

I RIFORMATI TEDESCHI E LA RUSSIA
ALL'EPOCA DELLA SANTA ALLEANZA:
UN IMPEGNO DI CONOSCENZA

ANGELO TAMBORRA

Quando si considera nel suo complesso l'epoca che ha avuto il suggello dalla Santa Alleanza, si rimane sconcertati nel rilevare come il contrasto fra la reazione conservatrice e gli aneliti liberali abbia avvolto nelle nebbie certi aspetti di vita religiosa che finiranno per recare i loro frutti anni più tardi. Conservazione ed affermazione cattolica di un de Maistre o un de Bonald; rivendicazione dei valori autotoni e primigenii dell'ortodossia, in Russia, ad opera delle correnti slavofile — da Kireevskij, a Chomjakov, ai fratelli Aksakov e altri — che finiranno per dare vigore allo zarismo; posizione mediatrice, in Russia, di un Čaadaev o di uno Ševyrev e, in Germania, di Franz von Baader o di Johann Adam Moehler ecc., tutto conduce a mettere a fuoco un problema essenziale, questo: di fronte alla crisi che ha tormentato e tormenta l'Europa, solo la rivendicazione di certa fondamentale unità cristiana può recare soluzioni durevoli e tali da aprire la strada a una vera fraternità fra gli uomini, a una durevole convivenza fra i popoli. Di conseguenza, se una "Santa" Alleanza fra i monarchi del continente doveva avere un senso, era anche nel segno di una restaurazione cristiana, al di là di ogni divisione confessionale. Ecco dunque come proprio dalla Santa Alleanza ai primi del sec. XIX si ebbe l'avvio, sia pure utopistico e a volte misticheggiante, verso concezioni ireniche ed ecumeniche che, fra polemiche e delusioni cocenti, mai con rotture, faranno un lungo cammino.

“Conclusa da tre monarchi di cui uno era cattolico romano (Austria), il secondo riformato (Prussia) e il terzo ortodosso orientale (Russia), essa era un atto di ecumenismo utopistico in cui si mescolavano con prospettive augurali schemi politici e sogni apocalittici. C'è solo *una* nazione cristiana, di cui le nazioni sono parti, e il vero sovrano di tutti i popoli cristiani è lo stesso Gesù Cristo... Quale intrapresa politica la Santa Alleanza fu un completo fallimento, un sogno fantastico o persino una frode ma fu tuttavia un tentativo sintomatico. Fu uno schema di unità cristiana, ma doveva essere una «unità senza unione», non tanto una riunione di Chiese, quanto una federazione di tutti i cristiani in una unica «Santa Nazione», al di là dei confini segnati dalle denominazioni e indipendentemente da tutte le differenze confessionali”.

Malgrado questo fondo di utopia, il clima offerto dalla Santa Alleanza ed il collegamento di fatto che essa attuava fra sovrani di differente credo religioso ma che tutti si sentivano cristiani e come principi cristiani avevano il dovere di «guidare» i loro popoli, non sono estranei a certa rinascita del pensiero teologico che si nota in vari paesi. Dal mondo tedesco all'Inghilterra, dalla Russia alla Francia e all'Italia, quasi in tutta Europa si assiste a una sorta di «riscoperta» della Chiesa, quale realtà concreta ed organica, con speciale riguardo alla sua continuità storica, perpetuità ed essenziale unità. È come se, dopo tante guerre e rivolgimenti politici che avevano diviso uomini e popoli, si avvertisse l'esigenza di riscoprire certa fondamentale unità di destini umani. Questa, nel crollo di tanti valori, non poteva essere colta altro che nei fini ultraterreni dell'uomo ed in una Chiesa che, pur nelle divisioni, era voluta da Dio per guidare gli uomini a mete di salvezza eterna.¹

In questo contesto generale, atteggiamenti misticheggianti e utopie pancristiane trovano un terreno d'incontro non privo di sottintesi politici. Talché non deve recare meraviglia che il mondo riformato tedesco avverta l'esigenza di conoscere più da vicino quella Russia ortodossa che si rivelava il maggiore sostegno della Santa Alleanza. Del resto, legami dinastici più volte rinnovati fra la Corte imperiale di Pietroburgo e le varie Corti protestanti tedesche; la tradizionale presenza presso grandi famiglie russe anche di precettori tedeschi; gli studi continuati in Germania dai giovani più promettenti usciti dalle

¹ G. Florovsky, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910*, in *A History of the Ecumenical Movement 1517-1940*, edited by R. Rouse e S. Ch. Norris, London 1954, 1^a ed., pp. 193-195.

Università russe o gli stessi scambi commerciali ecc., tutto conduceva ad aprirsi verso la Russia anche quanto a interessi religiosi.

Uno dei primi e, forse, il meglio orientato fra i riformati tedeschi è Philipp Strahl (m. 1840): egli è fra i pochi che avesse sentito il bisogno di percorrere la Russia, accostandosi direttamente alla Chiesa ortodossa ed alla religiosità da essa espressa. Docente a Bonn, e influenzato com'era dalla filosofia idealistica — in particolare da Herder — la sua impostazione storiografica si distingue per considerare la vicenda della Chiesa come storia dell'educazione del genere umano. In questo senso, nei suoi scritti *Beiträge zur russischen Kirchengeschichte*, Halle 1829; *Geschichte der russischen Kirche*, ibid. 1830, egli era stato fra i primi a rivendicare all'introduzione del cristianesimo nella forma bizantina l'inizio di una nuova epoca di civiltà, a partire dalla Rus' kieviana. Soprattutto, egli non condivide l'atteggiamento polemico che da parte protestante si manteneva verso l'ortodossia russa.

La sua critica riguarda essenzialmente il monachesimo, con il suo estraniarsi dalla vita sociale per considerare la religiosità cenobitica, relegata nelle capanne al fondo delle foreste, come l'unica strada verso la vita eterna. Parimenti, da protestante qual è, egli rifiuta il culto delle reliquie e delle icone, nonché la pratica dei pellegrinaggi. Per contro, nota con soddisfazione come nella dottrina della Chiesa ortodossa vi fossero delle affinità con quella delle Chiese uscite dalla Riforma. Questo, grazie in particolare ai catechismi, di larga influenza protestantica, del metropolita di Kiev Pietro Mogila del 1640 e del metropolita di Mosca Platon Levšin del 1765, a non parlare del *Regolamento ecclesiastico* di Pietro il Grande del 1721. Tuttavia, con abito di storico, la conclusione di Philipp Strahl rimane obbiettiva: la Chiesa ortodossa russa ha conservato legami più stretti con la Chiesa romana che con i protestanti. Nell'operare un confronto, egli giudica quella di Roma molto superiore all'ortodossa, anche se ritiene sia stato merito grande di quest'ultima di non aver fatto propria la forma occidentale, romana del cristianesimo. Tuttavia ammette che "la Russia avrebbe molto guadagnato, qualora fosse entrata in una più stretta associazione con i popoli dell'Occidente, attraverso la stessa religione".²

Non diversamente da Strahl, anche Hermann Wimmer si muove

² E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*. Freiburg-München 1952, pp. 161-166.

nel quadro della filosofia idealistica, e in particolare di Herder, con l'opera *Die griechische Kirche in Russland* (Dresda e Lipsia 1848), frutto di precedenti ricerche. Per lui, le differenti confessioni cristiane non sono altro che le manifestazioni storiche dello spirito del cristianesimo. Esse stanno dunque l'una accanto all'altra a titolo di parità e, sulla scorta di Herder, costituiscono i prodotti di un processo storico dialettico, quali espressioni delle differenze fra i singoli "spiriti" del popolo (*Volksgeist*).

In ultima analisi, il giudizio di Wimmer sulla Chiesa orientale rimane fondamentalmente negativo: essa è la religione dell'esteriorità, come è dimostrato dal culto fastoso e accattivante, mentre la coscienza cristiana non è penetrata in essa sino a raggiungere la libertà interiore. E come il "russo rozzo crede effettivamente soltanto a ciò che vede, ascolta, sente, annusa e gusta", la stessa messa ortodossa viene definita dal Wimmer — con molta superficialità — come una "rappresentazione in tre atti", densa di splendore e di esteriorità.

Per questi caratteri peculiari, la Chiesa ortodossa ha soltanto il significato di espressione religiosa del popolo russo: è sorta e cadrà con lui, l'avvenire di questi è anche il suo avvenire, in quanto ha avuto una influenza determinante sullo sviluppo dello Stato russo.

Messosi su questa strada, Wimmer non può giungere altro che a conclusioni politiche e ideologiche, di tono messianico, dove il suggello di Herder si coglie a prima vista: se un progresso della coscienza cristiana sul corpo della Chiesa russa non può giungere da impulsi interni a questa, solo il protestantesimo è in grado di determinare questa sollecitazione; per tale motivo, come al cristianesimo protestante tedesco spetta un rango più elevato rispetto all'ortodossia russa, così alla Germania protestante compete un compito di guida, anche politico, nei confronti degli Slavi.³

Un ben altro spirito anima, invece, Edouard von Muralt (1808-1895). Discendente da antica famiglia di Locarno, nota sin dal sec. XII e di origine varesina, la dissidenza religiosa riformata aveva spinto i Muralt o Muralto a trasferirsi oltre il Gottardo, dividendosi tra Berna e Zurigo. Dopo che un Johannes von Muralt (1780-1850) nel 1810 era divenuto pastore protestante a Pietroburgo, dove introdusse un istituto d'istruzione col metodo Pestalozzi, il nipote e allievo Edouard ne seguì le orme: bibliotecario imperiale nel 1838, poi nel

³ E. Benz, *Die Ostkirche...*, pp. 167-168; 173-177; H. Wimmer, *Die griechische Kirche in Russland*, Dresda e Lipsia 1848, pp. 6-10; 107; 110; 115-117.

1840 direttore dell'Ermitage, rientrato in patria dal 1869 fu professore di teologia all'università di Losanna. Studioso di grande cultura, egli fra i primi si impegnò a far conoscere in Europa e particolarmente nel mondo tedesco la Divina Liturgia della Chiesa d'Oriente. A Lipsia, nel 1838, il Muralt pubblica le *Briefe über den Gottesdienst der morgenlandischen Kirche*, traduzione dell'opera dovuta al maggiore studioso di storia della Chiesa russa, A. N. Murav'ëv, che sarà uno dei protagonisti nei problemi di relazione con l'Occidente cattolico dal 1836 sin dopo il 1870. Da questa base informativa il Muralt affida a un piccolo vocabolario — con traduzioni dal russo e dal greco — la spiegazione dei termini della teologia ortodossa. In questo *Lexidion der morgenlandischen Kirche nach den besten schriftlichen und mündlichen Quellen mit 5 Abbildungen* (Lipsia 1838) interessanti sono anche le incisioni, con la pianta di una chiesa ortodossa, le figure dei concelebranti e degli oggetti per il culto. Da queste pubblicazioni parte dal Muralt l'esortazione — rivolta al mondo protestante e anche a quello cattolico — perché vogliano conoscere il rituale ortodosso ed anche i teologi siano indotti a "un migliore apprezzamento di questa Chiesa e della sua rinascita attuale nell'Impero russo".

Ma al di là di queste opere specifiche Edouard de Muralt va più a fondo con il suo *Essai de chronographie byzantine pour servir à l'examen des annales du Bas-Empire et particulièrement des chronographes slaves de 395 à 1057* (Pietroburgo 1855, ediz. anastatica Amsterdam 1963). Quest'opera non ha perduto il suo valore.⁴ Il Muralt, oltre a considerare Bisanzio come "la continuation de l'ancienne jurisprudence et administration romaine", è fra i primi ad avvertire tutta l'importanza della "différence qui se manifeste entre le développement de l'Eglise orientale et celle de Rome... Ce point de vue se rattache éminemment à l'origine de la société russe qui doit à Constantinople sa religion et les premiers développements de sa civilisation". Di qui la sua attenzione al periodo "entre le partage politique et celui des deux Eglises... période aussi importante pour l'Orient que pour l'Empire germanique".

Queste considerazioni di fondo propriamente storiche non impediscono al Muralt un giudizio critico sulla Chiesa ortodossa russa dell'epoca, soprattutto rispetto ai suoi rapporti con il potere zarista. In polemica diretta con Aleksej S. Chomjakov, la sua *Réponse d'un chré-*

⁴ Cfr. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*. I, Berlino 1958, p. 197; V. Grumel, *La Chronologie*, in *Traité d'études byzantine*. Paris 1958, pp. IX-X.

tien évangélique à un chrétien orthodoxe (Parigi 1855) vuol essere una confutazione dello scritto occasionale del teosofa slavofilo russo dal titolo *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communautés occidentales à l'occasion d'un mandement de l'Archevêque de Paris Mgr. Sibour* (Parigi 1855).

Il Muralt cerca di dare una spiegazione al fenomeno, così rilevante, del passaggio di non pochi Russi fra le file cattoliche oppure evangeliche. Per lui, escluso “un défaut de foi”, tale spiegazione risiede nella permanenza del cesaropapismo bizantino e nella circostanza che la Chiesa ortodossa russa “a abandonné la direction des affaires au pouvoir temporel”. Se poi il protestantesimo è rimasto sostanzialmente ai confini del mondo ortodosso, questo è dovuto sia alle leggi dello Stato “qui lui ont défendu l'entrée”, sia perché “la forme de l'Eglise était pour les Russes comme pour les juifs une affaire plutôt de nationalité”. In questo concorda col gesuita francese Jean-Louis Rozaven, un religioso di notevoli esperienze russe per il suo insegnamento all'accademia di Polotsk, prima dell'espulsione dell'Ordine. Per la grande ignoranza del popolo, del resto ammessa da Chomjakov, “comment donc une reformation basée sur la connaissance de l'Écriture sainte aurait pu y pénétrer?... En Russie, où l'intérêt religieux est dominant, ce n'est pas la question spirituelle, mais celle de la forme nationale du culte, celle qui occupe les âmes et les discussions animées...” La Chiesa ortodossa, come quella di Roma, sostiene la dottrina “du salut mérité par les oeuvres et non pas par la foi seule”, è essa stessa *autorità* e in entrambe la successione apostolica dei vescovi si è mantenuta intatta. È dunque possibile che si sbagli circa queste tradizioni e per questo a essa non rimane altro che abbandonare “ce terrain mobile pour se placer sur la base solide de l'Évangile, commune à toutes les confessions...” (pp. 16-17).

Al di là della polemica e della confutazione dottrinale, certo spirito ecumenico, di unità cristiana per il Muralt trova dunque la sua base solo nel ritorno al Vangelo, per tutti.