

La rinascita religiosa russa d'inizio secolo e l'emigrazione

Sergio Mazzanti

[eSamizdat 2004 (II) 1, pp. 51–64]

I. INTRODUZIONE

IL Novecento rappresenta per la storia russa, e in particolare per la sua chiesa, un periodo di profonde divisioni. Sembra che gli ortodossi russi non abbiano fatto che litigare tra loro; invece di unirsi nel tentativo di contrapporsi, o almeno rispondere efficacemente, alla sfida lanciata dall'ideologia comunista, che considerava ogni religione come un relitto del passato destinato a scomparire, essi si scambiarono una serie di accuse, scomuniche, calunnie, che dilaniarono il corpo della chiesa¹. Difficile stilare anche solo una bibliografia essenziale degli innumerevoli testi che hanno cercato di spiegare con argomenti giuridico-canonici chi avesse ragione e chi torto e ancora più difficile riuscire a districarsi in questioni che sembrano spesso lontane dai problemi quotidiani. Senza nulla togliere ai lavori, più o meno validi, dei vari studiosi e teologi che si sono adoperati in questo senso², mi sembra opportuno spostare il discorso su un altro campo, fino alle radici stesse dell'ortodossia russa e della religione cristiana.

II. SACRAMENTO E PROFEZIA

Nella storia del cristianesimo, ma anche di tutte le grandi religioni, si possono evidenziare, come ha teorizzato fra gli altri Nikolaj Berdjaev, “due principi eterni della vita religiosa, il principio sacramentale e il principio profetico”³: ambedue sono fondamentali e la condizione ideale si ha nel loro incontro armonico e nella

reciproca compenetrazione; basti pensare alla dialettica tra profeta e re nell'Antico Testamento, dove il re incarna il principio sacrale-ierocratico⁴. Ma spesso il principio sacramentale prende il sopravvento su quello profetico, trasformando la vita religiosa in un arido ritualismo: così lo stesso Gesù Cristo aveva stigmatizzato con parole durissime l'ipocrisia dei farisei, schiavi della Legge e dimentichi del comandamento più importante, quello dell'amore per Dio e per il prossimo [Mt. 22,34-40; 23,1-32]. Al principio sacramentale spetta la consacrazione della vita, mentre quello profetico si contraddistingue come “un processo *creativo*, che trasfigura la vita, la cambia e non solo la consacra. Perciò esso non può procedere sotto il controllo esclusivo del principio ierocratico, in esso opera la *libertà cristiana*”⁵. Solo grazie a questo principio il cristiano può evitare la tentazione di cristallizzare la propria fede nella ripetizione di formule astratte ed essere in grado di rispondere alle sfide della storia. Alla base delle tante divisioni che hanno caratterizzato tutto il XX secolo sta proprio quest'eterna dialettica tra innovazione e tradizione, tra passato e futuro, tra vita terrena e vita ultraterrena.

Nella storia della Chiesa ortodossa russa possiamo riconoscere la tensione tra questi due principi forse in modo più evidente che in altre tradizioni cristiane, in parte per la grande fedeltà degli ortodossi, e in particolare dei russi, alla Tradizione, fedeltà che in diverse occasioni ha finito per offuscare la vocazione profetica della chiesa, in parte per la situazione storica particolare creatasi con l'avvento al trono moscovita di Pietro I il Grande (1672–1725): la politica ecclesiastica di questo zar, infatti, era diretta a ridurre la chiesa a organo totalmente sottomesso allo stato⁶. L'ortodossia ha tratto indubbi vantaggi materiali da questo stretto legame

¹ Come introduzione al tema si vedano A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940–1990*, Roma-Bari 1993; A. Roccucci, *Il Patriarcato di Mosca da Lenin a Stalin*, Roma 2001.

² Si vedano in particolare S.V. Troickij, *Razmeževanie ili raskol*, Parigi 1932; S.V. Troickij, *O nepravde karlovackago raskola*, Paris 1960; I.A. Stratonov, “Russkaja cerkovnaja smuta (1921–1931)”, *Iz istorii christianskoj cerkvi na rodine i za rubežom v XX stoletii (1921–1931)*, Moskva 1995; gli articoli di M. Kurdjumov in *Cerkovnyj vestnik zapadno-evropejskoj eparchii*, 1929, 8; 1929, 12; 1930, 3; e quelli contenuti in *Put': organ ruskoj religioznoj mysli*, 1928–33, 11, 13, 29, 31, 38 (allegato).

³ N. Berdjaev, “Russkij duchovnyj renessans načala v. i žurnal “Put’”, *Put': organ ruskoj religioznoj mysli*, 1935, 49, p. 17.

⁴ Particolarmente significativa la storia del re Davide e del profeta Natan [2 Sam 7,1-17.12,1-14].

⁵ N. Berdjaev, “Cerkovnaja smuta i svoboda sovesti”, *Put': organ ruskoj religioznoj mysli*, 1926, 5, p. 53.

⁶ F. Conte, *Gli Slavi*, Torino 1990, p. 525.

con l'autocrazia, ma il prezzo pagato è stato altissimo: la perdita della libertà di proclamare liberamente la parola di Dio. Sicuramente una parte del clero ha accettato di buon grado questa condizione di dorata schiavitù, ma la lotta per difendere la parola profetica cristiana è stata dura e ha avuto tanti martiri; il sistema autocratico ha però reso difficile comprendere “quello che si nasconde dietro questo secolare silenzio del clero russo, quante sofferenze e umiliazioni esso ha dovuto sopportare prima di chiudere definitivamente la sua bocca”⁷.

Alla chiesa russa rimase dunque quasi preclusa ogni possibilità di influire direttamente sulla società e sullo stato; non rimaneva che proclamare la parola di Dio nella vita sacramentale e in particolare nella liturgia, che peraltro vantava in Russia una tradizione e una ricchezza straordinaria, eredità ed evoluzione di quella bizantina. Con il tempo il clero, soprattutto i semplici sacerdoti, finì tuttavia per identificare il proprio mandato esclusivamente con la distribuzione dei sacramenti: deposto l'abito talare e uscito dalla chiesa, il pope non si differenziava quasi in nulla dal resto della popolazione, di cui condivideva attività e preoccupazioni, e a volte anche i vizi (molto radicato nella mentalità russa è lo stereotipo del prete ubriacone⁸, che non rende tuttavia giustizia a tutti quelli che, nonostante i tanti problemi materiali, si sforzavano di rispondere ai bisogni spirituali della loro comunità). Non è difficile qui individuare la perdita del principio profetico a favore di quello sacramentale, che finì per inaridire il cristianesimo russo, radicando nello spirito dei fedeli la convinzione che “lo studio della chiesa, come organismo vivo, in continua crescita, che sviluppa la sua influenza su tutte le sfere della vita, appare come un pericoloso modernismo, che non si adatta alla tradizione dei padri della chiesa, sebbene in realtà i suoi migliori esponenti abbiano condiviso questo stesso studio della chiesa nei momenti gloriosi della sua fioritura”⁹.

Non può sorprendere che l'intelligencija russa, che aveva progressivamente identificato la sua missione storica nell'abbattimento dell'autocrazia, si fosse distaccata sempre di più dalla religione ufficiale. La filosofia oc-

cidentale e in particolare il marxismo diventarono sempre più di moda tra gli strati colti della popolazione e anche la sola appartenenza alla chiesa ortodossa assunse ben presto un'accezione di per sé negativa, come simbolo di arretratezza culturale e asservimento allo zarismo. Scrive Georges Nivat:

Un des points les plus bas, véritablement l'étiage des relations entre l'Eglise russe et la culture russe fut le 22 février 1901, date de la proclamation par le Saint-Synode de l'excommunication de Léon Tolstoï [...]. La sympathie qui entoure alors Tolstoï prouve à quel point il y a divorce entre l'Eglise et la culture russe¹⁰.

A ben vedere, la principale divergenza era costituita dall'importanza da attribuire alla cosiddetta “questione sociale”: l'intelligencija, cresciuta alla scuola dei lumi e nella venerazione della rivoluzione francese, si opponeva decisamente al sistema sociale del tempo, accettato e per tanti versi appoggiato dalla chiesa. Perciò la scomunica di Lev Tolstoj, che aveva dato alla lotta contro l'ingiustizia sociale un carattere prettamente religioso, anche se al di fuori e in parte in contrasto con l'istituzione ufficiale, poteva costituire per tanti una dimostrazione dell'indifferenza della religione ufficiale verso la miseria del popolo.

III. LA CRISI E I PRIMI TENTATIVI DI RIFORMA (1905)

Questo lungo periodo di inerzia portò lentamente l'ortodossia russa a una profonda crisi, che finì per toccare praticamente tutti gli aspetti della vita religiosa e che raggiunse il suo apice alla fine del XIX secolo: ai cristiani sinceri apparve così evidente la necessità di attuare una decisa riforma della chiesa, che si stava allontanando sempre di più dalle esigenze di una società scossa da forti fermenti sociali e politici.

Tra i principali aspetti della crisi, mi sembra di poter individuare cinque questioni particolarmente importanti:

1. Il rapporto tra chiesa e stato, riducibile a una domanda fondamentale: il cristianesimo è legato a una determinata forma di governo o può sopravvivere e diffondersi in qualsiasi contesto politico?
2. Il pensiero teologico e la stessa possibilità di una qualsiasi innovazione nell'interpretazione delle Sacre

⁷ N. Zernov, “Reforma russkoj cerkvi i dorevoljucionnyj episkopat”, *Put' organ russkoj religioznoj mysli*, 1935, 45, p. 5.

⁸ Si veda A.S. Puškin, *Teatro e favole*, Torino 1961, e N.S. Leskov, *Il pope non battezzato*, Latina 1993.

⁹ N. Zernov, *Reforma*, op. cit., p. 4.

¹⁰ G. Nivat, “Le réveil religieux dans les lettres russes au XXe siècle”, *Mille ans de christianisme russe*, Paris 1989, p. 295

Scritture e aggiornamento della tradizione dei padri della chiesa.

3. L'isolamento della Russia zarista dal resto dell'Europa aveva portato la chiesa locale ad avere un atteggiamento molto sospettoso e intransigente nei confronti delle altre tradizioni religiose e confessioni cristiane; particolarmente diffusa e aspra era l'avversione verso il cattolicesimo romano, da secoli l'antagonista principale dell'ortodossia russa.

4. La lontananza dall'élite culturale del paese, come abbiamo detto, era arrivata al suo culmine: chiesa e intelligencija si trovavano ormai in due campi contrapposti, ogni forma di dialogo sembrava ormai impossibile.

5. Strettamente legata a quest'ultima è la questione sociale, su cui a conti fatti si basava lo scontro ideologico e che costituì il motore principale della rivoluzione.

È in questo quadro di crisi generale che va inserito il vasto movimento di rinascita culturale e spirituale che attraversò la Russia a cavallo dei secoli XIX e XX. Questa tendenza generale al rinnovamento religioso fu preceduta dall'opera precorritrice di alcuni pensatori, la cui profondità smentisce almeno in parte l'idea, abbastanza diffusa, che il pensiero filosofico russo dei secoli XVIII e XIX manchi di originalità: mi riferisco in particolare ad A.S. Chomjakov¹¹, F.M. Dostoevskij¹² e V.I. Solov'ev¹³, i quali, ciascuno a suo modo, gettarono le basi per il superamento della crisi. Un ruolo fondamentale nel generale rinnovamento della Chiesa ortodossa russa si deve indubbiamente attribuire alla rinascita del monachesimo, che portò quella tensione spirituale e morale indispensabile per ogni riforma religiosa.

Questo "rinascimento religioso" faceva parte di quel generale rinnovamento spirituale, letterario e culturale

che attraversò in quel periodo praticamente tutta l'Europa, raggiungendo anche il lontano e isolato regno degli zar. In Russia le condizioni della chiesa ortodossa fecero sì che le aspirazioni di riforma dell'istituzione religiosa si avvicinasero in un certo modo a quelle degli esponenti della nuova temperie culturale. Si può dunque affermare che il rinnovamento ebbe due anime distinte, una interna all'ortodossia russa, l'altra esterna, proveniente dalla classe colta del paese; una parte di quell'intelligencija, che aveva preparato durante tutto il XIX secolo la rivoluzione, se ne allontanò proprio alla sua vigilia, comprendendo che non era nel rifiuto dell'antica tradizione ortodossa russa che avrebbe ritrovato quel legame col popolo che da tempo andava cercando.

N.M. Zernov, uno dei rappresentanti più autorevoli dell'emigrazione religiosa russa, ha messo in risalto il ruolo di quattro intellettuali ex-marxisti, Petr Bernardovič Struve, Sergej Nikolaevič Bulgakov, Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev e Simen Ljudvigovič Frank, le cui "sorprendenti conversioni"¹⁴ avrebbero aperto la strada al "ritorno del figliuol prodigo"¹⁵, cioè dell'intelligencija, alla tradizione cristiana. Espressione dell'autocritica di questa parte dell'élite culturale russa può essere considerata *Vechi* [Pietre miliari]¹⁶, una raccolta di articoli di sette intellettuali (oltre ai quattro sopra citati, M.O. Geršenzon, A.S. Izgoev e I.A. Kistjakovskij), in cui si proponeva come unica salvezza per l'intelligencija la riconciliazione con la chiesa¹⁷. In particolare S. Bulgakov si avvicinò sempre di più al cristianesimo, fino ad arrivare, subito dopo la rivoluzione, a prendere i voti sacerdotali¹⁸.

Ci fu in effetti un momento in cui parve che il movimento di riforma interno alla chiesa si coniugasse con lo spirito profetico che animava questi intellettuali alla ricerca di Dio. Nel 1905-1906, nel periodo d'attività della commissione preliminare per la convocazione del concilio ecclesiale di tutta la Russia, sembrava che si

¹¹ Oltre alla raccolta completa delle sue opere (A.S. Chomjakov, *Polnoe sobranie sočinenij*, I-VIII, Moskva 1900-1914), segnaliamo l'ampia bibliografia in *Storia della civiltà letteraria russa*, II, Torino 1997, p. 775, e (anche per quanto riguarda gli altri due autori) N. Zernov, *Three Russian Prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, London 1944; N. Berdjaev, *A.S. Chomjakov*, Moskva 1912, e V.Z. Zavitnevich, *A.S. Chomjakov*, I-II, Moskva 1902-13.

¹² Anche per l'immensa bibliografia su Dostoevskij rimandiamo a *Storia della civiltà*, op. cit., II, pp. 789-793, al quale va aggiunto almeno il recente S. Salvestroni, *Dostoevskij e la Bibbia*, Comunità di Bose 2000.

¹³ Si vedano almeno V.S. Solov'ev, *Sobranie sočinenij*, I-X, Sankt Peterburg 1911-1914; E.N. Trubeckoj, *Mirosozercanie V.I. Solov'eva*, I-II, Moskva 1913; A. Tamborra, "Certezza religiosa e unità della Chiesa da V.S. Solov'ev a V. Ivanov", *Europa Orientalis*, 1985, 4, p. 4; G. Marinelli, *La Russia e il destino dell'occidente. Dostoevskij. Solov'ev. Rozanov. Šestov*, Milano 1994.

¹⁴ N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, Milano 1978, pp. 141-175.

¹⁵ Ivi, pp. 216-248.

¹⁶ *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*, Moskva 1909 [La svolta, Milano 1970].

¹⁷ Si veda N. Zernov, *La rinascita religiosa*, op. cit., pp. 121-140; *Storia della civiltà*, op. cit., II, pp. 23-25.

¹⁸ S. Bulgakov, "Avtobiografičeskie zametki" [1946], *Put', čto na karty ne popal. Pis'ma russkich filosofov 1911-1914*, in *Archivio italo-russo*, a cura di D. Rizzi e A. Shishkin, Trento 1997, p. 160.

stesse per realizzare un proficuo incontro tra le due tendenze. Il generale clima di cambiamento che regnava in Russia da tempo aveva influito anche sul clero ortodosso e, in misura certamente minore, perfino su una parte della sua gerarchia. Questa tendenza si espresse particolarmente nell'esigenza di un concilio di tutta la Russia, che da circa due secoli, cioè grossomodo dall'epoca di Pietro il Grande, non veniva convocato¹⁹ e che da sempre, soprattutto nei momenti di crisi, era l'organo privilegiato per risolvere i grandi problemi dell'ortodossia e in generale di tutto il cristianesimo.

Anche se, come scrive giustamente Bori "occorre distinguere le istanze di riforma che animano taluni credenti negli anni di maggior slancio e maggior consonanza con gli impulsi di rinnovamento sociale portati avanti da altri gruppi cristiani [...] da un lato, e dall'altro l'attivismo preconciare incanalato negli organismi ufficiali"²⁰, è comunque vero che il 1906, quando pareva ormai imminente la convocazione del concilio, segna probabilmente il momento di maggiore unità nell'ortodossia nel comune intento di rinnovamento ecclesiale. Suggello dell'incontro tra basso clero e alta gerarchia può considerarsi la particolare sintonia creatasi tra il cosiddetto "gruppo dei 32", che univa i sacerdoti più innovatori della capitale, e il metropolita di Pietroburgo Antonij Vadkovskij, uno dei vescovi più liberali e illuminati del tempo.

Ma l'ondata reazionaria seguita alla "domenica di sangue" e alla prima rivoluzione fallita, interruppe il processo in corso; le posizioni si radicalizzarono e non parve più possibile una soluzione di compromesso tra la destra conservatrice della chiesa, a tutti i costi fedele allo zar e impaurita dall'estremismo rivoluzionario, e la sinistra, inorridita dalla brutalità della repressione da parte delle truppe imperiali di una folla inerme inneggiante allo zar, in quel tragico 9 gennaio 1905. Nel gruppo degli intellettuali che avevano sperato in una riforma della chiesa ortodossa sorse un conflitto tra i "pietroburghesi", con a capo D. Merežkovskij, e i "moscoviti", riuniti attorno a S. Bulgakov²¹. I primi preferirono chiudersi in circoli ristretti, amplificando la loro

tendenza letterario-estetizzante e rinunciando a qualsiasi incontro con l'ortodossia, per creare una nuova religione che fondesse la giustizia sociale del marxismo con la morale cristiana²², mentre solo un piccolo gruppo di pensatori non abbandonò l'idea di riformare la chiesa dall'interno²³.

IV. IL CONCILIO

Se il decennio prima della rivoluzione fu molto teso e difficile e il dialogo intrapreso tra le diverse anime del movimento di riforma parve arrestarsi davanti alla reazione zarista, le istanze di rinnovamento trovarono un nuovo momento per esprimersi con la convocazione del concilio. Certo le condizioni generali del paese erano straordinariamente mutate rispetto a quel primo decennio del secolo in cui si era riunita la commissione preliminare: gli stravolgimenti politici che avevano preceduto il concilio (la grande guerra, la rivoluzione di febbraio, il crollo dello zarismo, la crisi del governo provvisorio) non potevano non influire enormemente sulle decisioni della chiesa ortodossa, se non altro per il clima di tensione in cui si erano aperti i lavori. Eppure le istanze generali di inizio secolo si sono comunque espresse nel concilio, almeno in maniera embrionale.

Allo scoppio della rivoluzione all'interno della chiesa ortodossa potevano essere individuate le posizioni più disparate. Dal punto di vista politico c'era la destra, molto vicina al partito estremista reazionario dei *Černosotency*²⁴, contrario a ogni cambiamento del sistema socio-politico zarista; i monarchici convinti, ma moderati, che avevano una concezione utopistica della monarchia come imitazione terrena del "regno" di Dio (ad esempio Bulgakov che aveva tratto le sue concezioni soprattutto da Solov'ev); i democratici moderati, che erano convinti della necessità di un profondo cambia-

²² "Non si può vedere la nuova chiesa senza uscire dalla vecchia, [...] al momento attuale in Russia rivoluzione e religione non sono due cose, ma una sola: la rivoluzione è anche religione, la religione è anche rivoluzione", D.S. Merežkovskij, "V tichom omute", Moskva 1991, Ivi, p. 160.

²³ Per un'estesa trattazione del periodo precedente il concilio si veda S. Firsov, *Russkaja Cerkov' nakanune peremen (konec 1890-ch-1918 gg.)*, Moskva 2002.

²⁴ Durante i disordini del 1905, le forze conservatrici si organizzarono in "centurie nere" sul modello dei *sotni* cosacchi; il partito di estrema destra dei *Černosotency*, chiamato ufficialmente l'Unione del Popolo russo, prende il nome da questi gruppi di terroristi antirivoluzionari (N. Werth, *Storia dell'Unione Sovietica*, Bologna 1993, p. 60).

¹⁹ P.C. Bori, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)*, Brescia 1978, p. 173.

²⁰ Ivi, p. 160.

²¹ Vl. Kejdan, *Put', čto na karty*, op. cit., pp. 161-162.

mento del rapporto tra chiesa e stato; l'estrema sinistra, fortemente influenzata dal clima libertario e rivoluzionario dell'epoca (una parte di essa poi identificava il comunismo emergente quasi come l'attuazione del nuovo mondo evangelico). Vi si potevano trovare fautori di un ritorno al sistema patriarcale e chi preferiva un governo collegiale e più democratico, chi identificava il cristianesimo ortodosso con l'appartenenza al popolo russo e chi cercava di avvicinarsi alle altre confessioni e alle altre religioni, chi era cresciuto nell'ambiente chiuso del seminario e chi era stato educato alla scuola dell'intelligencija rivoluzionaria, figli di semplici popi, che ben poco si distinguevano dal povero *mužik* russo, e aristocratici di notevole cultura, sacerdoti con un'autentica vocazione e personaggi discutibili che avevano preso i voti in cerca della stabilità economica o per arrivismo (alcuni avevano raggiunto gli alti gradi della gerarchia grazie alle spinte di un personaggio ambiguo come Rasputin). In pratica la chiesa rappresentava un mondo estremamente diviso, le cui singole componenti erano spesso in conflitto tra di loro, anche a causa dei grandi cambiamenti avvenuti nei vent'anni precedenti. Eppure quasi tutti, all'indomani della rivoluzione di febbraio, si ritrovarono d'accordo nella decisione di convocare senza indugi il concilio, atteso da tanti anni (ma in un certo senso da secoli) e mai realizzato per gli ostacoli frapposti dal potere civile.

Il 15 agosto 1917 (il 16 secondo il vescovo Evlogij, figura fondamentale della Chiesa dell'emigrazione)²⁵, dopo una solenne liturgia nell'enorme chiesa di Cristo Salvatore, si apriva il Concilio locale-ecclesiale di tutta la Russia²⁶. Durante i lavori, che si protrassero tra mille difficoltà per poco più di un anno (agosto 1917 – settembre 1918), si stabilirono le basi su cui ancora oggi si fonda buona parte dell'organizzazione ecclesiastica

del cristianesimo russo²⁷. L'ortodossia russa, un'istituzione che sembrava piombata in una crisi irreversibile e che pareva allora a molti solo un relitto del passato, destinato a scomparire insieme all'autarchia, rivelò una capacità di reagire per tanti versi inaspettata. Il primo atto ufficiale del concilio, che si svolgeva in un clima tesissimo, preludio dei successivi rivolgimenti politici, fu un appello al popolo perché cessassero le discordie²⁸. Come scrive lo storico Regel'son la chiesa decise di riconoscere "come propria missione storica, in un momento critico per la vita della Russia, non la lotta per questa o quella struttura statale [...], ma la lotta per far cessare la discordia e l'odio nel popolo, per far cessare le divisioni politiche e sociali, per salvare nella Russia lo spirito autenticamente cristiano, autenticamente ortodosso, dell'amor fraterno"²⁹.

Ma la questione più scottante che dovette affrontare il concilio fu sicuramente quella che riguardava l'istituzione suprema: la chiesa doveva decidere se doveva continuare a essere guidata dal Santo Sinodo, o se era preferibile ripristinare l'istituto del Patriarcato. Abbiamo già accennato che a questo proposito il consenso era tutt'altro che unanime, e proprio i maggiori fautori della riforma religiosa, la cosiddetta "sinistra", erano contrari a porre un solo individuo a capo della chiesa: la votazione si tenne in un momento particolarmente drammatico della guerra civile, durante il cannoneggiamento del Cremlino da parte dei bolscevichi. Fu probabilmente il rombo dei cannoni a convincere la maggioranza dell'assemblea che in un momento così tragico e difficile della storia della Russia, la chiesa avrebbe avuto bisogno di un capo forte, che fosse in grado di rispondere alle sfide della contemporaneità³⁰: il concilio decise così a larga maggioranza di restituire alla Chiesa ortodossa russa il Patriarcato, dopo più di due secoli di governo sinodale. In un'atmosfera di straordinaria concordia e "sinfonia", durante una cerimonia particolarmente solenne in cui ciascuno si rendeva conto dell'importanza di quello che stava succedendo per il futuro della chiesa e di tutta la Russia, venne proclamato patriarca l'allora me-

²⁵ Evlogij (Georgievskij), *Put' moej žizni*, Moskva 1994, p. 271.

²⁶ Secondo la tradizione il luogo più adatto dove svolgere il concilio sarebbe stata la cattedrale dell'Assunzione al Cremlino, che si trovava tuttavia in mano ai bolscevichi (F. Mian, *La ricostituzione del Patriarcato di Mosca (1917-1925)*, Milano 1981, pp. 75-77). La chiesa di Cristo Salvatore, il tempio più grande della Russia, ha una storia tormentata: fu rasa al suolo durante il comunismo, per erigere al suo posto il palazzo dei Soviet, che avrebbe dovuto raggiungere cinquecento metri di altezza, e al suo posto fu costruita una piscina pubblica. Solo dopo la perestrojka si decise di ricostruirne una identica con le offerte dei fedeli, come d'altronde si fece per tante altre chiese, distrutte dalla furia dei "senza Dio". A causa delle straordinarie dimensioni del tempio, i lavori sono durati quasi dieci anni.

²⁷ Per i dati sul concilio ci siamo affidati soprattutto a Ivi, p. 46.

²⁸ L. Regel'son, *La tragedia della Chiesa russa: 1917-1945*, Milano 1979, pp. 22-23.

²⁹ Ivi, p. 22.

³⁰ Per una descrizione di quelle ore difficili si veda Evlogij, *Put' moej žizni*, op. cit., p. 276.

tropolita di Mosca, Tichon. Così uno dei partecipanti al conclave, il già citato Evlogij, descrive le reazioni dei presenti:

Tra la gente in preghiera corse quasi una scintilla elettrica. . . Risuonò l'esclamazione del metropolita [Vladimir], "Aksios!"³¹, che affogò in un generale "Aksios! . . . Aksios! . . ." da parte del clero e del popolo. Il coro insieme ai fedeli intonò il "Gloria a Te o Dio" . . . L'esultanza si impossessò di tutti. Molti avevano le lacrime agli occhi. Si percepiva che l'elezione del patriarca significava per tutti la gioia di avere acquisito un difensore, in giorni di torbidi per la Russia, un intercessore che avrebbe pregato per il popolo russo. . . Tutti volevano credere che con il patriarca le discordie si sarebbero sedate. . .³²

Nella storia del cristianesimo ci sono momenti, forse relativamente rari, ma fondamentali, in cui il principio sacramentale e quello profetico si incontrano perfettamente, permettendo alla chiesa di intravedere con più chiarezza la strada da percorrere. Con il concilio del 1917–18 l'ortodossia russa poté così non solo riprendersi dalla grave crisi in cui era da tempo caduta, ma fare dei passi avanti decisivi, le cui conseguenze sono ancora oggi spesso poco comprese e accettate. La chiesa russa aveva elaborato un ambizioso progetto di riforma dell'istituzione ecclesiastica la cui realizzazione comportò una gran mole di lavoro, testimoniata dal gran numero di commissioni che furono organizzate e dalla varietà dei temi affrontati: la commissione statutaria, la suprema direzione della chiesa, la direzione diocesana³³, il tribunale ecclesiastico, l'ordinamento parrocchiale, la posizione giuridica della chiesa nello stato, il servizio divino, la disciplina ecclesiastica, le missioni esterne e interne³⁴, l'unità della fede e dei vecchi credenti, i monasteri, i seminari teologici, le scuole di cultura e gli istituti religiosi, le scuole parrocchiali, l'insegnamento della legge di Dio nelle scuole statali³⁵, i beni e l'amministrazione della chiesa, la posizione giuridica ed economica del clero, i rapporti con la Chiesa georgiana, l'editoria, la composizione interna del concilio³⁶.

Come si vede, i temi da affrontare andavano dall'organizzazione ecclesiastica a tutti i suoi livelli alla posizione della chiesa nello stato, dalla liturgia ai rapporti con le altre chiese cristiane, dai problemi legati all'educazione a quelli giuridici, economici e così via. Altri problemi sarebbero sorti poi durante le sessioni di lavoro. Come appare evidente, il primo proposito che i padri conciliari perseguirono fu quello di far uscire la chiesa ortodossa dalla crisi. Furono ampiamente utilizzati i documenti della commissione preliminare, riunita ormai oltre dieci anni prima; si tenne conto, sebbene in maniera meno evidente, anche delle influenze che gli avvenimenti politici degli ultimi anni avevano esercitato su una parte della chiesa; la composizione dell'assemblea rispettava un sapiente equilibrio tra alto clero, basso clero e laici, esemplificata dalla scelta dei sei vicepresidenti (due vescovi, due sacerdoti e due laici)³⁷, e cercava così di rispondere al problema della scarsa partecipazione dei laici alla vita della parrocchia. Tutto era organizzato in modo che il concilio costituisse davvero il punto di partenza ideale per rifondare una chiesa in grado non solo di sopravvivere ai cataclismi politici in atto, ma di dare un contributo fondamentale alla creazione di un mondo che non dimenticasse gli eterni valori del cristianesimo.

Nel progetto dei lavori, in maniera più o meno evidente, si possono individuare i tratti caratteristici del rinnovamento della fine del XIX secolo, compreso un primo embrionale avvicinamento alle altre confessioni cristiane, dopo secoli di diffidente chiusura e intransigente disprezzo. Per la verità nei documenti conciliari si parla quasi esclusivamente delle altre chiese ortodosse e dei Vecchi credenti, ma nel linguaggio degli esponenti del cristianesimo russo cominciano ad attenuarsi i toni negativi, dapprima verso il protestantesimo e in seguito anche verso il cattolicesimo romano³⁸. Sicuramente l'ambizioso progetto di riforma portato avanti dal concilio non ebbe neanche lontanamente la possibilità di realizzarsi, in quanto la politica antireligiosa attuata dal regime sovietico e l'inizio delle persecuzioni misero in pericolo l'esistenza stessa del cristianesimo in URSS; ma

³¹ In greco "santo".

³² Ivi, p. 279.

³³ Sulla direzione diocesana si veda M.V. Škarovskij, "Vlijanie Vserossijskogo Pomestnogo Sobora 1917–1918 gg. v sovetskiju epochu", *Atti dell'XI Convegno ecumenico internazionale di Spiritualità ortodossa, sezione russa*, Bose 18–20 settembre 2003 (in via di pubblicazione).

³⁴ Sulle missioni si veda A.G. Kraveckij, "Novoe razvitie missionerstva", *Ibidem*.

³⁵ Sulle commissioni dalla 12 alla 15 si veda H. Destivelle, "La réforme des académies ecclésiastiques au Concile local de Moscou de 1917–1918", *Ibidem*.

³⁶ F. Mian, *La ricostituzione*, op. cit., p. 79.

³⁷ Evlogij, *Put' moej žizni*, op. cit., p. 272.

³⁸ Si vedano i giudizi del nuovo patriarca Tichon, a lungo arcivescovo in America, su Benedetto XV e sui futuri papi Ratti e Pacelli in F. Mian, *La ricostituzione*, op. cit., pp. 68–69.

i documenti conciliari rappresenteranno in seguito, e rappresentano tuttora, per i fedeli rimasti in Russia e per quelli dispersi in ogni angolo del mondo, una fonte ricchissima, la cui autorità è accettata da tutti. Quest'eredità, come vedremo, sarà portata avanti da una parte di coloro che abbandonarono la patria dopo il 1917.

V. L'EMIGRAZIONE

Nell'agosto del 1922 oltre 200 esponenti della cultura russa furono espulsi dal paese per ordine di Lenin³⁹. Si trattava dell'ultimo spostamento importante, in questo caso non quantitativamente, ma qualitativamente, della prima ondata migratoria seguita alla rivoluzione, che avrebbe portato al di fuori dei confini della madrepatria più di un milione di cittadini di nazionalità russa, disperdendoli per ogni angolo del mondo. Tra gli emigrati si vennero a trovare gran parte dei protagonisti del rinnovamento religioso: alcuni avevano abbandonato volontariamente la patria, altri vi erano stati costretti; un destino tragico aspettava i pochi che decisero di rimanere, come padre Pavel Florenskij, fucilato in un gulag in Siberia nel 1937. La stragrande maggioranza degli emigrati si opponeva, in parte o totalmente, al governo bolscevico; alcuni intellettuali liberali moderati, il più importante dei quali era P.B. Struve, vedevano perciò nell'incontro delle varie fazioni l'unica speranza di un'effettiva influenza dell'emigrazione sulla situazione politica della loro patria. Effettivamente la comune avversione per i bolscevichi e la forza del nemico avrebbero dovuto costituire una spinta decisiva per comporre le controversie e raccogliere le forze nel tentativo di contrastare efficacemente il potere sovietico. Tuttavia i conflitti che contraddistinguevano l'ambiente sociopolitico in Russia prima del 1917 non potevano non ripercuotersi profondamente sull'emigrazione, a partire dal contrasto tra fautori e oppositori della prima rivoluzione: possiamo indicare come il simbolo di queste profonde divisioni il fallimento del *Zarubežnyj S'ezd*, tenutosi tra il 4 e l'11 aprile 1926 nell'Hotel Majestic di Parigi⁴⁰.

Ad una simile disgregazione parve sfuggire in un primo tempo l'emigrazione religiosa, che si ritrovò riuni-

ta sotto la guida della *Vremennoe Cerkovnoe Upravlenie* [VCU, Direzione Ecclesiastica Provvisoria], stabilita dapprima a Stavropol', poi in Crimea, e trasferitasi nel marzo 1921 in Serbia, a Sremski Karlovci; a essa, che era rimasta per alcuni anni sottomessa all'autorità del Patriarcato di Mosca, facevano riferimento praticamente tutti gli ortodossi russi della diaspora. La discordanza di opinioni nella Chiesa dell'emigrazione si era tuttavia già cominciata a manifestare ed era già possibile distinguere, come afferma N. Zernov⁴¹, i tre partiti in cui si sarebbe in seguito divisa: una parte, costituita soprattutto da laici, appoggiava decisamente il partito monarchico e faceva capo al metropolita Antonij (Chrapovickij); altri si trovavano d'accordo con la posizione dell'ex metropolita di Sevastopol', Veniamin, uno degli ispiratori del concilio dell'emigrazione, che avrebbe poi mantenuto a qualsiasi costo il legame con i successori del patriarca Tichon⁴²; questo secondo partito nel 1921 si era associato nel tentativo di far prevalere la linea apolitica con il terzo gruppo, quello che si sarebbe in seguito legato al metropolita Evlogij. La situazione era destinata a degenerare, fino a che lo scisma divenne inevitabile. Tra il 1926 e il 1933 vennero dunque a delinarsi tre rami principali dell'emigrazione religiosa russa:

1. coloro che rimanevano fedeli al Patriarcato di Mosca, con a capo il metropolita di Vilnius Elevferij;
2. la Chiesa ortodossa russa dell'emigrazione o Chiesa sinodale, guidata, fino alla sua morte (1936), dal metropolita Antonij e successivamente dal metropolita Anastasij (Gribanovskij), che rimase a Sremski Karlovci (da qui l'appellativo *karlovčane* dato dai suoi oppositori);
3. l'Esarcato russo di Costantinopoli, caratterizzato dalla forte personalità del metropolita Evlogij⁴³, che finì per insediarsi a Parigi (la diaspora americana non ebbe una posizione canonica definita e costante nel tempo)⁴⁴.

³⁹ N. Zernov, "Jurisdikcionnye spory v Russkoj cerkvi emigracii i 1-yj vsezarubežnyj sobor v Karlovcach v 1921 godu", *Vestnik Russkogo Christian-skogo Dviženija*, Parigi-New York-Moskva, 1974, 114, p. 143; A. Arsenjev, "Ruska emigracija u Sremskim Karlovcima", *Krovovi*, 2000-2001, 47-49, p. 8.

⁴² Sulla posizione di Veniamin verso Mosca si veda "Iz perepiski Zamestitelja Patriaršego Mestobljustitelja mitropolita Nižegorodskogo Sergija (Stragorodskogo) i mitropolita Evlogija (Georgievskogo), upravljajuščego pravoslavnymi russkimi cerkvami v Zapadnoj Evrope", *Cerkov' i vremja*, 1999, 1, pp. 235-237.

⁴³ Per i rapporti tra i tre rami si veda tra gli altri M. Garboff, *La Russie fantôme: l'emigration russe de 1920 a 1950*, Lausanne 1995, pp. 87-93.

⁴⁴ Sul ramo americano dell'emigrazione e sulla Chiesa ortodossa russa d'A-

³⁹ L.I. Eremenenko, *Russkaja emigracija kak social'no-kul'turnyj fenomen*, (avtoreferat), Moskva 1993, p. 12.

⁴⁰ N. Struve, *Soixante dix ans d'emigration russe (1919-1989)*, Fayard 1996, p. 34.

La polemica raggiunse spesso e volentieri toni estremamente aspri, confondendo e stravolgendo nello scontro rapporti personali e contrapposizioni politico-ideologiche⁴⁵. Eppure, come già accennato, per individuare i presupposti della profonda frattura nell'ortodossia russa all'estero bisogna tornare in Russia, quando la chiesa cominciava a ricercare le soluzioni della crisi secolare in cui era sprofondata. Lo scontro si fondava essenzialmente sul diverso modo di percepire e accettare i contenuti del concilio, che del rinnovamento d'inizio secolo era stato l'espressione più compiuta.

VI. LA QUESTIONE POLITICA

Torniamo al primo dei cinque problemi individuati come cause principali della crisi: la questione politica. La Chiesa sinodale, come apertamente scrisse Ju.P. Grabbe, uno dei suoi ideologi, accusavano gli avversari di "cercare di spezzare il legame plurisecolare della chiesa con la Monarchia Ortodossa, liberare la chiesa dall'epoca costantiniana"⁴⁶. Essi rifiutavano l'idea che stava cominciando una nuova epoca per l'ortodossia russa, in cui i cristiani dovevano rendersi conto di quanti danni aveva arrecato alla causa di Cristo il periodo sinodale. Certo non possiamo dimenticare che una chiesa ancora giovane come quella russa, nel XVIII secolo aveva forse bisogno di un'autorità forte che ne accompagnasse e difendesse la crescita, ma questo periodo era durato troppo a lungo e, come era già stato affermato durante le riforme degli anni 1905–1906, era venuto il momento di entrare nell'età adulta⁴⁷. Inoltre, come scrive Berdjaev,

“nel Vangelo non c'è neanche una parola che potrebbe sostenere la monarchia autocratica”⁴⁸, e gli stessi slavofili, ai quali i *karlovčane* spesso si rifacevano, avevano una concezione utopistica della monarchia, più vicina all'idea del “Regno dei cieli”, che a una qualsiasi sua realizzazione terrena⁴⁹; alcuni esponenti dell'emigrazione già cominciavano a considerare, cosa che in occidente solo oggi appare scontata, che il cristianesimo fosse più conciliabile con la democrazia che con la monarchia⁵⁰.

La Chiesa sinodale di Karlovac era ancora legata al culto dell'autorità e dell'ordine politico-sociale tradizionale, espressione di quella parte dell'ortodossia russa che già a inizio secolo aveva manifestato seri dubbi sull'opportunità di attuare le riforme, e che era stata vinta dallo spirito del concilio di Mosca e dalla tragica situazione seguita alla rivoluzione. Anche se era “scomodo” esprimerlo esplicitamente, la questione riguardava in ultima analisi l'accettazione o meno delle scelte operate dal concilio e dal suo più prestigioso e coerente interprete, il patriarca Tichon⁵¹, la cui autorità non poteva tuttavia essere seriamente messa in dubbio da nessuno: infatti il concilio aveva stabilito “che il fedele ortodosso può abbracciare qualsiasi idea politica, purché non la presenti come fosse un insegnamento della chiesa”⁵². All'autoritarismo dei *karlovčane*, i pensatori di Parigi contrapponevano la libertà degli slavofili, legata al concetto di *sobornost'*, elaborato da Chomjakov, e fondata sui fondamenti stessi del cristianesimo⁵³.

Un'altra questione di carattere politico particolarmente delicata era quella del rapporto tra chiesa e nazione, per molti un aspetto irrinunciabile dell'ortodossia: anche se l'amore per la patria è perfettamente conciliabile con la fede, non lo è altrettanto la concezione, ancora oggi molto diffusa tra i russi, per cui “ortodosso” equivale a “russo”⁵⁴. Già il metropolita Antonij pri-

merica, si veda I. Okuncov, *Russkaja emigracija v Severnoj i Južnoj Amerike*, Buenos Aires 1967; Veniamin (Fedčenkov), “Raskol ili edinstvo?”, *Cerkovno-istoričeskij vestnik*, 1999, 4–5, pp. 5–139; G. Benigsen, “Na putjach k avtokefalii Amerikanskoj mitropolii”, *Vestnik RSChD*, 1970; F. Gaven, “Christianstvo v Amerike”, *Put': organ ruskoj religioznoj mysli*, 1930, 20, pp. 80–87; H.-D. Döpmann, *Il Cristo d'Oriente*, Genova 1994, p. 106; Ioann (Šachovskoj), “Pravoslavie v Amerike (ekkleziologičeskij očerk)”, *Cerkovno-istoričeskij vestnik*, 1999, 4–5, pp. 140–151; *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v Severnoj Amerike*, Jordanville 1955; Ioann (Šachovskoj), “Pravoslavie v Amerike”, *Russkaja mysl'*, Pariž 1964, 27 fevr.; S.M. Kavert, “Različnye tečenija v Amerikanskoj religioznoj žizni”, *Put': organ ruskoj religioznoj mysli*, 1927, 7, pp. 94–98.

⁴⁵ Per una storia più dettagliata dell'emigrazione russa nei primi venti anni dopo la rivoluzione si veda P.E. Kovalevskij, *Zarubežnaja Rossija*, Pariž 1971; N. Struve, *Soixante dix ans*, op. cit.; V.S. Varšavskij, *Nezamečennoe pokolenie*, New York 1956 e M. Raëff, *Russia abroad: a cultural history of the Russian emigration, 1919–1939*, Oxford 1990.

⁴⁶ Il periodo, cominciato dall'imperatore romano Costantino, in cui cristianesimo e impero erano strettamente legati.

⁴⁷ Si veda il discorso di Stefano di Mogilev in P.C. Bori, *Movimenti religiosi*, op. cit., pp. 169–172.

⁴⁸ N. Berdjaev, “Otvjet na pis'mo monarchista”, *Put': organ ruskoj religioznoj mysli*, 1926, 3, p. 141.

⁴⁹ N. Berdjaev, “Russkaja religioznaja mysl' i revolucija”, *Versty*, 1928, 3, p. 45.

⁵⁰ N.N. Alekseev, “Ideja ‘Zemnago Grada’ v christianskom veroučenii”, *Put': organ ruskoj religioznoj mysli*, 1926, 5.

⁵¹ Mirjanin, “V čem sut' razdelenja v zarubežnoj cerkvi?”, *Cerkovnyj vestnik*, op. cit., 1927, 2, p. 19.

⁵² Vl. Kejdan, “La Chiesa ortodossa russa nell'epoca delle modernizzazioni”, *Istituzioni e società in Russia tra mutamento e conservazione*, a cura di R. Bettini, Milano 1998, pp. 163–164.

⁵³ N. Berdjaev, *Russkaja religioznaja*, op. cit., p. 44.

⁵⁴ B. Dubin, “Religione e chiesa nell'opinione pubblica in Russia”, *La tran-*

ma della rivoluzione aveva scritto (salvo poi comportarsi altrimenti):

Considereremo la nostra autentica patria la Chiesa Universale e il nostro bene popolare l'inalterata Ortodossia... Il figlio della Chiesa Universale sente la pienezza della vita spirituale, solo quando i pastori di diversi popoli ortodossi si riuniscono senza invidia e contrapposizione in un unico volto per la preghiera di venerazione e la concorde organizzazione della chiesa. E se, per questa beata unità di tutti in Dio, fossimo costretti per sempre a sacrificare la nostra *narodnost'* e persino perderla nella storia, noi senza alcun dubbio rinunceremmo a tutto, per guadagnare Cristo. Ma un tale sacrificio non viene comunque richiesto: "Cercate prima il regno di Dio e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta" [Mt. 6,33]⁵⁵.

Fu il suo ex-discepolo Evlogij a portare fino in fondo questa concezione, che contribuì senza dubbio alla sua decisione di separare il proprio ramo da Mosca e soprattutto alla scelta di entrare nella giurisdizione del Patriarcato ecumenico: "Noi non siamo meno fedeli e devoti alla nostra madre Chiesa Russa. Ma noi crediamo altresì alla Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica [...] Dietro a noi c'è la voce dell'Unica Chiesa Ortodossa Universale⁵⁶, che è colonna e conferma della verità"⁵⁷. L'Esarcato russo di Costantinopoli comunque non dimenticò mai il proprio amore per la patria e, a quanto afferma l'arcivescovo Sergij (Kononov), "i nostri legami spirituali non si interruppero mai"⁵⁸.

L'aspetto più inquietante dell'ideologia dei *karlovčane* è forse la paura, negli anni Trenta assai diffusa in Europa, del cosiddetto "complotto giudaico-massonico-comunista". Nelle pubblicazioni della casa editrice del principe M.K. Gorčakov, *Dolj zlo* ("Abbasso" o "Via il male"), basta aver pubblicato un articolo in un giornale di proprietà di un ebreo o intrattenere relazioni con qualcuno che si suppone legato a un circolo massonico, o anche solo tentare di dialogare con la chiesa di Mosca, colpevole di essere scesa a compromessi con i bolscevichi, per essere accusati di partecipare "all'opera prolungata, malvagia, di una forza oscura, che, dopo

aver abbattuto la monarchia, cerca di abbattere anche la Chiesa"⁵⁹.

VII. LA RIFONDAZIONE DEL PENSIERO

TEOLOGICO

Se la Chiesa ortodossa russa in patria si era resa conto, a proprie spese, che per risolvere la crisi e rispondere alla sfida epocale del comunismo era necessaria una rinascita spirituale più che politica, nell'emigrazione solo in pochi capirono che la salvezza della Russia doveva passare per un lungo periodo di pentimento e di rinnovamento, cioè per una "rivoluzione spirituale" pacifica da contrapporre a quella violenta attuata dai bolscevichi. Assume quindi un valore particolare la seconda ragione di crisi, quella di una rifondazione del pensiero teologico russo, che aveva già costituito uno dei temi principali del concilio del 1917-'18⁶⁰. Considerata l'impossibilità di rispondere in patria a questa esigenza (i bolscevichi avevano chiuso tutti i seminari e gli istituti teologici), il lavoro dei teologi dell'emigrazione, e in particolare dell'istituto teologico fondato dalla chiesa di Evlogij a Parigi, fu fondamentale, anche perché favorito dal proficuo scambio culturale con la teologia occidentale, cattolica e protestante, che permise al pensiero religioso russo di colmare il ritardo dovuto al tradizionale immobilismo del cristianesimo russo e alla distanza tra chiesa e intellettuali. Tuttavia erano in molti, soprattutto tra gli emigrati, a credere in quella che Berdjaev chiama "l'illusione di un'Ortodossia statica e già del tutto strutturata"⁶¹, che, cioè, fosse già stato detto e scritto tutto ciò che bisogna sapere del cristianesimo. Ma, come aveva scritto alla fine del XX secolo l'insigne professore Vasilij Bolotov (1854-1900) "solo le riforme corrispondenti alle necessità del nostro tempo e che possono migliorare la vita ecclesiastica contemporanea devono essere ritenute autenticamente canoniche, anche se non hanno precedenti nel passato"⁶².

I *karlovčane* accusavano "Berdjaev e gli altri personaggi raggruppati attorno al metropolita Evlogij di andare contro il concilio e il Sinodo [dell'emigrazione]

sizione russa nell'età di El'cin, a cura di R. Bettini, Milano 1996, pp. 86-87.

⁵⁵ M. Kurdjumov, "Založnik", *Cerkovnyj vestnik*, op. cit., 1929, 8, p. 23.

⁵⁶ Il termine "cattolica" del simbolo di fede, in russo è reso con la parola *sobornyj*, da cui la parola *sobornost'*; il termine *vselenskij*, qui tradotto come "universale", significa anche "ecumenico" (come il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli).

⁵⁷ "Obraščenie Vysokopreosvjaščennago Mitropolita Evlogija k ducho-
vstvu", *Cerkovnyj vestnik*, op. cit., 1931, 11, pp. 2-3.

⁵⁸ L.V. Ponomareva, "Vselenskaja missija russskoj pravoslavnoj emigracii v XX veke", *Russkaja emigracija v Evrope: 20-e-30-e gg. XX veka*, a cura di L.V. Ponomareva, Moskvva 1996, p. 45.

⁵⁹ *Vozbuditeli naskola*, Parigi 1927, p. 39; si veda anche *Itogi politiki mitropolitov Sergija i Evlogija*, Parigi 1929.

⁶⁰ Si veda N. Balašov, *Na puti k liturgičeskomu vozroždeniju*, Moskvva 2001.

⁶¹ N. Berdjaev, "Illjuzii i real'nosti v psichologii emigrantskoj molodeži", *Put': organ russskoj religioznoj mysli*, 1928, 14, p. 16.

⁶² N. Zernov, *La rinascita religiosa*, op. cit., p. 84.

perché vedono in essi l'ortodossia: essi tendono a nuove "rivelazioni", alla riconsiderazione di tutto l'insegnamento della Chiesa"⁶³. Questa concezione porta inevitabilmente al rifiuto di ogni pensiero creativo e all'incapacità di rispondere alle sfide della contemporaneità: "la mancanza di qualsiasi pensiero è il modo più sicuro per rimanere ortodossi"⁶⁴, scriveva ironicamente Berdjaev. Inoltre se alcuni filosofi e letterati del rinnovamento (Vjačeslav Ivanov, Rozanov, Merežkovskij) intendevano veramente "riconsiderare tutto l'insegnamento della Chiesa", per la maggior parte dei teologi dell'emigrazione la Tradizione era un presupposto basilare del pensiero religioso, che aveva come compito più importante proprio quello di riflettere su cosa dicono all'umanità *hic et nunc* i padri della chiesa e soprattutto il Vangelo. Proprio da questo sforzo di attualizzazione del messaggio cristiano partivano le accuse di "modernismo" da parte della Chiesa sinodale, in particolare contro l'insegnamento sulla *Sofija* [Sapienza] di Bulgakov⁶⁵. Ma, come fa notare V.I. Il'in, se si intende per modernismo "ogni pensiero contemporaneo, cioè che si riferisce al presente [...] bisognerebbe accusare di 'modernismo' anche i padri della chiesa, cosa che i loro nemici effettivamente facevano"⁶⁶.

Alcuni aspetti importanti dell'attività teologica e spirituale del "gruppo di Parigi", riguardavano i "dogmi non rinchiusi in formule – i dogmi della vita"⁶⁷. Ogni pensiero teologico deve essere necessariamente fondato sull'amore e sulla preghiera, senza i quali la religione diventa arido formalismo; un altro concetto, che tra l'altro legava l'emigrazione con i fratelli rimasti in URSS, era quello della santità, secondo Bulgakov "l'essenza stessa della Chiesa"⁶⁸. Non potevano inoltre mancare i temi tradizionali della teologia ortodossa particolarmente cari a Dostoevskij, come il rapporto tra peccato e colpa, e l'eterno problema della salvezza, intimamente connesso con quello del libero arbitrio.

VIII. IL MOVIMENTO ECUMENICO

La terza questione riguarda il progressivo allontanamento dell'ortodossia russa dalle altre confessioni, e soprattutto dal cattolicesimo⁶⁹. Il concilio del 1917-'18 aveva rappresentato un passo avanti in questo campo, ma di fatto continuava a prevalere l'idea che fosse prima necessario fortificare l'unione tra le chiese ortodosse, per poi presentarsi insieme al confronto con il resto dell'ecumene cristiana. I rivolgimenti politici, che obbligarono un gran numero di russi, per lo più credenti, a entrare in contatto con l'occidente, permisero alla parte dell'emigrazione più aperta di bruciare alcune tappe del cammino ecumenico.

L. Zander, un importante esponente del Russkoe Studenčeskoe Christianskoe Dviženie [RSChD, Movimento Cristiano degli Studenti Russi] riassume in un articolo pubblicato su *Put'* la missione dell'emigrazione, secondo la maggior parte degli esponenti dell'Esarcato russo di Costantinopoli: "compito cristiano nella nostra epoca non è solo la soluzione della questione sociale, ma anche l'unificazione interna dell'Oriente Ortodosso, e inoltre un legame più stretto con gli eterodossi e i cristiani di diverse confessioni"⁷⁰. D'altronde anche lo stesso successore del patriarca Tichon, il metropolita Sergij, aveva già affermato che "il compito indicato da Dio all'emigrazione era di aprire al cristianesimo tutta la ricchezza della fede ortodossa"⁷¹. Questo tesoro era costituito dalla Tradizione e dalle sue espressioni più perfette: "l'Ortodossia, attraverso l'icona, la liturgia e gli scritti dei padri della chiesa, produsse un'autentica rivoluzione nella vita spirituale dei cristiani d'Occidente", che poterono per la prima volta ascoltare i cori liturgici russi e ammirare l'arte iconografica orientale⁷². Anche la tradizione agiografica russa, certo meno facile da comprendere, ma molto apprezzata dagli "addetti ai lavori", cominciò a diffondersi in occidente da questo periodo⁷³.

Il primo motivo della divisione tra oriente e occidente cristiano si rivelò la scarsa conoscenza reciproca, tanto che, una volta costretti a incontrarsi dalle circostanze,

⁶³ Ju.P. Grabbe, *Korni cerkovnoj smuty: parižskoe bratstvo sv. Sofii i Rozenkrejcery*, Beograd 1927, p. 3.

⁶⁴ N. Berdjaev, *Russkaja religioznaja*, op. cit., p. 46.

⁶⁵ Un riassunto della dottrina sulla Sofia in S. Bulgakov, *The wisdom of the God*, Londra 1937.

⁶⁶ V.I. Il'in, "Cerkovnaja smuta i obvinenie v eretičeskom modernizme", *Cerkovnyj vestnik*, op. cit., 1927, 1, p. 20.

⁶⁷ A. Karpov, "Anglo-russkaja konferencija v High-Leigh", *Put': organ russkoj religioznoj mysli*, 1930, 24, p. 89.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ V.A. Tamborra, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa*, Roma 1992.

⁷⁰ L. Zander, "Iz religioznoj žizni russkoj molodeži", *Put': organ russkoj religioznoj mysli*, 1926, 2, p. 112.

⁷¹ L.V. Ponomareva, "Vselenskaja missija", op. cit., p. 35.

⁷² *Zarubežnaja Rossija*, op. cit., pp. 208–222.

⁷³ Si veda Evlogij, *Put' moej žizni*, op. cit., p. 527.

ci si rese conto che “le chiese cristiane sono più vicine l’una all’altra, di quello che supponevano”⁷⁴. Ma, come faceva notare N. Zernov, “l’emigrazione soffre delle stesse malattie della Russia”⁷⁵, e, così come era avvenuto e avveniva in patria, il movimento ecumenico incontrò non pochi oppositori nella diaspora russa. Il sinodo di Karlovac, erede della chiesa zarista, si schierò decisamente contro ogni relazione con le altre confessioni cristiane. In questo spirito fu pronunciato dai *karlovčane* il divieto per i gruppi giovanili ortodossi di partecipare alle attività di organizzazioni eterodosse, in particolare dell’YMCA (associazione di origine protestante, fondata negli Stati Uniti a inizio secolo)⁷⁶. Tra i giovani dell’emigrazione (soprattutto in Europa occidentale) la causa dell’ecumenismo era molto sentita e l’RSChD occupava un posto di grande rilievo nell’incontro interconfessionale, intrattenendo, pur nel mantenimento della propria autonomia e individualità, rapporti strettissimi con i giovani religiosi delle altre confessioni e ispirandosi proprio all’associazione di origine protestante, contro cui i *karlovčane* avevano scagliato l’anatema. La notizia produsse una forte impressione sui giovani del movimento, in particolare perché il metropolita Antonij si era sempre dimostrato un amico fedele e aveva partecipato spesso e volentieri alle attività del RSChD, anche se non di rado aveva dimostrato un atteggiamento ben poco aperto⁷⁷. Alla lettera di saluto che, nonostante tutto, gli indirizzò l’RSChD⁷⁸, il capo della Chiesa sinodale rispondeva così:

Sono profondamente commosso dal vostro saluto, che supera la nostra stupida rissa per la fetta più grossa. Non sia così tra di voi. Se volete anche nel futuro evitare divisioni e fazioni, promettete a voi stessi di affrettarvi a fare pace con tutti, tranne che con il diavolo⁷⁹.

Ben più coerente nel suo sostegno al movimento ecumenico si dimostrò invece il metropolita Evlogij, anche

se il periodo trascorso come vescovo in Ucraina, dove lo scontro tra cattolici e ortodossi era particolarmente violento, lasciò nel suo carattere un atteggiamento diffidente verso il cristianesimo romano. All’indomani della rivoluzione, i cattolici erano intervenuti generosamente nel sostenere sia i russi, che soffrivano la fame nell’URSS stremata dalle due guerre ravvicinate, sia gli emigrati in cerca di un aiuto per sopravvivere nella nuova società. Questo favorì inizialmente un ravvicinamento con gli ortodossi, tanto più che le due confessioni, dal punto di vista dogmatico, sono molto più vicine tra di loro, rispetto al protestantesimo⁸⁰: le discordanze riguardano in sostanza solo l’esistenza del purgatorio e la questione del filioque. L’autentico punto dolente riguarda il primato del vescovo di Roma, accettato anche dagli ortodossi, ma solo come un *primus inter pares*⁸¹: effettivamente l’impressione era che i cattolici “siano pronti oggi a darci tutto, a cedere su tutto, esigono soltanto una cosa: ‘Sottomettetevi al Papa!’”⁸². Come premessa per proseguire il dialogo gli ortodossi pretendevano in sostanza due cose che il cattolicesimo allora non era disposto a concedere: l’abbandono dell’idea di sottomissione a Roma, per quella dell’unificazione di tutti cristiani, e la rinuncia a ogni forma di proselitismo tra i cristiani di diversa tradizione. A rendere ancora più difficile il ravvicinamento delle due confessioni, arrivò la decisione del Vaticano di “vietare in un’enciclica ai cattolici di partecipare a conferenze insieme a non-cattolici, notizia inaspettata sulle labbra di Pio XI”⁸³.

I protestanti potevano invece contare su una tradizione ecumenica secolare e possiamo dire che siano stati loro gli autentici ispiratori dell’attuale ecumenismo, in particolare con la creazione del World Council of Churches. Essi cercavano, nell’incontro con le altre tradizioni cristiane, “di uscire dallo storico vicolo cieco della Riforma”⁸⁴ e furono per questo i primi a comprendere che

⁷⁴ N. Arsen’ev, “Dviženie k ediniju christianskich cerkvej i problema sovremennago mira”, *Put’: organ russskoj religioznoj mysli*, op. cit., 1931, 31, p. 82.

⁷⁵ L. Zander, “S’ezd o Rossii”, in *Put’: organ russskoj religioznoj mysli*, op. cit., 1928, 9, p. 77.

⁷⁶ “Položenija, vyrabotannaja Balkanskim soveščaniem po voprosu ob otnošenii k Sojuzu Christianskich molodych ljudej”, *Cerkovnyj vestnik*, op. cit., 1928, 11, pp. 30–31.

⁷⁷ Si veda Evlogij, *Put’ moej žizni*, op. cit., p. 536.

⁷⁸ Si veda L. Zander, “Klermontskij S’ezd”, *Put’: organ russskoj religioznoj mysli*, 1927, 6, p. 118.

⁷⁹ “Otvēt mitropolita Antonija na privetstvie poslanoe emu IV obščim S’ezdom RSChD”, *Vestnik RSChD*, 1926, 10, p. 26.

⁸⁰ Si veda L. Zander, “Tri studenčeskich s’ezda”, *Put’: organ russskoj religioznoj mysli*, 1926, 5, p. 106.

⁸¹ Per un’ampia trattazione delle differenze teologiche tra cattolici e ortodossi si veda l’opera, purtroppo non terminata, del principe russo convertito al cattolicesimo A. Volkonskij, *Katoličestvo i svjaščennoe predanie vostoka*, Parigi 1993.

⁸² “O russskoj katoličeskoj cerkvi v Parize”, *Cerkovnyj vestnik*, op. cit., 1928, 8, p. 7.

⁸³ S. Bulgakov, “Lozanskaja konferencija i papskaja enciklika”, *Put’: organ russskoj religioznoj mysli*, 1928, 13, p. 74.

⁸⁴ G. Fedotov, “Čaj-Li (anglo-russskij sojuz molodeži) (High league)”,

nessuna delle chiese può rappresentare da sola la vera fede cristiana. Tra ortodossi e protestanti si creò un clima di profonda sintonia, testimoniato dal gran numero di conferenze e convegni dedicati all'incontro tra le due confessioni, e in alcuni ambienti, soprattutto anglicani, già si cominciava a ipotizzare la riunificazione con l'ortodossia, anche se i rappresentanti di quest'ultima erano ben più prudenti e scettici, soprattutto perché le differenze dogmatiche, a cui essi davano grande importanza, rimanevano estremamente rilevanti. Dall'incontro creativo e dallo sforzo di cercare ciò che unisce invece di ciò che divide⁸⁵ “gli ortodossi possono insegnare la saldezza nella fede; gli anglicani possono insegnare agli ortodossi a rispondere alle necessità della vita contemporanea”⁸⁶.

Ma il tentativo di trovare la via dell'unità affrontando frontalmente i contrasti teologici fra le tre maggiori tradizioni cristiane non aveva portato a un effettivo avvicinamento. In un articolo pubblicato sul periodico dell'RSChD, un autore paragonava il metropolita uniate Šeptickij, che cercava di incontrare l'ortodossia sul terreno della teologia, a un semplice sacerdote spagnolo: “è davvero così? Attraverso delle controversie teologiche ci avvicineremo alla soluzione del problema? Il sacerdote spagnolo ha ragione, perché parlando con me, mi ama. Ma il metropolita Šeptickij ci ama, e noi amiamo lui?”⁸⁷. Il movimento ecumenico, sotto la spinta dei teologi russi dell'emigrazione, avrebbe sempre di più utilizzato il metodo dell'incontro semplice dei cuori, alla ricerca di un nuovo tipo di unità, l'unità nell'amore⁸⁸ e nella preghiera⁸⁹: è la via semplice che hanno seguito i santi di ogni tempo e tradizione, la via semplice del Vangelo. Così il metropolita Evlogij ha espresso quest'idea in modo efficace e conciso nella sua autobiografia:

Io penso che il beato Serafino [di Sarov] o San Francesco d'Assisi e gli altri santi di Dio nelle loro gesta della vita già hanno realizzato l'idea dell'unità delle Chiese; questi sono cittadini dell'unica Chiesa

Put': organ ruskoj religioznoj mysli, 1929, 19, p. 105.

⁸⁵ La frase è di papa Giovanni XXIII, ma già il presidente dell'YMCA aveva affermato questo concetto nel promuovere l'incontro tra le chiese (si veda L. Zander, “Iz religioznoj žizni”, op. cit., p. 121).

⁸⁶ A. Karpov, “Anglo-russkaja konferencija v High-Leigh”, *Put': organ ruskoj religioznoj mysli*, 1930, 24, p. 97.

⁸⁷ G. Cebrikov, “Soedinenie cerkvej”, *Vestnik RSChD*, 1927, 3, p. 19.

⁸⁸ S. Bezobrazov, “Vostočno-Zapadnaja naučno-bogoslovskaja konferencija v Novom Sadu”, *Put': organ ruskoj religioznoj mysli*, 1929, 19, p. 102.

⁸⁹ L. Zander, “Tri studenčeskich s'ezda”, op. cit., p. 104.

Universale che, in un certo senso, nelle alte sfere del cielo, hanno già superato le divisioni tra le confessioni⁹⁰.

IX. LA QUESTIONE SOCIALE E L'INTELLIGENCIJA

Indubbiamente l'emigrazione religiosa russa ricevette un forte impulso ad affrontare i problemi derivati dal confronto con la contemporaneità, proprio dall'incontro con le altre tradizioni cristiane, che avevano fatto della “questione sociale” uno degli aspetti fondamentali del cristianesimo, in risposta al comandamento evangelico di amore per il prossimo. Ma già da inizio secolo erano entrati a far parte della stessa chiesa russa alcuni rappresentanti dell'intelligencija che avevano cominciato a introdurre quella lotta contro l'ingiustizia sociale che ne costituiva la caratteristica più positiva e nobile. Arriviamo dunque agli ultimi due aspetti della crisi, che appaiono intimamente legati tra loro.

L'ortodossia russa aveva tradizionalmente serie difficoltà nel rispondere alle sfide della contemporaneità, probabilmente perché “i seminaristi erano educati nello spirito della teologia scolastica, che ignorava i problemi sociali e spirituali del mondo contemporaneo”⁹¹; già gli esponenti della rinascita religiosa di inizio secolo avevano compreso che “il fatto che la Chiesa non abbia un ideale socio-religioso è anche la causa della mancanza di vie d'uscita alla sua stessa situazione”⁹². Era necessario far incontrare l'eredità positiva dell'intelligencija russa, che potremmo considerare in un certo senso come il principio profetico del cristianesimo, con la chiesa tradizionale, espressione del principio sacramentale; e chi poteva compiere questa sintesi, in un periodo in cui l'ortodossia in patria era privata della libertà da un potere anticristiano, se non gli emigrati? Ma tra questi non tutti erano disposti ad accettare la missione storica della rinascita religiosa d'inizio secolo.

Tra gli intellettuali convertiti al cristianesimo emigrati dopo la rivoluzione, la stragrande maggioranza si schierò dalla parte del metropolita Evlogij⁹³ e anche coloro che non si identificavano nelle attività dell'Esarcato, lo preferivano di gran lunga alla Chiesa sinodale, che cercava di ricostituire tutto quello contro cui avevano a

⁹⁰ Evlogij, *Put' moej žizni*, op. cit., p. 527.

⁹¹ N. Zernov, *La rinascita religiosa*, op. cit., p. 63.

⁹² *Novyj Put'*, 1903, 1, pp. 7–8, citato in N. Zernov, *La rinascita religiosa*, op. cit., p. 102.

⁹³ N. Struve, *Soixante dix ans*, op. cit., p. 70.

lungo lottato (l'autocrazia, l'unione tra ortodossia e stato, l'isolamento della chiesa, l'immobilismo del pensiero religioso, e così via): i *karlovčane* volevano un ritorno al passato, rifiutando ogni adeguamento alle nuove esigenze della contemporaneità. Anche I. Il'in, uno degli intellettuali più conservatori dell'emigrazione, che era d'accordo con la chiesa di Karlovac nell'avversione al comunismo e nel rifiuto dell'ecumenismo⁹⁴, era convinto che la rivoluzione aveva trionfato perché aveva trovato una società in profonda crisi, per superare la quale era necessario un profondo rinnovamento spirituale⁹⁵, e sosteneva che "a sinistra si deve andare non politicamente, ma socialmente"⁹⁶.

Questa concezione non era poi così lontana da quella degli altri filosofi dell'emigrazione, legati al cosiddetto "gruppo di Parigi", che partivano dall'idea di Vl. Solov'ev che, "per sconfiggere la menzogna del socialismo, bisogna riconoscere la verità del socialismo"⁹⁷. La dottrina marxista metteva infatti in primo piano il rapporto fondamentale tra l'uomo e la società, che non poteva essere trascurato dalla chiesa; si potrebbe anzi affermare che "nella sostanza la fede nell'uomo ha un'origine cristiana"⁹⁸. Scrive Bulgakov:

Per la condanna ("anatemà") del socialismo come tale, non c'è in generale nessun fondamento nel Vangelo, né nella tradizione ortodossa. [...] E anzi: [nelle Scritture troviamo] proprio il comandamento dell'amore e della giustizia sociale. È soggetto a negazione non il sistema delle idee socio-economiche, ma l'ateismo militante. [...] Una parte di colpa ricade anche sulla Chiesa e sulla società. [...] La Chiesa non si deve legare al capitalismo, essa sta al di sopra di tutte le formazioni storiche. I nemici del nome di Cristo vorranno sempre vedere nella Chiesa solo un'arma del dominio di classe. [...] L'anatema del socialismo rappresenterebbe una delle tentazioni della religione⁹⁹.

Già prima della rivoluzione c'era stato chi aveva tentato di unire le aspirazioni sociali del socialismo con la fede in Cristo: gli intellettuali Vl.F. Ern e V.P. Svencickij avevano fondato nel 1905 la *Christianskoe bratstvo bor'by*

[Fratellanza cristiana di lotta], una specie di "nuovo partito contro l'autocrazia, la passività della chiesa, per affermare il principio dell'amore cristiano e del cristianesimo ecumenico"¹⁰⁰. Queste convinzioni sarebbero state raccolte dai fondatori della rivista dell'emigrazione *Novyj Grad*, che predicava "una democrazia politica e sociale fondata su principi cristiani per servire in Russia nel post-comunismo"¹⁰¹: negli anni in cui cominciavano a svilupparsi i vari fascismi europei, quest'appello a una democrazia su base cristiana appariva certo anacronistico, ma diventa oggi, dopo le sconfitte storiche prima del nazismo e recentemente del comunismo, più che mai attuale.

Le teorie della rivista trovarono un inizio di applicazione nell'attività di Elizaveta Ju. Kuzmina-Karavaeva, che, alla ricerca di un "monachesimo nel mondo", abbracciò la professione monastica nel 1932, prendendo il nome di Marija Skobcova (1891–1945)¹⁰²; lo stesso anno fonda a Parigi il *Pravoslavnoe Delo* [Azione Ortodossa]¹⁰³, che mirava a soddisfare i bisogni materiali e spirituali delle emigrate e contemporaneamente a offrire un luogo d'incontro e di scambio di idee. Si trattava in ultima analisi della ricerca di quell'armonia tra attività pratica e vita di preghiera che i santi di ogni tempo hanno sempre sperimentato¹⁰⁴. L'emigrazione stessa ha conosciuto esempi di uomini e donne che hanno donato la propria vita per il Vangelo vissuto, innanzitutto la stessa madre Marija, arrestata dai nazisti per la sua attività in favore degli ebrei: sarebbe poi morta in una camera a gas nel campo di sterminio di Ravensbrück, il venerdì santo del 1945¹⁰⁵. Anche il primo ispiratore del *Novyj Grad*, I.I. Fondaminskij¹⁰⁶, terminò la sua vita

⁹⁴ Si veda I.A. Il'in, *Naši zadači*, I, Pariž-Moskva 1992, pp. 296–305.

⁹⁵ Ivi, pp. 40–43; M. Nazarov, *Missija Russkoj emigracij*, I, Moskva 1994, pp. 97–98.

⁹⁶ I.A. Il'in, "Pamjati P.I. Novgorodceva", N.A. Omel'čenko, "V poiskach Rossii (o duchovno-političeskom razvitii posleoktjabr'skoj emigracij)", *Polis – političeskie issledovanija*, 1994, 5, p. 372.

⁹⁷ N. Berdjaev, "Pravda i lož' kommunizma", *Put': organ russkoj religioznoj mysli*, 1931, 30, p. 3.

⁹⁸ V.O. Kolosova, "Mysli o vere passažirov filosofskogo korablja", *Russkaja emigracija v Evrope: 20-e-30-e gg. XX veka*, op. cit., p. 104.

⁹⁹ S. Bulgakov, "Pravoslavie i socializm (pis'mo v redakciju)", *Put': organ russkoj religioznoj mysli*, 1930, 20, pp. 93–95.

¹⁰⁰ P.C. Bori, *Movimenti religiosi*, op. cit., pp. 232–233; N. Zernov, *La rinascita religiosa*, op. cit., pp. 114–115.

¹⁰¹ N. Struve, *Soixante dix ans*, op. cit., p. 97.

¹⁰² Ivi, pp. 98–100; N. Zernov, *La rinascita religiosa*, op. cit., pp. 242–243.

¹⁰³ Evlogij, *Put' moej žizni*, op. cit., pp. 493–495.

¹⁰⁴ V.O. Kolosova, *Russkie emigranty o christianskich dobrodeteljach*, in *Russkaja emigracija v Evrope*, op. cit., p. 126.

¹⁰⁵ In questa ricerca di un cristianesimo vissuto al servizio dei poveri fu determinante il ruolo di alcune donne: oltre all'esempio della Skobcova, sull'igumena Ekaterina, la fondatrice del primo monastero femminile attivo socialmente, si veda N.K., "Svetloj pamjati igumenii Ekateriny", *Put': organ russkoj religioznoj mysli*, 1926, 4, pp. 166–171; su Sof'ja Michajlovna Zernova, sorella dello storico Nikolaj, si veda L. Mnuchin, "Dela ich idut vsled za nimi...". K 100-letiju so dnja roždenija Sof'ji Michajlovny Zernovoj", *Russkaja mysli*, 1999, 4298, p. 19.

¹⁰⁶ Si veda N. Struve, *Soixante dix ans*, op. cit., pp. 97–101; N. Zernov, *La rinascita religiosa*, op. cit., pp. 244–246.

da martire, prigioniero dei nazisti: dopo aver ricevuto il battesimo, che aveva a lungo rifiutato perché se ne giudicava indegno, evitò di evadere, prima di essere internato ad Auschwitz, dove sarebbe morto di stenti nel 1943: “egli voleva – scriverà il suo amico G. Fedotov – vivere con i cristiani e morire con gli ebrei”¹⁰⁷.

E proprio in questa vita da martiri della fede vissuta, ma anche nel travagliato percorso culturale e spirituale di tanti intellettuali, possiamo riconoscere il reale contributo dell'intelligencija al rinnovamento dell'ortodossia russa, che permise la sintesi armonica, sotto la guida del metropolita Evlogij, dei due principi eterni del cristianesimo, quello profetico e quello sacramentale, come testimoniano anche le emblematiche parole di

Nikolaj Zernov, uno dei principali esponenti di questa rinascita religiosa:

Questa è la storia della riunificazione dell'ordine secolare dell'intelligencija con la Chiesa, avvenuta felicemente solo in Europa occidentale. L'intelligencija ha saputo conciliare autorità e libertà, fedeltà alle tradizioni e creatività, sottomissione alla gerarchia e responsabilità personale [...]. L'intelligencija morì a causa del suo sdoppiamento [dopo la rivoluzione]: gli uni erano pronti ad andare fino in fondo, gli altri si fermarono inorriditi. [...]. L'intelligencija era innamorata della libertà [...]. Ma i capi della rinascita religiosa compresero che la libertà ha il suo fondamento nella rivelazione cristiana [...] e superarono la frattura fra i russi di cultura e la massa del popolo. L'Ortodossia russa uscì dall'isolamento e diffuse la sua benefica influenza per tutto il mondo [...]. L'ordine giunse al pentimento: e non fu una sconfitta, ma una grande vittoria che espiava un passato di errori e delitti. Vogliamo credere che il popolo renderà loro onore. E la loro memoria rimarrà immortale¹⁰⁸.

www.esamizdat.it

¹⁰⁷ N. Struve, *Soixante dix ans*, op. cit., p. 101.

¹⁰⁸ N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, Milano 1978, pp. 247, 305–316.