, gli amor propri nazionalistici accumulatisi nel mondo ortodosso, che una vera rinascita della coscienza ecclesiale è indispensabile. Ora, questa rinascita non passa per l'isolamento o per l'affermazione orgogliosa della propria «indipendenza», bensì attraverso il ritorno alle fonti vive della vita ecclesiale, alla sua tradizione ecumenica (universale). L'arciprete Michail Polskij non arriva a comprendere che noi non ce ne siamo «andati» dai «greci», ma siamo con il Patriarca che è innegabilmente il primo nell'ordine d'onore dell'unica e sola Chiesa ortodossa, e che non lo abbiamo fatto a seguito di qualche capriccio, ma perché tale è la norma oggettiva della vita della Chiesa. Espulsi dal territorio della nostra Chiesa locale in un territorio dove non esiste una Chiesa ortodossa locale propria, pensiamo che, nell'attesa di un'organizzazione complessiva della vita ecclesiale in questi paesi nuovi per l'Ortodossia, è al Patriarca ecumenico che spetti di garantire la nostra integrazione nell'organismo ecumenico (universale) della Chiesa. E da parte di quest'ultimo non abbiamo mai sentito dire, come invece da parte dei nostri fratelli russi, che noi siano diventati «greci», ma al contrario abbiamo sempre incontrato la sollecitudine e l'amore per i nostri ascendenti russi e per le nostre particolarità russe. Se i greci, come del resto noi, peccano a volte di nazionalismo ecclesiastico come, ad esempio, sulla Santa Montagna, come riferisce padre Michail Polskij, solo la comunione, la vera comunione di vita e dei lenti sforzi in previsione di una comprensione reciproca possono permettere di superare questo nazionalismo, da loro come da noi, e non certo le accuse sterili o l'odio reciproco. Ci sembra che nella Chiesa noi non dobbiamo fare altro che cercare l'autentica verità ecclesiale. Non è forse nella sottomissione in tutto alla verità di Cristo – quand'anche questo risultasse difficile per il nostro amor proprio – che risiede la vera fedeltà ai veri precetti che ci legano alla Santa Russia, la quale ha sempre vissuto soprattutto dell'aspirazione alla Gerusalemme celeste, e non della rivendicazione della sua “indipendenza” e della sua “eredità”? Quando la giovane Chiesa della Russia era, all'alba della sua storia, nella giurisdizione del Trono ecumenico, né i greci né i russi la consideravano alla stregua di una Chiesa greca, non più di quanto i suoi membri fossero considerati come greci. Ciò non le ha impedito di elaborare l'ideale della Santa Russia e di dare vita a una sinassi di santi. Avendo raggiunto la maturità, è divenuta autocefala e ha ottenuto uno statuto che la metteva in posizione di uguaglianza con gli antichi patriarcati d'Oriente. È ciò era legittimo. Tuttavia, coloro che conoscono la storia della Russia, si ricorderanno che nell'aspirazione a questa autocefalia una politica autocratica ebbe altrettanto gioco che le motivazioni autenticamente ecclesiali. Non è un caso se in tutto il passato

glorioso della Chiesa della Russia, è la commemorazione di questa data che più aggrada ai gerarchi moscoviti contemporanei. Ma i veri creatori e rappresentanti della Santa Russia, i santi e gli asceti russi, non cercavano la loro fonte d'ispirazione nell'autocefalia. E le crisi e le rotture nella vita ecclesiale russa non hanno forse avuto preciso inizio il giorno in cui in Russia ci si è messi a pensare alla terza Roma e non ispirarsi più come prima alla tradizione patristica, che non è «l'eredità» né dei greci né dei russi, ma della Chiesa ortodossa nel suo insieme, «glorificando con un solo cuore il Santissimo Spirito». E infine: forse che i migliori precetti della cultura russa, integralmente nutrita dall'Ortodossia, non sono sempre stati «ecumenici» (universali) nella loro ispirazione e nella loro portata? Pertanto, non spetta proprio a noi russi di ritornare per primi dal «provincialismo delle tradizioni locali» alla via maestra dell'Ortodossia ecumenica? Ancora una volta, nella vita dell'emigrazione tutto fu all'inizio inevitabilmente provvisorio, e questo è ciò che spiega in larga parte le nostre divisioni ecclesiali. Ma non è forse venuto il momento di procedere a un riesame di questa realtà provvisoria e di prendere coscienza di ciò che esige e di ciò che la Tradizione della Chiesa ci chiede nelle presenti circostanze, che ci sono state inviate da Dio? È infatti nelle circostanze presenti, oggi, che noi dobbiamo mostrarci fedeli all'Ortodossia nella sua totalità. Poiché in fin dei conti per la Chiesa tutto è sempre provvisorio, ed è proprio in questa provvisorietà che vive del senso eterno e della verità eterna, guardando sempre e ovunque ad essa nel corso del suo cammino terreno.

Non è così importante stabilire chi ha avuto ragione e chi ha avuto torto in questa o in quella discussione tra emigrati. Simili polemiche sono disperatamente parziali e sterili. Ma è pericoloso e doloroso constatare che degli stati di fatto, provvisori secondo ogni evidenza e frutti del caso, sono eretti in maniera unilaterale a verità canoniche, a norme permanenti e assolute. Questo è proprio quel che fa il padre Michail Polskij. Tutto il suo libro è un inno perpetuo al Sinodo all'Estero: non si è mai sbagliato e non ha mai fallito, «non è stato incline all'illusione, non ha mostrato né leggerezza né ingenuità», lui solo «ha sempre agito in modo illuminato, responsabile e serio» (p. 193). Detiene il monopolio di una condotta «autenticamente ecclesiale» e «veramente ortodossa». «La via della verità appartiene al Sinodo dei vescovi all'Estero, che si sono messi sulla via canonicamente corretta dell'autonomia amministrativa, tenendo conto delle circostanze in cui si era trovata la parte all'Estero della Chiesa della Russia» (p. 192). Ahimé, è precisamente in questa prospettiva che non si può non distinguere – e abbiamo provato a mostrare perché – una perversione profonda della canonicità e della coscienza canonica. È probabile che coloro che condividono i punti di vista di p. Michail Polskij non mancheranno di ricordare con sarcasmo i «meandri» e le «variazioni giurisdizionali» della nostra diocesi. Ebbene, non pretendiamo – similmente a p. Michail Polskij – l'infallibilità. La nostra Diocesi ha di certo conosciuto crisi e confusioni profonde, ma riteniamo che in questa ricerca di ciò che di volta in volta era il cammino corretto, nella prudenza e nella consultazione di ogni l'organismo ecclesiale vi sia maggior ecclesialità che nell'orgogliosa infallibilità del Sinodo all'Estero. Le cadute e

gli errori sono sempre possibili nella vita ecclesiale e se ne hanno tanti esempi nella storia della Chiesa. Ciò che importa è che nel loro superamento ci sia il desiderio di scoprire la verità e l'aspirazione alla totalità della vita ecclesiale. Nelle condizioni tragiche dell'emigrazione, questa ricerca è spesso stata difficile. Poco importano le ragioni concrete che hanno spinto il Metropolita Evlogij a rivolgersi a Costantinopoli e il modo in cui questi ha accolto questo gesto: ciò che conta non è l'aspetto soggettivo e psicologico delle cose, ma il loro significato oggettivo ed ecclesiale. Più il tempo passa e meglio comprendiamo le sue buone ragioni, interne ed ecclesiali. Fu precisamente questo gesto che favorì la rottura del circolo vizioso costituito da diversi approcci soggettivi e contingenti dell'organizzazione ecclesiale e darle una solida base canonica. Sappiamo che solo un tale fondamento permette di conciliare correttamente sulla via del pleroma ecclesiale i principi nazionale ed ecumenico (universale), l'eterno e il provvisorio, poiché è solo su questa via che si trova una corretta gerarchia di valori. È possibile, e forse anche probabile, che i punti di vista di p. Michail Polskij incontreranno maggior successo di quanto scriviamo. Troppa gente si aspetta dalla Chiesa non la «canonicità», né la verità ecclesiale, ma che la Chiesa corrisponda ai loro gusti, alle loro abitudini e alla loro visione delle cose. Ahimé, il veleno della demagogia si introduce sempre più profondamente nella vita della Chiesa e si inizia a lasciarsi guidare da ciò che piace e appare vero al maggior numero di persone. È molto più facile giocare sulle emozioni familiari piuttosto che richiamare all'umiltà di fronte alla verità. Ma la verità non cessa di essere la verità, indipendentemente dal successo che essa incontra presso gli uomini.

Conclusion

Abbiamo deliberatamente limitato il nostro dibattito con p. Michail Polskij al tema dell'organizzazione ecclesiale. P. Michail Polskij intende precisamente darci un'analisi canonica ed è ciò che indica il titolo del suo libro. Ma in definitiva non ci si può astenere dal constatare che in realtà il centro di gravità delle sue considerazioni, la vera enfasi del suo libro, non riguarda per niente l'aspetto canonico. Infatti, p. Michail Polskij chiama canonico ciò che corrisponde alla sua visione, ma non della struttura canonica, bensì del contenuto della vita ecclesiale dell'emigrazione. E in questa confusione di due piani, che sono distinti per natura, traspare, forse meglio che altrove, quella che è certamente una caratteristica essenziale della psicologia «karlovtsiana». Questo contenuto della vita ecclesiale è la fedeltà alla Chiesa della Russia: «Non separarsi mai dalla Chiesa della Russia, vivere dei suoi interessi, delle sue necessità, della sua lotta, della sua verità, della difesa dei canoni e dei martiri, seguendo all'estero la vecchia via canonica dei primi dieci anni, quelli del patriarca Tikhon, che in Russia si è rifugiata nelle catacombe dal giorno della caduta della metropolita Sergio» (p. 125).

Secondo le parole di un altro rappresentante della Chiesa russa all'Estero, su questa riposa «l'obbligo di denunciare il Patriarcato di Mosca per la sua menzogna, per la sua alleanza con un potere ostile a Dio e satanico» ed essa «deve essere la punta della lancia, la voce della vera Chiesa russa nel mondo» (*Le Printemps, recueil édité par l'évêque Nathanaël*, Paris, 1948). È a questa fedeltà e a questa lotta che noi avremmo rinunciato, secondo p. Michail Polskij e tutti coloro che condividono i suoi punti di vista, «andandocene a Costantinopoli». Reputiamo inutile e superfluo rispondere a simili accuse. La migliore risposta è offerta dal contributo passato e presente alla causa russa nell'ambito della giurisdizione «greca», dalla voce della verità che non ha mai taciuto. Nessuno, senza dubbio, ha il diritto di misurare il nostro amore e la nostra compassione per la Chiesa ed il popolo della Russia. Ma ciò che corrisponde al vero è che noi non rivendichiamo la missione di essere la chiesa delle catacombe o il ruolo di futuri giudici delle gerarchie moscovite, nella misura in cui pensiamo che la nostra situazione non ci autorizzi a farlo. Ci sembra dunque intollerabile che un vescovo che risiede in America faccia giungere un cardinale cattolico dei telegrammi «in nome della Chiesa della Russia coperta del sangue dei martiri». Pensiamo che se vi è un cammino per quelli che sono rimasti, ve n'è un altro per quelli che sono partiti. E questi due percorsi si incontrano e si rivelano essere lo stesso e identico percorso della fedeltà alla verità del Cristo, della realizzazione dell'essenza autentica della Chiesa, per la quale proprio soffrono gli attuali confessori della Russia. È precisamente a causa di ciò che non possiamo neppure ammettere che la canonicità sia determinata da questa o da quest'altra missione o compito, per quanto sacre e importanti esse siano. La canonicità è sempre e soltanto determinata dall'essenza eterna della Chiesa, dalla sua vocazione eterna. E non è, forse, uno dei significati del nostro cammino di esilio, che noi vi trovavamo la fonte dimenticata dell'acqua viva, l'autentica coscienza ecumenica (universale), la potenza vivificante dell'integrità della Tradizione della Chiesa santa, cattolica e apostolica? Sì, è un dovere sacro per i Russi ortodossi all'estero, un dovere di fedeltà e di testimonianza, un dovere di difesa della verità e di denuncia. Ma tutto ciò resterà una semplice lotta umana, soltanto e troppo umana, se essa non sarà condotta sulle fondamenta eterne della Chiesa, se non possederemo e non manifesteremo soprattutto in noi stessi e nella nostra vita ecclesiale la luce del Cristo, il quale solo rivela e denuncia le tenebre e il male. «Conserva il pleroma della Tua Chiesa», preghiamo in ogni Liturgia. La nostra prima vocazione risiede nella crescita di ciascuno di noi e di tutti in questa totalità-pienezza. E il resto, crediamo, ci sarà dato in aggiunta.

Parigi, 1949. Stampato con la benedizione di Sua Eminenza il Metropolita Vladimir.

Messaggero ecclesiastico dell'Esarcato ortodosso russo dell'Europa occidentale