

Marco Marengo

I CONFINI DELLA CHIESA NEL PENSIERO DI GEORGES FLOROVSKY¹

SOMMARIO: I. LO SVILUPPO DEL SUO PENSIERO: 1. *La vita e la formazione in Ucraina, poi Sofia e Praga*; 2. *Parigi e l'Istituto teologico S. Sergio*; 3. *Dall'Europa agli Stati Uniti. Testimone dell'Ortodossia nel mondo* – II. LA SINTESI NEO-PATRISTICA COME PROGRAMMA DELLA TEOLOGIA ORTODOSSA – III. LA LETTURA DELL'ECUMENISMO: 1. *La separazione*; 2. *La partecipazione al movimento ecumenico*; 3. *La posizione ortodossa*; 4. *Ecumenismo nel tempo* – IV. I CONFINI DELLA CHIESA: 1. *La visione di san Cipriano sui sacramenti e la prassi ecclesiale ortodossa*; 2. *La reinterpretazione di san Cipriano in sant'Agostino* – V. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE: 1. *Il carattere normativo della Tradizione patristica*; 2. *La vera Chiesa non è ancora la perfetta Chiesa*; 3. *Conclusione*

Il tema dei confini della Chiesa è un argomento complesso e molto attuale in un'epoca che, sia pur con alterne vicende, ha visto il progredire di incontri fra cristiani di diverse Confessioni alla ricerca di una via per giungere all'unità antica, ora perduta: la cristianità, infatti, dopo duemila anni di cristianesimo, è ancora frammentata e divisa. Questa realtà non può essere pacificamente accettata da chi crede nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, e ogni sforzo, non solo di studio, deve essere sostenuto per giungere a ricostituire l'unico Corpo di Cristo.

Per affrontare tale argomento ho scelto un autore ortodosso, un grande teologo, Georges Florovsky, pioniere e protagonista del movimento per la ricostituzione dell'unità dei cristiani sin dalla seconda metà degli anni venti del secolo scorso, il quale a lungo si è interessato della questione. La riflessione di F. sul tema dei confini della Chiesa si è rivelata ricca di spunti e di intu-

¹ Il contributo costituisce una sintesi articolata del lavoro di dottorato discusso il 30 maggio 2006 alla Facoltà Teologica dell'Italia Centrale di Firenze. Relatore il prof. Basilio Petrà e Correlatori i proff. Giorgio Mazzanti e Gregorio Sierzputowski. Per la bibliografia completa si veda la tesi di dottorato: M. MARENGO, *I confini della Chiesa nel pensiero di Georges Florovsky*, Livorno 2006.

izioni in quanto la sua riflessione, almeno dal punto di vista metodologico, continua ad essere di grande interesse e utilità per la ricostituzione dell'unità cristiana. Il cammino verso l'unità richiede una profonda capacità di autocritica e la piena consapevolezza che la vera e perfetta Chiesa sarà costituita dalle differenti Denominazioni cristiane non come entità separate ma come autentiche manifestazioni dell'*Unam Sanctam*.

Tuttavia, per F., questo cammino di convergenza delle Chiese verso l'unità è un cammino di riunione con la Chiesa ortodossa in un percorso di riforme che sia capace di esprimere in forme nuove e più adeguate ai tempi l'antico deposito della fede nella Tradizione vivente della Chiesa. L'intuizione più importante di F., all'interno della sua sintesi neopatrística, riguarda il cosiddetto ecumenismo nel tempo. Esso non si contrappone ma piuttosto dà valore e senso all'ecumenismo nello spazio, a quel movimento verso l'unità che ricerca la riconciliazione fra realtà ecclesiali diverse ed esistenti nel presente. Tutte le diverse tradizioni cristiane devono essere capaci di rendere presente in modo nuovo e creativo l'antica Tradizione dei Padri, anche le Chiese bizantine, e quindi anche la Chiesa ortodossa russa, la Chiesa in cui F. è nato. La vera Chiesa, che secondo lui è quella ortodossa, non è ancora la perfetta Chiesa.

I. LO SVILUPPO DEL SUO PENSIERO

Il pensiero teologico di F. è stato presentato da molti studiosi². Accanto

² Le notizie biografiche su Georges Florovsky sono state tratte da diversi studi a lui dedicati. H.G. WILLIAMS, «Georges V. Florovsky: his American Career (1948-1965)», *Greek orthodox Theological Review* 11/1 (1965) 7-107. Biografia intellettuale del teologo russo di notevole importanza, anche per l'attiva collaborazione che lo stesso F. ha dato a questo studio sulla sua persona e sulla sua opera: Y.-N. LELOUVIER, *Perspectives Russes sur l'Église. Un Théologien Contemporain: Georges Florovsky*, Paris 1968; D. NEIMANN - M. SCHATKIN (edd.), *The Heritage of the Early Church. Essay in honor to the very Reverend G.V. Florovsky*, Roma 1973; A. BLANE - T. BIRD (edd.), *Russia and the Orthodoxy. Essays in honor of Georges Florovsky*, The Hague 1974-1975; P.C. Bori, «Introduzione all'edizione italiana» e P.J. MEYENDORFF, «Introduzione all'edizione russa del 1980», in G. FLOROVSKY, *Vie della teologia russa*, Genova 1987, IX-XXXIV e XXXV-XXXVIII; C. KÜNKEL, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Göttingen 1991, 28-94; A. BLANE

a pubblicazioni a lui dedicate, faremo riferimento, in particolare, agli studi di G. Williams e di C. Künkel.

Da questi studi e dall'analisi delle sue opere, pubblicate quasi integralmente in inglese³, è possibile comprendere lo sviluppo e le caratteristiche più importanti e significative della sua teologia. F. enfatizza in modo particolare la persona, l'essere in relazione e l'essere ecclesiale, l'immagine di Dio nell'uomo nella sua libertà, la capacità dell'uomo di andare oltre il contesto culturale in cui vive e il desiderio dell'uomo di andare oltre il proprio limite, in un cammino di purificazione interiore capace di liberarlo dal suo isolamento, dal suo individualismo.

I diversi studiosi del suo pensiero mettono in evidenza la sua continua ricerca della verità. Williams, in particolare, presenta il cammino che F. ha compiuto sempre alle prese con «la ricerca della filosofia e il suo cercare a tentoni una ridefinizione della verità cristiana che rende l'uomo libero da se stesso e dalla società nella sequela della Chiesa»⁴. Nell'opera di F. viene presentato un uomo nuovo, capace di cogliere la verità nel superamento del proprio individualismo, nell'essere ecclesiale.

1. La vita e la formazione in Ucraina, poi Sofia e Praga

Georges V. Florovsky, nasce a Elizavetgrad, vicino a Odessa il 28 agosto 1893 (secondo il calendario giuliano). Suo padre Basilio (1852-1928) era allora cappellano e insegnante di religione in un liceo. Aveva ricevuto la sua formazione ecclesiastica al seminario di Novgorod e alla Accademia Teologica di Mosca situata nel monastero di S. Sergio. Ordinato sacerdote nel 1883, dedicò la maggior parte della sua vita nel campo della formazione ed educazione. Dopo alcuni anni di insegnamento divenne rettore dell'Accademia Teologica di Odessa e, dal 1905, decano della cattedrale diocesana della Trasfigurazione.

(ed.), *Georges Florovsky, Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood 1993; R. LARINI, «Introduzione», in G. FLOROVSKY, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Magnano (VC) 1997, 5-17; F.S. CUCINOTTA, «La sintesi neo-patristica di G. Florovsky e la questione del metodo in teologia», *Ho théologos* 22 (2004) 27-63.

³ I quattordici volumi dell'*opera omnia* sono stati pubblicati tra il 1972 e il 1989. I *Collected Works*, di seguito abbreviati con CW, presentano, nel suo complesso e suddiviso per argomenti, il lavoro di F.

⁴ H.G. WILLIAMS, «Georges V. Florovsky: his American Career (1948-1965)», 17.

La madre di F., Claudia Poprouzhenko (1863-1933), proveniva da una famiglia «clericale»: suo padre era prete nella chiesa parrocchiale della Presentazione di Gesù e insegnava, allo stesso tempo, greco ed ebraico, nell'Accademia Teologica di Odessa. Dalla loro unione quattro figli giunsero alla maggiore età: Basilio, Claudia, Antonio, e Giorgio. Giorgio frequenta scuole laiche e termina gli studi liceali nel 1911 ottenendo come era d'uso il *testimonium maturitatis* distinguendosi particolarmente in storia. Con l'intenzione di insegnare filosofia si iscrisse alla Facoltà di storia e filosofia all'Università Novorossijskij di Odessa, allo stesso tempo approfondendo lo studio della filosofia e delle scienze naturali⁵. Si distinse non solo nelle materie letterarie ma anche in quelle scientifiche. «Studente assai brillante, in quegli anni di guerra e rivoluzione cercò nella filosofia la comprensione della realtà»⁶.

Continuò i suoi studi all'università, leggendo privatamente teologia da un punto di vista storico. Lavorò per conseguire il primo grado in filosofia e, nonostante lo scoppio della Rivoluzione russa, superò l'esame orale per il grado di *Philosophiae Magister* nel 1919, e fu ammesso alla docenza, come *privatdozent*, all'università nell'autunno dello stesso anno.

All'avvicinarsi dell'Armata rossa a Odessa, insieme ai suoi genitori e al fratello Antonio, nel 1920, F. si trasferì in Bulgaria. Là egli si mantenne con lezioni private e come redattore in una casa editrice bulgaro-russa. A Sofia non poté discutere la sua dissertazione di Magistero, cosa che fece tre anni più tardi a Praga⁷.

Nel dicembre 1921 si stabilì a Praga, e lì si unì ai molti discepoli di T. Masaryk. Dopo aver ottenuto, presso il Centro universitario russo, il titolo di *Philosophiae Magister*, insegnò in qualità di libero docente di filosofia alla Facoltà russa di giurisprudenza. La sua attività in questi anni si

⁵ Frequentò non solamente corsi di storia e filosofia ma anche lezioni di matematica, fisica, chimica, biologia. Ricordiamo il suo studio sperimentale *On the Mechanism of Reflex Salivary Secretion* del 1917, presentato da I.P. Pavlov alla Accademia Imperiale delle Scienze, e pubblicato in lingua inglese su consiglio dello stesso Pavlov, allo scopo di meglio pubblicizzarlo negli Stati Uniti dove la psicologia sperimentale godeva di grande interesse.

⁶ P.J. MEYENDORFF, «Introduzione all'edizione russa del 1980», XXXV.

⁷ Il tema del lavoro (inedito): *Istoričeskaia filosofija Gercena* (La grande importanza della filosofia della storia - *Die Geschichtsphilosophie Herzens*). Suoi controrelatori furono N.O. Losskij, P.B. Struve e V.V. Zen'kovskij: cf C. KÜNKEL, *Totus Christus*, 32.

concretizzerà in numerosi contributi di carattere prevalentemente filosofico. Nel 1922, sempre a Praga, si sposa con Xenia Ivanovna Simonov figlia di P.N. Savickij, uno dei leaders del movimento eurasiatico.

2. Parigi e l'Istituto teologico S. Sergio

Nel 1922, a Praga, F. partecipò a una conferenza di leader russi, in vista della costituzione di una accademia teologica di primaria importanza in Europa occidentale. Tre anni più tardi, nel 1925, venne fondato a Parigi l'Istituto teologico S. Sergio; decano venne nominato S. Bulgakov, l'economista marxista divenuto filosofo e teologo. F. venne incaricato l'anno successivo di insegnarvi patristica e, successivamente, teologia sistematica.

Tra il 1926 e il 1936, F. pubblicherà più di 55 articoli e saggi e le due patrologie. Questi articoli si occupano in modo particolare di storia della Chiesa e di storia della spiritualità russa. Si tratta di lavori su temi teologici, prediche e qualche articolo sul piano dogmatico. Questi studi saranno molto importanti per la definizione di una «sintesi neo-patristica»⁸. Il pensiero cristiano dei Padri è stato capace di rifiutare i principi estranei al cristianesimo presenti nel pensiero ellenistico. A questo proposito citiamo le sue stesse parole:

«La letteratura patristica non è soltanto l'intatta fonte di tradizione... Le opere dei Padri sono per noi sorgente di viva ispirazione ed esempio di coraggio e saggezza cristiana, la via verso una nuova sintesi religiosa, nella cui ricerca si tormenta l'epoca contemporanea. È giunta l'ora di ecclesializzare la propria ragione e riportare in vita, per se stessi, i principi santi e beati del pensiero ecclesiastico»⁹.

Dopo alcuni anni di insegnamento teologico e di maturazione spirituale nella sempre più approfondita conoscenza della teologia e della patristica, nel 1932 F. fu consacrato sacerdote dal metropolita dell'Europa occidentale Eulogius Georgievsky, il quale si era posto dal 1931 sotto la giurisdizione del patriarca Fozio III di Costantinopoli. Proprio perché

⁸ C. KÜNKEL, *Totus Christus*, 64.

⁹ G. FLOROVSKY, *Vostočnye Otcy IV – go veka*. (*I Padri orientali del IV secolo*), Paris 1931, 5.

appartenente al patriarcato di Costantinopoli, Florovsky si sentirà anzitutto ortodosso piuttosto che russo.

Sono gli anni in cui pubblica (1931) il libro dedicato ai *Padri orientali del IV secolo*¹⁰ a cui segue, due anni più tardi, il libro dedicato ai *Padri bizantini dei secoli V-VIII*¹¹. Nel 1937, infine, viene pubblicata la sua opera più conosciuta, le *Vie della teologia russa*. Nonostante numerose altre pubblicazioni, F. non editerà più opere di questa consistenza, limitandosi a scrivere articoli e studi, anche importanti, ma non così complessi ed estesi. Furono quindi anni particolarmente fecondi e di grande significato per la comprensione della sua opera.

3. Dall'Europa agli Stati Uniti. Testimone dell'Ortodossia nel mondo

Nel 1937 prese parte alla seconda Conferenza di "Fede e costituzione" a Edimburgo. L'anno successivo divenne membro del comitato preparatorio che aveva come compito di predisporre le linee portanti del futuro Consiglio Ecumenico delle Chiese.¹² Gli elementi fondamentali del CEC erano già stati delineati nel 1939, quando F. prese parte all'incontro in Clarens vicino a Genf, in qualità di rappresentante di S. Bulgakov. Questi incontri con altre chiese e comunità cristiane furono l'occasione per F. di esprimere la comprensione ortodossa della Chiesa¹³.

¹⁰ *Vostočnye Otcy IV – go veka*. Questa prima raccolta di lezioni tenute all'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge di Parigi è contenuta in G. FLOROVSKY, *The Eastern Fathers of the IV th Century*, in CW VII.

¹¹ *Vizantiiskie Otcy V-VIII veka*. Questa seconda raccolta di lezioni tenute all'Institut de Théologie Orthodoxe Saint - Serge di Parigi è contenuta in G. FLOROVSKY, *The Byzantine Father of Fifth Century*, in CW VIII e in *The Byzantine Father of Sixth to Eighth Century*, in CW IX.

¹² Nelle assemblee di Fede e Costituzione (Losanna 1927 e Edimburgo 1937) e di Vita e Azione (Stoccolma 1925 e Oxford 1937) l'anima ecumenica prende corpo. Questi due movimenti confluirono al termine dell'ultima guerra nel Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC), costituito ad Amsterdam nel 1948, con sede a Ginevra.

¹³ Venne deciso di istituire tre speciali commissioni sulla essenza della Chiesa, sull'ufficio divino e sull'intercomunione. Su questi tre temi F. cercò, negli anni seguenti, di mettere in evidenza la posizione ortodossa. C. KÜNKEL, *Totus Christus*, 74.

Il 23 agosto 1939, vista l'incombente minaccia della guerra, venne sciolto il comitato riunito a Clarens e i rappresentanti delle diverse Chiese e comunità cristiane poterono fare ritorno ai loro paesi. L'anno successivo, quando iniziò la campagna militare dell'esercito tedesco nel maggio 1940, F. si rifugia inizialmente a Ginevra e poi, nel 1941, in Jugoslavia. Là insegna in una grossa colonia russa a est di Belgrado in Bela Crka in una scuola di emigrati russi e più tardi in un liceo serbo russo a Belgrado. Rimarrà in Jugoslavia durante la guerra per poi raggiungere, nell'estate del 1944 all'avvicinarsi delle truppe russe, il fratello a Praga dove attese la fine delle ostilità. Riuscì a ritornare a Parigi nel dicembre 1945 e lì riprese la sua attività di insegnamento a S. Sergio, non sulla cattedra di patristica (allora occupata dall'archimandrita Kiprian Kern), ma su quella di teologia morale.

Nel 1948 partecipa all'assemblea costituente del Consiglio Ecumenico delle Chiese ad Amsterdam. I suoi interventi di carattere prevalentemente ecclesiologico sono accolti con molta attenzione dai teologi e rappresentanti ecclesiali presenti¹⁴.

Ad Amsterdam F. venne eletto nel comitato centrale del Consiglio ecumenico delle Chiese e poi membro del comitato esecutivo dello stesso comitato centrale. F., insieme al metropolita Pantaleion, furono gli unici rappresentanti della Chiesa ortodossa presenti nel comitato esecutivo. Iniziava così un intenso impegno ecumenico che caratterizzerà, insieme all'insegnamento, la sua esperienza americana.

Nel 1948, poche settimane dopo l'Assemblea di Amsterdam, F. insieme con la moglie e su invito del metropolita americano Teofilo (Feodor Pashkonsky) decide di trasferirsi negli Stati Uniti, per insegnare al St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary¹⁵, New York.

¹⁴ Due importanti scritti costituiranno il fondamento dei suoi interventi: *The Church: Her Nature and Task*, in *The Universal Church in God's Design*, London 1948, vol. I, 42-58 e *Le Corps du Christ Vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Église*, in *Sainte Église Universelle. Confrontation oecumenique*, Neuchâtel - Paris 1948, 9-57.

¹⁵ Il seminario venne ricostituito nel 1938 per la formazione teologica ma, per lo scoppio della seconda guerra mondiale, il progetto non era stato realizzato se non in una misura del tutto insoddisfacente. F. cercò di portare a termine il progetto iniziale, prima alle dipendenze del vescovo Shakhouskay di Brooklyn, che era decano e poi, dopo la sua elevazione alla sede di S. Francisco nel 1950, in qualità di decano

F. venne nominato professore ordinario di religione alla Columbia University (1950-1955), professore aggiunto di storia e teologia della Ortodossia orientale all'Union Theological Seminary (1951-1955) e lettore invitato (*visiting lecturer*) di cristianesimo orientale alla Boston University (1954-1955). Mentre svolgeva le sue funzioni di decano e di insegnante in tre istituti di New York, svolgeva anche altri incarichi: era cappellano degli studenti ortodossi alla Columbia University, presidente del Sunday School Committee della arcidiocesi russa, *censor librorum* della stessa e presidente del comitato esecutivo del movimento degli studenti cristiani pan-ortodosso. Insieme a queste attività, fondò e pubblicò, dal 1952, il *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, la controparte americana di "Put"¹⁶.

La sua partecipazione agli incontri ecumenici lo vide sempre protagonista e la sua persona e la sua opera divennero sempre più conosciuti, soprattutto in America, e, nel 1954 venne nominato vice-presidente del Consiglio Nazionale delle Chiese. In quello stesso anno, dopo l'Assemblea di Evanston, lui e la moglie presero la cittadinanza americana.

Numerosi furono i riconoscimenti accademici conferiti a F.: i dottorati *honoris causa* delle università di St. Andrews (1937), Boston (1950), Tessalonica (1959) e del St. Vladimir's Seminary (1968), in diritto all'università di Notre dame (1968). All'età di settant'anni ricevette dalla Yale University Divinity School e, l'anno successivo, dall'Università di Princeton altri due dottorati *honoris causa*¹⁷.

Con il compimento del 70° anno di età e con il conferimento del titolo di professore emerito si concluse la sua esperienza ad Harvard. La sua attività di insegnamento continuò però ancora nella prestigiosa università di Princeton, come professore invitato. Qui insegnò alla facoltà di storia, di teologia e a quella di lingua e letteratura slava sino alla morte sopravvenuta l'11 agosto 1979. Venne sepolto solennemente nel cimitero del St. Vladimir in Hamilton, accanto alla moglie morta due anni prima¹⁸.

(1950-1955). H.G. WILLIAMS, «Georges V. Florovsky: his American Career (1948-1965)», 45.

¹⁶ H.G. WILLIAMS, «Georges V. Florovsky: his American Career (1948-1965)», 45; C. KÜNKEL, *Totus Christus*, 80.

¹⁷ C. KÜNKEL, *Totus Christus*, 89-90.

¹⁸ C. KÜNKEL, *Totus Christus*, 90.

II. LA SINTESI NEO-PATRISTICA COME PROGRAMMA DELLA TEOLOGIA ORTODOSSA

Con la pubblicazione dei due libri dedicati ai Padri della Chiesa F. intese sostenere il suo metodo teologico fondamentale: il ritorno ai Padri, al loro modo di sentire, di capire il Dio Rivelato in Gesù Cristo e la Chiesa. Lo scopo era di riappropriarsi dei Padri della Chiesa, dell'importanza della storia per la comprensione e lo sviluppo della teologia, in una mentalità veramente cattolica, capace di andare oltre le barriere spazio-temporali, tradotta nelle categorie dell'ellenismo cristiano. Tutto questo è possibile solo se la Chiesa si appella alla Tradizione.

«La Tradizione è l'intimore, mistica memoria della Chiesa. È, soprattutto, l'«unità dello Spirito», l'unità e la continuità dell'esperienza spirituale e la vita di grazia. È la vivente connessione con il giorno di Pentecoste, il giorno in cui lo Spirito discese nel mondo come lo «Spirito di Verità». La pienezza della Tradizione non è lealtà all'antichità ma piuttosto la vivente relazionalità con la pienezza della vita cristiana. L'appello alla Tradizione non è tanto un appello ai primi modelli quanto un appello alla «cattolica» esperienza della Chiesa, alla pienezza della sua conoscenza»¹⁹.

La visione teologica di F. maturò in tal senso proprio negli anni trascorsi a Parigi²⁰, dove fu chiamato a insegnare senza aver avuto la necessaria preparazione. Egli stesso scriverà, in un manoscritto preparato in occasione del conferimento di una *laurea honoris causa*, delle sue difficoltà e delle sue ansie di questo periodo della vita²¹.

Nel manoscritto F. scrive sull'importanza che i Padri hanno avuto per il suo pensiero, al punto che il ritorno a loro non può ridursi a una semplice ripetizione. La sintesi neo-patristica:

¹⁹ G. FLOROVSKY, *Revelation, Philosophy and Theology*, in CW III, 36-37. Cf M. DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona 2003, 187.

²⁰ Cf F.S. CUCINOTTA, «La sintesi neo-patristica di G. Florovsky», 27-63, con una presentazione originale del pensiero e della teologia di F.

²¹ A. BLANE, «A Sketch of the life of Georges Florovsky», in ID. (ed.), *Georges Florovsky*, 153-155. Si tratta di una sorta di testamento redatto in occasione del conferimento di una *laurea honoris causa* della Princeton University, scritto ormai ultra ottantenne, nel 1975.

«dovrebbe essere qualcosa di più di una raccolta di detti o enunciati. Deve essere una sintesi, una nuova valutazione creativa di quelle intuizioni che erano date ai Santi Uomini antichi. Deve essere patristica, fedele allo spirito e alla visione dei Padri, *ad mentem Patrum*. E deve anche essere neo-patristica, poiché deve essere rivolta alla nuova età, con i suoi problemi e domande»²².

Questo non significa ripetere meccanicamente il loro modo di fare teologia, ma avere una comune ispirazione. Oggi, dopo la riscoperta della loro importanza per lo sviluppo della teologia, è possibile realizzare questa comprensione *ad mentem patrum*. «Seguire i Padri» non significa semplicemente citare le loro frasi. Significa *acquisire la loro mentalità*, il loro «φρονημα». La Chiesa Ortodossa reclama di aver preservato questa *mentalità* e di aver teologizzato *ad mentem patrum*»²³.

«La loro teologia era una testimonianza. Separata dalla vita in Cristo la teologia non conduce al convincimento e, se separata dalla vita di fede, la teologia può facilmente degenerare in vuota dialettica, in una vana *polylogia*, senza alcuna conseguenza spirituale. La teologia patristica era radicata nel decisivo impegno di fede ... Questa teologia poteva solamente essere “predicata”, o “proclamata”, e non essere semplicemente “insegnata” in maniera scolastica; “predicata” dal pulpito, proclamata anche nella parola di preghiera e nei sacri riti, e in verità manifestata nella totale struttura della vita cristiana»²⁴.

La frattura tra pensiero ed esperienza può essere ricomposta in una teologia capace di esprimere il sentire ecclesiale in tutta la sua pienezza e complessità, senza dimenticare l'antica Tradizione perché l'assistenza dello Spirito Santo è stata data alla Chiesa intera, non solo a quella o a questa generazione. La vivente Tradizione cattolica, come testimoniata nei Santi Padri e nella liturgia ortodossa, è fondamento indispensabile per ogni autentica teologia.

«Si deve rinnovare la mentalità patristica. Altrimenti si abbandona al pericolo dell'inconsistente, ad essere interiormente diviso tra il «tradizionale»

²² A. BLANE, «A Sketch of the life of Georges Florovsky», 154. Cucinotta ricorda che la sintesi neo-patristica è stata elaborata solo per intuizioni, accenni e frammenti: F.S. CUCINOTTA, «La sintesi neo-patristica di G. Florovsky», 35.

²³ G. FLOROVSKY, *Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Churches*, in CW IV, 18.

²⁴ G. FLOROVSKY, *Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Churches*, in CW IV, 17.

modello della «pietà» e il modello non tradizionale dei pensieri. Come «adoratori», gli ortodossi sono sempre rimasti nella «Tradizione dei Padri». Essi devono rimanere nella stessa Tradizione anche come «teologi». In nessun altro modo l'integrità dell'esistenza ortodossa può essere mantenuta e assicurata»²⁵.

Secondo F., con il concetto di sintesi neopatrística viene quindi formulata non solo una domanda di metodo, ma viene anche indicato un problema esistenziale da affrontare. Il cristiano che adora Dio con tutto se stesso sarà inevitabilmente condotto a una teologia esistenziale dove i Padri non rappresentano un fondamento obbligante ma una prospettiva, e grazie ad essa tale teologia può commisurarsi ai tempi. Nel ricevere la *laurea honoris causa* all'Università di Tessalonica nel 1959 definiva il concetto di sintesi neopatrística come «il motivo fondamentale del mio lavoro teologico»²⁶.

²⁵ G. FLOROVSKY, *Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Churches*, in CW IV, 21-22.

²⁶ G. FLOROVSKY, «Fessalonitskoe Toržestvo [Festeggiamenti a Salonicco]», *Vestnik russkogo studencheskogo krristianskogo dvizheniia* (Messaggero del Movimento Cristiano Studentesco Russo) 55 (1959) 21. Williams ricorda che F. iniziò a delineare l'importanza di un pensiero capace di reinterpretare in modo nuovo il pensiero teologico dei Padri nella frequentazione di incontri di studio informali organizzati da N. Berdjaev, dopo il suo arrivo a Parigi. Agli incontri erano presenti molti nomi noti, cattolici come J. Maritain, C. du Bos, G. Marcel, L. Labretonnière, e qualche volta anche É. Gilson e J. Lebreton, protestanti come M. Boeger, W. Monod, A. Leclerf, e P. Maury, e ortodossi come M. M. I. Lot-Borodina, V.V. Zen'kovsky, S. Bulgakov, e B. P. Vycheslavtsev. Questo sino al 1930, quando le autorità romane chiesero che la partecipazione a queste riunioni fosse limitata ad esponenti cattolici e ortodossi. «Fu ai colloqui di Berdjaev che F. presentò come relazioni il primo modello della sua «sintesi neopatrística»: H.G. WILLIAMS, «Georges V. Florovsky: his American Career (1948-1965)», 32.

III. LA LETTURA DELL'ECUMENISMO

In un saggio apparso nel 1933²⁷ F. cerca di presentare le domande che insistentemente provengono dal tentativo di superare la divisione fra le Chiese. Nel suo pensiero è presente in modo chiaro questa idea: «La Chiesa è una. E questa unità è la vera essenza della Chiesa. La Chiesa è unità in Cristo, "l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace" (*Ef* 4,3). Vale a dire, la Chiesa era ed è creata nel mondo per la salvezza dell'unità e dell'unione "perché tutti siano una cosa sola" (*Gv* 17,21)»²⁸.

Gli articoli che F. dedicò al superamento delle controversie nel primo millennio della cristianità descrivono, in modo esatto, una mentalità capace di sentire e di difendere strenuamente l'unità della Chiesa contro tutte le tentazioni disgregatrici. La Chiesa del primo millennio, a suo parere, aveva la capacità di superare o di convivere con le divisioni, di lottare a difesa della verità, di sviluppare e affermare le verità fondamentali nei Concili ecumenici e di lottare contro ogni ingerenza del potere politico. Questo modo di sentire l'unità della Chiesa è andato perduto e deve essere recuperato nel movimento ecumenico.

Il periodo della cosiddetta Chiesa indivisa, vale a dire il periodo antecedente alle reciproche scomuniche fra Chiesa romana e Chiesa bizantina del 1054, non fu per niente un tempo privo di contrasti e di diatribe. La comunione fra le Chiese fu interrotta molte volte nel primo millennio dell'era cristiana e numerose furono le separazioni, mai del tutto ricomposte, prima della definitiva separazione del secolo XI. Tuttavia, «c'era un orientamento nel quale la Chiesa poteva ancora essere descritta come indivisa. C'era ancora un *consensus* veramente importante e tradizionale nel suo elemento essenziale»²⁹. Questo *consensus* trovò la sua più alta espressione nei Concili ecumenici o imperiali.

²⁷ G. FLOROVSKY, *Problematika Chrianskogo Vozsoedineninija* (*I problemi della riunificazione cristiana*), Appendice a "Put" XXXVII, Paris 1933. Lo studio è stato ridotto e suddiviso in alcuni articoli pubblicati nella sua *opera omnia*: *The Problematic of Christian Reunification. The Dogmatic Path of Dogmatic Minimalism*, in CW XIII, 14-18; *Schism and the Branch Theory*, in CW XIII, 34-35; e *Rome, the Reformation, and Orthodoxy*, in CW XIV, 52-58.

²⁸ G. FLOROVSKY, *The Problematic of Christian Reunification*, in CW XIII, 14.

²⁹ G. FLOROVSKY, *The Early, "Undivided" Church and Communion*, in CW XIV, 20.

1. *La separazione*

Il sorgere di una cristianità latina, di una diversa mentalità, e le sue conseguenze per la stessa ecumene non fu compreso, almeno agli inizi. L'Occidente precipitò nei cosiddetti secoli bui mentre l'Oriente fu coinvolto in lotte interne. Le strade si separarono. «Questa separazione fra la mentalità dell'oriente e quella dell'occidente non fu mai completa. Il fondamento comune non fu mai perduto. Ciò che realmente accadde fu molto peggio. *Fu dimenticato che c'era un fondamento comune*»³⁰.

La divisione del mondo orientale da quello occidentale comportò anche una diversa comprensione delle verità cristiane. Bisanzio continuò a mantenersi nel solco della Tradizione patristica; la Chiesa latina (e barbarica) sviluppò una metodologia e una tecnica speculativa nuove. Nel XIII secolo, grazie al grande sviluppo del pensiero filosofico, la dottrina cristiana in Occidente trovò la sua forma definitiva. La grande differenza tra la mentalità patristica e quella scolastica ha radici molto antiche e costituisce ancora oggi un ostacolo nel cammino ecumenico.

Nonostante le critiche poste al modo di pensare e allo sviluppo della teologia latina, che prima si è allontanata dal pensiero patristico, soprattutto greco, e poi lo ha abbandonato, la considerazione che F. ha della Chiesa cattolica romana è profondamente diversa da quella verso il mondo protestante. Roma possiede una tale, «immensa», ricchezza sconosciuta al mondo della Riforma. Il Protestantismo ha scelto liberamente e volontariamente di lasciare la Chiesa; è una casa vuota e abbandonata, un tempio devastato. Invece

«Il tempio romano non è in alcun modo vuoto o deserto. La nube della gloria di Dio è ancora sopra il tempio. Lo Spirito di Dio soffia nel Cattolicesimo Romano. [...] La corrente di salvezza della successione apostolica non si è interrotta. I sacramenti sono efficaci. Il sacrificio incruento è presentato e offerto. E colui che avesse delle riserve e dicesse: ma non è accettato sull'altare sacrificale celeste, nell'odore della fragranza spirituale, deve riflettere con prudenza. [...] In Roma c'è anche la verità di Dio, Roma erra nella fede ed è debole nell'amore. Ma Roma non è priva di grazia, non è al di fuori della grazia. Per quanto strano possa sembrare, lo scisma fra Occidente e Oriente

³⁰ G. FLOROVSKY, *The Greek and Latin Mind in the Early Ages of the Church*, in CW XIV, 41.

è uno scisma e una divisione nella fede e nella mancanza di amore, ma non è uno scisma nella grazia e nei sacramenti, non è una divisione dello Spirito. [...] Abbastanza stranamente, ciò che è più importante è stato chiaramente realizzato – specialmente, l'indivisibilità della grazia – nonostante che ciò che è meno importante e apparentemente più facile, perché è umano, non è stato realizzato»³¹.

Sono parole importanti. F., subito appresso, riconosce che a Roma spetta di presiedere l'unità della Chiesa ma solo dopo che avrà saputo correggere i suoi errori principali, conseguenza di una mentalità giuridicista e di una insensibilità mistica, eccessiva importanza data alla legge canonica e incapacità di vivere la pienezza cattolica della Chiesa. Roma, chiamata a presiedere la comunione, costituisce allo stesso tempo il principale ostacolo alla ricomposizione della separazione fra Oriente e Occidente. F. vede nel cattolicesimo qualcosa di antinomico e paradossale dato che Roma cerca l'unità, è una specie di simbolo di unità e unificazione che però, allo stesso tempo, impedisce.

2. *La partecipazione al movimento ecumenico*

Della necessità di procedere con grande attenzione e paziente discernimento F. parla in suo breve scritto dal titolo *A School of Patience*³². In questo articolo parla della sua esperienza alla Conferenza di Edinburgo del 1937, definita come «un grande esperimento di carità cristiana e di coraggio», dove egli provò, per la prima volta, la divisione della cristianità in un grande incontro ufficiale. In questa occasione poté constatare, con un grande senso di amarezza e di sconforto, l'evidenza di come il corpo di Cristo fosse stato lacerato e diviso da secoli di contese, lotte, conflitti anche violenti.

³¹ G. FLOROVSKY, *Rome, the Reformation, and Orthodoxy*, in CW XIV, 54-55. Cf M. DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona 2003, 295.

³² G. FLOROVSKY, «A School of Patience», *Christendom* 2/4 (1937) 556-559. L'articolo, del 1937, è contenuto nell'*opera omnia: The Need for Patience*, in CW XIII, 19-21.

Egli partecipò in maniera significativa al lavoro ecumenico anche dopo Amsterdam. Sono essenzialmente quattro i grandi eventi ecumenici che videro la sua presenza: Evanston (1954) e Nuova Delhi (1961), seconda e terza assemblea del Consiglio ecumenico delle Chiese; Lund (1952) e Montreal (1963), terza e quarta conferenza di *Fede e costituzione*. Le considerazioni contenute nei suoi scritti su questi incontri rilevano il continuo sforzo che i delegati fecero per proseguire il cammino di chiarificazione iniziato ad Amsterdam.

Nella terza assemblea generale del Consiglio ecumenico delle Chiese, *Gesù Cristo, luce del mondo*, che si riunì a Nuova Delhi nel 1961, si discusse, fra l'altro, il tema dell'unità. Costituì l'occasione per i rappresentanti delle Chiese orientali di esporre la posizione ortodossa facendo proprie le parole del rapporto preparato dalla commissione di *Fede e costituzione* adottato a St. Andrews l'anno precedente³³. Il documento da loro preparato non voleva essere una dichiarazione ufficiale o formale ma un semplice sforzo per chiarire la posizione ortodossa sul problema dell'unità fra le Chiese.

3. *La posizione ortodossa*

A questo proposito, F. rileva l'esistenza di una certa tendenza nel mondo protestante a sminuire la divisione esistente nella cristianità. Sembra che l'unità cristiana, nella sua essenza, è stata "data" e non è mai stata infranta. La Chiesa è ancora una. È proprio su questo punto che il pensiero ortodosso non poteva che dissentire. Lo stesso termine "unità data" sembra, per F., ambiguo e fuorviante. Sia il teologo sia il credente ortodosso non possono accettare l'esistenza di una unità se non nella comunione di fede e di vita, nella sola e vera Chiesa, quella ortodossa.

«Per l'ortodosso, il problema ecumenico ultimo è quello dello *scisma*, della secessione e della separazione, o distruzione e disintegrazione. Questo problema è

³³ La dichiarazione che i rappresentanti ortodossi fecero a Nuova Delhi è lungamente citata in G. FLOROVSKY, *Apostolic Tradition and Ecumenism*, in CW XIII, 151-159. I delegati ortodossi non possono accettare l'idea che l'unità ecumenica possa essere costruita come una sorta di unità fra diverse denominazioni. Cf G. FLOROVSKY, *Apostolic Tradition and Ecumenism*, in CW XIII, 152.

molto più profondo e molto più tragico e doloroso dell'affermazione di una inadeguata manifestazione di una certa "unità data" che già possediamo. Dal punto di vista ortodosso ciò che è infranta è precisamente l'unità. L'unità della Chiesa non può infatti essere infranta. La Chiesa è indivisibile: un Signore e una Chiesa. Ma è possibile per gli uomini, persino per i credenti, separarsi dalla Chiesa»³⁴.

Le Chiese ortodosse hanno, quindi, l'importante compito di ricordare all'intero movimento ecumenico che la Chiesa è una in Cristo e che questa unità trascende la storia. «La Chiesa di Dio è un corpo storico, anche se trascende la storia, essendo il tempio dello Spirito e il corpo di Cristo. Essa dovrà compiere la sua missione attraverso i secoli sino a che tutti entreranno nell'unità della fede»³⁵.

La Chiesa ortodossa si considera – e F. condivide questa posizione – la sola custode della fede e della osservanza, vale a dire pretende di essere la sola e vera Chiesa. Il programma dell'azione ecumenica ortodossa nella sua totalità è implicito nella sua ecclesiologia, in questa comprensione della propria identità e dei suoi compiti. Non è possibile comprendere queste affermazioni ortodosse se non si approfondisce l'idea stessa di Tradizione. «La questione può essere posta in questa forma: c'è una *Tradizione* fondamentale nella cristianità che dovrebbe essere accettata come normativa e di controllo nel confronto con le diverse *tradizioni* della cristianità divisa?»³⁶.

La Tradizione vivente è stata, a parere di F., trascurata o ignorata, e ciò ha impedito di comprendere la vera identità della Chiesa nel suo processo di crescita e di espansione. Questo processo che concerne la dottrina, la liturgia e la struttura ecclesiale è un «fenomeno umano». Ma dopo l'Incarnazione del Logos divino il carattere stesso di fenomeno umano è radicalmente cambiato dall'inabitante presenza del divino nella creatura e nella sua conseguente elevazione a un nuovo essere, quello ecclesiale.

La teologia ortodossa vede l'organica continuità della Chiesa nel suo pellegrinaggio nella storia non come una semplice associazione o società umana, ma come corpo di Cristo. Questa intuizione della continuità rende capaci gli ortodossi di vivere nella Tradizione senza per questo rimanere legati a forme storiche passate e non appartenenti all'essenza della natu-

³⁴ G. FLOROVSKY, *Apostolic Tradition and Ecumenism*, in CW XIII, 156.

³⁵ G. FLOROVSKY, *The Testimony of the Church Universal*, in CW XIII, 166.

³⁶ G. FLOROVSKY, *The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church*, in CW XIII, 141.

ra ecclesiale; così come rende capaci i membri dell'Ortodossia di cogliere nella novità, nel cambiamento possibile della dottrina, del rituale e dell'istituzione, la presenza di una continuità organica nella Chiesa. Gli ortodossi testimoniano di essere liberi da qualsiasi tradizionalismo statico e possono dare testimonianza di questa libertà a tutti coloro che credono in Cristo Signore.

4. *Ecumenismo nel tempo*

Secondo F., la cooperazione fra le diverse Chiese e Comunità cristiane nel campo sociale o dell'aiuto umanitario alle popolazioni più povere del mondo, o per la difesa dei diritti umani fondamentali in ogni parte del mondo, se non richiama con forza la definitiva unità di tutti i credenti in una sola Chiesa può nascondere o distorcere l'autentica comprensione dell'unità cristiana. È unità nella fede e nella disciplina ecclesiastica (order), della Chiesa e nella Chiesa. Unità che non riguarda solo il tempo presente ma tutti i cristiani di tutti tempi.

«Una delle mie convinzioni fondamentali, che ebbero gradualmente origine dalla mia esperienza ecumenica e dalla meditazione profonda su tutti i problemi implicati, è che l'“*ecumenismo nello spazio*”, che è stato praticato nello sforzo attuale, è insufficiente e dovrebbe essere integrato da ciò che possiamo descrivere come “*ecumenismo nel tempo*”... Infatti, i cristiani «moderni» sono diventati così esageratamente «super - modernizzati» nel loro atteggiamento e nel loro orientamento da perdere la conoscenza dei veri fondamenti della fede e della realtà cristiana che ora gli sembrano «arcaici». Si deve ricostruire la vera prospettiva storica, non si deve rimanere imprigionati e paralizzati in una alienata “modernità”»³⁷.

F. è consapevole delle enormi difficoltà che attendono le Chiese cristiane nel loro cammino verso l'unità. Ogni successo porta in sé il rischio di una contro-reazione da parte delle componenti più rigide delle diverse tradizioni in cui si divide la cristianità. Inoltre, da una parte, in molti circoli ecumenici, vi è la tendenza ad escludere il dialogo con l'Ortodossia e a limitare il confronto alle sole componenti protestanti e cattoliche della

³⁷ G. FLOROVSKY, *My personal Participation in the Ecumenical Movement*, in CW XIV, 171-172.

cristianità divisa. Dall'altra c'è la paura di incontrarsi con la maggioranza dei cristiani appartenenti alla Chiesa cattolica romana. Consapevole delle innumerevoli tensioni esistenti, F. non crede, nel breve termine, a sostanziali mutamenti nei rapporti fra le Chiese divise.

«Personalmente, non mi attendo alcun evento spettacolare nel campo ecumenico nel prossimo futuro. Né sono interessato alle negoziazioni ufficiali concernenti l'unità o l'unificazione. C'è molto lavoro da compiere su un più intimo livello e in modo informale. E questo lavoro deve essere fatto. C'è urgenza e c'è speranza. Ma il procedere è nelle mani di Dio»³⁸.

IV. I CONFINI DELLA CHIESA

Il presente studio prende il titolo da un suo famoso articolo *The Limits of the Church*. Questo studio, pur essendo ormai datato, giacché risale al 1933, mantiene una sua attualità al punto da essere ancora oggi citato e studiato. Vi si trovano una parola di novità, una possibilità di superare la stagnazione e l'impasse ecumenica fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, nuove e interessanti prospettive di dialogo fra i cristiani di tutte le confessioni. Cercherò di analizzare questo breve scritto con l'aiuto d'alcuni studiosi i quali, anche recentemente, hanno preso in esame questo lavoro³⁹.

F. s'interroga, innanzi tutto, sul significato teologico di scisma, non solamente dal punto di vista canonico, bensì da quello teologico: si tratta di una realtà che contraddice la natura stessa della Chiesa, la quale è unità e unione fatta secondo l'immagine della Trinità ed è comunità e comunione, mentre lo scisma significa separazione e rifiuto della comunione.

³⁸ G. FLOROVSKY, *My personal Participation in the Ecumenical Movement*, in CW XIV, 173.

³⁹ In particolare sono da menzionare: J. FAMERÉE, «Les Limites de l'Église. L'apport de G. Florovsky au dialogue catholique-orthodoxe», *Revue Théologique de Louvain* 34 (2003) 137-154; T. GRDZELIDZE, «Using the Principle of Oikonomia in Ecumenical Discussions. Reflections on "The Limits of the Church" by Georges Florovsky», *The Ecumenical Review* 56 (2004) 234-246; E. CLAPSIS, «The Boundaries of the Church: An Orthodox Debate», *Greek orthodox Theological Review* 35 (1990) 113-127; J. SYTY, «La Chiesa ortodossa russa e l'ecumenismo», *Studi Ecumenici* 21 (2003) 179-197.

Egli parte da ciò che è più chiaro, *clarius* (vale a dire, dal carattere di separazione e d'isolamento presente nello scisma), per spiegare ciò che è più oscuro, *obscurius* (vale a dire, l'estensione teologica della Chiesa)⁴⁰. Il discorso non è tanto interessato a definire le determinazioni canoniche (esteriori, apparenti) quanto ad interessarsi del senso teologico o «mistico» dello scisma e della Chiesa. La sua riflessione sarà elaborata sulla base del pensiero teologico e della testimonianza di due grandi Padri della Chiesa: san Cipriano e sant'Agostino.

Il problema della dottrina per la riunificazione della Chiesa è quello dei confini della Chiesa⁴¹. «La Chiesa, infatti, è l'unità e l'intera sua vita si trova in questa unità e in questa unione in Cristo. "Noi siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo" (1 Cor 12,13), e il prototipo di questa unità non è la consustanzialità della Santa Trinità?»⁴².

La misura di questa unità è la *cattolicità* o la *comunionalità*. In questa comunionalità (*sobornost*), nella completa unità di pensiero e d'anima, la coscienza personale d'ogni credente è attenuata o addirittura superata e tutti i credenti diventano un cuore solo e un'anima sola (At 4,32).⁴³ La setta vuol dire, invece, divisione, vita di separazione, perdita o rifiuto del vivere la comunione ecclesiale. A suo parere, «lo spirito dello scisma è l'opposto dello spirito ecclesiale»⁴⁴.

La comprensione della natura e del significato dello scisma e delle divisioni nella cristianità è un compito che tutte le Chiese e le Comunità cristiane hanno dovuto affrontare, con cui ora devono convivere, e che dovranno risolvere per rispondere alla chiamata all'unità. La domanda è stata posta già molto tempo fa. I Padri furono sollecitati a dare delle risposte che potessero chiarire la posizione della vera Chiesa a loro riguardo, e così hanno contribuito, in modo importante, al nascere di una vera e pro-

⁴⁰ J. FAMERÉE, «Les Limites de l'Église», 146.

⁴¹ G. FLOROVSKY, *Schism and Branch Theory*, in CW XIII, 34.

⁴² G. FLOROVSKY, «Les Limites de l'Église», in *Vestmik. Messenger de l'Exarchat du Patriarch Russe en Europe Occidentale*, n. 37, Paris 1961, 28.

⁴³ L'anno successivo, nel primo dei suoi maggiori articoli sulla Chiesa, *Sobornost': The Catholicity of the Church*, ritornerà e approfondirà questo argomento. Ricordo in modo particolare la parte intitolata *La trasfigurazione della personalità*. Cf. G. FLOROVSKY, *The Catholicity of the Church*, in CW I, 42-44.

⁴⁴ G. FLOROVSKY, «Les Limites de l'Église». 28.

pria coscienza ecclesiale. Tuttavia, le loro opinioni non sempre coincidono. Il pensiero di san Cipriano di Cartagine e quello di sant'Agostino d'Ippona, sulla questione dei sacramenti, ad esempio, pur presentando molte affinità conducono a differenti soluzioni a riguardo della validità dei sacramenti conferiti al di fuori dell'unica Chiesa di Cristo.

1. La visione di san Cipriano sui sacramenti e la prassi ecclesiale ortodossa

Per l'Ortodossia, i sacramenti celebrati dai cristiani eterodossi possono essere considerati validi, in alcuni casi e solo da alcune Chiese, solamente dopo la conversione. Prevale la concezione ciprianea dell'*extra ecclesiam nulla salus*: non c'è salvezza al di fuori della Chiesa, ed è la conversione che rende efficaci i sacramenti celebrati in Chiese e Comunità eterodosse. Coloro che rimangono al di fuori dell'Ortodossia non possono ritenere di aver ricevuto validamente ed efficacemente i sacramenti.⁴⁵

Questa posizione ecclesiologica così esclusiva non è accettata da F. Egli non identifica, come san Cipriano, i limiti canonici con i limiti carismatici della Chiesa. Per Cipriano, la Chiesa è un'entità monolitica; solamente al suo interno i sacramenti sono validamente conferiti mentre, al di fuori di essa, della Cattolica, non c'è salvezza, la grazia è del tutto assente fra le Comunità scismatiche.

L'accoglimento e insieme il superamento della visione di san Cipriano sui sacramenti nella riflessione di F. è conseguenza di un attento studio dei Padri antichi e della conoscenza delle difficoltà d'applicazione della posizione ciprianea nella storia della ricezione di cristiani eterodossi nelle Chiese ortodosse. Infatti, numerose sono le testimonianze storiche del superamento della sua posizione sull'invalidità del battesimo (e del sacramento dell'Ordine) amministrato al di fuori dei limiti canonici della Chiesa.

2. La reinterpretazione di san Cipriano in sant'Agostino

La confusione e la mancanza di chiarezza nell'interpretare il principio stesso dell'economia ha permesso l'esistenza di una prassi ecclesiale inca-

⁴⁵ P. DESEILLE, *Hé poreia mou pros tèn orthodoxia* (Il mio cammino verso l'Ortodossia), Atene 1986, 54-55. Citato in B. Petrà, *La Chiesa dei Padri*, Bologna 1998, 46.

pace di rendere ragione dei motivi per i quali si ammettono cristiani eterodossi nella Chiesa ortodossa senza la ripetizione dei sacramenti. F. intuisce che questa prassi trova la sua motivazione razionale e la sua giustificazione proprio nella visione dei sacramenti di san Cipriano, in altre parole, in quella opinione teologica che nega valore ai sacramenti amministrati al di fuori della Cattolica.

Il riconoscimento della validità di tali sacramenti, e ciò può essere solo per opera dello Spirito Santo, conferiti al di fuori della Chiesa ortodossa rivela l'esistenza di un qualche paradosso mistico. «Mediante i suoi atti, la Chiesa sembra testimoniare che il suo territorio mistico si estende egualmente al di là dal suo limite canonico e che il "mondo esterno" non inizia immediatamente»⁴⁶. A parere di F., san Cipriano era nel giusto quando sosteneva che i sacramenti sono conferiti solo *nella* Chiesa. Ma egli definisce la Chiesa in modo frettoloso e troppo ristretto.

*«Noi non dobbiamo piuttosto giungere alla conclusione opposta? Dove i sacramenti sono compiuti, c'è la Chiesa. S. Cipriano iniziò dalla supposizione implicita che il limite canonico della Chiesa è sempre per se stesso, il suo limite carismatico. Ed è questa identificazione non provata che non è stata confermata dalla comune consapevolezza. Giacché organismo mistico, corpo sacramentale del Cristo, la Chiesa non può essere circoscritta in modo adeguato mediante le sole categorie e i soli termini canonici»*⁴⁷.

F. reinterpreta l'insegnamento di san Cipriano alla luce della teologia sacramentaria agostiniana, considerata normativa per la Chiesa cattolica di Roma. Agostino, nel suo argomentare sull'unità della Chiesa e sull'unità nell'amore, condizioni necessarie e decisive del potere salvifico dei sacramenti, ripete in termini nuovi il pensiero di san Cipriano. Il vescovo d'Ippona, nelle sue argomentazioni sulla validità e sull'efficacia dei sacramenti, non rifiuta l'opinione di san Cipriano di Cartagine.

Nell'articolo *The Limits of the Church*, F. non arriva a sostenere che gli scismatici, e tantomeno gli eretici, per Agostino fanno ancora parte del Corpo di Cristo. Ma ritiene più esattamente di poter affermare che la Chiesa continua ad operare in loro attendendo, in una sorta di «grazia preparatoria», il momento in cui ogni fedele, con tutto il suo cuore, la sua

⁴⁶ G. FLOROVSKY, «Les Limites de l'Église», 30.

⁴⁷ G. FLOROVSKY, «Les Limites de l'Église», 30.

mente, la sua azione desidererà ardentemente l'unità. Egli considera la «validità» dei sacramenti amministrati dagli scismatici come pegno misterioso del momento in cui questi ritorneranno all'Ortodossia.

La riflessione di F. sulla validità del battesimo e di altri sacramenti amministrati dai cristiani eterodossi aiuterebbe certamente a superare molti ostacoli che si sovrappongono al loro reciproco riconoscimento. Egli, alla luce della rilettura di san Cipriano da parte di sant'Agostino, sostiene che non solamente la grazia viene effusa al di fuori dei confini canonici della Chiesa ma anche che, a differenza di quanto sostiene s. Cipriano, non c'è coincidenza tra confini canonici e carismatici. Arrivando a sostenere: *ubi sacramenta, ibi Ecclesia*. La Chiesa continua la sua opera di salvezza nei sacramenti conferiti al di fuori dei suoi limiti canonici.

La sua riflessione sulla validità dei sacramenti eterodossi viene presentata nella relazione del metropolita Filarete, presidente della commissione teologica sinodale del sinodo dei vescovi della Chiesa di Russia tenutosi a Mosca dal 13 al 16 agosto del 2000. Come ricorda J. Syty, il metropolita Filarete in appendice alla sua relazione presentata in aula, il quale soffermandosi sul paradosso esistente fra la comprensione che la Chiesa ortodossa ha di se stessa (la sola e vera Chiesa, al di fuori della quale non c'è salvezza e non ci sono sacramenti) e la prassi ecclesiale di ricevere cristiani provenienti da altre Confessioni a volte solo tramite la penitenza, riconoscendo la validità dei sacramenti ricevuti precedentemente, ritiene che:

«teologicamente, patristicamente e storicamente, la più fondata sia la spiegazione data da G. Florovsky, fondata sull'insegnamento di s. Agostino. Questi, infatti, riconosce che nei sacramenti dei fratelli separati opera la Chiesa, che negli scismi (e anche dagli eretici) la Chiesa continua la sua opera salvifica e santificatrice. In definitiva, sostiene, che la Chiesa continua a vivere anche negli scismi. La validità dei sacramenti degli scismatici costituisce la caparra sacramentale del loro ritorno alla pienezza e all'unità cattolica. È questo il fondamento, asserisce il metropolita, sul quale la Chiesa ortodossa russa basa il proprio atteggiamento verso le altre confessioni cristiane»⁴⁸.

⁴⁸ J. SYTY, «La Chiesa ortodossa russa e l'ecumenismo», *Studi Ecumenici* 21 (2003) 190. Viene riconosciuta, in questo documento – contenuto in *La collezione dei documenti e dei materiali del sinodo giubilare dei vescovi della Chiesa ortodossa russa* (in russo), Nižnij Novograd 2001 (spec. pp. 86-87) – l'importanza per il dialogo ortodosso-cattolico del pensiero di F.

V. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

1. *Il carattere normativo della Tradizione patristica*

Nella riflessione di F. viene particolarmente enfatizzato un periodo nella storia della Chiesa particolarmente fecondo e destinato a diventare normativo anche per i secoli futuri: il periodo che va dal IV all'VIII secolo, l'epoca dei Padri della Chiesa. I Padri hanno insegnato allo stesso F. la vera libertà cristiana. «Essi erano più di semplici legislatori, essi erano veri profeti, nel senso vero di questa parola – essi contemplavano il mistero di Dio (essi erano prima di tutto uomini di intuito e di fede)»⁴⁹. Senza questa capacità di intuire e credere la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica non sembra possibile riuscire a superare i tanti ostacoli frapposti nel cammino verso la piena unità di fede e di amore fra i cristiani. La riflessione di F. sull'importanza di una particolare epoca della storia sembra privilegiare una visione ecumenica nel tempo rispetto a un ecumenismo compreso semplicemente come tentativo di ricomporre le differenti tradizioni che si identifica con la Cattolica.

Il suo interesse prioritario era il riorientamento della teologia ortodossa verso le sue fonti. La sua «sintesi neo-patristica» ha avuto certamente il merito di indicare quale via teologica privilegiata il ritorno ai Padri. A parere di B. Gudziak, F. riuscì a costruire una visione essenziale della metodologia teologica senza, però, elaborarla in modo comprensibile e senza riuscire a chiarire le sue apparenti contraddizioni. Neppure i suoi discepoli, il più noto dei quali è stato J. Zizioulas⁵⁰, sono riusciti a dare risposte

⁴⁹ A. BLANE, «A Sketch of the life of Georges Florovsky», 153-154.

⁵⁰ John ZIZIOULAS (nato nel 1931; metropolita di Pergamo e uno dei più conosciuti teologi ortodossi contemporanei) è stato molto influenzato da F. nel corso dei suoi studi alla Harvard Divinity School (1955-1957). F. trasmise a Zizioulas l'interesse per la «storia della teologia» e per «la teologia della storia». «Gli scritti di Zizioulas dimostrano che alcuni aspetti del "programma neo-patristico" che Florovsky non riuscì a elaborare vengono gradualmente affrontati da una nuova generazione, e questa generazione ha un'intima conoscenza delle fonti della dottrina cristiana, ma non si limita all'"archeologia" e cerca di leggere i "segni dei tempi". Per Zizioulas, come pure per la maggior parte dei teologi contemporanei greci, slavi e della diaspora ortodossa, l'elaborazione patristica della dottrina non è una fase di passaggio, contingente, ma piuttosto una incarnazione normativa della dottrina

convincenti ai critici del suo metodo teologico. «È riservato al futuro mostrare se una “sintesi neo-patristica” nella forma sostenuta da Florovsky o con categorie modificate darà all’Ortodossia una visione comprensiva e integrata della realtà divino-umana»⁵¹.

2. *La vera Chiesa non è ancora la perfetta Chiesa*

Come frutto dei suoi studi teologici e, in particolare, patristici, F. indica una doppia direzione: da una parte, si afferma che l’unità deve essere compresa come accordo di tutti, d’altra parte, egli è consapevole dei limiti della natura umana. La risposta di F. può essere riassunta nella tesi: «La vera Chiesa non è ancora la Chiesa perfetta». È una risposta che richiede una continua ricerca sulla natura e sul compito della Chiesa. Per F. «fondamento, principio e forza costante per il suo impegno ecumenico è l’ecclesiologia»⁵². A suo parere, come profonda convinzione personale, la vera chiesa rimane la Chiesa ortodossa:

«Come membro e prete della chiesa ortodossa io credo che la Chiesa, nella quale sono stato battezzato e cresciuto, è in verità la Chiesa, cioè la vera Chiesa e la sola vera Chiesa ... Io sono perciò costretto a considerare tutte le altre Chiese come deficitarie e posso indicare in modo abbastanza esatto queste mancanze in molti casi. Perciò la riunificazione cristiana significa per me solo l’universale conversione all’ortodossia»⁵³.

cristiana nelle categorie greco-bizantine»: B. GUDZIAK, «Towards an Analysis of the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky», *Logos* XLI-XLII (2000-2001) 237-238. Cf Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, 269, nota 2.

⁵¹ B. GUDZIAK, «Towards an Analysis of the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky», 238.

⁵² C. KÜNKEL, «“The true Church is not yet the perfect Church”. Ökumenishes Denken und Handeln bei Georges Florovsky», in *Tausend Jahre Christentum in Russland*, Göttingen 1988, 585.

⁵³ G. FLOROVSKY, «Confessional Loyalty in the Ecumenical Movement», in D. BAILLIE - J. MARSCH (edd.), *Intercommunion. The Report of the Theological Commission Appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order together with a Selection from the Material Presented to the Commission*, London 1952, 196-205. Parzialmente tradotto in *The True Church*, in CW XIII, 134-135, e in *Open Communion and Intercommunion*, in CW XIII, 149-150. La citazione è tratta da *The True Church*, in CW XIII, 134.

Se la Chiesa ortodossa è l'unica Chiesa, come debbono essere considerate teologicamente le altre Chiese? Come deve essere considerata la realtà scismatica? La sua risposta venne elaborata per la prima volta nel 1933 nel suo articolo «Problemi dell'unione fra cristiani», dove presenta le posizioni di san Cipriano di Cartagine – *extra ecclesiam nulla salus* – e quella solo presumibilmente di sant'Agostino, il quale partendo dalla azione divina nei sacramenti, riconosce la presenza della grazia anche presso gli scismatici.

«Florovsky indica con crescente chiarezza la posizione di Agostino e consiglia la Chiesa ortodossa di accettare questo punto di partenza, che era anche condiviso da Roma. Poiché la proposta di Agostino tutela la dottrina sulla Chiesa e sui sacramenti in quanto tale, riconosce che la volontà di salvezza divina non viene delimitata dai confini canonici della chiesa»⁵⁴.

L'ecumenismo, nella comprensione di F., e grazie alla presenza dei rappresentanti dell'Ortodossia, può muoversi pienamente verso la ricostituzione dell'unità se acquisisce una prospettiva d'insieme che sappia unire il tempo e lo spazio, capace di esprimere pienamente la dimensione della cattolicità.

A mio parere, accogliendo l'intuizione di F. sulla non coincidenza dei confini carismatici della Chiesa con quelli canonici, e sulla validità, anche se non sulla efficacia del sacramento del battesimo conferito dagli scismatici e persino dagli eretici, è necessario che l'Ortodossia riconsideri i rapporti con i cristiani di altre Denominazioni e, allo stesso tempo, concluda velocemente i preparativi per un nuovo sinodo pan-ortodosso che possa dirimere le principali divergenze dottrinali esistenti fra le Chiese che si riconoscono nella tradizione ortodossa.

Il riconoscimento della validità del battesimo amministrato al di là dei confini canonici dell'Ortodossia è coerente con l'identità ecclesiale della Chiesa ortodossa ed è anche coerente con la pratica ecclesiale seguita perché, anche se «la Chiesa non è coinvolta negativamente in alcun modo da questo riconoscimento, essa prospetta con questi strumenti, ai vicini e ai lontani, la necessità della ricostituzione dell'unità entro la Chiesa»⁵⁵. Queste considerazioni esprimono in modo diverso quello che scrisse F. nel 1933:

⁵⁴ C. KÜNKEL, «“The true Church is not yet the perfect Church”», 587.

⁵⁵ V. PHIDAS, «Baptism and Ecclesiology», *The Ecumenical Review* 54 (2002) 47.

«È più esatto dire: la Chiesa continua a operare negli scismi attendendo l'ora misteriosa in cui il cuore ostinato cederà al calore della «grazia preparatoria», e dove la volontà o la sete dell'unità cattolica proromperà come fuoco e brucerà. La "validità" dei sacramenti fra gli scismatici è la misteriosa garanzia del loro ritorno alla pienezza cattolica e all'unità»⁵⁶.

Queste parole esprimono un'epoca dove i dialoghi ecumenici erano, nel 1933, poco sviluppati dal punto di vista dottrinale. F. utilizza un linguaggio che continuava a proporre termini come «scismatico» o «eretico» oggi definitivamente superati e non più proponibili e che appartengono a un'epoca ormai superata dal Concilio Vaticano II e dai dialoghi bilaterali tra cattolici e ortodossi.

3. Conclusione

Ripercorrendo le linee fondamentali del decreto sull'ecumenismo⁵⁷ possiamo ritrovare delle importanti linee guida in parte già presenti nell'opera di F.: l'unicità della Chiesa, espressione dell'unità della Trinità; la divisione dei cristiani che contraddice alla volontà di Cristo; l'importanza della conversione del cuore e della santità della vita; il riconoscimento che al di fuori dei confini della Chiesa esistono altri cristiani.

Vi sono però alcune differenze con le posizioni di F. espresse nel suo articolo sui confini della Chiesa, riconducibili sia al periodo in cui esso è apparso sia alla sua identità confessionale. Il decreto conciliare riconosce che i confini della Chiesa non coincidono con la Chiesa cattolica romana e, soprattutto, che la Chiesa intera è edificata e vivificata da alcuni beni ed elementi presenti in tutte le Chiese e Comunità cristiane. Si va ben oltre le affermazioni di F., il quale, limitandosi a riconoscere la presenza e l'azione della Grazia conferita nei sacramenti eterodossi al di fuori dei confini canonici della Chiesa ortodossa, ritiene indispensabile la conversione alla fede ortodossa per riconoscere che la sua azione sia efficace e operi la salvezza.

⁵⁶ G. FLOROVSKY, «Les Limites de l'Église», 38.

⁵⁷ Un bilancio sull'attualizzazione del decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* lo possiamo trovare in G. MARCHESI, «A 40 anni dalla "Unitatis Redintegratio". L'impegno ecumenico: attualità, sviluppi e prospettive», *La Civiltà Cattolica* 156 (2005) 171-179.

Tuttavia l'influsso di questo autore sui principi che hanno permesso l'elaborazione di questo decreto sull'ecumenismo è evidente. Ne troviamo una riprova nella lettura di un brano tratto dai suoi scritti in occasione della celebrazione ecumenica tenutasi a S. Paolo fuori le mura nell'anno giubilare⁵⁸:

«La Chiesa è una. Vi è una sola Chiesa di Cristo, poiché la Chiesa è il suo corpo. E Cristo non è mai diviso. In Cristo, Signore incarnato e glorificato, l'unità del genere umano, che era stata compromessa dalla caduta e lacerata dal peccato, è stata restaurata. Mediante la creazione della Chiesa cristiana è stato inaugurato un regime di esistenza completamente nuovo. Un regime cattolico, si potrebbe dire, contrapponendolo allo stato funesto di dislocazione e di frammentazione nel quale tutta l'umanità era stata relegata dal peccato originale. La salvezza esige una autentica reintegrazione, una totale ricapitolazione. La Chiesa una non è una semplice e specifica *nota ecclesiae* in mezzo ad altre, ma è piuttosto la natura stessa della Chiesa. E la funzione principale della Chiesa nel mondo è proprio quella di radunare gli individui separati e dispersi e di incorporarli in un'unità organica e viva, in Cristo. L'unità della Chiesa è al tempo stesso l'inizio e la fine della sua esistenza, il fondamento stesso nonché il fine, il dato primordiale e il problema da risolvere. L'unità è un principio dinamico, un principio di vita e di crescita. "L'unità dello Spirito" è stata data fin dal principio. Essa però va mantenuta e perpetuata mediante il "vincolo della pace" (Ef 4,3), tramite la fatica incessante della fede e della carità. Ci deve essere sempre una sinergia tra la grazia e la fedeltà dell'uomo. Affinché "professando la verità nella carità, noi cresciamo in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo". "Una" e "cattolica" sono due aspetti di una medesima realtà vivente»⁵⁹.

Sulla base di questa comprensione del mistero cattolico e delle ultime considerazioni fatte si può affermare che:

1. deve essere rifiutata l'idea che la Chiesa unita possa essere il risultato di una somma di realtà ecclesiali differenti, una volta superate le

⁵⁸ Rito di apertura della Porta Santa e celebrazione ecumenica di martedì 18 gennaio 2000.

⁵⁹ G. FLOROVSKY, «Le corps du Christ vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Église», in *La Sainte Église Universelle – Confrontation Œcuménique*, Neuchâtel - Paris 1948, 24. Il testo citato si riferisce alla traduzione italiana, a cura di R. LARINI, in G. FLOROVSKY, «Il Corpo del Cristo vivente. Un'interpretazione ortodossa della Chiesa», in *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Magnano (VC) 1997, 136-137.

- divisioni esistenti. L'idea di accettare la presenza di più Chiese, come espresso, per esempio, nella *Branch Theory* di tradizione anglosassone, costituirebbe una contraddizione inaccettabile;
2. è fondamentale ripercorrere in modo nuovo quel modo di sentire e di esprimere insieme la comune appartenenza a Cristo, già presente nel primo millennio della Chiesa. È necessario comprendere bene ciò che ancora divide e, nel dialogo fraterno, discernere insieme con umiltà profonda la strada da percorrere per giungere a ricostituire l'unità;
 3. solo dopo aver ricostituito, nella preghiera e nell'approfondimento teologico, il sentirsi parte di un solo corpo, uniti in un solo spirito, sarà possibile definire insieme, e quindi sancire canonicamente, modificando i canoni esistenti o promulgandone di nuovi, la comune appartenenza a una sola Chiesa;
 4. è necessario comprendere e riconoscere la vera natura della Chiesa e dell'unità cristiana, considerandole non tanto dal punto di vista storico o istituzionale, ma riconoscendone l'essenziale dimensione escatologica. La Chiesa è, in questo cammino, confortata dalla consapevolezza di aver annunciato con fedeltà apostolica e integrità cattolica la novità evangelica, almeno in alcuni momenti della storia, e nelle vite di tutti i santi. Essa è chiamata a testimoniare nella storia le verità ultime e quella piena comunione con Dio, Uno e Trino, nella partecipazione alla Sua vita divina, già ora preannunciata nello Spirito Santo, il quale, nei sacramenti, edifica la Chiesa.

MARCO MARENGO
Parrocchia della Natività di Maria SS. di Quezzi
Piazza S. Maria, 1
16144 Genova

27 ottobre 2008

SUMMARY

This article, a synthesis of an articulated study about the character and the works of Georges Florovsky, the ukrainian orthodox theologian known for his ecumenical care, presents his biography, education and development of his thought. His most important intuition is the so-called «ecumenism in time», held into his neo-patristic synthesis with which he invited to assume the thought of the Fathers of the Church able to express through the ages the vision of a unique and catholic Church. This «ecumenism in time» does not oppose to the «ecumenism in space», the movement towards unity which researches the reconciliation among different ecclesiastical contexts, giving it value and meaning. In Florovsky's opinion the new christian traditions should be able to make alive in a new and creative way the ancient tradition of the Fathers and of the Orthodox Church. In his paper *The Limits of the Church* (1933), under the light of the thought of the patristic thought (in particular s. Cipriano read by s. Augustin) he states that the «charismatic» borders of the Church transcend the «canonic» ones. The Church carries on its work of salvation also through the Sacraments administered by «schismatic» christians, valid as a promise of their return to orthodoxy. The paper ends with a glance to the actuality of Florovsky's thought and to the important meaning of his ideas in the ecumenical movement and in the iter of reconciliation of the Churches, Catholic and Orthodox ones in particular.