



CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno

57 (1/2026) - ISSN 0392-1352

Verbum Ferens

CAMPANIA SACRA

Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno

Pubblicazione semestrale della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Tommaso d'Aquino

Direzione

Francesca Galgano

Consilium amicorum

Francesco Amarelli, Francesco Asti

Comitato scientifico

Isabella Aurora, Gisella Bassanelli Sommariva, Angelo Bianchi, Paola Biavaschi, Jean-Paul Boyer, Elvira Chiosi, Gemma Colesanti, Maria D'Arienzo, Roberto Delle Donne, Maurizio d'Orta, Zina Essid, Francesco Fasolino, Federico Fernández de Buján, Massimiliano Ferrario, Elisabetta Fiocchi Malaspini, Vittoria Fiorelli, Massimo Carlo Giannini, Ilenia Gradante, Johannes Grohe, Gloria Guida, Tuomas Heikkilä, Giancarlo Lacerenza, Mario Lamagna, Antonio Loffredo, Lauretta Maganzani, Simona Negruzzo, Giuseppina M. Oliviero Niglio, Robert Ombres, Bruno Pellegrino, Valentina Russo, Federico Santangelo, Simone Schiavone, Andrea Spiriti, Simona Tarozzi, Elena Tassi, Isabella Valente, Rossana Valenti, Eugenio Zito

Comitato di redazione

Michele Curto, Roberto Della Rocca, Andrea Di Genua, Luigi Longobardo, Chiara Sanmori

Comitato editoriale

Pierluigi Romanello, Maria Sarah Papillo, Sara Lucrezi,
Ettore Simeone, Angelo Davide Cairo, Aldo Livorno

Redazione

Viale Colli Aminei, 2 - 80131 Napoli
redazione@campaniasacra.it

Editore

VERBUM FERENS Srl
Largo Donnaregina, 22 - 80138 Napoli

Abbonamenti

Italia € 50,00
Europa € 60,00
Altri paesi € 70,00
Sostenitore € 90,00

Conto corrente intestato a:

PFTIM - Sezione S. Tommaso IBAN: IT44 D030 6909 6061 0000 0015 382

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 3804 del 27-10-1988

Quando non su invito, i contributi pubblicati sono sottoposti
al processo di doppio referaggio cieco.

IL CONCILIO DI NICEA NEI PENSATORI DELLA DIASPORA ORTODOSSA RUSSA DEL XX SECOLO

ADALBERTO MAINARDI

Monastero di Cellole
Università di Modena e Reggio Emilia

ABSTRACT – Per i teologi della diaspora russa del XX secolo, lo studio del concilio di Nicea (325) non è motivato da un mero interesse storiografico, ma dall'esigenza di affrontare le fratture della modernità sul piano teologico ed ecclesiologico. Nella prima generazione degli esuli, Nicea rappresenta il fondamento dogmatico dell'unità cristiana: per Sergij Bulgakov il Credo niceno costituisce una convergenza ecumenica essenziale nella rivelazione del mistero trinitario; per Georges Florovsky e Vladimir Lossky esso è norma della Tradizione vivente, espressione della *regula fidei* contro derive speculative eterodosse. Nel secondo dopoguerra, con Nicholas Afanasiev, Alexander Schmemmann e John Meyendorff, l'attenzione si sposta sul piano canonico ed ecclesiologico: il canone VIII di Nicea («un vescovo in una città») viene assunto come principio critico per valutare il disordine giurisdizionale della diaspora e ripensare il modello della Chiesa locale, l'autocefalia e il rapporto tra sinodalità e primato. L'eredità nicena emerge così nella sua attualità per coniugare fedeltà dogmatica e rinnovamento ecclesiale, fino alle attuali tensioni panortodosse e al dialogo cattolico-ortodosso.

PAROLE CHIAVE – Nicea, Diaspora ortodossa russa, Bulgakov, Florovsky, Lossky, Schmemmann, Meyendorff, Autocefalia, Sinodalità e primato, Ecumenismo.

ABSTRACT – For theologians of the Russian diaspora in the 20th century, the study of the Council of Nicaea (325) was not motivated by mere historiographical interest but by the need to address the fractures of modernity theologically. For the first generation of exiles, Nicaea represents the dogmatic foundation of Christian unity: for Sergij Bulgakov, the Nicene Creed constitutes an essential ecumenical convergence in the revelation of the Trinitarian mystery; for Georges Florovsky and Vladimir Lossky, it is the norm of living Tradition, an expression of the *regula fidei* against heterodox speculative drifts. After World War II, with Nicholas Afanasiev, Alexander Schmemmann, and John Meyendorff, attention shifted to canonical and ecclesiological issues: Canon VIII of Nicaea ('one bishop in one city') was taken as a critical principle for assessing the juris-

dictional disorder of the diaspora and rethinking the model of the local church, autocephaly, and the relationship between synodality and primacy. The Nicene heritage thus emerges today as relevant to combine dogmatic fidelity and ecclesial renewal, both in the current pan-Orthodox tensions and in Catholic-Orthodox dialogue.

KEYWORDS – Nicaea, Russian Orthodox diaspora, Bulgakov, Florovsky, Lossky, Schmemmann, Meyendorff, Autocephaly, Synodality and primacy, Ecumenism.

L'attenzione al concilio di Nicea per i pensatori della diaspora ortodossa russa, esuli in Occidente dopo la rivoluzione bolscevica del 1917, non fu un esercizio accademico, ma un vitale confrontarsi con un evento di cui sentivano l'attualità e – anche – la dolorosa contraddizione con la realtà ecclesiale che vivevano. Pensatori diversi per estrazione e formazione, e appartenenti a generazioni diverse, da Sergij Bulgakov a George Florovsky e Vladimir Lossky, da Nicholas Afanasiev ad Alexander Schmemmann e John Meyendorff, hanno rappresentato le punte avanzate della teologia ortodossa e della riflessione ecumenica nel secolo scorso.

Possiamo dividere in due momenti il contributo della teologia russa a una rinnovata ricezione di Nicea. La prima fase riguarda la riflessione dogmatica sulle definizioni nicene e il loro significato per l'unità dei cristiani. Se ne occupa la prima generazione degli esuli russi, quella che è stata definita la «generazione dei padri»¹. La seconda fase è quella in cui la generazione dei figli, in particolare i teologi della diaspora russa in America (Schmemmann e Meyendorff), fa i conti con una realtà ecclesiale che non corrisponde più alla Chiesa del primo millennio e contraddice i canoni del primo concilio ecumenico. Se nell'entusiasmo ecumenico del periodo interbellico, maturato nelle prime assemblee generali del movimento ecumenico («Vita e Azione» a Stoccolma nel 1925 e a Edimburgo nel 1937, «Fede e Costituzione» a Losanna nel 1927 e a Edimburgo nel 1937), e fino all'assemblea fondativa del Consiglio Ecu-

¹ ARJAKOVSKY A., *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe: La revue 'La Voie (Put')', 1925-1940*, Kiev-Paris 2002.

menico delle Chiese ad Amsterdam nel 1948², prevaleva il riferimento a Nicea quale fondamento della fede comune, nel «disordine del mondo» (come lo definiva il titolo dell'assemblea di Amsterdam) seguito alla Seconda guerra mondiale si fece sentire l'esigenza dell'eredità nicena quale guida per porre «ordine» al caos giurisdizionale della diaspora ortodossa, attraversata da scismi provocati dalla divisione del mondo in blocchi contrapposti, che vedevano la maggior parte delle Chiese ortodosse in Europa soggette ai regimi comunisti.

1. Possiamo indicare simbolicamente quale inizio della riscoperta ecumenica dell'eredità canonico-teologica del primo millennio le celebrazioni del sedicesimo centenario di Nicea, organizzate a Londra nel 1925 dalla Chiesa d'Inghilterra. La commemorazione non si era potuta tenere a Nicea, a causa delle turbolenze politiche in Turchia dopo la guerra greco-turca, e nemmeno a Gerusalemme, alternativa resa impraticabile dalle restrizioni del Mandato britannico. La figura dietro l'evento che si tenne a Westminster Abbey, cui presero parte, tra gli altri, i patriarchi di Alessandria e di Gerusalemme³, era l'ecumenista anglicano e canonico John Douglas. Fu lui a suggerire all'arcivescovo di Canterbury la fondazione del 'club di Nicea' ('Nikæan Club'), un or-

² Florovsky era nel comitato organizzativo, Schmemmann (che aveva 27 anni) vi partecipa come delegato dei giovani ortodossi.

³ La Chiesa ortodossa era rappresentata dal patriarca Fotios di Alessandria (in rappresentanza anche del patriarca Gregorios di Antiochia), il patriarca Damianos di Gerusalemme, dal metropolita Germanos di Thyateira (Patriarcato Ecumenico), uno dei pionieri del movimento ecumenico, e dai vescovi della Chiesa ortodossa russa in esilio: il metropolita Antonij Chrapovickij (che era presidente del Sinodo dei vescovi della Chiesa ortodossa russa fuori frontiera), il metropolita Evlogij (Georgievskij), esarca patriarcale per l'Europa occidentale e il vescovo Veniamin (Fedčënkov) di Sebastopoli. Erano inoltre presenti noti ecumenisti come il professor Hamilcar Alivizatos (Chiesa di Grecia), l'Arciprete Radu (Patriarcato Rumeno) e il professor Nikolaj Glubokovskij (russo, ma in rappresentanza della Chiesa bulgara). Cf. anche FERRACCI L., *Il Simbolo di fede niceno-costantinopolitano nella storia del movimento ecumenico. Teologia, documenti e dialoghi (1886-2025)*, in *Il Concilio e il Credo 325-2025. Storia e trasmissione dei simboli di Nicea e di Costantinopoli* (a cura di C. BIANCHI, A. MELLONI, M. PROIETTI), Bologna 2025, 375-394.

ganismo ecumenico nato ufficialmente l'anno successivo (1926). Nel corso della liturgia a Westminster, un tema sensibile fu la recita del Credo Niceno in chiesa: si decise infine che sarebbe stato recitato in inglese con il *filioque*, seguito dalla recita del testo greco (senza il *filioque*) da parte di uno dei patriarchi ospiti.

Douglas aveva tenuto buoni rapporti con l'arcivescovo russo Antonij Chrapovickij, capo del Sinodo dei vescovi russi che si era ricostituito in esilio nella cittadina serba di Sremski Karlovci, e riuscì ad assicurarsene la presenza. Chrapovickij aveva una posizione intransigente sul tema dei rapporti con le altre Chiese, che riteneva scismatiche ed eretiche; tuttavia, manteneva buoni rapporti sul piano personale con un esponente della Chiesa episcopaliana come Robert Gardiner, ed era convinto che si dovesse avere con tutti «una discussione obiettiva e paziente sulle questioni di fede», senza alcun «atteggiamento orgoglioso e sprezzante»⁴. Il metropolita Antonij fu molto positivamente impressionato dall'incontro ecumenico londinese, come scrisse poi allo stesso Douglas:

Mi è molto chiaro che l'anima e il cuore di un fedele inglese non sono limitati da obiettivi e piani utilitaristici, siano essi strettamente politici o nazionali [...] La fiducia reciproca delle parti migliori dell'anima è la qualità che avvicina sia gli individui che le nazioni, liberando lo scambio intellettuale dai sospetti e dall'insincerità [...] Gli inglesi ci hanno mostrato le parti migliori delle loro anime e noi, a nostra volta, dobbiamo continuare a studiare la loro teologia e la loro vita religiosa⁵.

Come esiste la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica – avrebbe detto a Londra Chrapovickij – esiste anche il cristianesimo, cioè gli in-

⁴ ANTONIJ (CHRAPOVICKIJ), *Otvet na tret'e pis'mo sekretarija Vsemirnoj Konferencii Epi-skopal'noj Tserkvi v Amerike*, in *Vera i Razum* 8-9 (agosto-settembre 1916) 877-897 (894).

⁵ ANTONIJ (CHRAPOVICKIJ), *Letter to Canon Douglas*, September 8, 1925, Lambeth Palace Library, Douglas papers, vol. 46, f. 62, citato in PSAREV A. 'The Soul and Heart of a Faithful Englishman is not Limited by Utilitarian Goals and Plans: the Relations of Metropolitan Anthony Khrapovitskii with the Anglican Church', in https://www.rocorstudies.org/2014/02/02/the-soul-and-heart-of-a-faithful-englishman-is-not-limited-by-utilitarian-goals-and-plans-the-relations-of-metropolitan-anthony-khrapovitskii-with-the-anglican-church-1/?utm_source=chatgpt.com.

dividui, le comunità religiose e le intere comunità che credono in Cristo come Dio e riconoscono le Sacre Scritture. Tra i vescovi russi, accanto ad Antonij, era presente all'incontro londinese il metropolita Evlogij (Georgievskij), designato dal patriarca Tichon esarca per la diaspora occidentale, che nel 1925 aveva fondato con Sergij Bulgakov l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge di Parigi, che sarebbe diventato il centro di irradiazione della teologia ortodossa tra le due guerre. Di ritorno da Londra, il metropolita Antonij tenne alcune conferenze proprio a Saint Serge, ispirando anche la futura attività ecumenica di Bulgakov, giunto a Parigi quella stessa estate.

2. La successiva divisione tra le giurisdizioni ortodosse russe in Europa occidentale e l'isolamento del Patriarcato di Mosca complicarono il proseguimento istituzionale dei rapporti con la Chiesa di Inghilterra, che fu invece portato avanti dalla *Fellowship of St Alban and St Serge*, l'associazione ortodosso-anglicana fondata l'anno successivo e che costituì una delle esperienze ecumeniche più interessanti nel periodo interbellico. Fu proprio nell'ambito degli incontri di questa associazione che Bulgakov avanzò la profetica e controversa proposta di una intercomunione 'locale' tra i membri della *Fellowship*. È in questo contesto di confronto ecumenico che acquista valore l'interpretazione di Bulgakov del concilio di Nicea. Per il teologo e filosofo russo, le definizioni nicene non sono solo una pietra miliare della dottrina cristiana, ma una rivelazione metafisica della vita divina. Egli vede la dottrina nicena dell'ὁμοούσιος (*homooûsios*, «della stessa essenza» o «sostanza» del Padre) come fondante per una teologia dell'amore divino e della relazionalità. Nella prima parte, cristologica, della sua grande trilogia sulla Divino-umanità, *L'Agnello di Dio*, Bulgakov insiste sul fatto che la confessione nicena è l'affermazione formale della soggettività divina del Figlio eterno: il Logos non è una creatura, ma è eternamente generato all'interno dell'unità dinamica della Santissima Trinità⁶. Per Bulgakov,

⁶ BULGAKOV S., *Agnec Božij: Tainstvo voploščennogo Slova*, Parigi 1933 (trad. it. *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Roma 1990).

la rilevanza del concilio di Nicea non è meramente storica. Egli considera il Credo niceno un simbolo vivente di unità per tutti i cristiani, capace di trascendere le divisioni confessionali. I suoi scritti ecumenici indicano spesso il Credo come una «minima comunanza dogmatica» su cui potrebbe fondarsi l'unità futura, in particolare in relazione agli interlocutori anglicani e cattolici. Il Credo niceno è identificato come un patrimonio teologico comune, su cui le tradizioni ortodossa, cattolica e protestante possano trovare un punto di convergenza.

In una conferenza tenuta per la *Fellowship of St Alban and St Sergius* nel 1927, Bulgakov ricorre a Nicea per decostruire il pregiudizio che disconosce il valore del battesimo nelle altre confessioni.

Trattando lo scisma dei novaziani, scrive Bulgakov, «il canone VIII del I concilio Ecumenico stabilisce che il clero e i vescovi di questa setta, tornando all'Ortodossia, dopo la rinuncia alle loro precedenti opinioni, dopo l'imposizione delle mani, possono essere ricevuti nell'ordine esistente – quindi in questo caso viene riconosciuta la validità del loro sacerdozio».

Il teologo russo menziona casi in cui si applicano regole più strette (la Regola 47 di san Basilio o il canone 7 del II concilio ecumenico), per concludere «che la prassi della Chiesa, in tempi diversi e in località diverse, non era affatto uniforme». Questo significa che i fondamenti canonici che riguardano il battesimo degli eretici «non sono stati stabiliti come forme giuridiche rigide, come *dura lex*, ma come principi generali, come principio guida». Così ci sono diverse possibilità o 'gradi' «per il ricongiungimento con l'ortodossia: attraverso il battesimo, la crismazione (protestanti) e la rinuncia ai falsi insegnamenti (cattolici romani e alcuni altri).

Le stesse differenze mantengono la loro forza per il sacerdozio – coloro che si uniscono all'Ortodossia da una confessione che ha conservato la sua successione apostolica (cattolici romani, nestoriani e altri) sono ricevuti nell'ordine esistente –, mentre altri – i protestanti – sono ricevuti come laici. Quindi, la prassi della Chiesa nei confronti dei non ortodossi è diversa, e questa differenza dipende dal grado di allontanamento della particolare confessione dalla

Chiesa»⁷. Applicando questa visione alle relazioni tra ortodossi e anglicani, Bulgakov avrebbe concluso che nulla ostava al riconoscimento non solo del battesimo, ma anche del sacerdozio anglicano, proponendo una parziale intercomunione – con la benedizione dei rispettivi vescovi – per quel piccolo gruppo di ortodossi e anglicani che tra la fine degli anni venti e gli anni trenta avevano condiviso un autentico cammino di fraternità, preghiera comune e ricerca dell'unità nella *Fellowship of St Alban and St Sergius*⁸.

Tra i membri della *Fellowship* più accaniti oppositori delle aperture di Bulgakov ci fu Georges Florovsky (1893-1979), uno dei teologi ortodossi più influenti del XX secolo, che lo stesso Bulgakov aveva invitato a St Serge per l'insegnamento dei padri. L'integrità della fede che solo l'ortodossia preservava, secondo Florovsky, non poteva venire a compromessi. Questo, tuttavia, non gli impedì di essere tra i maggiori protagonisti del nascente movimento ecumenico. Fu del resto lo stesso Bulgakov a suggerire il suo nome alla commissione di Fede e Costituzione quando annunciò il suo ritiro per motivi di salute. Florovsky fu così incluso nel comitato preparatorio per l'assemblea fondativa del 'World Council of Churches' di Amsterdam del 1948.

3. Il pensiero di Florovsky su Nicea si colloca all'interno del suo più ampio programma di una «sintesi neopatrística», un progetto teologico che mirava a superare sia lo scolasticismo occidentale sia lo storicismo liberale, tornando alla tradizione dinamica dei padri della Chiesa. Il concilio di Nicea non rappresentava un'astrazione filosofica o un'innovazione dottrinale, ma un'autentica espressione della fede apostolica preservata e articolata dalla Chiesa di fronte all'eresia. Florovsky ha costantemente sottolineato che, nella formula nicena, il termine *ὁμοούσιος* non era un prodotto della metafisica ellenistica, bensì una confessione

⁷ BULGAKOV S., *Outlines of the Teaching about the Church* (Address given at the Orthodox & Anglo-Catholic Conference by Father S. Boulgakoff, December 1926-January 1927), in *Archives of the Fellowship of St Alban and St Serge*, Londra 1927.

⁸ Cf. GALLAHER A. B., *Bulgakov and Intercommunion*, in *Sobornost* 24 (2002) 9-28.

esistenziale radicata nell'esperienza di salvezza della Chiesa. Non c'è alcuna necessità di 'deellenizzare' il cristianesimo, sosteneva Florovsky in polemica con von Harnack, perché non ci fu mai un'ellenizzazione del cristianesimo, semmai una cristianizzazione dell'ellenismo: il greco e il modo di pensare greco costituiscono sorgivamente la lingua dei Vangeli e del Nuovo Testamento. La decisione del concilio di Nicea era resa necessaria dalle implicazioni soteriologiche della controversia ariana: se Cristo non è pienamente Dio, non può salvare⁹. Pertanto, a Nicea non fu semplicemente formulata una verità metafisica, ma venne stabilita la condizione stessa della fede nella redenzione professata da tutta la Chiesa.

Questa comprensione sarebbe stata poi sviluppata nel saggio che Florovsky dedicò al concetto di creazione in sant'Atanasio, in cui il teologo russo sostiene che il rifiuto dell'arianesimo da parte di Atanasio era fondamentalmente radicato nella convinzione che solo il Creatore può restaurare la creazione decaduta. Cristo deve essere pienamente divino, ὁμοούσιος con il Padre, perché è Lui che redime¹⁰. Per Florovsky, l'autorità di Nicea deve essere compresa all'interno della tradizione vivente della Chiesa. Nel suo saggio sulla funzione della tradizione nella Chiesa antica, afferma così che il concilio niceno non ha imposto dottrine nuove, ma ha confermato ciò che era sempre stato creduto e vissuto dalla Chiesa. La decisione conciliare esprimeva la *regula fidei*, la regola della fede, trasmessa attraverso la Scrittura, la liturgia e la continuità della vita ecclesiale¹¹. L'autorità del concilio, quindi, non era fondata sulla sua struttura istituzionale, ma sulla sua ricezione da parte del popolo di Dio, il λαός τοῦ Θεοῦ¹². Florovsky criticava gli sviluppi successivi, avvenuti anzitutto in Occidente e, per imitazione, in Oriente,

⁹ FLOROVSKY G., *St. Athanasius' Concept of Creation*, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4, in *Aspects of Church History*, Belmont, MA, 1972, 89-111.

¹⁰ *Ibidem* 95-97.

¹¹ FLOROVSKY G., *The Function of Tradition in the Ancient Church*, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, MA, 1972, 89-120.

¹² *Ibidem*, 108-112.

che avrebbero separato il dogma dal suo contesto spirituale ed ecclesiale, riducendolo a un sistema astratto di proposizioni. In questo senso, la sua riflessione converge con quella di un altro protagonista della teologia russa nella diaspora, Vladimir Lossky, che propone una lettura teologico-spirituale del dogma niceno: la distinzione tra ουσία e ὑπόστασις non è una passiva assunzione di uno schema intellettuale greco, bensì l'espressione dell'autentica dimensione apofatica e mistica della teologia cristiana. La sua permanente valenza teologica plasma la comprensione vivente del mistero della piena divinità di Cristo. La formulazione nicena è comprensibile solo se si assimila l'interpretazione dei Padri cappadoci. Facendo eco al detto di Atanasio, «Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventi Dio» («Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν»¹³), Lossky vede nel concilio niceno un momento decisivo nella difesa da parte della Chiesa del mistero di Cristo: vero Dio e vero Figlio dell'uomo, la cui piena divinità garantisce la realtà della partecipazione dell'umanità alla vita divina¹⁴.

La comprensione del dogma e la riflessione dogmatica non devono e non possono mai essere separate dalla vita liturgica e ascetica della Chiesa. Per Florovsky, il dogma non è un quadro concettuale, ma la testimonianza dell'economia divina della salvezza, che emerge dal cuore del culto e dell'esperienza della Chiesa¹⁵. Questo, naturalmente, vale per Nicea e per tutti i concilii ecumenici del primo millennio. L'importanza dell'assise di Nicea, tuttavia, non fu solo dottrinale. Il primo concilio ecumenico, infatti, rappresentò secondo Florovsky un paradigma di conciliarità, cioè, un evento ecclesiale in cui tutta la Chiesa discerneva e articolava la verità del Vangelo. Per Florovsky, l'autorità dei concili non risiede nel loro status formale o politico, bensì nella loro fedeltà alla Tradizione apostolica. Un concilio è ecumenico non per decreto,

¹³ *De Incarnatione Verbi* 54,3, in PG 25, 192B.

¹⁴ LOSSKY V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944 (trad. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967).

¹⁵ FLOROVSKY G., *Dogma and Dogmatic Theology*, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 13, *Ecumenism II: A Historical Approach*, Belmont, MA, 1983, 7-22.

ma per la sua ricezione: diventa universale solo quando è accolto da tutta la Chiesa¹⁶. Nel saggio del 1957 sull'autorità dei concili e sulla tradizione dei padri, il teologo russo mostra che l'autorità di Nicea fu confermata dal fatto che la Chiesa intera riconobbe che il concilio aveva veramente espresso la fede apostolica¹⁷, collegando così l'autorità delle definizioni conciliari direttamente al discernimento spirituale di tutta la Chiesa, compresi i laici.

La lettura di Florovsky di Nicea non è meramente storica, ma teologica. Egli vedeva infatti la fede nicena come una norma duratura che chiama ogni generazione alla fedeltà dottrinale e al rinnovamento spirituale, e criticava aspramente sia quella che definiva «pietrificazione» della teologia, la tentazione di trattare le definizioni conciliari come formule statiche piuttosto che come espressioni dinamiche dell'incontro della Chiesa con il Dio vivente («il pericolo della stagnazione», nella Chiesa come nella teologia, «è reale»)¹⁸, sia pericolose fughe in avanti ispirate dallo sviluppo della filosofia idealista (in polemica con Solov'ev e il pensiero di Bulgakov). Affrontando lo sviluppo della cristologia al concilio di Calcedonia (451), Florovsky metteva in guardia contro qualsiasi comprensione meccanica del progresso dottrinale. Per lui, il vero sviluppo significa un'appropriazione più profonda della verità originaria professata a Nicea, non un'innovazione né un allontanamento da essa¹⁹. Per Georges Florovsky, il concilio di Nicea non fu solo una pietra miliare nella storia della dottrina, ma anche un modello di come la Chiesa discerne la verità attraverso la preghiera, la Scrittura e la vita dello Spirito. Esso esemplifica l'unità della teologia, della liturgia e della salvezza e rimane normativo per la Chiesa di tutti i tempi.

A differenza di Bulgakov, che nella riflessione su Nicea trovava lo stimolo per aprire nuove piste di riflessione teologica (per lui centrale

¹⁶ FLOROVSKY G., *The Catholicity of the Church*, in *Bible, Church, Tradition*, 35–55.

¹⁷ FLOROVSKY G., *The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers*, in *Ecumenical Review* 10 (1957): 196–210.

¹⁸ FLOROVSKY, *Dogma and Dogmatic Theology*, cit. 18.

¹⁹ FLOROVSKY G., *The Legacy and Challenge of Chalcedon*, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 2, *Christianity and Culture*, Belmont, MA, 1974, 141–158.

era il mistero della Divino-umanità nella sua dimensione cosmica), sia Florovsky sia Lossky vedevano nel concilio di Nicea il momento decisivo in cui la Chiesa fece ritorno alla «mente dei Padri» preservando la fede dalle distorsioni della metafisica ellenistica. Nicea non fu l'imposizione di una filosofia speculativa, ma la salvaguardia della verità apostolica²⁰. Florovsky criticava così i tentativi moderni, *in primis* la sofologia di Bulgakov, di costruire sistemi dogmatici incorporando categorie metafisiche non patristiche. Per Florovsky, l'autorità di Nicea risiede nella sua fedeltà all'esperienza scritturale ed ecclesiale della Chiesa primitiva, più che nell'elaborazione speculativa. Bulgakov e Florovsky rappresentano quindi due poli all'interno della ricezione di Nicea nella teologia ortodossa russa: il primo, incline a una sintesi creativa tra filosofia e dogma, considera Nicea un modello teologico in grado di mediare l'unità tra le tradizioni; il secondo, fedele all'idea di un'eredità uniforme dei padri, insiste sulla concretezza storica e dottrinale del concilio. Bulgakov legge il Credo niceno come una carta per il dialogo ecumenico, mentre Florovsky lo considera la base non negoziabile per la continuità dogmatica; per entrambi resta centrale l'eredità ecclesiale e dogmatica di Nicea.

4. Una stagione completamente diversa nella ricezione di Nicea si apre nel secondo dopoguerra. Protagonista, questa volta, è la generazione della diaspora russa in America, che, nel seminario di San Vladimir a New York, fondato nel 1938, diretto prima da Florovsky (1947-1955) e poi da Schmemmann (1962-1983), raccoglieva alcuni dei maggiori esponenti della teologia ortodossa dell'epoca. Il seminario, che dal 1952 pubblicava il prestigioso *St Vladimir's Seminary Quarterly* (poi *St Vladimir's Theological Quarterly*), era sotto la giurisdizione della Chiesa russa ortodossa greco-cattolica d'America, nota comunemente anche come 'Metropolia', nata dalla missione russa in Alaska alla fine del XVIII secolo, ma diventata indipendente dopo la perdita dei contatti

²⁰ Cf. FLOROVSKIJ G. , *Granicy Cerkvi*, in *Put'*, 1937; ID., *Vostočnye otcy IV veka*, Parigi 1944.

con la Russia a seguito della rivoluzione. Dal 1933 la metropolia era considerata 'scismatica' dal Patriarcato di Mosca²¹.

È questo il retroterra storico e canonico in cui i teologi russi americani riflettono, ripensando la situazione dell'ortodossia nel Nuovo Mondo, non a partire dalle divisioni giurisdizionali degli anni '20, bensì dall'ecclesiologia del primo millennio. Il programma di ritorno ai padri di Florovsky diventa così il quadro di riferimento storico-teologico per rivendicare la canonicità della Chiesa ortodossa in America, che si fonda sul principio della Chiesa locale sancito dai primi concili ecumenici, e reso inoperante da quelle che Schmemmann definiva «autocefalie centralizzate»²², cioè le Chiese ortodosse storiche in Europa e in Medio Oriente, da cui continuava a dipendere la diaspora ortodossa americana, frazionata in una quindicina di diverse giurisdizioni ortodosse, formatesi in seguito alla diversificata emigrazione della popolazione ortodossa dalla Europa centrale e orientale e dal Medio Oriente. Sia Schmemmann sia Meyendorff erano stati profondamente influenzati, nei loro studi a Parigi, dal pensiero di Nicholas Afanasieff. Proprio ai concilii preniceni, Afanasiev aveva dedicato nel 1940 un importante studio, rimasto a lungo inedito, in cui considerava storicamente l'apparire di sinodi esclusivamente episcopali come l'indebolimento dell'originaria ecclesiologia eucaristica dei primi due secoli²³. L'attenzione rivolta al concilio di Nicea si spostava così dal piano teologico-spirituale a quello storico e canonico, con uno sguardo rivolto al presente.

La convocazione di un concilio generale nella Chiesa cattolica, che papa Giovanni annuncia il 25 gennaio 1959 e al quale saranno invitati osservatori acattolici²⁴, aveva accelerato la preparazione dell'assemblea

²¹ ERICKSON J. H., *The Orthodox Church in America: Its Place in American and Global Orthodoxy*, in *Autocephaly. Coming of Age in Communion Historical, Canonical, Liturgical, and Theological Studies* (a cura di E. G. FARRUGIA, Ž. PAŠA), Roma 2023, 579-609.

²² SCHMEMMANN A., *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, in AFANASSIEFF N. ET AL., *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 9-64.

²³ AFANAS'EV N., *Cerkovnye sobory i ich proischozhenie*, Moskva 2003.

²⁴ VELATI M., *Separati ma fratelli: gli osservatori non cattolici al Vaticano II. (1962-1965)*, Bologna 2014.

panortodossa di Rodi nell'autunno 1961. L'incontro corona un percorso pluridecennale, caparbiamente perseguito dal patriarca Athenagoras, per riavvicinare le Chiese ortodosse tra loro e affrontare insieme i pressanti problemi posti non solo all'ortodossia, ma anche al cristianesimo stesso nel XX secolo. Viene aggiornata la lista dei temi da trattare stilata nell'incontro del 1931 al Monte Athos, cui la Chiesa ortodossa russa non aveva potuto partecipare. Gli argomenti proposti per la discussione sono riorganizzati dall'ufficio del Santo Sinodo costantinopolitano in otto parti: 1) Fede e Dogma; 2) Culto divino; 3) Amministrazione e costituzione ecclesiastica; 4) Le relazioni delle Chiese ortodosse tra di loro; 5) Le relazioni della Chiesa ortodossa con le altre Chiese cristiane; 6) L'ortodossia nel mondo; 7) temi canonici, etici, teologici (*oikonomía*, canonizzazione dei santi, ortodossia e altre religioni, lotta all'ateismo e alle sette, ortodossia e scienze, eutanasia, cremazione); 8) Problemi sociali. Tra i temi sulla 'costituzione ecclesiastica' figura il problema del 'calendario religioso', con l'esplicita proposta di «studiare il canone VII del Primo Concilio Ecumenico di Nicea (325 a.C.) sulla data di Pasqua» e di determinare «i mezzi per realizzare un comune accordo su questo tema tra tutte le Chiese cristiane»²⁵. I problemi ecclesiologici da trattare a livello panortodosso (parte IV) erano quelli sullo status di autocefalia e autonomia: la procedura per la proclamazione dell'autocefalia; le modalità di riconoscimento dell'autonomia; il problema della situazione degli ortodossi nella diaspora. La Metropolia americana viene tenuta informata dall'arcivescovo Iakovos del Nord America del Patriarcato Ecumenico, ma non è invitata a Rodi.

I teologi della diaspora russa sono protagonisti del dibattito teologico ortodosso, che ruota attorno ai temi dell'unità della Chiesa,

²⁵ ECUMENICAL PATRIARCHATE, *Pan-Orthodox Meeting of Rhodes. List of Subjects for a Future Pre-Synod*, copia dattiloscritta in Orthodox Church in America Archives XVII 5b 1961-1969.

del primato, del concilio²⁶. Nel 1961 esce un numero monografico del *St Vladimir's Seminary Quarterly*, curato da Schmemmann e dedicato alla Chiesa ortodossa in America²⁷. John Meyendorff, da poco approdato a New York dopo aver lasciato St Serge a Parigi, vi partecipa con un articolo programmatico sulla necessità di ripensare la situazione americana alla luce del concilio di Nicea²⁸. Il centro dell'argomentazione è la stabilità e l'universale accettazione, nell'ininterrotta Tradizione della Chiesa, di quello che Meyendorff definisce «principio locale», stabilito dal canone ottavo di Nicea, che proibiva la sovrapposizione di giurisdizioni episcopali differenti in una stessa città (*ne in una civitate duo episcopi probentur existere*)²⁹. Meyendorff mostra come questa sia ripresa contro le tendenze centralizzatrici o espansionistiche dei patriarcati maggiori (Roma, Alessandria, Antiochia) in diversi concili ecumenici: nel canone II del concilio di Costantinopoli del 381 (i vescovi non devono intervenire al di fuori del proprio territorio); nel canone VIII di Efeso del 431 (che difende l'autonomia di Cipro dalle interferenze esterne); nel concilio Quinisesto o 'in Trullo' (692) che preserva l'unità territoriale anche nell'accoglienza dei ciprioti sfollati in Asia Minore, senza ammettere gerarchie parallele.

La reiterata difesa del principio niceno «un vescovo in una città» non è una semplice norma legata al contesto dello scisma novaziano, ma, per Meyendorff, riflette il carattere territoriale dell'organizzazione della Chiesa: esprime cioè uno dei fondamenti dell'ecclesiologia ortodossa. Per sostenere questa tesi, Meyendorff ricorda – seguendo qui l'insegnamento di Afansieff, che prima di essere un ecclesiologo era un canonista – che

²⁶ Cf. AFANASSIEFF et al., *La primauté de Pierre*, cit.; SCHMEMMANN A., *The Orthodox Church, the World Council of Churches and Rome*, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 3 (1959) 45-46; ID., *Episcopatus Unus Est. On the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas*, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 4 (1960) 26-29; ID., *Church, World, Mission. Reflections on Orthodoxy in the West*, Crestwood, NY, 1979.

²⁷ *The Orthodox Church in America. St Vladimir's Seminary Quarterly* 5.1-2 (1961).

²⁸ MEYENDORFF J., *One Bishop in One City (Canon 3, First Ecumenical Council)*, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 5 (1961) 54-62.

²⁹ *Conciliorum oecumenicorum decreta* (a cura di J. ALBERIGO, J. DOSSETTI, P. IOANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI), Bologna 1972, 10.

i canoni non sono leggi arbitrarie, ma rimedi alle distorsioni nella vita della Chiesa, ed esprimono la natura immutabile della Chiesa in circostanze storiche mutevoli. Meyendorff trae le conseguenze ecclesiologiche del principio territoriale, che caratterizza la Chiesa locale raccolta attorno al vescovo che celebra l'eucarestia. La missione di Cristo stabilisce un'unità visibile tra Dio e l'umanità, e tra gli esseri umani stessi, come segno per il mondo (cf. *Gv* 17,22-23). Le assemblee eucaristiche dei primi cristiani erano testimonianze tangibili della vittoria di Cristo sulla divisione. Il vescovo, a immagine di Cristo, presiede l'eucaristia, assicurando l'unità sia sacramentale sia pastorale. Non c'è Chiesa senza vescovo, né vescovo senza Chiesa. Nell'ortodossia, ogni Chiesa locale manifesta la pienezza cattolica, richiedendo un'unità visibile a livello locale, mentre nel sistema romano l'unità è situata in un centro universale (il papato). Stranamente, Meyendorff non considera il periodo antenico e non si preoccupa di tracciare la preistoria del principio sancito dal canone niceno, che, del resto, conosceva numerose eccezioni fino alla fine del III secolo, ad Alessandria e probabilmente anche a Roma, segnalate dallo stesso Afanasiev³⁰. È in realtà proprio con l'organizzazione 'imperiale' della Chiesa, iniziata a Nicea, che si stabilizzano il monoepiscopato e l'identificazione della Chiesa locale con la *polis*.

Lo studio di Meyendorff parla del primo millennio, ma riguarda la fine del secondo, quando la formazione delle diverse Chiese autocefale, in corrispondenza con la nascita degli stati moderni in Europa orientale, ha portato all'universale disapplicazione del canone VIII di Nicea nella diaspora ortodossa in Occidente. Si cercherebbe invano il termine 'autocefala' applicato a una 'Chiesa' nei canoni dei concilii ecumenici, che invece riconoscono l'autonomia dei vescovi nell'amministrare gli affari delle proprie diocesi (regioni territoriali imperiali molto più ampie delle

³⁰ AFANASIEFF N., *L'Assemblée eucharistique unique dans l'Eglise ancienne*, in *Κληρονομία* 6 (1974) 1-36. Il testo originale russo del 1949 è stato pubblicato solo di recente: AFANAS'EV N., *Cerkov' Božija vo Christe* (a cura di A. PLATONOV & V. ALEXANDROV), Moskva 2015, 185-218. Cf. ALEXANDROV V., *Local Church in Eucharistic Ecclesiology*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 63 (2019) 373-396.

moderne diocesi ecclesiastiche: si veda, per esempio, il canone 2 del concilio Costantinopolitano I)³¹. La coincidenza tra i confini di uno stato e la giurisdizione di una Chiesa autocefala diventa problematica quando, come nella diaspora ortodossa in Occidente, si trasforma in una giurisdizione etnica sui diversi gruppi nazionali. In America, all'inizio degli anni Sessanta, coesistevano più giurisdizioni ortodosse, corrispondenti alle diverse Chiese nazionali, attraversate da divisioni interne dettate da motivi politici (in territorio americano erano presenti una giurisdizione greca, due antiochene, tre russe, due serbe, due romene, due albanesi, due bulgare, tre ucraine e altre minori). Era inevitabile che fossero nominati vescovi di giurisdizioni diverse nelle stesse città, minando la norma canonica e contraddicendo – come non si stancavano di ripetere lo stesso Meyendorff e Schmemmann – l'unità della testimonianza ortodossa. Le divisioni della Chiesa ortodossa in Europa occidentale e in America, notava Serge Verkhovskoy, non solo smentiscono «il dogma dell'unità della Chiesa» e le disposizioni «dei canoni che regolano l'amministrazione della Chiesa», ma «possono essere definite benevolmente una 'malattia spirituale', ma in senso stretto sono un tradimento dell'Ortodossia»³². Per superare l'impasse, scriveva polemicamente Schmemmann nel 1964, era necessario rifarsi all'autentica tradizione canonica della Chiesa e superare l'errata concezione contemporanea, che colloca la fonte della canonicità nel potere ecclesiastico supremo (sia esso patriarca o sinodo) e, di conseguenza, misura la canonicità di una Chiesa locale (nella diaspora) con la sua subordinazione alla Chiesa madre oltreoceano³³.

Qual era dunque la lezione proveniente da Nicea? Il principio locale, argomentava Meyendorff, era troppo antico e autorevole, confermato da tutta la tradizione, per essere abbandonato in seguito a una situa-

³¹ BOGOLEPOV A., *Conditions of Autocephaly (I)*, in *St Vladimir's Seminary Quarterly* 5 (1961) 11-17.

³² VERKHOVSKOY S., *The Unity of the Orthodox Church in America*, in *St Vladimir's Seminary Quarterly* 5/1-2 (1961) 101-103.

³³ SCHMEMMANN A., *Problems of Orthodoxy in America*, in *St Vladimir's Seminary Quarterly* 8 (1964) 67-85.

zione sorta negli ultimi cinquant'anni: fino all'inizio degli anni '20 c'era un'unica Chiesa ortodossa in America, la Chiesa ortodossa russa. Va detto, per inciso, che l'unità canonica di tutte le comunità degli immigrati ortodossi in America all'inizio del XX secolo, sotto l'autorità del vescovo russo delle Isole Aleutine, era meno un dato storico che una ricostruzione ideale, funzionale al progetto di un'unica Chiesa ortodossa americana. Meyendorff si rende conto che il ripristino della situazione prerivoluzionaria è irrealistico e propone l'applicazione del principio dell'«economia» (οικονομία), principio del diritto canonico ortodosso che prevede un temporaneo allentamento del rigore della norma «per il bene della Chiesa». Nell'attesa di dare vita a una struttura ecclesiale unica che coordini tutta la vita ortodossa in America, per un lungo periodo di transizione, forse per alcune generazioni, andrà posta la massima attenzione all'esistenza in America di vari gruppi nazionali che conservino la loro identità nazionale, cosa che potrà «essere facilmente garantita all'interno di una Chiesa unita», ma «un'unica struttura ecclesiale deve unire e coordinare la vita della Chiesa in America», poiché in nessun caso «la divisione [...] può rimanere una norma permanente»³⁴.

5. L'interesse di Schmemmann e Meyendorff per l'ecclesiologia del primo millennio e per il Concilio di Nicea non era puramente accademico. Dal 1963 entrambi erano impegnati in negoziazioni con il Patriarcato di Mosca per ottenere l'autocefalia della metropoli americana, che sarebbe stata accordata nel 1970. Il Tomos di autocefalia, firmato dal patriarca Aleksij I, tuttavia, non sarebbe stato recepito né da Costantinopoli né dalle Chiese ortodosse al di fuori dell'orbita sovietica. La decisione unilaterale di Mosca, che approfittava di una favorevole congiuntura geopolitica, fece naufragare il tentativo di organizzare l'unità (e, in prospettiva, l'indipendenza) dell'ortodossia americana con il concorso di tutte le giurisdizioni, promosso dal Patriarcato Ecume-

³⁴ MEYENDORFF, *One Bishop in One City* cit.

nico, e al tempo stesso pose un'ipoteca sul concilio panortodosso in preparazione.

La Chiesa ortodossa russa, che rivendicava la giurisdizione sul territorio americano in virtù della precedenza cronologica della sua missione in Alaska, non riuscì a convincere le altre Chiese autocefale a riconoscere la nuova autocefalia, come prevedeva il testo stesso del Tomos. L'accoglienza di una nuova Chiesa autocefala, in effetti, implica un processo conciliare che coinvolga tutte le Chiese sorelle; tale processo, a sua volta, deve essere guidato da un ministero primaziale all'interno del processo sinodale tra le Chiese coinvolte. Il nodo dell'articolazione tra sinodalità e primato, sul piano teologico, storico e canonico, è anche il problema fondamentale dell'attuale dialogo cattolico-ortodosso. Nel 1980 John Meyendorff avrebbe riconosciuto che il punto cruciale dei rapporti cattolico-ortodossi dopo il Vaticano II stava nella soluzione di due questioni: il primato nella Chiesa a livello universale, cioè il modo di intendere ed esercitare il ministero petrino, e la definizione della procedura canonica per il conferimento dell'autocefalia a una Chiesa locale³⁵. L'esito del concilio panortodosso di Creta (2016), che non ha potuto affrontare il nodo dell'autocefalia e della diaspora, mostra che i problemi restano aperti.

La lezione di Nicea al principio del XXI secolo non è soltanto quella di una pagina importante della memoria storica della Chiesa unita. La confessione comune della fede, il dogma cristologico, la decisione di una data comune per la celebrazione della Pasqua, i canoni che definiscono le condizioni di governo della Chiesa locale, mostrano la capacità della via conciliare di affrontare e risolvere insieme le sfide che lo sviluppo storico pone all'unità della Chiesa. Oggi le grandi megalopoli, la cui popolazione supera quella di intere regioni dell'Impero cristiano del primo millennio, non sono paragonabili alle città antiche. Nella condizione di divisione dei cristiani, non sembra più applicabile alla lettera

³⁵ MEYENDORFF J., *Ecclesiastical Regionalism: Structures of Communion or Cover to separatism? Issues of dialogue with Roman Catholicism*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980) 155-168.

il canone 8 di Nicea, che prevede la presenza di un solo vescovo in ogni città. Ma Nicea e i concilii del primo millennio rimandano anche alla realtà di corpi intermedi, come le metropoli, con una propria dinamica tra il ministero primaziale e le responsabilità sinodali³⁶. La sinodalità e la primazialità a livello regionale sono state sacrificate nel secondo millennio, in Occidente dall'ipertrofia del primato romano, in Oriente dal sorgere delle autocefalie centralizzate. In entrambi i casi, un'ecclesiologia giuridica universalistica e 'ierarcologica'³⁷ ha sostituito un'ecclesiologia di comunione che vede l'unità come comunione di Chiese, in cui può realizzarsi pienamente il ministero di unità del Vescovo di Roma, la Chiesa che presiede nell'amore.

³⁶ Cf. Nicea *canones* IV, VI, VII, VIII; le disposizioni del concilio di Efeso sulla Chiesa di Cipro; il canone XII di Calcedonia: «Ut in una provincia unus sit metropolitanus episcopus».

³⁷ PHILIPS G., *Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du II^e Concile du Vatican*, in *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963) 225-238 ; ACERBI A., *Due ecclesiologie : ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella 'Lumen Gentium'*, Bologna 1975; MEL- LONI A., *Sinodalità, Communio episcoporum e communio ecclesiarum. Un problema storico*, in *Piccola scuola di sinodalità* (a cura di L. DE LORENZO e M. PROIETTI), Bologna 2023, 261-287.



Campania Sacra 57 (1/2026) - ISSN 0392-1352