# IL NUOVO SVILUPPO DELL'ATTIVITÀ MISSIONARIA

Aleksandr G. Kraveckij

L'interesse[1] crescente per il concilio del 1917-1918 è legato alle sue strategie per la riorganizzazione della vita ecclesiastica, inattuate in seguito alle vicende politiche. Perciò, quando i cambiamenti nelle relazioni tra chiesa e stato consentirono alla chiesa di occuparsi di qualcosa che non fosse la lotta per la sopravvivenza, emerse l'esigenza di rivolgersi agli atti del concilio e di proseguirne il lavoro sui progetti di riforma discussi all'inizio del XX secolo. Accostandosi ai documenti conciliari è naturale la speranza di scoprire materiali utili per l'organizzazione dell'attività missionaria e la predicazione cristiana in una società secolarizzata. Gli atti del concilio dedicati all'attività missionaria potrebbero però deludere: la costituzione sulla "Missione interna ed esterna" e gli altri materiali sull'attività missionaria sembrano inutilizzabili ai giorni nostri. In questo, del resto, non vi è nulla di sorprendente.

La predicazione missionaria presuppone che il predicatore e i suoi ascoltatori parlino la stessa lingua, attribuiscano alle parole lo stesso significato e agiscano con gli stessi criteri. Perciò le opere missionarie e i metodi del lavoro missionario invecchiano in fretta, e questo avviene in particolare nei periodi di svolta cul-

[1] Traduzione dal russo di Marina Moretti.

turale, quando cade il precedente sistema di valori e ne emerge uno nuovo. Così, ad esempio, all'inizio del XX secolo, quando per la grande maggioranza della popolazione l'autorità del potere zarista era incrollabile, il richiamo al monarca era usato con frequenza nella polemica missionaria. Tuttavia, solo due decenni dopo, l'atteggiamento dello zar verso la chiesa cominciò a essere utilizzato soltanto dagli autori di *pamphlets* antireligiosi. Nella propaganda ufficiale e, di conseguenza, nella coscienza di massa, lo zar, da custode dell'ortodossia, si era trasformato in un tiranno, mentre dopo la caduta del potere sovietico e il relativo nuovo cambiamento dei paradigmi culturali, il potere zarista ha di nuovo recuperato prestigio, come mostra anche la recente canonizzazione e la venerazione popolare per la famiglia dello zar. È un esempio emblematico di come la stessa figura, in epoche diverse, sia percepita con valenze opposte dalla coscienza delle masse.

Proprio per questo la struttura delle organizzazioni missionarie elaborata dal concilio, i principi del lavoro e le fonti dei finanziamenti rivestono per il nostro tempo più un interesse storico che pratico. Il potenziale missionario del concilio non consiste nell'elaborazione di problemi organizzativi, ma nel fatto che durante il concilio e nelle discussioni preconciliari fu elaborato quel concetto di missione che oggi appare ovvio e il solo possibile. Proprio allora si prese coscienza del fatto che la predicazione missionaria è un compito esclusivamente ecclesiale e deve essere perseguito soltanto con metodi ecclesiali.

## Una nuova missione per la società

Se fin verso la fine del XIX secolo la cristianizzazione delle popolazioni della Russia e la difesa dell'ortodossia era consi-

derata compito dello stato e, di conseguenza, il servizio missionario era quasi un mezzo di attuazione della politica statale, all'inizio del nuovo secolo si apriva un'epoca di risveglio della coscienza di sé. La società ecclesiale cerca una risposta alle seguenti domande: è necessaria la missione in generale? In che cosa consiste? Quali sono i metodi del lavoro missionario nella nuova situazione?

Cominciamo con il primo interrogativo. Il manifesto sulla tolleranza religiosa fu recepito da molti come un rifiuto del compito missionario da parte dello stato. Molti partecipanti alla discussione giungevano ad affermare che coloro che professavano altre religioni parlavano di un cambiamento della politica statale, come se lo stato ora sostenesse non l'ortodossia, ma le altre confessioni. Così, durante le sedute della commissione preconciliare, l'arcivescovo Antonij (Chrapovickij) disse: "A chi non è noto con quali mezzi i latini hanno attratto a sé nell'ultimo anno duecentomila cristiani ortodossi? Essi hanno diffuso insistentemente voci sull'adesione alla loro eresia di tutta la famiglia imperiale e persino di padre Ioann di Kronstadt, e assicuravano la gente che tutti i cattolici sarebbero stati iscritti tra i nobili e avrebbero ricevuto delle terre, mentre gli ortodossi sarebbero stati riportati alla condizione di servi della gleba"[2].

Nella coscienza collettiva a cavallo tra XIX e XX secolo dominava la convinzione che l'attività missionaria fosse inscindibile dalla politica statale e per questo nella proclamazione della tolleranza religiosa molti vedevano un sostegno dello stato alle confessioni non ortodosse. Dal manifesto sulla tolleranza religiosa molti trassero la conclusione che lo stato non era più interessato all'attività di insegnamento della chiesa. Perciò quella parte della società che era abituata all'osservanza delle leggi cominciò a dire che le istituzioni missionarie non erano più ne-

[2] *Žurnaly i protokoly zasedanij vysočajše učreždennogo Predsobornogo prisutstvija* II, Moskva Sankt Peterburg 1906, p. 312.

cessarie. Qui essi ebbero inaspettatamente il sostegno dei rappresentanti del campo opposto: la parte della comunità ecclesiale di idee più democratiche vedeva nel missionario quasi un funzionario di polizia, che imponeva l'ortodossia con metodi polizieschi, mentre i romantici della chiesa dicevano che la missione era compito di tutta la chiesa, e non di un gruppo di professionisti.

Per questo è molto importante che il concilio abbia mantenuto le missioni con una struttura precisa e risorse materiali. Soltanto nel corso dei lavori del concilio si riuscì a scostarsi dai richiami, che giungevano da tutte le parti, ad annientare le strutture missionarie della chiesa. Il concilio formulò chiaramente che "la missione, fondata e tramandata dal fondatore della nostra fede, il Signore Gesù Cristo, è un grande servizio prestato nella chiesa, la cui esistenza è condizionata dalle finalità della chiesa e richiede da parte sua una cura e una tutela particolari"[3].

Ma, propriamente, che cos'è la missione? Se prima del concilio la missione tra gli ortodossi per nascita era recepita come un problema periferico, ora costituisce la preoccupazione centrale. Si pone qui il problema di ciò che è opinione personale e non contraddice l'insegnamento della chiesa, e di ciò che è eresia, contrario alla dottrina della chiesa e dunque oggetto di condanna. Molto indicativo, in questo senso, è l'atteggiamento nei confronti del socialismo.

Per alcuni dei partecipanti alla discussione sulla chiesa, all'inizio del XX secolo, il socialismo era un modo di risolvere i problemi sociali non in contrasto con l'insegnamento della chiesa; per altri era un fenomeno sostanzialmente anticristiano e condannabile in tutto e per tutto. Com'è noto, all'inizio del XX secolo le idee socialiste avevano un'enorme popolarità.

[3] *DSOP* III, p. 45.

S'intraprendevano numerosi tentativi di "cristianizzare" il socialismo. Molti preti, che predicavano tra gli operai, sostenevano le idee socialiste. Ad esempio, padre Aleksandr Bojarskij, molto popolare tra gli operai di Kolpino, redasse un singolare manifesto di socialismo cristiano, in cui sosteneva che la sottomissione della chiesa allo stato era all'origine del pregiudizio anticlericale dell'*intelligencija* e degli "elementi coscienti del popolo"[4]. L'esperienza della predicazione tra gli operai condusse padre Aleksandr alla conclusione che la chiesa doveva sostenere le trasformazioni democratiche della società, se non altro per non perdere la fiducia degli operai, e dunque avere la possibilità di rivolgersi a loro con la predicazione.

> Nella coscienza popolare la Russia è divisa tra i "compagni" di lotta e di ideali, e i "capitalisti e borghesi" ... Dove il popolo russo colloca i preti della chiesa ortodossa? Certamente tra i "borghesi", persino quei preti di campagna che lavorano la terra con le loro mani e per tutta la vita tirano avanti facendo la fame. Per questo, lottando contro i borghesi, i contadini e gli operai lottano contro i loro padri spirituali, sentendoli come nemici di classe[5].

Bojarskij ritiene che la chiesa debba essere "dalla parte del popolo lavoratore e non perché al momento ha la forza, ma perché la giustizia è dalla sua parte"[6]. La posizione di padre Aleksandr Bojarskij andava bene per stabilire un dialogo[7] con

[4] A. I. Bojarskij, *Cerkov' i demokratija (Sputnik christianina-demokrata)*, Petrograd 1918 (?), pp. 6-7.

[5] *Ibid.*, p. 8.

[6] *Ibid.*, p. 13.

[7] In *Apocalisse del nostro tempo*, Vasilij Rozanov rimproverava i preti ortodossi di "essersi messi a strillare, e a favellare, e a inventare che 'la chiesa di Cristo era sempre stata sostanzialmente socialista' e che essa in particolare non era mai stata monarchica, ma che soltanto Pietro il Grande 'ci ha abituati a mentire'" (V. V. Rozanov, *Sobranie sočinenij. Apokalipsis našego vremeni*, Moskva 2000, p. 6).

gli operai, ma per i contadini, che costituivano la stragrande maggioranza della popolazione del paese, era assolutamente inaccettabile. A molti inoltre era evidente l'indubbia contraddizione tra alcune posizioni del socialismo e l'insegnamento di Cristo. Nelle sedute della commissione per le missioni, Sergej N. Bulgakov lesse una relazione dedicata al rapporto tra cristianesimo e socialismo.

> Il socialismo ateo, il cui insegnamento ora avvelena le masse, si dimostra un uguale asservimento a mammona [come anche il capitalismo], un'adorazione del vitello d'oro. Esso propugna apertamente, in luogo della fede in Dio, la venerazione di vuote e vane forze del mondo, inducendo la speranza che la vita economica di per se stessa, nel suo sviluppo, eliminerà l'ostilità e condurrà alla generale armonia degli uomini. Contemporaneamente il socialismo fa credere alle masse che non esiste nessun altro fondamento nei rapporti tra gli uomini se non l'egoismo e l'interesse, nel singolo o nelle classi. Perciò esso cerca di organizzare l'interesse dei non abbienti contro l'interesse degli abbienti, di scatenare la guerra sociale e di tramutare il genere umano in un branco di lupi in lotta tra loro, cosa che in Russia gli è già riuscita. Consegnando l'anima all'ateismo, all'invidia e alla cattiveria, il socialismo nello stesso tempo promette l'avvento del paradiso in terra, con l'abbondanza e l'armonia generale. L'oblio della forza del peccato e del significato dell'impegno ascetico personale, della forza del pentimento e della preghiera rendono i socialisti fanatici della propria superstizione. Il paradiso terrestre da loro promesso, però non può aver posto tra i peccatori dopo la caduta, prima dell'era futura, in cui appariranno un nuovo cielo e una nuova terra, dove vive la giustizia[8].

[8] GARF, f. 3431, op. 1, f. 112.

Il fatto che concilio non abbia congedato un documento specifico sul socialismo, nonostante in commissione il problema fosse stato attentamente discusso, si può spiegare con la mancanza di tempo, o con il desiderio di non provocare il nuovo potere.

Il concilio si sforzò di esprimere il suo atteggiamento non solo nei confronti del socialismo, ma anche nei confronti di varie correnti e confessioni non ortodosse. Era indispensabile stabilire in linea di principio che cosa fossero i rappresentanti di questa o quella confessione: potenziali oggetti di azione missionaria ovvero fratelli in Cristo, con i quali era necessario stabilire un dialogo. Tra le azioni per venire incontro alle altre confessioni il concilio riuscì soltanto a benedire la continuazione del dialogo con i veterocattolici e a iniziare l'elaborazione del problema delle scomuniche che nel XVII secolo erano state poste sui Vecchi credenti. Prima di affrontare questo problema, è però necessario interrogarsi sui metodi dell'azione missionaria nella nuova situazione.

Fino alla rivoluzione la missione interna era rivolta anzitutto alle masse rurali e si poneva il compito di sostenere le istituzioni tradizionali della comunità contadina, e di avvicinare alla chiesa la vita tradizionale dei contadini. In misura molto minore i preti ortodossi si occupavano della missione tra gli operai. È necessario dire che un simile approccio appare del tutto giustificato rispetto alla situazione culturale dell'inizio del XX secolo, in quanto i contadini rappresentavano la stragrande maggioranza della popolazione[9].

Tuttavia la parte non contadina costituiva la parte più attiva della popolazione, era la più esposta all'azione di vari insegnamenti religiosi – dalle sette al socialismo – e di conseguenza

[9] Sul cambiamento di strategia nel dialogo missionario in relazione al cambiamento della situazione culturale e della struttura sociale, vedi: A. Kraveckij, "Da chiesa di stato a chiesa martire", in *La Nuova Europa. Rivista internazionale di cultura* 3 (2003), pp. 16-28.

più di altre aveva bisogno di predicazione. Erano proprio costoro che realizzavano le azioni politiche dirette alla distruzione del sistema di valori tradizionale. Perciò si pose con urgenza il compito di trovare una nuova forma di predicazione che non provocasse in queste persone un rifiuto. In relazione a ciò i membri del concilio si rivolgono persino all'esperienza della propaganda rivoluzionaria, la cui efficacia era evidente a tutti. La distribuzione gratuita di materiale stampato, l'agitazione per strada e nei treni ora venivano qualificati come metodi possibili di azione missionaria. Vi furono anche proposte di utilizzare a scopo missionario le diapositive e il cinema. La realizzazione di queste idee fu resa pressoché impossibile dall'inizio delle persecuzioni.

## Il potenziale missionario del concilio

Nel corso delle discussioni preconciliari e dei lavori del concilio stesso si prese coscienza del fatto che, come recita la costituzione sulla missione, "il servizio missionario è generato dall'esistenza stessa della chiesa". Tuttavia, pochi erano tra i delegati coloro che desideravano occuparsi in modo specifico del problema missionario. Per numero di membri, la commissione per la missione occupa l'undicesimo posto su diciannove: 66 iscritti, contro 166 nella commissione sulla parrocchia e 138 in quella sul governo ecclesiastico superiore[10].

La commissione per la missione preparò tre relazioni, sulla cui base il concilio approvò la costituzione sulla "Missione interna ed esterna"[11]. Questo documento è sostanzialmente dedi-

[10] Cf. *Dejanija*, pp. 151-152.
[11] *DSOP* III, pp. 45-51.

cato agli aspetti organizzativi e finanziari dell'attività missionaria. Una simile attenzione ai problemi organizzativi e finanziari si spiega con il fatto che nel periodo preconciliare la confusione organizzativa e l'insufficienza dei mezzi era un gravissimo problema, che impediva lo sviluppo dell'attività missionaria. La costituzione conciliare risolveva dunque problemi posti da un'epoca ormai lontana.

Le vere idee missionarie del concilio furono formulate in documenti elaborati da altre commissioni, che formalmente non avevano relazione con la problematica missionaria. Così, nello "Statuto della parrocchia"[12] è contenuta una serie di articoli dedicati all'istruzione religiosa della popolazione. Nelle nuove condizioni la parrocchia dotata di governo autonomo si rivelò un'unità più vitale delle organizzazioni missionarie ecclesiali, e la missione a livello parrocchiale fu più flessibile e mirata delle iniziative organizzate dal centro. Inoltre, nei decenni postrivoluzionari la parrocchia rimaneva l'unica formazione ecclesiale la cui attività era riconosciuta come legittima dalle leggi sovietiche (le leggi sovietiche per molto tempo non riconobbero il governo ecclesiastico superiore come soggetto giuridico, mentre era considerata tale la comunità dei credenti, cioè la parrocchia). Così, a differenza della costituzione sulla "Missione interna ed esterna", lo "Statuto della parrocchia" approvato dal concilio si rivelò all'altezza della situazione anche in epoca sovietica.

È il caso di ricordare anche la costituzione sulla predicazione elaborata dalla commissione liturgica, che definì la predicazione "uno dei doveri principali del ministero presbiterale"[13]; oppure la costituzione sul "Coinvolgimento delle donne nell'attiva partecipazione in tutti gli ambiti del servizio ecclesiastico"[14], che dava alle donne il diritto di occupare incarichi in tutte le orga-

[12] *Ibid.*, pp. 3-41.
[13] *Ibid.*, II, pp. 9-12.
[14] *DSOP* IV, p. 47.

nizzazioni di beneficenza e missionarie, come anche di svolgere le funzioni di salmista. Quest'ultimo documento si rivelò veramente attuale alla vigilia di un'epoca di persecuzioni, quando le donne spesso furono le custodi della tradizione ecclesiale. Proprio grazie alle donne una sia pur minima parte dei bambini riceveva un'educazione religiosa.

In tal modo le idee missionarie più importanti per la situazione postrivoluzionaria furono discusse in commissioni diverse da quella per la missione, che si trovava a risolvere problemi posti dall'epoca precedente, ormai inattuali nelle nuove condizioni.

## La missione in un mondo che cambia

Se molte idee missionarie del concilio hanno ora perso d'attualità, altri temi, che non hanno nessuna relazione con il servizio missionario, hanno cominciato a essere recepiti come missionari. Quando in epoca sovietica (o postsovietica) le autorità ecclesiastiche si riaccostarono ai problemi posti dal concilio, accadde non di rado che si risolvessero questioni del tutto diverse. Molto indicativa in questo senso è la discussione, durata quasi duecento anni, sulla soppressione delle condanne inflitte nel secolo XVII ai seguaci del vecchio rito.

La questione delle condanne dei Vecchi credenti fu posta per la prima volta all'inizio del XIX secolo, quando fu costituito l'*edinoverie*[15]. Agli *edinovercy* fu permesso di attenersi all'*ordo* liturgico pre-nikoniano, a condizione che si sottomettes-

[15] Cf. P. Pera, "Edinoverie. Storia di un tentativo di integrazione dei Vecchi Credenti all'interno dell'ortodossia", in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 2 (1984), pp. 290-351; A. Lambrechts, "Le statut ecclésial des Edinovertsy dans l'Église russe du XVIII^e au XX^e siècle", in *Irénikon* 4 (1991), pp. 451-467; Destivelle, *Concilio*, pp. 215-219.

sero al Sinodo. L'*edinoverie* era considerato come una tappa intermedia, come un gradino per il passaggio dei Vecchi credenti alla "chiesa dominante". Nella polemica con gli *edinovercy*, i Vecchi credenti puntavano sul fatto che i vecchi riti adottati dagli *edinovercy* erano stati condannati dai concili del 1656 e del 1667, le cui decisioni non erano mai state revocate. Certamente l'istituzione dell'*edinoverie* significava in concreto che il Sinodo non considerava condannati dal concilio i libri e i riti precedenti a Nikon, ma la presenza di queste condanne turbava la coscienza degli *edinovercy* e costituiva un serio ostacolo alla diffusione dell'*edinoverie*.

Gli *edinovercy* chiesero molte volte che venissero tolte le condanne, ma il Sinodo scelse un'altra via. Nel 1854 il metropolita Filaret (Drozdov) propose una formula di "chiarimento" delle condanne:

> Coloro che si attengono ai riti del concilio dei Cento capitoli, se smettono di essere oppositori della chiesa ortodossa e si riconciliano con essa, in forza dello stesso decreto del concilio del 1667 devono essere sciolti, ed effettivamente sono sciolti, dalla condanna inflitta dal Santo Sinodo e dall'autorità episcopale divinamente istituita. E il fatto che essi mantengano i riti del concilio dei Cento capitoli non li deve indurre in dubbio, perché su questi riti il concilio del 1667 non ha posto la condanna ... Il Santo Sinodo, condiscende a benedirli nella conservazione di questi riti[16].

In seguito le argomentazioni del metropolita Filaret furono ripetute ogni volta in cui emergeva l'esigenza di giustificare l'esistenza dell'*edinoverie*, ma si percepiva costantemente l'insufficienza di questa spiegazione. Non si riusciva a dimostrare

[16] "Sinodal'nogo člena, Vysokopreosvjaščennejšego Filareta, Mitropolita Moskovskogo Iz"jasnenie o prokljatii, položennom ot Sobora 1667 goda", in *Pribavlenie k tvorenijam sv. otcov v russkom perevode* 14 (1855), pp. 27-28.

in modo convincente che i concili del XVII secolo avevano condannato solo gli oppositori del nuovo rito, e non i vecchi riti in quanto tali (è evidente che i padri di questi concili non avevano fatto questa distinzione). Inoltre, tutti capivano che i provvedimenti del concilio del 1667, cui avevano partecipato i patriarchi d'oriente, erano interpretati dal Sinodo, che non aveva diritto di cancellare o di modificare le decisioni conciliari.

Dopo il manifesto sulla tolleranza religiosa (17 aprile 1905) si fece sempre più strada l'idea che l'*edinoverie* doveva essere considerato non come uno stadio intermedio tra la *staroobrjadčestvo* e l'ortodossia, ma come una tradizione con un valore autonomo e autosufficiente. Già nella prima seduta della VI sezione della commissione preconciliare fu deliberato di "presentare istanza per il riconoscimento dell'*edinoverie* ... non come uno stadio intermedio dallo scisma all'ortodossia, come un'infermità, ma di considerare le comunità di *edinovercy* come ortodosse e di pari dignità con quelle che mantengono i riti approvati dal concilio del 1667"[17]. I sostenitori di questo punto di vista ritenevano che non si doveva incoraggiare il passaggio degli *edinovercy* all'ortodossia, perché queste conversioni avrebbero scoraggiato i Vecchi credenti che avevano intenzione di passare all'*edinoverie*. Dagli *edinovercy* si doveva soltanto richiedere rispetto per i riti e le cerimonie della chiesa dominante. Di conseguenza anche le condanne sui vecchi riti dovevano essere tolte. La commissione preconciliare prese la decisione di "fare istanza presso il concilio panrusso per la soppressione della citata condanna, in quanto inflitta in base a un fraintendimento"[18].

[17] *Žurnaly i protokoly* II, p. 218.

[18] *Ibid.*, pp. 244-245. Vedi anche la relazione del missionario eparchiale di Samara, il sacerdote D. Aleksandrov e del missionario sinodale arciprete K. Krjučkov, letta in una delle sedute della VI commissione, "La soppressione delle condanne del patriarca Macario e del concilio del 1656 nei confronti di coloro che fanno il segno della croce con due dita" (*ibidem*, pp. 284-285).

Il progetto della corrispondente lettera conciliare fu redatto dal consiglio preconciliare (1917). In questo documento, in particolare, si diceva: "Le condanne, pronunciate da singoli vescovi (il patriarca di Antiochia Macario, il metropolita di Serbia Gabriele, il metropolita di Nicea Gregorio e il metropolita di Moldavia Gedeone) e dai concili del 1656 e del 1667, in quanto in queste condanne c'è il divieto dell'uso stesso dei vecchi riti, sono annullate dal concilio" e che "con la costituzione conciliare cadono tutti gli ostacoli sulla strada della riconciliazione ecclesiastica con i Vecchi credenti. L'ortodossia e i Vecchi credenti sono esortati a porre fine alle secolari dispute e a ritrovare l'unità ecclesiale nella chiesa una, santa, cattolica e apostolica". Secondo i missionari che operavano tra i Vecchi credenti, tuttavia, questo testo era troppo favorevole al *raskol*. I partecipanti al congresso missionario (1917) erano convinti che la realizzazione del progetto del consiglio preconciliare "non avrebbe avvicinato, ma allontanato i Vecchi credenti dalla chiesa"[19]. Pensieri analoghi furono espressi anche nelle sedute della commissione conciliare per la missione, che non riuscì ad approntare il testo della corrispondente costituzione conciliare. A questo proposito, gli stessi Vecchi credenti, che non riconoscevano la validità delle condanne degli anni 1656 e 1667, erano abbastanza indifferenti nei confronti della discussione conciliare sulle condanne stesse[20].

Nel 1929 sulla questione ritornò il metropolita Sergij (Stragorodskij). I problemi che il Sinodo di Sergij doveva risol-

[19] *Materialy vserossijskogo missionerskogo s"ezda (protokoly zasedanij sekcij s"ezda, doklad o sostojanii missionerskoj raboty, predloženija reorganizacii missii i t. p.)*, GARF F. 3431, op. 1, nr. 339, f. 122v.

[20] Il concilio della chiesa moscovita del Pomor'e, che si tenne nel 1912, decretò: "I cristiani del Pomor'e, trovandosi nella chiesa di Cristo, non necessitano né della soppressione delle condanne prive di valore del concilio illegittimo del 1666, né dell'*edinoverie*, che è estraneo alla chiesa di Cristo" ("Ob otlučenii ot Cerkvi [anafematstvovanii i prokljatii]", in *Kalendar' Drevnepravoslavnoj Pomorskoj Cerkvi na 2000 god*, Moskva 1999, p. 67).

vere, quando approntava il documento sulla soppressione delle condanne, si differenziavano molto da quelli che doveva risolvere il concilio. Se il concilio perseguiva in primo luogo scopi missionari e attraverso la soppressione delle condanne sperava di rafforzare le posizioni dell'*edinoverie*, Sergij contava su un riavvicinamento diretto con i Vecchi credenti. "Adesso – scriveva il metropolita Sergij nel decreto del 28 aprile 1929 – tenendo conto dei cambiamenti interni subiti dallo *staroobrjadčestvo* e del mutato atteggiamento dei Vecchi credenti verso la chiesa ortodossa, la necessità di sopprimere le condanne conciliari si presenta ancora più evidente e urgente"[21]. Effettivamente, negli anni '20 si osserva un processo di riavvicinamento di alcune correnti dello *staroobrjadčestvo* con i raggruppamenti ecclesiastici contrari a Sergij[22]. La soppressione delle condanne poteva essere un passo abbastanza efficace per andare incontro ai Vecchi credenti e il metropolita Sergij lo fece.

> 1) Noi condividiamo e confermiamo il richiamo relativo ai libri e ai riti liturgici cari ai Vecchi credenti, fatto a nome della santa chiesa di Russia nel libro "Esortazione", nella "Esplicazione" del Santo Sinodo e nella delibera dei vescovi del concilio, tenutosi nella città di Kazan', nell'anno 1885 dopo Cristo.
> 2) In particolare riconosciamo come ortodossi i libri liturgici stampati sotto i primi cinque patriarchi russi; riconosciamo come salvifici i riti liturgici, santamente conservati da molti *edinovercy* e Vecchi credenti per il loro significato intrinseco e in comunione con la santa chiesa; riconoscia-

[21] *Cerkovnyj vestnik Zapadno-Evropejskoj eparchii* 6 (giugno 1929), p. 3.

[22] A questo proposito è sufficiente ricordare l'attività del vescovo Andrej (Uchtomskij), passato allo *staroobrjadčestvo*, o al passaggio allo stesso dell'arcivescovo *obnovlenec* Nikola (Pozdnev). Si veda S. G. Vurgaft, I. A. Ušakov, *Staroobrjadčestvo. Opyt enciklopedičeskogo slovarja*, Moskva 1996, pp. 193-194. Il 16 settembre 1929 allo stesso ramo dello *staroobrjadčestvo* si unì il vescovo "non commemorante" Stefan (Rastorguev) (*ibid.*, p. 275).

mo il segno di croce con due dita unite, a raffigurare la santa Trinità e le due nature nel nostro Signore Gesù Cristo, quale rito indubbiamente usato in passato nella chiesa e, in comunione con la santa chiesa, apportatore di grazia e di salvezza.
3) Respingiamo e annulliamo le espressioni di condanna, in un modo o nell'altro riferite ai vecchi riti, particolarmente al segno di croce con due dita, dovunque si incontrino e da chiunque siano state pronunciate.
4) Rompiamo e annulliamo le condanne, pronunciate dal patriarca di Antiochia Macario e in seguito confermate dal metropolita di Serbia Gabriele, dal metropolita di Nicea Gregorio e da quello di Moldavia Gedeone nel febbraio 1656 e dai pastori della chiesa di Russia al concilio il 23 aprile 1656, così come i provvedimenti di condanna del concilio del 1667, come pietra d'inciampo per molti sinceri ortodossi e motivo di scisma della nostra santa chiesa, seguendo l'esempio dello stesso concilio del 1667, che abolì i decreti di condanna del concilio dei Cento capitoli, per l'autorità di legare e sciogliere, dataci dallo Spirito santissimo e vivificatore, e "li giudichiamo come non esistiti".
5) In considerazione del fatto che le condanne succitate sono state inflitte con la partecipazione dei patriarchi d'oriente e di gerarchi d'altre chiese, noi incarichiamo il sostituto del *locum tenens* patriarcale o chi dopo di lui sarà a capo della gerarchia ortodossa del patriarcato di Mosca di rivolgersi ai patriarchi e agli altri capi delle chiese ortodosse autocefale con un messaggio, affinché essi ricevano fraternamente ed unanimemente questo nostro decreto e con la loro accettazione lo confermino.

A dire il vero i Vecchi credenti dubitavano della sincerità del Sinodo e rilevavano in particolare il fatto che uno dei più convinti oppositori dello *staroobrjadčestvo*, il vescovo Dimitrij di Rostov, era venerato come santo. In relazione all'"Atto" del Sinodo di Sergij, la commissione ecclesiastica dei Vecchi cre-

denti della Lettonia emise una decisione nella quale si diceva: "La condanna pronunciata dai nemici della verità ricade su loro stessi, perciò i Vecchi credenti come non hanno mai riconosciuto le condanne imposte su di loro dai concili del 1656 e del 1667, così non ne riconoscono neppure la soppressione"[23]. Ma la storia della soppressione delle condanne non finì qui. Sergij e il suo Sinodo non avevano il diritto formale di annullare l'atto di un concilio, ai cui lavori avevano preso parte i patriarchi di altre chiese.

Poté risolvere definitivamente questo problema il metropolita Nikodim (Rotov) al tempo del concilio del 1971. Tuttavia i motivi di questa decisione subirono ancora una sostanziale evoluzione. Se i membri del concilio del 1917-1918 e i partecipanti alle discussioni preconciliari consideravano i Vecchi credenti destinatari d'una azione missionaria, negli anni '70 le relazioni con chi osservava gli antichi riti erano viste nel contesto del dialogo intercristiano.

È curioso notare che, se nel concilio del 1917-1918 la discussione su questo problema si era svolta con molte difficoltà, i partecipanti al concilio del 1971 accolsero la relazione del metropolita Nikodim come una questione ordinaria. Nelle memorie dell'arcivescovo Vasilij (Krivošein), in cui i lavori del concilio sono descritti in modo abbastanza dettagliato, sulla relazione del metropolita Nikodim si dice soltanto che "fu abbastanza faticosa per gli ascoltatori, stanchi per la precedente lunga relazione"[24].

Le discussioni sulla soppressione delle condanne, che erano iniziate nell'ambito del lavoro missionario, vennero così a trovarsi in un contesto completamente diverso. Nel 1971 la discussione con i Vecchi credenti non entrava nel novero delle questioni di attualità nella vita della chiesa. Per i cristiani

[23] Cit. in "Ob otlučenii ot Cerkvi".
[24] Vasilij (Krivošein), *Vospominanija. Pis'ma*, Nižnij Novgorod 1996, p. 422.

che vivevano nell'Urss il nemico comune era il materialismo e l'ateismo. L'atteggiamento dell'*intelligencija* ecclesiastica verso lo *staroobrjadčestvo* si era formato non sulle "opere antiscismatiche", ma su quelle di N. F. Kapterev, di E. E. Golubinskij, di S. Zenkovskij e sulle pubblicazioni delle fonti originarie dei Vecchi credenti, che in quegli anni erano edite come monumenti dell'antica letteratura russa. Per il lettore degli anni '70 era molto più facile reperire le opere del *protopop* Avvakum che, ad esempio, quelle di Giovanni Crisostomo. Perciò la coscienza della chiesa degli anni '70 vedeva nelle condanne degli anni 1656 e 1667 soltanto un'ingiustizia storica e l'incondizionata soppressione delle condanne, che non poteva essere accettata dai missionari dell'inizio del XX secolo, negli anni '70 non suscitò nessuna polemica.

La vicenda della soppressione delle condanne dimostra come, con il passare del tempo, cambiavano le motivazioni dell'attuazione delle riforme iniziate dal concilio del 1917-1918. Sia l'"Atto" sinodale del 1929, sia il decreto del concilio del 1971 sono una continuazione dell'opera iniziata dal concilio del 1917-1918, benché il documento di Sergij fosse adottato nel contesto della lotta dei raggruppamenti ecclesiastici degli anni '20, mentre quello di Nikodim fu condizionato dagli interessi del dialogo ecumenico, a cui allora la chiesa russa cominciò a partecipare attivamente. I membri della commissione per la missione non sarebbero stati certamente d'accordo né con la redazione di Sergij, né con quella di Nikodim. La stessa sorte è destinata ad altri problemi che il concilio del 1917-1918 affrontò, ma non risolse.

La mutata situazione modifica le cause per cui si prendono le decisioni; per questo gli appelli che si sentono oggi, all'inizio del XXI secolo, affinché si torni alla risoluzione dei problemi a cui si era rivolto il concilio del 1917-1918, nella maggior parte dei casi sono provocati da motivi del tutto diversi da quelli che preoccupavano i membri del concilio e i partecipanti alle

discussioni preconciliari. Ma i problemi che il concilio aveva cercato di risolvere non hanno perso la loro attualità e sono in attesa di soluzione nel nuovo contesto storico.

I. ALFEEV, V. CYPIN, H. DESTIVELLE, S. L. FIRSOV,
A. N. KAŠEVAROV, A. G. KRAVECKIJ, H. LEGRAND,
A. MELLONI, A. PIOVANO, A. A. PLETNEVA,
D. V. POSPELOVSKIJ, G. SCHULZ, I. V. SOLOV'EV,
G.-A. SCHRÖDER, M. V. ŠKAROVSKIJ, M. STAVROU

# IL CONCILIO DI MOSCA

## del 1917-1918

Atti dell'XI Convegno ecumenico internazionale
di spiritualità ortodossa
sezione russa

Bose, 18-20 settembre 2003

a cura di Adalberto Mainardi monaco di Bose

EDIZIONI QIQAJON
COMUNITÀ DI BOSE