

## Editoriale

La *Facoltà Teologica Pugliese* (FTP), nell'anno in cui ricorre il decimo anniversario della sua fondazione, ha deciso di dotarsi di una propria rivista scientifica. Si tratta di *Apulia Theologica*, una realtà completamente nuova che è stata pensata da tutta la comunità accademica, in tutte le sue articolazioni (dipartimenti, consigli degli istituti, consiglio di facoltà), come un contenitore teologico nel quale possa trovare spazio la voce della FTP, non solo quella elaborata all'interno degli istituti nei quali la nostra istituzione opera direttamente, ma anche quella che emerge dalle altre istituzioni teologiche presenti nel contesto pugliese.

Sin dalla sua nascita, avvenuta nel 2005, la FTP ha stabilito relazioni di intensa collaborazione con le tre riviste collegate agli istituti dalla cui unione essa è nata. Mi riferisco a *Nicolaus, Rivista di Scienze religiose* e *Frontiere*; si tratta di realtà consolidate che avevano già una loro storia piena di grandi valori culturali. La cooperazione con questi preziosi strumenti di ricerca teologica ha permesso alla nostra istituzione di avere spazi per entrare nel grande areopago della discussione teologica con dignità e con sempre maggiore attenzione da parte di lettori provenienti da tutto il mondo. Quando, però, negli ultimi anni il percorso di comunione compiuto all'interno della facoltà ha spinto gli istituti a mettere sempre più le loro risorse a vantaggio del bene comune dell'intera comunità accademica, si è progressivamente affermata l'idea di dotarsi di un'unica rivista che fosse espressione non più dei singoli istituti, ma uno spazio unitario e condiviso di confronto per tutta la FTP. Per realizzare questo progetto, il Consiglio di Facoltà ha deciso di dar inizio a un progetto totalmente nuovo, elaborato da un *team* di docenti che siano espressione di tutto il lavoro di docenza e di ricerca svolto nei contesti dell'unica facoltà.

Da questo discernimento comunitario è nata *Apulia Theologica*, che intende essere un luogo di pubblicazione di studi e ricerche, un'espressione qualificata del lavoro teologico prodotto dalla nostra comunità accademica, ma anche uno strumento di dialogo e di collaborazione con gli altri saperi e le altre istituzioni culturali presenti sul nostro territorio e nel più ampio panorama globalizzato nel quale viviamo. Accanto al contesto proprio delle istituzioni accademiche, *Apulia Theologica* intende rivolgersi anche agli ambienti ecclesiali, provando a essere uno strumento che, senza rinunciare alla necessaria scientificità, sappia anche mantenere un contatto vivo con il cammino pastorale delle nostre chiese

e quindi sia capace di parlare ai pastori, agli operatori pastorali e a ogni realtà ecclesiale che opera e che riflette nel nostro territorio.

Il nome scelto, *Apulia Theologica*, esprime in modo chiaro il radicamento della nostra rivista all'interno del contesto al quale la FTP è legata, ma non intende in alcun modo «regionalizzare» uno strumento teologico-culturale che, per sua natura, ha una vocazione globale. Anzi, proprio per questo, la nostra rivista intende invece essere – come oggi si dice – «glocale», ossia vuole conservare il suo radicamento geografico-ecclesiale, ma avere anche un orizzonte aperto alla mondialità, obbedendo così alla vocazione del nostro territorio, che è un ponte di dialogo collocato nel cuore del Mediterraneo.

Sono convinto che, in un contesto teologico in cui molte riviste stanno chiudendo i battenti, la nascita di *Apulia Theologica* possa essere considerata un segno di speranza per la cultura teologica che ha ancora un'attualità e un'urgenza impressionante nella Chiesa e nel mondo.

ANGELO PANZETTA  
*Preside*

GERARDO CIOFFARI, op\*

**La «Magna Charta»  
dell'ecumenismo russo:  
le *Conversazioni* di Filarete Drozdov**

Quando nel 1872 nacque la Chiesa dei vecchiocattolici (sull'onda del rigetto del dogma dell'infalibilità papale proclamato nel concilio Vaticano I, 1870), il mondo teologico russo prestò subito attenzione all'avvenimento. Era prevalente, infatti, la convinzione che l'unico vero ostacolo all'unione fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa fosse costituito dal primato romano di giurisdizione. Una convinzione avvalorata anche dal fatto che il maggiore oppositore della Chiesa cattolica, Aleksej Stepanovič Chomjakov, aveva inquadrato la principale differenza dottrinale (il *Filioque* come «fratricidio morale») in una cornice non dogmatica, bensì etico-ecclesiologica. Nel vivace dibattito teologico che si aprì nel ventennio a cavallo fra il XIX e il XX secolo il teologo maggiormente invocato a favore di una possibile unione della Chiesa ortodossa russa con i vecchiocattolici fu Filarete Drozdov, il grande metropolita di Mosca che dominò la scena ecclesiale di gran parte del secolo XIX.<sup>1</sup>

E a ragione. Infatti, a differenza dei teologi greci con i loro tentamenti, Filarete si era espresso inequivocabilmente a favore della validità dei sacramenti dei cattolici, in particolare del battesimo e dell'ordine sacro. Il che dava un senso concreto al dialogo.

\* Docente di Ecclesiologia russa presso la Facoltà Teologica Pugliese (gcioffari@libero.it).

<sup>1</sup> P. SVETLOV, «O novom mnimom prepjatstvii k edineniju starokatolikov i pravoslavnyh: po povodu otveta prof. A. Gusevu» (Sul nuovo supposto ostacolo all'unione dei vecchiocattolici e degli ortodossi, una risposta al prof. A. Gusev), in *Bogoslovskij Vestnik* (1903)5, 134-150; «Starokatoličeskij vopros v ego novom fazise» (La questione vecchiocattolica nella sua nuova fase), in *Bogoslovskij Vestnik* (1904)2, 281-316; «Starokatoličeskij vopros v duchovnoj pečati za 1904 god: K voprosu o soedinenii cerkvej i k učeniju o Cerkvi» (La questione vecchiocattolica nella stampa ecclesiastica del 1904: intorno alla questione della riunificazione delle Chiese e della dottrina sulla Chiesa), in *Bogoslovskij Vestnik* (1905)1, 179-215; 2, 311-341; 3, 461-517; 4, 700-732; 5, 95-117; 7-8, 460-498.

La figura di Filarete Drozdov è indubbiamente quella che godette di maggiore autorevolezza nella Chiesa russa della seconda metà del XIX secolo. Senza essere un teologo di professione, affrontò tematiche teologiche in una maniera che ha influito decisamente a sottrarre la teologia russa dal rischio di trasformare il brillante apporto di Chomjakov in quel provincialismo teologico paventato più tardi da Nikolaj Berdjaev. Il contributo di Chomjakov, nel senso di una restituzione del primato all'interiorità, ha potuto mantenere tutta la sua positività e benefica potenzialità proprio grazie all'equilibrio ristabilito da Filarete Drozdov fra carisma e istituzione.

Curiosamente, a esprimere un giudizio altamente positivo su Filarete come teologo furono due pensatori russi estremamente diversi fra loro: Vladimir Solov'ev e Georgij Florovskij. Secondo il primo, Filarete era «l'unico teologo degno di questo nome prodotto dalla Russia nel XIX secolo».<sup>2</sup> Secondo Florovskij, «Philaret was probably the greatest theologian of the Russian Church in modern times».<sup>3</sup>

La bibliografia su di lui è molto ampia<sup>4</sup> e oggi è molto agevole per chiunque conosca il russo accedere a tutti i suoi scritti.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Cf. V. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa universale*, lib. II, c. 9; trad. it. a cura di A. DELL'ASTA, *La Casa di Matrona*, Milano 1989, 142.

<sup>3</sup> Cf. G. FLOROVSKIJ, *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, edited by R. ROUSE – S.C. NEILL, The Westminster Press, Philadelphia <sup>2</sup>1967, 195.

<sup>4</sup> Per la ricostruzione della sua figura mi sono servito particolarmente di I. KORSUNSKIJ, *Sojatel' Filaret, mitropolit Moskovskij, ego žizn' i dejatel'nost' na Moskovskoj kathedre, po ego propovedjam, v svjazi s sobytijami i obstojatel'stvami togo vremeni (1821-1867)* (Il santo vescovo Filarete, metropolita di Mosca, la sua vita e attività sulla cattedra di Mosca, a partire dalle sue prediche, nel contesto degli avvenimenti e circostanze di quel tempo), Charkov' 1894. Per una rapida sintesi dello stesso autore, cf. *Russkij Biografičeskij Slovar'*, Spb 1901, alla voce «Filaret», 83-93. Tra gli altri autori segnalo A.A. GORODKOV, *Dogmatičeskoe bogoslovie Filareta, mitropolita Moskovskago* (La teologia dogmatica di Filarete, metropolita di Mosca), Kazan' 1887; D.G. NAUMOV, *Filaret, mitropolit Moskovskij kak kanonist* (Filarete, metropolita di Mosca come canonista), Moskva 1893; V.I. BELIKOV, *Dejatel'nost' mitropolita Moskovskago Filareta po Raskolu* (L'attività del metropolita di Mosca Filarete riguardo al Raskol), Kazan' 1896; N.V. SUŠKOV, *Zapiski o žizni i vremeni Sojatelja Filareta, mitropolita Moskovskago* (Appunti sulla vita e il tempo del santo vescovo Filarete, metropolita di Mosca), Moskva 1868.

<sup>5</sup> Gli scritti di Filarete si trovano tutti su internet. È sufficiente digitare in russo «Filaret Drozdov», e scegliere *Wikipedia*. Non fermarsi però sull'articolo, bensì scorrere le varie voci fino al paragrafo «Ssylki» (links). A questo punto, scegliere tra i vari argomenti il seguente: *Nasledie Svt. Filareta, bibliografija izdannyh trudov, žitie i proče materialy* (Il retaggio di san Filarete, bibliografia dei lavori editi, vita e altri materiali). Appaiono (insieme alla scritta Pagez.ru) una lunga serie di titoli, tutti in blu. Significa che, cliccandovi sopra, si può leggere o scaricare l'intera opera in questione.

## 1. Filarete Drozdov (1782-1867)

Filarete Drozdov (al secolo Vasilij Michajlovič D.) nacque a Kolomna nel 1782. Dopo aver frequentato il locale seminario (chiuso nel 1799 con la soppressione di quella diocesi), continuò gli studi nel 1800 alla Troickaja Lavra, ove si distinse per la versatilità in teologia, filosofia, lingue e soprattutto nell'omiletica. Ivi nel 1808 abbracciò la vita monastica prendendo il nome di Filarete. Trasferitosi l'anno dopo a Pietroburgo, con l'appoggio del metropolita Platon Levšin divenne professore e, a soli trent'anni (1812), rettore dell'Accademia. Nel 1814 il successore del Levšin, il metropolita Amvrosij, lo sostenne nelle iniziative di revisione dello statuto accademico. Nel 1817, su proposta di Amvrosij, fu nominato vescovo ausiliare di Pietroburgo per la sede di Revel' (Tallinn). Due anni dopo era vescovo di Tver' e membro del Santo Sinodo. Nel 1820 era vescovo di Jaroslavl' e nel 1821 diveniva arcivescovo di Mosca (dal 1826 alla morte, avvenuta nel 1867, col titolo di metropolita).

Ma se la sua carriera fu rapida e brillante, non per questo fu sempre in discesa. Già negli anni di filosofia fu accusato di panteismo, e più tardi di simpatie per il pietismo, specialmente di ispirazione tedesca. In realtà Filarete è il perfetto esponente di un'ortodossia cattolica, erede di tutte le spinte teologiche provenienti dalla tradizione orientale, ma anche dall'occidente cattolico (filtrato attraverso la scuola kieviana del XVII secolo) e protestante (attraverso la teologia russa risalente a Feofàn Prokopovič). Ma se faceva tesoro di tutte queste esperienze, ciò non significa che Filarete aderisse a qualcuna di queste scuole. Seguendo l'esempio del suo maestro Platon Levšin, egli riviveva tutte queste esperienze al vaglio della tradizione liturgica e pastorale. La spiritualità liturgica e l'impegno del pastore erano la vera istanza ultima di Filarete. Per cui, anche l'accusa di dare poco spazio alla «tradizione» è fondata solo in parte, sia perché la tradizione autentica è meglio espressa proprio nella liturgia, sia perché egli fu fautore di una patristica veramente «cattolica», comprendente cioè non soltanto i padri greci, ma anche i padri latini come Cipriano, Girolamo, Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno. Fu l'impegno pastorale a fargli considerare anche la formazione teologica sotto questa luce. Criticando il linguaggio eccessivamente scolastico e tecnico, scriveva ad esempio nel 1844 al conte Protàsov: «Siccome gli alunni del seminario si preparano a insegnare la dottrina della fede al popolo, e non agli studenti di latino e di filosofia scolastica, allora anche nell'insegnare loro bisogna, per quanto possibile, attenersi a un linguaggio comunemente comprensibile, ed evitare espressioni scolastiche o straniere.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Cf. FILARETE DROZDOV, *Sobranie mnenij i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago po učebnym i cerkovno-gosudarstvennym voprosam* (Raccolta di opinioni

Per lo stesso motivo aderì alla Società biblica per la traduzione della Bibbia in russo, sostenuto in questo da Platon Levšin e dal successore Amvrosij, ma poi aspramente criticato dal loro successore Serafim e dal metropolita di Kiev, Eugenio. Nel 1842 la sua tesi favorevole alla traduzione della Bibbia in russo fu bocciata nel Santo Sinodo, condizionato dal procuratore Protàsov e dallo zar Nicola I. Allorché tra il 1856 e il 1857 nel Santo Sinodo fu riesaminata la questione, Filarete dovette sostenere la dura opposizione di altri gerarchi con a capo il metropolita di Kiev Filarete Amfiteatrov. Dovette perciò ammorbidire la sua posizione suggerendo questi criteri: tradurre dalla lingua originale, ma tener conto dei santi padri. Se quel dato brano è stato riletto dai padri della Chiesa, la terminologia deve rispettare questa lettura che facilita la comprensione della sacra Scrittura nel senso della dogmatica ortodossa. Scopo di queste limitazioni è quello di evitare l'arbitrarietà del traduttore e di cadere nel razionalismo. E in tal senso restava auspicabile che le citazioni bibliche nei seminari e nelle attività catechetiche si facessero seguendo il testo slavo ecclesiastico.<sup>7</sup>

Notevoli opposizioni incontrò anche il suo *Catechismo cristiano esteso della Chiesa ortodossa cattolica orientale*.<sup>8</sup> All'edizione ampia del 1823 seguì nel 1824 un'edizione più breve (*Kratkij Kathichizis*). L'esigenza di un nuovo catechismo era stata prospettata in una seduta del Santo Sinodo del 1820, in cui si dichiarava che neppure quello del metropolita Platon rispondeva alle necessità dei tempi. Si auspicava dunque che a partire da quelli di san Cirillo di Gerusalemme, di Pietro Moghila e di Dositeo, si procedesse a un catechismo aggiornato.

Le edizioni anteriori alla riforma sugli studi ecclesiastici del Protàsov (1836-1839) erano state criticate per l'insufficiente spazio riservato alla tradizione e per i brani biblici tradotti in russo moderno. Come eccessivo modernismo era stato condannato anche il suo impegno nella diffusione della Bibbia fra il popolo. Ma egli tenne duro nella sua convinzione di coinvolgere il popolo nella crescita spirituale e culturale.

e risposte di Filarete metropolita di Mosca e Kolomna in questioni scolastiche ed ecclesiastico-statali), a cura di SAVVA, arcivescovo di Tver', t. III, Sanktpeterburg 1885, 129-130.

<sup>7</sup> Id., *O dogmatičeskom dostoinstve i ochranitel'nom upotreblenii grečeskago semidesjati tolkovnikov i slavjanskich perevodov Svjaščennago Pisanija* (Sul valore dogmatico e l'uso apologetico della Bibbia dei Settanta e delle traduzioni slave della sacra Scrittura), Moskva 1858, 3-6.

<sup>8</sup> Id., *Prostrannyj Christianskij Kathichizis Pravoslavnoj Katholičeskoj Vostočnoj Cerkvi* (Catechismo cristiano esteso della Chiesa ortodossa cattolica orientale), Sankt Peterburg 1823; Sankt Peterburg 1827-1828; Moskva 1839 (<sup>67</sup>1889). Si noti che la prima edizione (1823) omette l'aggettivo iniziale *Prostrannyj*, e aggiunge dopo *Vostočnyja greko-rossijskija*.

Dal carattere energico, unito a una non comune prudenza e accortezza, Filarete si trovò a suo agio in tutti i campi aventi qualche relazione con la Chiesa. Il grande zelo per l'ortodossia e la sua attività pastorale lo fecero divenire intorno alla metà del secolo un punto di riferimento sicuro anche nel campo della teologia.

Sotto questo aspetto, anche se non scrisse alcun trattato sistematico, le sue opinioni teologiche facevano testo. Oltre che nei fondamentali *Razgovory* (Conversazioni), oggetto di questo studio, esse possono trovarsi in varie sue raccolte, come le *Lettere ad A. N. Murav'ev*<sup>9</sup>, le *Opinioni, risposte e lettere su varie questioni dal 1821 al 1867*,<sup>10</sup> la *Raccolta di opinioni e risposte ... relative alle questioni della Chiesa ortodossa in Oriente*,<sup>11</sup> nonché la già citata *Raccolta di opinioni e risposte di Filarete, metropolita di Mosca e Kolomna intorno a questioni scolastiche ed ecclesiastico-statali*.<sup>12</sup>

A questa grande apertura mentale dal punto di vista teologico ecclesiale non si accompagnava alcuna apertura politica o sociale. Il suo nome era spesso affiancato alle grandi manifestazioni e celebrazioni imperiali. Fu tra l'altro contrario all'abolizione della servitù della gleba, anche se poi fu proprio lui a essere incaricato dallo zar Alessandro II di redigere il manifesto di liberazione (19 febbraio 1861). Per cui fu spesso oggetto di critiche da parte degli intellettuali impegnati nella rivoluzione o nella critica al sistema zarista.

## 2. La passione per l'unità e la cattolicità della Chiesa

Nel pensiero religioso russo l'elemento che ha attratto molti verso la Chiesa di Roma è l'idea della cattolicità, l'idea di una Chiesa universale dove la nazionalità non soffocasse il senso di appartenenza all'unica Chiesa di Cristo sparsa nel mondo.

Pur rimanendo saldamente ancorato alla tradizione ortodossa, prendendo posizione a favore dell'ortodossia su tutti i punti controversi, Filarete fu per tutta la vita sensibile al problema dell'unità e della catto-

<sup>9</sup> ID., *Pis'ma mitropolita Moskovskago Filareta k A. N. Murav'evu* (Lettere del metropolita di Mosca F. ad A. N. Murav'ev), Kiev 1869.

<sup>10</sup> ID., *Mnenija, otzyvy i pis'ma Filareta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago po raznym voprosam za 1821-1867 gg.* (Opinioni, risposte e lettere di Filarete metropolita di Mosca e Kolomna su varie questioni negli anni 1821-1867), a cura di L. BRODSKIJ, Moskva 1905.

<sup>11</sup> ID., *Sobranie mnenij i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago, po delam Pravoslavnoj Cerkvi na Vostoke* (Raccolta di opinioni e risposte di Filarete metropolita di Mosca e Kolomna intorno alle cose della Chiesa ortodossa in Oriente), Sankt Peterburg 1886.

<sup>12</sup> ID., *Sobranie mnenij i otzyvov Filareta, mitropolita Moskovskago i Kolomenskago po učebnym i cerkovno-gosudarstvennym voprosam*, tt. III e IV (Moskva 1886).

licità della Chiesa. La sua concezione autentica di queste due note della Chiesa è facilmente delineabile a motivo del fatto che più volte e in diverse circostanze ne affronta la questione. E la cosa è tanto più sorprendente quanto più si pensa al suo ruolo nella società russa, in cui la Chiesa era quasi un tutt'uno col governo zarista. In altri termini, in un mondo in cui la Chiesa russa era ben protetta dallo Stato, con l'aristocrazia fortemente attratta dall'attivismo dei gesuiti, sarebbe stato più naturale da parte del gerarca più autorevole un atteggiamento o di disinteresse alla questione o di aspra polemica antiromana. E invece, egli aveva molto a cuore il problema dell'unità della Chiesa, anche perché prendeva sul serio (a differenza di Chomjakov) le divergenze dottrinali e sacramentali esistenti nel mondo ortodosso, e in particolare fra Chiesa greca e Chiesa russa.

È possibile dunque avere una chiara visione del suo pensiero perché egli affrontò la questione in diverse circostanze, da quella della conversazione intima e confidenziale a quella del confronto fino alla prospettiva liturgica. La confidenziale è forse quella che non lascia adito a possibili altre interpretazioni.

Un giorno si recò a far visita al celebre monastero della Trinità, nel borgo San Sergio (Sergiev Posad, oggi Zagorsk). Lo accolse il vicario Antonij, che lo intrattenne in attesa che un inserviente portasse il tè:

Il grande gerarca e il saggio vicario se ne stavano seduti in attesa del tè e intanto ragionavano sulla necessità di una Chiesa universale e sull'unificazione con i cattolici. Sorse però un problema: chi avrebbe detenuto il ruolo guida nella nuova Chiesa? Era prevedibile che né gli ortodossi né i cattolici avrebbero voluto rinunciarvi e la Chiesa non si sarebbe costituita. In quel mentre entra padre Isidoro reggendo il vassoio con il servizio da tè: «Ma la Madre di Dio, ecco chi starà alla guida. Bisogna dunque lasciare libero il posto della reggenza: sarà destinato alla Madre di Dio».<sup>13</sup>

L'episodio fu narrato a Pavel Florenskij dallo stesso starec, che egli aveva scelto a suo padre spirituale e che morì nel febbraio 1908, mentre egli ancora studiava all'accademia ecclesiastica di Mosca, le cui lezioni si tenevano appunto alla Trojckaja Lavra.

Il particolare contesto, per così dire intimistico, della conversazione depone per la sincerità dei due interlocutori. Quando non era preoccupato per il proselitismo e attivismo dei gesuiti, oppure per la sfida

<sup>13</sup> P. FLORENSKIJ, *Sol' zemli, to est' skazanie o žizni Starca Gethsimanskago Skita Ieromonacha Avvy Isidora* (Il Sale della terra, cioè il racconto della vita dello starec dello Skit Gethsemani lo ieromonaco Avva Isidoro), St. Herman of Alaska Monastery, Platina 1984. Ho citato da *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, trad. di E. TREU, Qiqajon, Magnano 1992, 58.

dell'uniatismo, Filarete tornava l'uomo di Chiesa sinceramente e profondamente nostalgico dell'unità della Chiesa universale. Egli compose infatti un breve ma molto interessante commento alla preghiera liturgica per la riunione delle Chiese: *Sul significato della preghiera ecclesiale per la riunificazione delle Chiese*.<sup>14</sup>

All'inizio della liturgia, fa notare Filarete, la Chiesa ortodossa recita questa preghiera: «Per la pace del mondo intero, la prosperità delle sante Chiese di Dio e l'unione di tutti, preghiamo il Signore». Ora, nel momento di innalzare questa preghiera l'atteggiamento può essere duplice. Coloro che «aprono il proprio cuore all'amore» pregano non soltanto per le Chiese ortodosse ma anche per la «riunificazione delle Chiese che si sono staccate dall'ortodossia». Coloro invece che sono «presi da uno zelo rigoroso per l'ortodossia» rivolgono al Signore la preghiera pensando solo alle Chiese ortodosse.

«È giusto – si domanda Filarete – che la Chiesa ortodossa preghi soltanto per le Chiese ortodosse?». Egli risponde procedendo a un'analisi del testo della preghiera, costituito da due parti ben distinte: 1) *Per il bene delle sante Chiese di Dio*, e 2) *Per la riunificazione di tutti*. La seconda parte non è pleonastica né ripetitiva, ma chiaramente allarga l'orizzonte. Per cui «la Chiesa ortodossa prega per l'unione delle Chiese affinché la già esistente unità delle Chiese ortodosse sia per grazia di Dio preservata, e affinché per grazia di Dio sia ristabilita l'unione con la Chiesa ortodossa anche di quelle Chiese che da essa separò una qualche dottrina non retta (*kakoe libo nepravoe učenie*)».

Dopo aver ricordato che anche nella liturgia di san Basilio si chiede al Signore: «Smorza i dissidi fra le Chiese (*utoli razdory cerkvej*)», Filarete conclude che se lo «zelo devoto» vuole continuare a limitarsi alle Chiese ortodosse, lo faccia pure. Ma che tuttavia,

sia ugualmente possibile che l'amore cristiano, che tutto abbraccia, preghi per l'unione di tutte le Chiese e per la riunificazione alla Chiesa ortodossa di tutti coloro che se ne sono separati a causa di dottrine non rette, affinché ci sia, secondo la promessa di nostro Signore Gesù Cristo, un solo gregge, essendo lui l'unico pastore e Signore, della sua Chiesa sulla terra e nei cieli, nel tempo e nell'eternità.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> FILARETE DROZDOV, *O značenii cerkovnoj molitvy o soedinenii cerkvej* (Sul significato della preghiera ecclesiale sulla riunificazione delle Chiese), in *Priboavlenija k tvorenijam Sv. Otcov*, 1860, parte XIX. Cf. la mia traduzione in italiano in appendice all'articolo: «L'ecclesiologia russa nell'attuale fase del dialogo ecumenico», in *Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica* (2007)2, 109-130.

<sup>15</sup> Cf. G. CIOFFARI, *L'ecclesiologia ortodossa. Problemi e prospettive* (Quaderni di O. Odigos), Bari 1992, 125.

### 3. La patristica latina negli scritti di Filarete

Il senso della cattolicità della Chiesa portava Filarete nella direzione di quello che rappresenta oggi l'ecumenismo come è stato, ad esempio, delineato dal concilio Vaticano II, ovviamente in senso inverso: la pienezza della verità cristiana risiede nella Chiesa ortodossa, mentre la Chiesa cattolica partecipa imperfettamente a questa comunione. Solo che, mentre il concilio preferisce il termine «pienezza», Filarete preferisce quello di «purezza». Di conseguenza, per lui la Chiesa ortodossa è quella della verità nella sua purezza, quella romana è quella della verità intaccata da parecchi errori, non tali comunque da far mettere in discussione la sua appartenenza alla Chiesa universale.

L'elemento che meglio esprime la «cattolicità» della Chiesa è la concezione della patristica. La teologia russa, a differenza di quella greca, è stata molto sensibile alla patristica della Chiesa intera, non cadendo mai nella tentazione di considerare «patristica» solo quella orientale e soprattutto greca. Solo a partire dagli anni '30 del XX secolo, con G. Florovskij e V. Losskij, ha inserito nella teologia un filone «provinciale» (l'espressione è di N. Berdjaev) della patristica. Solo che, mentre Florovskij onestamente ha riconosciuto che la teologia russa non ha fatto sua la tradizione bizantina, Losskij e i suoi seguaci hanno forzato la storia affermando l'esistenza di una tradizione bizantino-esicasta (quasi del tutto estranea alla storia della teologia russa), magari attraverso l'iconografia. Affermando poi la continuità fra patristica (ovviamente greca) e teologia bizantina, hanno dato un duro colpo alla patristica latina. Ma non c'è dubbio che nella sua storia, almeno a giudicare dagli studi dedicati ai padri della Chiesa indivisa, la teologia russa è stata sempre di gran lunga più sensibile ai padri greci e latini che non ai bizantini. Mentre Agostino e Ambrogio erano studiati, letti e molto ben conosciuti tra XVIII e XIX secolo, di Gregorio Palamas neppure le traduzioni di Paisij Velickovskij furono pubblicate e, per trovare uno studio su di lui, bisogna attendere l'anno 1860.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> M. STREL' BICKIJ, *Svjatoj Grigorij Palama, mitropolit Solunskij, pobornik pravoslavnogo učenija o Favorskom svete i dejstvjach Božičich* (San Gregorio Palamas, metropolita di Tessalonica, difensore della dottrina sulla luce taborica e le energie divine), Kiev 1860. Recentemente si è sviluppato un aspro dibattito contro qualche teologo ortodosso che è arrivato a definire sant'Agostino «il più grande degli eresiarchi» (cf. M. AZKOUL, *The Teachings of the Holy Orthodox Church*, Dormition Skete Publications, Buena Vista, CO 1986, 54), costringendo il delegato del Sinodo dei vescovi della Chiesa ortodossa russa fuori della Russia a prendere le difese di Agostino, che la Chiesa russa definisce «beato». L'anonimo recensore, pur appartenendo alla più conservatrice delle Chiese russe (la più aspra contro la Chiesa di Roma), commenta: «Nell'ultima pagina (206) accusa Agostino

Filarete fu un lettore attento dei padri latini, e fece in modo che quando la rivista *Christianskoe Čtenie* cominciò a pubblicare le opere dei santi padri non fossero omesse le principali opere di Ambrogio, Agostino e così via. Nella sua polemica antilatina egli fece ricorso alle opere polemiche classiche, come Adam Zernikav e Feofan Prokopovič in Russia ed Elias Miniatis in Grecia. I primi gli furono utili (potrebbe sembrare strano) per difendere i padri latini. Infatti, la loro tesi di fondo, che egli fa sua, è che i padri latini concordano con i greci e che invece sono stati manipolati più tardi dalla Chiesa di Roma a sostegno delle nuove dottrine. Il teologo greco Elias Miniatis (1669-1714), a dispetto del duro titolo della sua opera, *Petra Skandàlou* (La pietra dello scandalo), era considerato da Filarete come il suo ideale predecessore greco: tanto duro contro la Chiesa di Roma nell'interpretazione della storia dello scisma quanto nostalgico dell'unione: «Così lo scisma rimane fino ad oggi tra le due Chiese. Che la grazia dello Spirito Santo le faccia finalmente riunire con un'unione indissolubile. Amen».<sup>17</sup>

L'intelligenza brillante, come pure la grande padronanza delle lingue (latino, greco ed ebraico) che gli permetteva l'accesso diretto alle opere ecclesiastiche, impose la personalità di Filarete negli ambienti dell'*intelligentsija* religiosa russa di Pietroburgo, che si muoveva fra gli influssi protestanti, l'illuminismo francese e il fascino universalistico del cattolicesimo. Nel 1811, da poco divenuto archimandrita e non ancora rettore dell'Accademia ecclesiastica, compose, su richiesta della nobile Elizaveta Alekseevna, il trattatello *Trattazione intorno alla differenza fra la Chiesa orientale e la occidentale nella dottrina della fede*.<sup>18</sup> Frutto delle conversazioni con l'imperatrice Luisa Augusta, principessa di Baden e moglie di Alessandro I, la *Trattazione* rivelava ancora una formazione fortemente incentrata sulla sacra Scrittura, con la «tradizione» in veste di scienza ausiliaria.

Se però questo lavoro fu conosciuto da pochi in Russia, notevole diffusione ebbe l'altra sua opera che, sotto forma di dialogo, toccava gli stessi temi: *Conversazioni fra chi cerca e chi è già convinto dell'ortodossia*

---

di calvinismo. Questo dimostra la disonestà dell'atteggiamento dell'autore» (recensione apparsa su *Church Life* [1986]11/12).

<sup>17</sup> E. MINIATIS, *Petra Skandàlou*, a cura di A. MAZARAKIS, Venezia 1849. Cito da Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, 50. Pubblicata per la prima volta a Lipsia nel 1717, nel 1783 fu pubblicata in russo a San Pietroburgo col titolo: *Pietra dello scandalo, o spiegazione storica sull'inizio e la causa della separazione tra le Chiese orientale e occidentale*. È a questa edizione che fa riferimento Filarete.

<sup>18</sup> FILARETE DROZDOV, «Izloženie raznosti meždu vostočnoju i zapadnoju Cerkoviju v učenii very», in *Čtenija v obščestve istorii i drevnostej rossijskich* (Trattazione della differenza fra la Chiesa orientale e l'occidentale nella dottrina della fede), Moskva 1870, I.

della Chiesa cattolica orientale.<sup>19</sup> Ciò che diede origine a questo dialogo fu una situazione abbastanza diffusa nell'aristocrazia russa dei primi anni del XIX secolo: la tentazione di abbracciare la religione cattolica romana.

Una quindicina d'anni dopo avrebbe composto, quasi di getto, lo scritto intitolato *Quattro risposte sui latini a Ekaterina P. Rostopčina*, anch'esso nato negli ambienti dell'*intelligentsija* russa. La suddetta Ekaterina era infatti la moglie del noto conte Rostopčĭn, la quale nel 1806 sotto l'influsso dei gesuiti si era convertita al cattolicesimo. Nelle sue *Memorie* il nobile M. Evreĭnov ricorda che nel 1825 si trovava in un salotto e, nel corso della conversazione, la suddetta contessa fece menzione di qualche pubblicazione a Parigi di critica alle *Conversazioni* di Filarete, concludendo: «Mi piacerebbe sapere che cosa dirà ora il vostro Filarete». La conversazione aveva luogo nella casa del conte A.P. Protasov, parente di Ekaterina. Sapendo che detto Evreĭnov incontrava spesso Filarete, il Protasov gli chiese di informarlo della cosa. Filarete non se lo fece ripetere e in pochi giorni stese questo breve scritto che, come gli altri, mostra la sua forte convinzione che nelle differenze è la Chiesa ortodossa a essere fedele alla tradizione scritturistica e patristica (a proposito del fatto che il papa non è il successore di Pietro, e l'illiceità della comunione sotto una sola specie). Al contempo egli mostra il suo grande rispetto per la patristica latina, citando continuamente Girolamo, Ambrogio e Cipriano. Ad esempio, quando parla del *De unitate Ecclesiae* di Cipriano (nella seconda risposta) sottolinea il fatto che ha letto il suo trattato dall'inizio alla fine: *Ja pročital ee s načala do konca*.<sup>20</sup>

#### 4. Le *Conversazioni*, «Magna Charta» dell'ecumenismo russo

Fra gli scritti del Filarete, quello che meglio esprime il suo pensiero sulle differenze fra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica è certamente il già citato *Conversazioni* (*Razgovory*). Ciò che lo caratterizza è la sua serrata argomentazione antilatina che convive con la convinzione che si tratta di difetti che non incidono sulla sua ecclesialità e sull'appartenenza delle due confessioni alla stessa Chiesa di Cristo. Ciò significa

<sup>19</sup> ID., *Razgovory meĭdu ispytujuščim i uverennym o pravoslavii Vostočnoj Katholičeskoj Cerkvi* (Conversazioni fra uno che cerca e uno che è convinto dell'ortodossia della Chiesa cattolica orientale), Sankt Peterburg 1815 (Moskva 1833 e 1841). Da notare che nelle prime due edizioni il titolo non suona *Vostočnoj katholičeskoj*, bensì *Vostočnoj greko-rossijskoj*.

<sup>20</sup> ID., *Četyre otveta o Latinstve E.P. Rostopčinoj* (Quattro risposte sulla dottrina latina a E.P. Rostopčina), in *Svjatitel' Filaret Moskovskij. «Prizovite Boga v pomošč'»* (Il santo vescovo F. di Mosca. «Invocate Dio in aiuto»), Sretenskij Monastyr', Moskva 2006.

che lo spirito ecumenico non va cercato nei contenuti del dibattito, bensì nello spirito e nella valutazione del peso che hanno queste differenze. A suo avviso ci si può avvicinare ad esse o animati dallo zelo, e quindi condannare tali errori sottolineando la divisione, oppure con l'amore per l'unità della Chiesa, e vivere queste divergenze come derivanti dal diverso spirito che anima il cristiano occidentale dal cristiano orientale. Egli si pronuncia nettamente per questo secondo atteggiamento.

Come tanti altri scritti di Filarete, anche le *Conversazioni* nacquero negli ambienti intellettuali russi che, ai primi del XIX secolo, amavano il confronto e il dibattito, presi dall'attrazione per il cattolicesimo, la libertà del protestantesimo e la tradizione dell'ortodossia.

La circostanza si presentò quando uno dei personaggi più in vista, il principe Golicyn, dispiaciuto che il nipote, influenzato dagli ambienti cattolici di Pietroburgo, stava per abbracciare il cattolicesimo, si rivolse a Filarete affinché lo dissuadesse con appropriati ragionamenti. Filarete incontrò più volte il giovane e pare che riuscisse a dissuaderlo, anche grazie alla pacatezza e competenza delle argomentazioni. Il futuro metropolita, partendo dalle opere cattoliche in possesso del giovane, procedette a una meticolosa confutazione, ricorrendo spesso ai canoni dei concili ecumenici, ma anche ad autori latini come Agostino e Girolamo.

Pubblicate nel 1815, le suddette *Conversazioni* partono dal concetto di Chiesa, per affrontare successivamente le due principali differenze, il *Filioque* e il primato papale. Lo spirito è pacato, e anche quando il suo discorso si fa serrato non scende mai verso un linguaggio offensivo. Se la posizione dei latini è per lui errata e sente il bisogno di dimostrarlo, non per questo di fronte a un'ortodossia fedele in tutto al mandato di Cristo c'è il nulla. A fronte della Chiesa ortodossa, che ha conservato pura la verità divina, vi sono altre Chiese le cui verità fondamentali sono mescolate a errori. La Chiesa di Roma, sia pure con minore purezza, viene considerata parte della Chiesa universale.

Tale concetto è espresso nettamente nelle edizioni del 1815 e 1833, poi in quella del 1841, probabilmente per attenuare le critiche al suo lavoro oppure per non prestare il fianco a eventuali strumentalizzazioni dei gesuiti (che in quel periodo registravano notevoli successi), i brani più espliciti furono omessi. Il concetto di fondo dell'ecclesialità della Chiesa di Roma resta tuttavia invariato.

Già nelle prime parole dell'iniziale *Avvertenza* il lettore comprende con quale spirito viene scritto il libro:

Lo spirito di vera cristiana tolleranza e amore di pace, per grazia di Dio conservatosi nella Chiesa russa, fa sì che nelle solite e pubbliche istruzioni, gli argomenti relativi alla disputa fra Chiesa orientale e altre confessioni cristiane, talvolta non vengono spiegati con accuratezza, come invece accade nelle altre confessioni.

Considerando che in Russia sempre più i figli della Chiesa ortodossa vengono a contatto con attivisti subdoli, è necessario mettere al riparo gli ortodossi da costoro, «cercando però di evitare la lacerazione, cioè di non dare adito alla divisione e all'inimicizia fra coloro che credono nell'unico Dio Padre, e nel Figlio e nello Spirito Santo».

Il dialogo vede di fronte un fedele che nutre dubbi sulla verità dottrinale (ortodossia) della Chiesa orientale e desidera che gli sia dimostrata, e un ortodosso convinto che la Chiesa orientale ha conservato immutata la verità trasmessa dai vangeli e dalla tradizione patristica e conciliare. L'ortodosso convinto, che esprime il pensiero di Filarete, apre definendo «cristiani» coloro che credono nelle verità contenute nel simbolo niceno-costantinopolitano, in particolare la Trinità e l'incarnazione. E aggiunge che anche le altre Chiese conservano le principali verità di fede, anche se non sempre concordano con la Chiesa d'Oriente. Al rifiuto del *Convinto* di giudicare le altre Chiese, il *Dubbioso* che vuole conoscere dove è la verità ribatte che così è impossibile «preferire una Chiesa alle altre dissidenti, se non mi è lecito giudicare della loro ortodossia».<sup>21</sup>

All'insistenza del *Convinto* sulla non opportunità di giudicare le altre Chiese, il *Dubbioso* replica:

- [*Dubbioso*] Secondo questo criterio sia la Chiesa orientale che quella occidentale sono da Dio: infatti, sia l'una che l'altra confessano Gesù Cristo venuto nella carne; tuttavia sono due Chiese discordanti fra loro.

- [*Convinto*] Sì. Ciascuna di esse ha un suo particolare spirito, o una particolare relazione allo Spirito di Dio.

- [*Dubbioso*] Così io devo esaminare questa relazione per scoprire lo spirito di quale Chiesa corrisponda più fedelmente allo Spirito di Dio.

- [*Convinto*] Attento a non metterti troppo in alto, a non accollarti un compito impari, allorché vuoi indagare sul rapporto di questa o quella Chiesa allo Spirito di Dio.<sup>22</sup>

È a questo punto che compare il brano fondamentale, omissso a partire dall'edizione del 1841. In esso si parla della Chiesa occidentale come metà della Chiesa universale.

Ecco il brano secondo le edizioni del 1815 e 1833:

Nella vera Chiesa universale vi sono due aspetti, quello visibile e quello invisibile. Nel suo aspetto visibile la Chiesa universale ab-

<sup>21</sup> *Id.*, *Razgovory*, Moskva 1841, 1-12.

<sup>22</sup> *Ivi*, 14-15.

braccia oggi le due metà della cristianità, l'occidentale e l'orientale (*Vselenskaja Cerkov' v nastojaščee vremja obnimaet soboju Zapadnuju i Vostočnuju poloviny Christianstva*), le quali si trovano oggi in rapporti di visibile assenza di comunione e di disaccordo, o di divisione. Quanto al suo aspetto invisibile, come unico grande corpo di Cristo, la Chiesa universale abbraccia i veri credenti di tutti i luoghi, tempi e popoli. Nell'attuale situazione di visibile divisione la Chiesa universale invisibilmente è l'insieme di coloro che, in entrambe le metà o Chiese particolari occidentale e orientale, aderiscono fermamente alla fede della sua pietra angolare, il Signore Gesù Cristo, il Dio uomo, il Redentore.

Entrambe le metà della Chiesa visibile (*poloviny vidimoj Cerkvi*), quella orientale e quella occidentale, come identiche nell'essenziale (*toždestvennyja v suščestvennom*), sono ugualmente membri o parti dell'unico corpo della Chiesa universale (*ravno sut' členy ili časti edinago Tela Vselenskoj Cerkvi*), ma si differenziano per il grado di purezza da esse espresso del vero Spirito di Cristo, di corrispondenza allo Spirito di Cristo, all'unione col quale esse conducono seguendo la via retta e fedele in modo diverso. Sotto questo aspetto la priorità (*preimuščestvo*) spetta alla Chiesa orientale, in quanto insegna la dottrina pura, che conduce all'unione con lo Spirito di Cristo e che non si discosta nella sua professione di fede dall'antica Chiesa universale, per cui per il suo spirito è più fedele o più corrispondente allo Spirito divino. La Chiesa orientale è la Chiesa puramente vera (*čisto istinnaja cerkov'*), membro fortissimo e più sano nel grande corpo della Chiesa universale. La Chiesa occidentale, invece, avendo mescolato alla verità divina false opinioni umane, è una Chiesa vera ma non integralmente (*ne čisto istinnaja cerkov'*) e, secondo il nostro giudizio umano, membro debolissimo e meno sano della Chiesa, corpo di Cristo, ma curato in vari modi dal Signore e capo, dove sullo stesso fondamento del Cristo si costruisce utilizzando però legno, fieno e stoppia (1Cor 3,12).<sup>23</sup>

Nelle edizioni successive questa pagina viene alquanto spezzettata, perdendo la forza insita nell'affermazione che la Chiesa d'occidente e la Chiesa d'oriente sono le due metà della Chiesa universale. Tuttavia è mantenuta l'affermazione che entrambe le Chiese vengono da Dio, perché entrambe credono alla Trinità e all'incarnazione, e hanno un valido battesimo, «giacché il sacramento del battesimo è sempre corretto, purché celebrato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (*Tainstvo kreščenija vseгда pravil'no, esli tol'ko soveršaetsja vo imja Otca, i*

<sup>23</sup> ID., *Razgovory*, Moskva 21833, 27-29. La mia traduzione è rigorosamente aderente al testo russo. Per l'intero brano in cirillico, cf. il mio lavoro *L'ecclesiologia ortodossa*, 46-47.

*Syna i Sojatago Duchu*).<sup>24</sup> Come si può vedere, a differenza della Chiesa greca, Filarete non dà alcuna importanza all'immersione o aspersione ai fini della validità.

Sulla *validità del battesimo degli occidentali* Filarete insiste in una lettera famosa all'amico Andrej Murav'ev a proposito dell'affare Palmer, il diacono e studioso anglicano che i greci volevano accogliere ribattezzandolo (come se non fosse neppure cristiano), mentre i russi erano disposti ad accoglierlo con la sola unzione crismale. Arrivata la voce alle orecchie del patriarca di Costantinopoli, questi fece le sue rimostranze per l'atteggiamento dei russi che riconoscevano il battesimo per aspersione. Filarete evitò di sollevare un caso, a suo avviso molto pericoloso per l'unità dell'ortodossia. Ma all'amico Murav'ev confidava: «Nei giudizi degli orientali sul battesimo si seminano i germi dello scisma (*v suždenijach Vostočnych sejutsja semena raskola*)», tanto più che i greci (come del resto Chomjakov) non sentivano la necessità di esaminare insieme la questione.<sup>25</sup>

In un tono quasi sarcastico, Filarete faceva notare l'inconsistenza del ricorso che i greci facevano all'economia ecclesiale. Così facendo, è un po' come affermare che «il battesimo occidentale è allo stesso tempo valido e invalido», quasi fosse la volontà della Chiesa a rendere il fedele battezzato o meno: «Forse che la forza del battesimo non sta nel nome della SS. Trinità e nella grazia misteriosa data a quest'azione da colui che l'ha istituita, Gesù Cristo?».<sup>26</sup>

Tornando alle *Conversazioni* e alle omissioni delle edizioni successive, è probabile che non ci si trovi di fronte a un cambiamento di pensiero di Filarete, ma solo a una maggiore prudenza. È vero che in seguito è meno esplicito sul fatto che nell'invisibile le due Chiese sono già una sola Chiesa. Tuttavia, la tesi di fondo resta, grazie all'affermazione che sono da Dio quelle Chiese che ammettono la Trinità e il mistero dell'incarnazione, il concetto di Chiesa universale. Egli accetta cioè un principio che solitamente non è accolto nell'ortodossia: la gerarchia delle verità, che presta attenzione prevalentemente a ciò che è importante ed essenziale (*obraščaja preimuščestvenno vnimanie na glavnoe i suščestvennoe*),<sup>27</sup> e soprattutto prende atto che le Chiese orientale e occidentale hanno un proprio particolare spirito (*osobennyj svoj duch*).

<sup>24</sup> FILARETE DROZDOV, *Razgovory*, 20.

<sup>25</sup> ID., *Pis'ma Mitropolita*, 368-370. La lettera non è datata, ma dalla collocazione è molto vicina all'ottobre 1851. Anche *Sobranie*, IV, 487.

<sup>26</sup> *Ivi*, 369.

<sup>27</sup> ID., *Razgovory*, Moskva 1841, 14.

Colui che cerca (D) insiste sul come individuare la Chiesa più confacente alla verità, provocando la risposta sulla «pura dottrina», quella cioè non contenente alcuna commistione di errore. L'ortodosso convinto espone come criterio generale il fatto di non ammettere alcunché proibito da Dio e di non ostacolare alcunché voluto da Dio, mentre come criterio specifico pone quello della pura dottrina, vale a dire l'aderenza al simbolo di fede.<sup>28</sup> E con questo discorso sulla dottrina puramente vera si chiude la seconda conversazione iniziata con la questione del battesimo.

La terza conversazione si sofferma sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e sulla confutazione del *Filioque*. Filarete esamina i brani evangelici in cui Gesù dice: «lo Spirito che io vi manderò», e l'altro: «prenderà del mio». La maggior parte di tali brani sono del Vangelo di Giovanni, ai capitoli 14, 15, 16. Dopo una rapida confutazione l'autore passa a qualche testimonianza dei padri, e specialmente di Marco di Efeso al concilio di Firenze.<sup>29</sup> Questo concilio, proprio per l'aggiunta del *Filioque*, non fu accolto dalla Chiesa universale.

Anche la quarta conversazione riguarda il *Filioque*, a cominciare dal testo di Agostino.<sup>30</sup> Filarete si sofferma ad analizzare a fondo la dottrina trinitaria di Agostino che procede secondo l'analogia della conoscenza umana. Dio Padre è la *cognitio* (*poznanie*), mentre il Figlio è la *cogitatio* (*pomyšlenie*), lo Spirito Santo la *voluntas* (*volja*) o amore. E come la *volontà* procede dalla *cognitio*, così lo Spirito Santo procede dal Padre. I cattolici per far apparire che Agostino sostiene il *Filioque* prendono quei pochi manoscritti in cui Agostino direbbe che la volontà procede dalla *cogitatio* (*voluntatem de cogitatione procedere*, invece che dalla *cognitio*). Filarete mette in rilievo come nelle prime edizioni a stampa di Agostino gli editori sono attenti ad annotare che nella maggioranza dei manoscritti la volontà (Spirito Santo) procede dalla *cognitio* (Padre) e non dalla *cogitatio* (Figlio). Senza dire che lo Zernikav tirò dalle opere di Agostino una cinquantina di citazioni corrette sulla processione dello Spirito Santo. Per dimostrare come questa fosse anche la posizione della Chiesa di Roma prima dello scisma, Filarete riporta la professione di fede che papa Damaso firmò al termine di un concilio romano, riferito da due autori che scrivevano lontano l'uno dall'altro, Agostino<sup>31</sup> e Teodoreto,<sup>32</sup> una professione inequivocabile: «Se qualcuno non dicesse che lo Spirito Santo è dal Padre veramente e

<sup>28</sup> *Ivi*, 18.

<sup>29</sup> *Ivi*, 39-41.

<sup>30</sup> AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*, lib. 15, c. 27.

<sup>31</sup> *Id.*, *Sermone* 129.

<sup>32</sup> TEODORETO, *Historia ecclesiastica*, V, 11.

propriamente, come anche il Figlio è Dio e Verbo di Dio dalla sostanza divina, che sia anatema».<sup>33</sup>

La quinta conversazione svela un momento «biografico» dell'opera. Infatti, colui che cerca mostra di possedere lo scritto: *Instructions générales en forme de Catéchisme, imprimées par ordre de Messire Charles-Joachim Colbert, Evêque de Montpellier*, che poco dopo risulta donato allo stesso da amici cattolici. Lo scritto porta le argomentazioni a favore della Chiesa romana contro la Chiesa orientale considerata scismatica, cominciando dalle espressioni di diversi concili antichi che affermano che chi si allontana da Roma si allontana da Cristo, essendo il papa capo visibile della Chiesa (*vidimaja glava Cerkvi*) e centro di unità (*sredotočie edinstva*).

Nella sua risposta, l'ortodosso convinto condivide l'impostazione, affermando che se ci si stacca da Roma ci si allontana da Cristo, a patto però che sono stati gli orientali a staccarsi da Roma e non viceversa. Del resto, il caso è analogo al regno di Giuda che, alla morte di Salomone, si divise in Giuda e Israele. Chi è che si stacca e chi è che rimane nella verità? Nel caso di Giuda, visto che Giuda rimase com'era, è chiaro che fu Israele a creare la divisione. Di conseguenza, se Roma fosse rimasta come prima, ne conseguirebbe che è la Chiesa d'Oriente a essersi staccata, provocando lo scisma. Quindi, il vero punto per esprimere un giudizio su chi si è staccato e da chi, è di vedere se Roma è rimasta la stessa.

Il criterio stabilito dalla Chiesa universale attraverso i concili ecumenici potrebbe così essere sintetizzato: «La comune professione di fede e il canone della Chiesa universale vengono determinati dalla parola di Dio mediante il comune consenso della Chiesa universale, tramite i suoi maestri. Le Chiese particolari possono fare soltanto decreti particolari a proprio uso, in riferimento al rito ecclesiastico, ma senza toccare i fondamenti del cristianesimo».<sup>34</sup> Purtroppo, dopo otto secoli insieme, «le due Chiese, la orientale e la occidentale, sono ora divise fra loro». Per rendersi conto di che cosa sia accaduto bisogna prima stabilire se la Chiesa di Roma sia oggi la stessa dei primi otto secoli. E per farlo basta confrontare la professione di fede niceno-costantinopolitana con i punti dottrinali del concilio di Trento, che a dire dell'autore delle *Instructions générales* è quello che meglio esprime la romanità. La prima differenza che balza agli occhi è l'aggiunta del *Filioque* (già precedentemente esaminata). La seconda è l'affermazione, sconosciuta alla Chiesa universale, secondo cui per la comunione è sufficiente prendere soltanto l'ostia senza il vino: «sub altera tantum specie, totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi»; come sconosciuta è l'affermazio-

<sup>33</sup> FILARETE DROZDOV, *Razgovory*, 52.

<sup>34</sup> *Ivi*, 58.

ne della dottrina delle indulgenze: «Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in Ecclesia relictam fuisse, illarumque usum Christiano populo salutarem esse affirmo». Per non dire del giuramento di obbedienza al romano pontefice: «Romano Pontifici, beati Petri apostolorum principis successori, ac Jesu Christi vicario veram obedientiam spondeo ac juro».

Ora, questi sono tutti articoli di una certa rilevanza che sono stati introdotti senza il consenso della Chiesa universale, in quanto i concili convocati e tenuti da Roma senza la partecipazione né l'approvazione dei patriarchi orientali non possono essere considerati che locali o particolari. Anzi, il concilio di Trento non rappresentava nemmeno tutta la Chiesa d'Occidente, non partecipandovi i protestanti che si erano già divisi. La prima cosa dunque di cui prendere atto è il disprezzo (*pre-nebreženie*) verso la metà orientale della cristianità (*Vostočnuju polovinu Christianstva*) come una parte insignificante di essa.<sup>35</sup>

A giustificazione del comportamento della Chiesa romana e soprattutto a prova della vitalità di essa, l'autore delle *Instructions*, riferendosi alla Chiesa orientale, aveva parlato di *désolation générale spirituelle et temporelle*. Attraverso l'ortodosso convinto, Filarete risponde che, se la Grecia è in crisi, non così la Russia, e soprattutto l'occidente non può dare lezioni dopo il recente regicidio e i pericoli che il papa sta correndo. Se l'Oriente è dunque una parte importante della Chiesa, i concili romani devono essere considerati particolari. E, per rispondere al precedente quesito, «la Chiesa di Roma si è staccata nella sua professione di fede dall'antica Chiesa universale e dall'antica Chiesa di Roma».<sup>36</sup> E dato che è Roma ad aver apportato delle novità, rispetto ad esempio alla professione di fede del papa Leone III, mentre la Chiesa d'oriente si è attenuta all'antica formulazione niceno-costantinopolitana, a giusta ragione si può dire che è stata Roma a staccarsi dalla Chiesa orientale, e non viceversa.<sup>37</sup>

Alla replica che nella Chiesa antica il primato (*pervenstvo*) del papa era universalmente riconosciuto, ed era quindi considerato capo della Chiesa, Filarete risponde che è proprio il riconoscimento universale del primato a smentire il fatto di essere capo. Quando si parla di primato infatti si parla di un ruolo particolare all'interno di un'istituzione. Tra fratelli si può parlare di primato, non fra superiori e sudditi. Se invece parliamo di capo si parla di un potere (*vlast'*) al di sopra di tutta la Chiesa (*nad vseju Cerkoviju*), e non di una funzione all'interno riconosciuta dagli altri membri. Quindi, come il patriarca di Costantinopoli non è il capo della Chiesa orientale, così il papa non può essere il capo della Chiesa

<sup>35</sup> *Ivi*, 62.

<sup>36</sup> *Ivi*, 66.

<sup>37</sup> *Ivi*, 72.

universale. Quando il concilio di Trento ha definito il papa vicario di Cristo e ha parlato di giuramento di obbedienza, non è più di primato che parla, ma di autocrazia (*samoderžavie*). Del resto, il senso del primato è bene espresso già nel concilio di Nicea, allorché si dice che, «attenendosi all'antico costume, sia il vescovo di Alessandria ad avere potere su quelli dell'Egitto, della Libia e della Pentapoli, giacché questa è l'usanza anche del vescovo di Roma. E così pure è ad Antiochia e nelle altre regioni, e così le Chiese osservino le antiche tradizioni».<sup>38</sup> D'altra parte, sembra che i vescovi sottomessi in occidente al vescovo di Roma non fossero molti. E anche il secondo concilio ecumenico interpreta il primato in termini contingenti: prima l'antica Roma, seconda Costantinopoli, poiché «è la nuova Roma». E il canone 8 del concilio di Efeso, limitando i diritti dei metropolitani, chiariva il senso dell'autorità: «Affinché non si violino i canoni dei padri, e non si facciano passare come azioni sacre iniziative derivanti da brama di potere temporale, e così a poco a poco, inavvertitamente, non si perda quella libertà, che col suo sangue volle donarci nostro Signore Gesù Cristo, liberatore di tutti gli uomini». Così questo concilio non solo non appoggiava il potere del papa sulla Chiesa universale, ma esplicitamente prendeva provvedimenti affinché questo tipo di potere non prendesse piede nella Chiesa.<sup>39</sup>

Quanto al celeberrimo canone 28 di Calcedonia, è opportuno sottolineare che nel confermare il secondo posto a Costantinopoli, i padri spiegano il primato di Roma in quanto capitale e non in quanto sede del successore di Pietro. Si trattava comunque di dare un primo posto nei concili, e non di avere autorità l'uno sull'altro. Il che valeva anche per gli altri patriarchi (Alessandria, Antiochia e Gerusalemme). E la cosa fu confermata dal concilio *in Trullo*, detto anche Quinisesto, perché emise i canoni non promulgati dal quinto e sesto concilio ecumenico. Qui il ruolo di Costantinopoli fu addirittura definito «di uguale anzianità rispetto alla sede dell'antica Roma», dopo di che venivano Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. In linea con questo si esprimono anche le lettere che si scambiavano, col patriarca di Costantinopoli che si rivolgeva al papa come a «fratello nel ministero».

L'unico elemento in difesa dell'autore delle *Instructions générales* è il concilio di Serdica (343), che ai canoni 3, 4 e 5 riconosce a Giulio, vescovo di Roma, «la facoltà di esaminare i casi di deposizione dei vescovi». Ma questo concilio non fu ecumenico perché sin dal primo momento gli orientali si dissociarono e non si presentarono. Anzi, questi canoni furono presentati a Cartagine come canoni di Nicea, suscitando la protesta dei vescovi africani con papa Bonifacio e Celestino. Trattasi

<sup>38</sup> *Ivi*, 77.

<sup>39</sup> *Ivi*, 79-80.

dunque di canoni che riguardano i vescovi occidentali, allo stesso modo degli analoghi canoni 9 e 17 del concilio di Calcedonia, che davano lo stesso potere sui vescovi orientali al patriarca di Costantinopoli.<sup>40</sup> Ingiustamente in occidente si attribuiva a Fozio l'origine del titolo «patriarca ecumenico», già in voga almeno dal 536, tanto che Gregorio Magno, non comprendendo l'accezione onorifica (e non di autorità) lo definì «anticristiano». Poi l'imperatore Foca, nella lotta col patriarca Ciriaco, giunse a chiamare la Chiesa di Roma «capo di tutte le Chiese». Che questa non fosse la convinzione degli orientali si può notare dalla condanna non solo di papa Onorio per monotelismo, ma anche dei diversi usi della Chiesa romana in alcuni canoni del concilio trullano (il 13, il 55).<sup>41</sup>

Dopo essersi soffermato sull'affare di Fozio e Ignazio, col relativo problema della gerarchia bulgara (vedendo nel primo come nel secondo caso come ingiuste le pretese della sede romana), Filarete ricorda la lettera di Fozio ai patriarchi orientali, che spinse molti a chiedere provvedimenti contro il papa. Ma gli avvenimenti precipitarono e prese il potere Basilio, parricida e uccisore dell'imperatore, che depose Fozio e ripose Ignazio sul trono. Al concilio dell'869 (ottavo ecumenico per i latini) Fozio fu convocato solo alla quinta sessione, ma rimase in silenzio. Quando fu condannato fu privato anche dei libri. Cosa rappresentasse questo concilio si può dedurre dal canone 21, per il quale «anche al concilio ecumenico è proibito accusare o giudicare il santissimo papa dell'antica Roma, o la santa Chiesa romana». Resta un mistero come conciliare un canone simile con i casi di Liberio, che contro Atanasio aveva sottoscritto una professione semi-ariana, e Onorio, condannato dal sesto concilio ecumenico come monotelita. Più tardi Giovanni VIII ordinava (*Ep.* 78, Baronio all'anno 877) al patriarca Ignazio di ritirare i sacerdoti greci dalla Bulgaria. Morto Ignazio, Fozio fu reintegrato e il concilio dell'879 ristabiliva la concordia sulla base delle antiche tradizioni e del simbolo niceno-costantinopolitano. Ma, aggiunge Filarete, l'insoddisfazione di Roma per non aver ottenuto il potere universale (*vlast' vselenskaja*) e la Bulgaria spinse Giovanni VIII a richiedere la deposizione di Fozio, cosa che l'imperatore Leone VI fece.<sup>42</sup>

L'importanza che i cattolici annettono ai concili di Lione (1274) e Firenze (1439) dimostra che anche per loro la partecipazione dei vescovi

<sup>40</sup> *Ivi*, 80-87.

<sup>41</sup> *Ivi*, 87-92.

<sup>42</sup> Su questo punto Filarete segue la voce «Photius», in *Dictionnaire raisonné. Elements de l'histoire ecclésiastique par l'auteur du nouveau dictionnaire des Hommes illustres*, 1782, 172, che sostiene il secondo scisma di Fozio, vale a dire il ripensamento di Giovanni VIII sul patriarca, che, come si sa, è negato da quasi tutti gli storici moderni. Per altre notizie su Fozio, il metropolita rinvia alla già menzionata opera di Elia Miniatis, *Pietra di scandalo*, dalla quale dipende anche la sua interpretazione.

orientali rende i concili più autentici. In ogni caso, al concilio di Lione, a fronte di oltre 400 vescovi occidentali (cui premeva più il primato del papa che l'aggiunta del *Filioque*), c'erano 4 vescovi e pochi chierici senza diritto di voto. Erano pochi, perché all'imperatore Michele Paleologo non interessava la ricerca della verità ecumenica ma l'appoggio del papa contro gli arseniti (il patriarca Arsenio aveva criticato la sua presa del potere) e di scongiurare attacchi da Occidente. Analogo è il discorso sul concilio di Firenze, ove alcuni si aspettavano aiuti dall'Occidente, altri (come Isidoro e Bessarione) il cardinalato. Il fallimento fu confermato da molti scrittori coevi e storici successivi.<sup>43</sup>

Riandando alle fonti antiche sul primato, ci si sofferma al testo di Ireneo di Lione, che era un greco (ma Filarete sottolinea che, essendo il suo episcopato in Occidente, era normale la sua dipendenza da Roma). È lui che parlò tra i primi di un primato in termini di *propter potentiorum principalitatem*, ricordando che era stata fondata «dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo, fondata e confermata a Roma, nella quale da tutti i cristiani fu conservata la tradizione apostolica», e che quindi «ogni Chiesa, cioè i fedeli sparsi per il mondo, devono a questa Chiesa fare riferimento». Filarete interpreta il passo nel senso di «fintanto che conserva la tradizione apostolica», quindi rileva come Ireneo la dice fondata da Pietro e Paolo, mentre il concilio di Trento parla del «successore di Pietro». Cosa più importante però non è tanto l'omissione di Paolo, quanto il fatto che Ireneo nel riferire della successione parla degli apostoli, quindi di Lino (ricordato nella Lettera di Paolo a Timoteo), quindi del suo successore Anacleto e del successore di questi Clemente. Mai Lino è detto successore di Pietro, anche perché non successe a Pietro, ma fu costituito da Pietro e Paolo mentre erano ancora in vita. Se Clemente viene detto «terzo dagli apostoli», è chiaro che Pietro non viene considerato vescovo di Roma.<sup>44</sup>

D'altra parte, anche gli scrittori occidentali dell'epoca erano ben lontani dal dare al papa di Roma il titolo di «capo della Chiesa». Nella sua lettera a Evagrio, Girolamo faceva notare che la «pace è più importante di Roma» quando si parla di autorità, e che i vescovi dovunque si trovino sono uguali nel sacerdozio. Povertà o ricchezza non rendono un vescovo minore o maggiore dell'altro. E il concilio di Cartagine (III *Carthag.* can. 26, *Kormčaja*, 39) giungeva a scomunicare «chi rivolge appello oltre il mare; costui da nessuno in Africa sarà accolto in comunione».<sup>45</sup>

A questo punto ci si avvicina al problema che suggerì a Filarete il titolo, vale a dire la difesa dell'ortodossia della Chiesa orientale cat-

<sup>43</sup> FILARETE DROZDOV, *Razgovory*, 92-110.

<sup>44</sup> *Ivi*, 113-119.

<sup>45</sup> *Ivi*, 120.

tolica, messa in dubbio dallo scrittore francese. Il sillogismo di questi partiva dal fatto che nei primi otto secoli la Chiesa di Roma era riconosciuta capo di tutte le Chiese, di conseguenza quelle Chiese che successivamente non l'hanno più riconosciuta come capo non solo si sono separate ma sono cadute in errore, essendosi staccate dal suo magistero. Ritenendo sufficientemente confutata la maggiore e quindi false le conclusioni, Filarete conclude la quinta conversazione con queste parole: «Che il capo della Chiesa, nostro Signore Gesù Cristo, ci permetta di raggiungere quell'unità della fede e ci conduca tutti a quella Chiesa gloriosa, nella quale gli uni non sospettino gli altri di scisma».<sup>46</sup>

Nella sesta conversazione si affronta il celebre passo di Mt 16,18 sulla professione di fede di Pietro e la replica di Cristo: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa». Dopo aver portato alcuni brani che sembrano coinvolgere tutti gli apostoli a fondamento della Chiesa, Filarete riporta l'interpretazione di Agostino come la più idonea (*Sermo 13, De Verbo; Retractationes, I, 21*):

Tu sei Pietro, dice il Cristo, e su questa pietra, che tu hai confessato; su questa pietra, che tu hai riconosciuto, confessando: «Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivente», edificherò la mia Chiesa. Su di me io ti edificherò, non su di te edificherò me (cioè il mio corpo, la mia Chiesa). Poiché quelli che vogliono edificare uomini sul fondamento di altri uomini, dissero: «Io sono di Paolo, io di Cefa» (cioè di Pietro, 1Cor 1,12).<sup>47</sup>

Ecco che cosa fanno i cristiani di Roma, proprio ciò contro cui Paolo mette in guardia: vogliono edificare la Chiesa su degli uomini.

Se dunque vi sono brani che sembrano dare a Pietro il primato (Lc 22,32: «Pregherò per te, affinché la tua fede...»), altri coinvolgono chiaramente tutti gli apostoli (Gv 17: «Padre santo, conservali nel tuo amore»). Il brano «E tu ritornato conferma il tuo fratello» sta a significare che sarebbe caduto, ma si sarebbe rialzato, dando un esempio di coraggio e di speranza a tutti coloro che vacillano nella fede. L'altra frase: «Simone, mi ami tu più di costoro? Pasci le mie pecore» (Gv 21,15-17) sta a indicare che dopo i rinnegamenti Gesù lo reintegrava nelle funzioni di apostolo. Tali almeno le interpretazioni di padri come Agostino, Ambrogio, Crisostomo, Epifanio e Cirillo. Del resto, Cristo lo esorta a pascere le pecore, non i pastori.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> *Ivi*, 127-128.

<sup>47</sup> *Ivi*, 131.

<sup>48</sup> *Ivi*, 131-138. Si noti che queste interpretazioni del Nuovo Testamento a poco a poco divennero comuni in tutta la teologia russa. Cf. *Izjasnenie mest Sv. Pisanija, odnosjaščichsja k učeniju o Cerkvi, vybrannoe iz Slov preosv. Filareta, mitropolita Moskovskago*

Tutte queste confutazioni non tendono però a negare completamente il ruolo primario di Pietro nel vangelo. Solo che il primato non va inteso come al di sopra degli altri. Lo stesso san Paolo, non parla del solo Pietro allorché parla di coloro che nella Chiesa erano considerati le colonne, cioè Giacomo, Cefa (Pietro) e Giovanni. In ogni caso il primato di Pietro non significa nulla, in quanto, come si è detto, Pietro era un apostolo, e come tale (cioè come vescovo universale) non poteva essere vescovo di una città, cioè vescovo locale. L'affermazione secondo cui egli scelse Roma come luogo per esercitare il suo episcopato è falsa, poiché egli agì soprattutto a Gerusalemme, e agli ebrei sono rivolte le sue epistole. Quanto al fatto di essere morto a Roma non ha importanza, essendo morto a Roma anche Paolo.<sup>49</sup> È come se un governatore visitando le sue terre giungesse a una lontana città e ivi morisse. Non per questo quella città diverrebbe capitale del regno. Così Pietro, che ha sempre servito, e non governato, la Chiesa, andando a morire a Roma non rendeva automaticamente questa città capitale della Chiesa universale. Il primato le derivò invece dal fatto che più limpida era la sua successione apostolica, al che aggiungendosi il suo essere capitale dell'impero, spinse i padri conciliari a riconoscergli il primato. «No! La Chiesa di Cristo in alcun modo è il corpo del vescovo di Roma: perciò il vescovo di Roma non è in alcun modo capo della Chiesa».<sup>50</sup>

La settima e ultima conversazione tocca il tema del patriarcato russo e del Santo Sinodo che, secondo Filarete, risponde ancora meglio del patriarcato agli antichi modelli ecclesiali. Questi infatti prevedevano convocazioni almeno due volte l'anno. Ora, il Santo Sinodo russo si riunisce in continuazione.

## 5. Una riflessione conclusiva

Filarete Drozdov è stato il teologo che ha fatto da ponte fra i due secoli precedenti e la nuova coscienza ortodossa russa del XIX secolo. Ai primi del XIX secolo, infatti, la mancanza di libertà politica era abbondantemente controbilanciata da una grande libertà culturale e religiosa. Di conseguenza, l'atmosfera era quella di un confronto serrato tra la tradizione latina promossa nell'Accademia ecclesiastica di Kiev nel XVII secolo, la tradizione greca difesa nella seconda metà di quel seco-

(Spiegazione dei luoghi della sacra Scrittura, riferentisi alla dottrina sulla Chiesa, tratta dai Discorsi del molto rev. Filarete, metropolita di Mosca), in *Čtenie v Obščestve Ljubitelej Duchovnago Prosveščeniya*, 1872, I; 1873, I-II; 1874, I; 1875, II-III.

<sup>49</sup> *Ivi*, 139-144.

<sup>50</sup> *Ivi*, 148.

lo a Mosca e, finalmente, la tradizione protestante prevalente nel XVIII secolo a Pietroburgo.

Filarete prese il meglio da tutte e tre le tradizioni, un po' come aveva fatto prima di lui Platon Levšin. Vicino al protestantesimo per la sua passione per la Bibbia e la sua traduzione in russo, e al cattolicesimo per il suo senso di universalità, nei dibattiti Filarete fu comunque il difensore della dignità dell'ortodossia. Temperò quindi l'eccesso biblico con un profondo senso del valore della tradizione liturgica. Il suo dialogo o confronto fu però soprattutto con la Chiesa di Roma, che in quel periodo mieteva successi di conversioni nell'aristocrazia russa. Per le argomentazioni teologiche anticattoliche si rifece soprattutto al russo Feofan Prokopovič e al greco Elias Meniatis, un teologo vissuto qualche decennio prima che il terribile patriarca Cirillo V nel 1755 imponesse addirittura il ribattesimo dei latini. Di Meniatis, Filarete condivide l'argomentazione serrata contro i latini, ma anche la sua grande «nostalgia per l'unità ecclesiale» che nella Chiesa invisibile riteneva fosse già una realtà.

Questa teologia dell'unità, già esistente nella Chiesa a livello invisibile a fronte di una divisione canonica, è bene espressa nella sua prima opera importante: *Conversazioni fra uno che cerca e uno che è già convinto dell'ortodossia della Chiesa cattolica orientale*. Nonostante i vari tentativi successivi da parte delle autorità ecclesiastiche di omettere i passi favorevoli alla Chiesa latina, la sostanza è tale comunque da poterla fare considerare come la «Magna Charta» dell'ortodossia russa.

A differenza infatti della teologia che si rifà al Chomjakov, animato da spirito fortemente anticattolico, e, attraverso la spiritualità monastica, di Vladimir Losskij, Georgij Florovskij, fino ad alcuni teologi contemporanei, che hanno mantenuto un linguaggio ambiguo, Filarete si pronuncia chiaramente e senza tentennamenti. Mentre per costoro la patristica è quella greca (e la latina vale solo per la Chiesa latina), Filarete si muove tra i padri della Chiesa riconoscendo loro uguale dignità e valore per la Chiesa universale.

Pur insistendo contro le argomentazioni latine del papa di Roma come successore di Pietro, di un'unità della Chiesa che necessiti di un capo visibile, di un'eucaristia sotto una sola specie, e così via, Filarete mai mette in discussione la validità dei sacramenti cattolici, mai ne mette in discussione la presenza della grazia efficace e, in fondo, mai mette in dubbio l'ecclesialità della Chiesa di Roma.

Per lui, la Chiesa universale è composta di due «metà» (*poloviny*) o di due «parti» (*časti*). L'unica differenza consiste nel «grado di purezza» (*čisto ili nečisto istinnaja*) dottrinale. Se volessimo fare un paragone, potremmo dire che ha anticipato il concilio Vaticano II di 150 anni. Ciò che il concilio afferma della Chiesa ortodossa, egli lo afferma della Chiesa cattolica.



*Lo studio verte su una delle personalità della Chiesa russa che ha avuto un peso decisivo nel mantenere la teologia russa su binari equilibrati in un'epoca in cui le pur brillanti intuizioni di Aleksej Chomjakov rischiavano di portarla verso un democraticismo carismatico.*

*Filarete Drozdov, il celebre metropolita di Mosca che dominò la scena ecclesiale russa nel XIX secolo, non fu un teologo di professione, ma un uomo di Chiesa nel senso migliore del termine. In questa sede sono prese in considerazione non le opere biblico-pastorali, bensì quelle ecclesiologiche ed ecumeniche. Importanti sotto questo aspetto sono le Conversazioni fra uno che è già convinto e uno che indaga sull'ortodossia della Chiesa cattolica orientale (1815), il breve scritto Sul significato della preghiera ecclesiale per la riunificazione delle Chiese, e Trattazione intorno alla differenza fra la Chiesa orientale e l'occidentale nella dottrina della fede. Nate da una delle tante situazioni in cui l'influsso della cultura occidentale preoccupava gli ambienti ortodossi, le Conversazioni rappresentano la «Magna Charta» dell'ecumenismo russo (come a suo tempo già il Florovskij aveva rilevato). Anche se le edizioni successive a quella del 1815 rivelano un linguaggio meno esplicito, il suo grande amore per l'unità della Chiesa e la speranza della riunificazione fra cattolici e ortodossi resta immutata. Per lui la cattolica e l'ortodossa sono le due metà (poloviny) della Chiesa universale. La differenza sta nel fatto che mentre la Chiesa ortodossa è rimasta nella pienezza della verità, quella cattolica ha ceduto all'inserimento di qualche errore.*

*In questo trattato, sotto forma di dialogo pacato, Filarete difende le posizioni ortodosse in tutti i punti teologici controversi, tuttavia è consapevole che tali differenze nascono soprattutto dal fatto che ogni popolo vive la religione con un proprio particolare approccio, un suo particolare spirito. La sua grande apertura ecumenica poggia su due pilastri: il riconoscimento di tutti i sacramenti cattolici e il rispetto per la patristica latina. Se con Chomjakov la teologia russa sembrava sostenere il vuoto ecclesiologico fuori dell'ortodossia, con Filarete Drozdov veniva ristabilito l'equilibrio e si dava un senso al dialogo ecumenico.*



*This research deals with one of the major figures of the Russian Orthodox Church that was very important in keeping Russian theology on a balanced track in a time when the albeit brilliant intuitions of Aleksej Chomjakov risked pushing it towards a charismatic democraticism.*

*Philaret Drozdov, the famous metropolitan of Moscow, who dominated the Russian ecclesiastical life during the XIX century, was not a professional theologian, but a man of the Church in the best meaning of the term. His biblical or pastoral works are not taken into account here, but rather those concerning ecclesiology and ecumenism. The most important from this point of view are the Conversations between one who is already convinced and one who is still searching about the orthodoxy of the Orthodox Eastern Catholic Church (1815), the short text On the meaning of the ecclesial prayer for the reunion of the Churches, and On the difference between the Eastern and the Western Churches about the doctrine of faith.*

*Originating from one of the many situations in which the influence of the western culture in Russia was a concern for the Orthodox clergy, the Conversations represent the "Magna Charta" of Russian ecumenism (as Florovskij had underscored in his*

time). Even if in the editions that followed the one of 1815 Philaret's language is less explicit, his great love for the unity of the Church and his hope for the reunification of the Churches remained unchanged. According to him, the Catholic and Orthodox Churches are the two halves (poloviny) of the universal Church. They differ only because the Orthodox Church has remained in the fullness of truth, while the Catholic one has succumbed to the introduction of some errors.

In the dialogue Philaret defends the Orthodox positions in all the controversial theological questions. He is nonetheless aware that such differences derive mainly from the peculiar spirit that characterizes the East and the West.

His great ecumenical attitude rests on two grounds: the recognition of all the Roman Catholic sacraments and the respect of the Latin Patristics. If with Aleksej Chomjakov the Russian theology was inclined to state an ecclesiological vacuum outside Orthodoxy, Metropolitan Philaret on these two grounds restored the balance and laid the foundations for a fruitful ecumenical dialogue.

**ORTODOSSIA – DIALOGO ECUMENICO – CHIESA RUSSA – FILIOQUE  
– PRIMATO**