





PICCOLA BIBLIOTHIKI 3





IL TEMPO DI DIO





Nicos A. Nissiotis
Gheorghios Mantzaridis
Alexander Schmemann

Il tempo di Dio

Il cielo sulla terra

Asterios Editore
Trieste

Prima edizione: settembre 2006

© Asterios Editore srl
via Pigafetta, 1 - 34148 Trieste
tel: 040 811286 - fax: 040 814768
e-mail: asterios.editore@asterios.it
www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

stampato in Italia

ISBN: 978-88-95146-01-0

Indice

Nicos A. Nissiotis

INTERPRETARE L'ORTODOSSIA, 11

L'incomprensibile e conoscibile Dio: il mistero, 13

L'approccio trinitario in theologia:

unione e comunione, 15

Il luogo dell'umano nella cristologia:

"*theosis*" e "*Panaghìa*", 17

Il mondo nell'ecclesiologia:

chiesa e *cosmos*, 23

Storia ed escatologia:

simbolismo e theologia liturgica, 26

L'autorità della chiesa e la Bibbia, 31

Chiesa e stato: l'armonia, 36

Il termine "ortodossia" e l'unità della chiesa, 40

Georghios Mantzaridis

IL TEMPO LITURGICO, 45

Feste fisse e feste mobili:

due modi d'intendere il tempo, 47

Celebrazioni protrate nel tempo, 50

Dalla risurrezione di Cristo

alla santificazione di ogni uomo, 57

Le feste fisse:

l'eternità resa presente nel tempo, 61

I cicli liturgici di breve durata, 65

L'eucaristia: concentrazione del tempo

e apertura all'eterno, 68

Tempo liturgico e tempo cosmico, 73

Alexander Schmemmann

- L'IMPERATIVO MISSIONARIO, 77
Un chiarimento theologico, 79
Un ostacolo che permane, 81
La chiesa come pienezza escatologica, 82
La crescita nella "koinonìa", 84
Una pienezza donata, 85
Il paradigma della liturgia, 87
Verso l'uomo e verso il cosmo, 89

Nicos A. Nissiotis

- LA MISSIONE DELLA CHIESA ECUMENICA, 91
Il tutto della verità, 93
Conversione del cuore
e trasformazione del mondo, 95
Dio agisce attraverso il cuore dell'uomo, 97
L'infedeltà dei credenti in Cristo, 98
Risalire dalla "seconda caduta", 101

INTERPRETARE L'ORTODOSSIA
NICOS A. NISSIOTIS





L'incomprensibile e conoscibile Dio: il mistero

È quasi impossibile comunicare lo spirito dell'ortodossia orientale e presentare il suo insegnamento senza spiegare perché la nostra teologia è restia a seguire la *theologia scolastica* dell'occidente nel definire con chiarezza ogni cosa che riguarda la vita della chiesa, mentre sviluppa contemporaneamente una sintesi dogmatica rigorosa su temi quali la dottrina trinitaria e le due nature di Cristo. La parola chiave per comprendere questa apparente contraddizione è "mistero". Per "mistero" non si dovrebbe mai intendere una terminologia oscura dietro alla quale si può evadere la sfida che sta nel cercare di approdare a conclusioni ben definite in materia di fede, né bisogna intendere con esso l'espressione di una realtà nascosta rivelata unicamente a coloro che sono iniziati attraverso atti di culto che hanno preso il posto degli antichi misteri pagani. La parola è biblica e noi la utilizziamo nel suo pieno contenuto *theologico*. "Mistero" denota il dogma fondamentale della fede cristiana riguardante l'incomprensibilità di Dio, e attraverso di esso si costruisce una consistente riflessione *theologica* che concerne la natura incomprensibile del Dio che rivela se stesso nel tempo. Il grande paradosso della *theologia cristiana* è che essa si muove fra l'incomprensibilità della natura di Dio come Dio trinitario, e la sua conoscibilità attraverso il suo rivelarsi in accordo con la sua medesima e sovrana volontà.

Dio è incomprendibile. Dio è dunque mistero, non perché l'uomo non sia in grado di conoscere Dio, ma perché Dio ha agito in un modo così assoluto e sovrano. Egli acconsente a essere conosciuto, avendoci conosciuti. Di conseguenza, non bisognerebbe mai teorizzare riguardo ai limiti del ragionare umano. La falsa modestia di questo atteggiamento theologico fa slittare l'oggetto centrale della theologia da Dio all'uomo, di modo che invece di fare theologia si scrive intorno ai limiti della ragione umana. Uno dovrebbe dire, piuttosto: Dio è incomprendibile perché ha comunicato se stesso all'uomo, e senza la conoscenza dell'uomo ha ottenuto per lui l'obiettivo più elevato, cioè la conoscenza di Dio nell'uomo. Questa concezione fondamentale conduce l'uomo, in quanto theologo, non all'agnosticismo, non alla contemplazione speculativa, e neppure a una theologia visionaria, bensì a un apprezzamento realmente biblico e umile del mistero che è rischiato dalla rivelazione in Cristo Gesù. Perciò "mistero", come categoria di riflessione theologica, non dovrebbe indurci né al misticismo né all'esistenzialismo. Essa mantiene l'infinita distanza fra natura di Dio e ragione dell'uomo, e al tempo stesso afferma la comunione fra Dio e l'uomo, senza fusione.

Una theologia del mistero non è una theologia del linguaggio o dell'esperienza o del sentimentalismo di un individuo isolato che non possiede alcun mezzo per comunicare le proprie idee riguardo al Dio rivelato: è la risposta sobria, genuina ed edificante che l'uomo dà all'atto divino nella storia che trascende assolutamente ogni ragione umana. Essa conserva la libertà dello Spirito contro una rigida "sacramentologia" e mette a fuoco gli sviluppi del

pensiero theologico in modo infinito e illimitato senza i limiti posti dalle immanenti categorie umane. La theologia guidata dalla corretta comprensione della rivelazione divina come mistero glorifica Dio senza ricorrere a prototipi secolari e profani. In questa theologia i termini filosofici che l'ortodosso è accusato di adoperare nello sviluppare la dottrina cristiana vengono trascesi e trasformati, non come se esprimessero verità definite una volta per tutte, ma come rimandi abbozzati al mistero rivelato di Dio. Coloro che riescono a mantenere questa dialettica, e solo questi, sono theologi, secondo un'accezione realmente biblica di tale termine.

L'approccio trinitario in theologia: unione e comunione

Nessuno può capire l'ortodossia senza aver prima compreso il perché della sua esistenza come commento al Dio trinitario. Questa non è di per sé una dottrina, ma è la base che soggiace a ogni altro tema theologico così come alla vita ecclesiale e liturgica. Forse, a certi fondamentalisti, questa dottrina non sembrerà biblica, sebbene sia di fatto il punto cruciale della rivelazione biblica. Non vi è indubbiamente alcuna definizione nella Scrittura dell'incomprensibilità di Dio né della dottrina della Trinità. Ma è questo mistero della Trinità che preserva l'incomprensibilità di Dio, e che tuttavia al tempo stesso rende Dio conoscibile, comunicabile. Il Dio triunitario della Scrittura emerge contro coloro che contestano il dogma triunitario come se si trattasse di una speculazione filosofica. Dio "triunitario" significa

Dio che esce dalla propria natura irraggiungibile per salvare la ragione umana dalle sue avventure metafisiche. “Dio è amore” significa “Trinità”, che crea il cosmo e l’uomo *ex nihilo*, ma al tempo stesso dalla pienezza del potere che essa ha di unire le tre persone in Uno. L’amore crea la vita. Perciò le categorie di persona e di *ypóstasis* non sono fine a se stesse e non dovrebbero essere colte come costitutive di un nuovo sistema filosofico, ma come espressioni provvisorie dell’uomo per l’azione di Dio nella creazione, nella redenzione e nella rigenerazione a partire dalla vita divina. “Santa Trinità” sta a significare e ad affermare l’unione - *énosis* - delle tre persone in Uno e l’esperienza di comunione - *koinonia* - della grazia di Dio che ha redento l’uomo. Dio la santa Trinità non è semplicemente un Dio redentore che offre la giustificazione; ma un Dio che rivela la globalità dell’economia divina attraverso la sua unità mediante lo Spirito santo in Cristo Gesù, e che non permette alla ragione umana di cadere in una dialettica irrisolvibile fra creatore e creazione. Egli riapre in continuazione la possibilità di trasformare l’uomo peccatore in santo mediante l’azione purificatrice del suo Spirito e la possibilità di restaurare il mondo intero come nuova creazione.

La *theologia triunitaria* significa allora non un astratto filosofare, ma introdurre il principio dell’unità fra persone particolari egualmente salvate, raccolte assieme in Uno, attorno al corpo dell’incarnazione¹.

1 La sola icona della Trinità che conosciamo è quella dei tre angeli che formano un cerchio completo attorno all’eucaristia, che diviene il centro dell’intera creazione (Rublev).

Il luogo dell'umano nella cristologia: “theosis” e “Panaghía”

Il mistero della Trinità è dunque svelato non come rivelazione separata delle tre persone, ma fondamentalmente nell'incarnazione della seconda persona in Gesù Cristo. Seguendo quanto già abbiamo detto, l'incarnazione afferma e conferma la creazione motivata dall'amore e l'unione fra le tre persone divine, e attraverso Gesù si muove verso il ristabilimento della comunione con l'uomo. Nell'uomo Gesù, il Cristo di Dio, il principio della *persona* unisce reciprocamente Dio e l'uomo. Egli ristabilisce l'unione preesistente, fondata nella creazione e incrinata dal peccato dell'uomo, fra Dio triunitario e la sua creatura, senza commistione, fusione o confusione delle due nature, umana e divina.

L'ortodossia si sforza di reggersi sulla base della significatività dell'incarnazione. Dio in Cristo ha preso su di sé la natura umana di tutta l'umanità al fine di redimerla e riportarla al suo rapporto originario con lui: egli ha altresì assunto la natura e la forma di Gesù di Nazaret in modo da richiamare ogni individuo alla comunione col Dio personale, per formare con lui una famiglia indivisa.

Perciò, è evidente che ogni sforzo volto a vedere nel peccato dell'uomo l'introduzione di una distanza fra Dio e uomo nella comprensione dell'umanità di Gesù è la bugia originaria (*to proton pseudos* – la prima bugia –) della *theologia* cristiana, nella quale le categorie razionali sono utilizzate in modo da spiegare e definire l'azione divina in Gesù senza alcun rispetto per il mistero della sua incomprensi-

bilità che si rende nota e comunicabile all'uomo redento. Non si dovrebbe mai consentire alla cristologia di introdurre una dialettica nell'antropologia basandosi sul fatto che l'uomo ha peccato: questa tendenza è il risultato di una falsa modestia da parte dell'uomo che accetta il peccato come un evento assoluto destinato a limitare la pienezza dell'azione divina nel Figlio. Sottolineando unicamente la grazia di Dio e il peccato dell'uomo nel mistero dell'incarnazione, si corre il rischio di fare dell'elemento antropocentrico l'unica e decisiva categoria nel pensiero theologico. Come ogni principio umanistico egocentrico che "canta" la gloria dell'uomo prima di quella del suo Creatore, questo può diventare un ulteriore elemento distruttivo nell'interpretazione della rivelazione in Cristo. Cristo ha assunto la natura umana come un tutt'uno, come essa uscì dalle mani del Creatore, e ha assunto la natura di Gesù di Nazaret, il quale ha preso su di sé il peccato del mondo senza commettere peccato.

La dialettica fra uomo e Dio a motivo del peccato è abolita dal nostro essere redenti in Cristo Gesù. Su tale verità fondamentale, rivelata come evento che non è comprensibile mediante la conoscenza umana, siamo chiamati a comprendere come gli ortodossi facciano uso di una terminologia che all'orecchio degli occidentali è molto controversa e fastidiosa: la *théosis* dell'uomo. Ogni tentativo di interpretare questo termine mediante parole quali "divinizzazione" e "deificazione" è destinato a fallire a motivo delle sfumature di significato che tali espressioni assumono nella *theologia* dell'occidente. Il grande errore in quasi tutte le critiche mosse alla *théosis* nasce dall'accettazione descritta poc'anzi di

una certa differenziazione dialettica tra Dio e l'uomo in Cristo.

Théosis non significa unione mistica di natura divina e umana, la quale avrebbe come esito l'assorbimento della seconda nella prima. Non è questa l'interpretazione che gli ortodossi danno del termine in questione. È molto difficile chiarire in modo assoluto il suo significato, ma vorrei invitarvi a considerare i punti che seguono, che possono essere di aiuto.

Théosis è un'espressione che indica:

- a) La comunione ristabilita fra Dio e l'uomo in Cristo Gesù, attraverso l'unione in lui di Dio con l'umanità nella sua globalità, e con l'umanità come persona distinta, senza alcun genere di mescolanza fra le due nature.
- b) Il prender parte dell'uomo nella grazia al Dio triunitario, attraverso lo Spirito, che va inteso non solo come protagonista soggettivo nell'uomo che si appropria della rivelazione oggettiva di Dio, ma anche come l'attivazione delle conseguenze di quell'unione realizzatasi in Cristo fra Dio e l'uomo. Mediante lo Spirito l'uomo diventa il ricettacolo dell'azione del Dio triunitario in Cristo.
- c) Il potere di trasformare la natura umana non in un'altra natura, senza macchia o senza peccato, ma di gloria in gloria, cioè, dalla creazione alla ricreazione di sé nella luce di Gesù. In questo contesto *théosis* vuol dire riaffermazione dell'autentica umanità che trae il proprio elemento divino direttamente dalle mani del creatore. *Théosis* è un'espressione solenne che indica il fine ultimo della rivelazione di Dio in Cristo, ovvero la restaurazione dell'umanità nella sua condizione prima e originaria.

È in questa linea che bisognerebbe comprendere

l'elemento mistico nella tradizione ortodossa, la quale non è altro che un commentario esistenziale all'insieme della Scrittura. Il cosiddetto approccio mistico al problema della fede va compreso come il ristabilimento dell'unità dell'uomo con il suo Dio mediante la grazia dello Spirito santo che dimora nell'uomo attraverso la chiesa. È il misticismo dello Spirito come forza rigeneratrice proveniente dall'azione generatrice di Gesù e che a essa conduce, e del *chárisma* che deriva da lui nella chiesa sotto forma dei doni dello Spirito. È autentica e piena comprensione della Parola incarnata, profetica e portata a frutto nell'esistenza dell'uomo e lungo l'arco della sua vita, come risultato dell'opera di Dio, dell' *érgon tou Theou*, nell'uomo stesso.

Nella concezione ortodossa non vi è alcun tentativo di comprendere l'uomo in termini di un misticismo trascendentale o in qualsiasi sorta di procedimento visionario, esoterico o misterioso, che operi al di fuori della portata delle possibilità umane, volto a conseguire un'illuminazione soprannaturale. Queste idee sono il risultato di un'errata comprensione delle parole dei grandi mistici e dei padri della chiesa, i quali, a seguito dell'ascesi e dell'unione con il corpo e il sangue di Gesù nel mistero eucaristico, raggiunsero la beatitudine della vera vita in Cristo, al quale, essendosi totalmente arresi, hanno dedicato tutta la vita, nella sua *ekklesia*. Questo si dimostra col fatto che quegli stessi autori ci hanno mostrato come lo splendore dell'uomo si trovi nell'abbassamento dell'intimo pentimento, che è l'unica via per ricevere la grazia di Dio. La distinzione che essi compiono fra "essenza" ed "energia" di Dio è estremamente utile per guidarci alla comprensi-

ne dell'autentico misticismo, biblico, fondato sull'azione dello Spirito, secondo la tradizione orientale. Utilizzando questi termini filosofici, che propongono a guisa di tentativo, essi cercano di descrivere l'infinita distanza fra natura divina e umana, e al tempo stesso l'immediatezza della loro coesistenza attraverso "l'azione" dello Spirito in loro, che come membri della chiesa ricevono tale azione mediante i "misteri" (sacramenti). Qui la gloria di Dio si riflette nel pentimento dinamico dell'uomo. Sulla base di una simile "dialettica" lo Spirito santo costituisce l'unione più realistica e inscindibile che sia possibile stabilire, elevando la natura umana, con l'umanità di Cristo, fino in cielo.

Le opere di Dio (*érga tou theou*) nelle quali l'uomo è chiamato a camminare (cf Ef 2,10) veicolano l'unione fra le due nature di Cristo nell'uomo, operata dallo Spirito mediante i "misteri" della chiesa. È solo a partire da qui che è possibile comprendere il ruolo della Vergine, non tanto nella *theologia*, quanto nella vita e nella fede della chiesa. Essa rappresenta quest'umanità innalzata, riflette e personifica il mistero di Dio, il quale crea santi a partire dalla natura umana peccatrice: questa realtà è qualcosa di infinitamente più importante e misterioso rispetto a tutti i miracoli della storia biblica.

La gloria della Vergine, perciò, non va vista nelle virtù e nelle qualità della sua persona che la separano dal resto dei fedeli, come un essere umano distinto. La chiesa ortodossa non ha mai costruito *theologia* né dogmi sull'immacolata concezione e sulla sua elevazione in cielo, sebbene inni liturgici siano stati composti come espressione dell'entusiasmo di fronte all'unicità della sua posizione nell'e-

conomia divina. Il suo essere al centro del culto della chiesa nella tradizione ortodossa non va inteso come una sua glorificazione in quanto “essere particolare”: questo la porterebbe a essere mediatrice ulteriore rispetto a Cristo. Nella *Theotòkos* – portatrice di Dio –, è il mistero dell’autoumiliazione divina a essere glorificato. Gli inni alla Vergine sono inni all’azione divina che si compie in lei. La sua gloria scaturisce dalla gloria della natura umana di Cristo, ma dalle profondità del pentimento come grido dell’umanità tagliata fuori dalla comunione con Dio, in modo da essere reintegrata in quella gloria, nella comunione con lui.

Per ogni animo religioso cristiano Maria è la personificazione realistica e oggettiva del più grande mistero, perché essa ha riofferito al Figlio di Dio la sua umanità. Non fu però usata come strumento ai fini dell’incarnazione, ma fu eletta come persona, e a causa di questa elezione si è riflessa in lei l’elezione dell’intera umanità e di ogni singola persona. Nel rendere onore alla *Theotòkos* un ortodosso fa esperienza dell’unità del genere umano che ha risposto alla vocazione di Dio, e offre il ringraziamento più realistico per ciò che questi ha operato in Cristo.

È dunque falsare l’atteggiamento ortodosso il percepire questo onore come culto e preghiera rivolti unicamente alla *Theotòkos*, come se fosse della medesima natura del Dio triunitario. Come mostrano le icone, Maria non è mai da sola, ma sempre assieme a Cristo. Perciò la preghiera rivolta a lei è la preghiera della chiesa rivolta, con lei, al Figlio fattosi carne. Si dovrebbe piuttosto vedere in Maria la santissima, la *Panahgìa*, tutta-santa, la prima e la più santa fra i santi, colei che li trascina in una con-

tinua intercessione al proprio Figlio. La chiesa in preghiera non prega la *Theotòkos*, bensì Dio assieme a lei. Essa è la forza che anima, la trascinatrice di questa continua intercessione della comunione dei santi presso il Dio triunitario. Senza la sua presenza in mezzo alla chiesa in preghiera, la realtà dell'incarnazione nel suo pieno aspetto umano è in pericolo, e si apre la porta a ogni sorta di docetismo e di razionalismo, con i quali ci si addentra allora nel campo delle "spiegazioni spirituali" e delle "definizioni" riguardo al mistero della *kénosis* di Dio nell'uomo-Gesù.

Il mondo nell'ecclesiologia: chiesa e *cosmos*

Ogni cosa detta fino ad ora può essere percepita e intesa unicamente in relazione con l'approccio ortodosso al problema della natura della chiesa. Il mistero della Trinità, la *théosis* dell'uomo, la mistica dello Spirito che opera attraverso i suoi carismi, sono elementi di una realtà che abbraccia il mondo intero e che al tempo stesso ne trascende i confini. La chiesa non è anzitutto e unicamente la comunità locale alla quale appartengono, e ancor meno la particolare chiesa confessionale, portatrice di una denominazione che ci ricorda l'intervento puramente umano che sta dietro alla costituzione e alla spiegazione della sua vita. La chiesa è la realizzazione nel tempo dell'economia divina decisa prima della fondazione del mondo, tramite l'elezione in Cristo di tutti coloro che crederanno in lui. È un evento trans-storico nella creazione, che ne unisce

l'origine, lo stato presente e il compimento. Nella chiesa i momenti storici rivelano l'eternità e rendono l'uomo storico partecipe del *télos* eterno, che è già all'opera in questa vita nell'attività presente dello Spirito. L'intero universo, la sua essenza e il proposito che esso incarna, è nell'essere della chiesa, che ne costituisce il nucleo, il microcosmo della creazione. La *theologia* ortodossa esita a compiere distinzioni fra chiesa visibile e chiesa invisibile, a operare una separazione fra due situazioni qualitativamente differenti. La chiesa come corpo è una, e il suo capo è Cristo.

Ogni momento della vita ecclesiale porta il segno della comunione divino-umana, che si realizza nella predicazione e nella condivisione della parola di Dio incarnata come forza redentrice e rigeneratrice per questo mondo, nel riunirsi attorno all'eucaristia e nel prendere parte a essa.

L'essenza della chiesa, dunque, non può essere descritta semplicemente nei termini di un processo storico, perché facendo così l'origine e il fine divini che ne animano la vita vanno perduti. D'altra parte, essa non può essere definita meramente come qualcosa di soprannaturale, invisibile, spirituale, escatologico, che verrà raggiunto nella sua esistenza autentica solo al consumarsi del tempo. Perciò le nostre comunità locali, con tutti i loro fallimenti e le loro carenze, e con il battesimo, la parola di Dio e l'eucaristia, in modo mistico e misterioso sono parte dell'economia divina, parte della pienezza dell'unica chiesa, che porta in sé la pienezza della verità.

Per un ortodosso, l'enfasi eccessiva posta sia sull'aspetto invisibile ed escatologico, sia sull'aspetto storico della natura della chiesa, enfasi in sé limitata,

conduce allo smarrimento delle dimensioni essenziali dell'essere ecclesiale, che priva la chiesa della capacità di vedere il mondo come un qualcosa di globale, avvolto dall'abbraccio redentore dell'azione di Dio, e di vedere che ogni uomo è potenzialmente salvato dalla parola di Dio incarnata e predicata.

Diviene quindi evidente che la chiesa è "catholica", ma non solo in senso geografico: l'aspetto geografico consegue dalla catholicità dell'azione di Dio che è pienezza, il completamento del suo atto redentore nella creazione, nella redenzione e nel compimento finale.

Il centro dell'esistenza ecclesiale nel tempo non è di natura geografica, ma è un centro nel quale Dio ha posto la totalità del mondo, ponendo Cristo a capo di ogni luogo e di ogni momento. La chiesa si realizza e deriva la propria autorità, come *locus* all'infuori del quale non vi è salvezza, dall'incarnazione e dai suoi risultati che permangono; il che è come dire: dalla comunione eucaristica e dalla parola dell'evangelo. I vescovi non sono autorità legali poste al fine di stabilire una disciplina, ma sono essenzialmente i custodi e i celebranti di questa comunione eucaristica a nome del popolo, e solamente assieme al popolo.

In tale contesto la concezione basilare dell'ecclesiologia è quella che ottempera "chiesa e creazione", non solo perché questo salvaguarda la continuità dell'azione di Dio, che crea, salva e rigenera la sua stessa creazione nella sua parola, ma perché è attraverso la chiesa come comunione ristabilita con Dio che l'evento e lo scopo della creazione come *ktisis* viene rivelato e comunicato agli uomini. "Chiesa e creazione" significa far rientrare nella chiesa tutti gli

elementi della creazione in modo da portare a compimento la loro forma restaurando il loro valore di strumenti per restituire a Dio, nel loro autentico rapporto con lui, le cose che egli ha creato per noi.

L'opposizione fra legge e grazia è abolita in Cristo e nella chiesa. Nel discutere se si debba parlare in termini di "legge ed evangelo" oppure di "evangelo e legge", secondo la tradizione ortodossa sarebbe preferibile dire "legge nell'evangelo". Ciò significa una legge che è stata riportata al suo significato positivo dopo che essa è stata adempiuta da Cristo. Nella theologia cristiana è impensabile il mantenere l'opposizione fra natura e grazia che fa riferimento a quella che è una pura situazione provvisoriamente anomala in seno alla creazione di Dio, cioè lo stato di decadimento sotto la schiavitù della legge.

Storia ed escatologia: simbolismo e theologia liturgica

Sarebbe un grave errore concludere da quanto abbiamo detto finora che attraverso la sua ecclesiology la theologia ortodossa abolisce la distinzione fra regno di Dio e chiesa, fra Cristo e chiesa, fra la realtà presente della chiesa e la sua pienezza finale, fra realtà presente e speranza escatologica. Si dovrebbe evitare una tale ecclesiology poiché non tiene seriamente conto della peccaminosità dell'uomo e della realtà storica nelle sue molteplici sfaccettature. Si è obiettato che un'ecclesiology di tal fatta condurrebbe a un quadro illusorio delle realtà attuali e porterebbe quanti appartengono alla chiesa a vivere al di fuori di questo mondo, noncuranti

degli sviluppi che questo assume in campo sociale e politico.

C'è anche un'ulteriore obiezione, la quale afferma che l'escatologia intesa in questo modo è già resa una piena realtà storica nella vita della chiesa. L'ideale monastico dell'ortodossia sembra offrire una ragione ulteriore per rafforzare questo atteggiamento negativo nei riguardi dell'ecclesiologia ortodossa.

Bisogna dire che, fondamentalmente, l'ortodossia vede la chiesa come qualcosa che Dio ha riservato per se stesso in questo mondo, un qualcosa di santo e santificato a causa della presenza reale del corpo e del sangue di Cristo e dell'azione dello Spirito santo.

La chiesa non è del mondo, ma è nel mondo.

Questo significa che ha un'esistenza autonoma, ma in seno al mondo. Sarebbe errato dedurre da questa tesi che la chiesa non è per il mondo. La natura della chiesa non è di questo mondo ma la sua vita e la sua opera è precisamente *per* il mondo. È molto difficile conservare questa fine distinzione.

Un ortodosso è acutamente consapevole e confessa nel pentimento che le chiese ortodosse locali per diversi periodi della storia non sono state capaci di rendere giustizia a questo particolare aspetto dell'ecclesiologia, sia in ragione di necessità politiche che di abusi temporali da parte di autorità politiche ed ecclesiastiche. Ma resta vero che le chiese ortodosse mai si sono identificate con alcun genere di situazione secolare profana, grazie alla loro forte accentuazione eucaristica e alla loro vita liturgica.

Obiezioni nei riguardi degli elementi escatologici e divini che sarebbero esageratamente presenti nell'ecclesiologia e nella vita ecclesiale degli ortodossi derivano spesso da un fraintendimento che facil-

mente compiono i non ortodossi, che non prendono parte, dall'interno, alla vita delle nostre comunità. Comunque, nella tradizione orientale vi è una distinzione assai ben marcata tra lo stato presente della chiesa storica e il compimento ultimo di ciò a cui essa tende.

Vi è indubbiamente la speranza che tutto ciò che accende l'anima di un credente nella prospettiva della sua realizzazione finale alla seconda venuta di Cristo, sarà operato da questi all'ultimo stadio della *parousia*. La distinzione non è tuttavia immediatamente chiara, non in ragione di un'enfasi eccessiva sull'escatologia nella vita ecclesiale, bensì a causa della saldezza delle fede ortodossa e della sua fiducia nelle promesse di Gesù, di modo che la speranza assume la forma di una realtà già donata all'uomo. In questo senso la resurrezione anima l'intera vita della chiesa, consentendo ai peccatori, membri della chiesa, di trascendere la loro esistenza disgraziata mediante la vittoria di Cristo. La resurrezione è un evento storico come ogni altro evento occorso nel tempo, e stando così le cose, la speranza del compimento finale rende il tempo della storia un processo che guarda in avanti, in moto verso un fine determinato. La speranza in Cristo significa comunione con il Signore risorto, che verrà di nuovo, come è vero che è già venuto. Attraverso la comunità indivisa nella fede con la comunione dei santi, il passato storico anima la realtà di un futuro ignoto e tuttavia certo. È pure un errore trarre la conclusione che non vi sarebbe distinzione poiché questa speranza, questa certezza, questa vittoria finale viene colta nella tradizione ortodossa solamente attraverso il pentimento, solo attraverso la sollecitudine e il servizio al

mondo e al suo dramma. È un continuo martirio a costituire l'essenza della *martyria* – testimonianza – ortodossa in questo mondo. È qui che si trova l'essenza del monachesimo nella tradizione greco-ortodossa: il monaco è il “martire”, il testimone dell'attesa del compimento ultimo; è il testimone vivente del Signore che deve venire ma che non è ancora apparso nella pienezza della sua gloria. Egli è posto nel mondo fra il Signore glorificato e risorto da una parte, e la *parousia* dall'altra, vivendo storicamente, nell'*oggi*, l'esperienza della croce di Cristo.

Il prevalere dell'aspetto escatologico si manifesta soprattutto nel culto. La ragione è ovvia: nella comunità riunita in preghiera gli uomini sono raccolti attorno al corpo di Cristo e sono posti nell'attesa escatologica di ciò che è avvenuto, fra il cielo e la terra. Non è semplicemente un atto di preghiera, bensì una prefigurazione pratica delle cose ultime, quella che ha luogo attorno alla memoria di ciò che Gesù ha operato nel passato, opera compiuta una volta per sempre nella storia. La liturgia è il luogo e il tempo preparati in questo mondo per la dimora dell'eternità e per la presenza divina. È quindi un anticipo del futuro metastorico mediante elementi storici fondati sull'incarnazione, storica, di Gesù. Gli eventi in Cristo danno forma alla comunità riunita in preghiera nel tempo presente, nella sua dimensione storico-escatologica. Dobbiamo, di conseguenza, comprendere il simbolismo liturgico da questo punto di vista. Le icone, le azioni e i gesti liturgici sono un uso legittimo della natura, che in prospettiva escatologica è già stata restaurata, di modo che la comunità culturale possa ricevere la presenza reale del Signore che viene nella gloria.

Nessuno di questi elementi simbolici è fine a se stesso. Nessuno è proposto come *conditio sine qua non*. Materiali, colori, movimenti e l'insieme di forme della vita ecclesiale costituiscono le facciate trasparenti poste di fronte agli occhi del credente, attraverso le quali discernere le realtà spirituali nascoste del mondo celeste. La questione non si pone quindi nei termini di un culto alle icone o di una riverenza superstiziosa per gli oggetti sacri, ma piuttosto si tratta di rispettare ogni oggetto usato dalla comunità orante come materiale scelto dalla creazione divina al fine di rendere la gloria di Dio più immediatamente presente attorno all'eucaristia, che è dunque vista come il centro onnipotente di tutta la liturgia.

L'assenza di una simbologia nel culto cristiano non è solo assenza di una componente secondaria della vita di fede; essa denota piuttosto una pericolosa tendenza a disincarnare l'intero contenuto della fede cristiana, nonché il rischio di approdare a un monismo spiritualistico. La comunità ortodossa va colta proprio in questo suo radicamento nel "materialismo" del culto, coinvolta e mescolata a questo mondo redento. Una comunità in preghiera prega e offre non solo i suoi stessi doni e le sue preghiere, ma l'intera creazione e il mondo nella sua globalità con i suoi problemi, sebbene in maniera dossologica e innologica. Il culto della chiesa ortodossa nella sua compaginazione realistica di storia ed escatologia diventa così il trampolino da cui i suoi partecipanti possono lanciarsi, rinnovati, nell'azione e nel servizio di questo mondo. Perciò la storia va vista solo nella sua prospettiva escatologica. Ogni evento storico sta in diretto rapporto con il

suo compimento finale attraverso la sua santificazione operata dall'offerta eucaristica della chiesa. È inutile dire quale impatto abbia avuto e abbia questa comprensione della liturgia sulla theologia ortodossa. Ogni riflessione viene scritta non come ricerca ulteriore nei fattori dati, in uno sforzo per arrivare a comprendere e a esaurire il mistero di Dio in categorie razionali proprie dell'uomo, bensì al fine di approdare a una theologia liturgica animata dall'offerta dell'intero genere umano come evento eucaristico al suo creatore. La theologia, in questo senso, è un atto paraeucaristico, la vetta più alta del pensiero umano, che lega insieme i fatti della storia, la loro realtà presente e il contatto diretto con il loro compimento ultimo.

L'autorità della chiesa e la Bibbia

Questo genere di riflessione theologica potrebbe portare un non ortodosso a concludere che in una tale ecclesiologia vi sia una certa tendenza all'astrazione e alla speculazione senza riferimenti all'organizzazione della vita e all'opera concreta della chiesa. Vengono sollevati al riguardo due problemi: primo, in una simile presentazione il problema dell'autorità non verrebbe toccato; secondo, il problema della struttura e dell'istituzione non verrebbe evidenziato come questione che la chiesa si trova continuamente a dover affrontare e superare. Chi decide cosa è ortodosso e cosa non lo è? Qual è il criterio per la vita ecclesiale e per la lettura e l'interpretazione della Bibbia?

Si tratta di domande legittime, specialmente se si

tiene presente che le chiese ortodosse, sebbene divise in comunità autocefale, piuttosto indipendenti l'una dall'altra, sono diramazioni della chiesa una e indivisibile che conserva la propria unità anche quando è sprovvista di un centro giuridico e quando chiese diverse non hanno occasione di uno stretto contatto reciproco. Ma ciò che non appare legittimo a un ortodosso è che egli debba precipitosamente appellarsi a risposte facili come "l'autorità suprema giace nelle mani dei concili ecumenici" (non vi sono più stati concili di tal genere dopo il IX secolo); o "ci sono i sinodi locali delle chiese autocefale"; o che l'autorità sta "nel vescovo locale attorno al quale si raccoglie il presbiterio". Sono tutte risposte corrette, ma limitate; anzitutto perché non esprimono pienamente la comprensione dell'autorità propria dell'ortodossia; in secondo luogo, perché minacciano di istituzionalizzare le chiese ortodosse sul modello delle concezioni in vigore in altre chiese.

Quelli menzionati sono tutti strumenti dell'autorità, che operano solo in caso di necessità e di urgenza e in situazioni straordinarie nelle quali la chiesa può venire a trovarsi (per esempio, le condanne di eresie da parte dei concili ecumenici); oppure che riguardano la sistemazione di dettagli della vita ecclesiale quotidiana (i sinodi locali), o, in modo più concreto, che esercitano l'autorità e la sollecitudine pastorale e custodiscono la comunità eucaristica (il vescovo e i presbiteri riuniti attorno a lui). L'autorità della chiesa una e indivisibile opera, tuttavia, in maniera indefinibile, al di là della sfera di azione di questi strumenti. Esiste la realtà dell'evento di Cristo, una volta per tutte, e la sua conseguenza pentecostale che la estende attraverso i

secoli e la rende pienamente rappresentata fin della più piccola comunità locale della Russia, del Giappone o dell'America. Qui non troverete un centro giuridico comune rivestito di un primato al di sopra degli altri, né un corpo federativo che disponga di una politica e di un bilancio comune. L'autorità di cui parliamo è la certezza che il "mistero" di Dio in Cristo opera solo nella chiesa e attraverso la chiesa e a favore di tutti i membri della chiesa in modo identico. Patriarchi, arcivescovi, vescovi, presbiteri, diaconi e laici, concili e sinodi compongono, e insieme esprimono, la realtà di questo genere di autorità. È una realtà che si incarna e si esercita come mutua sottomissione nell'amore, derivante dalla condivisione della vita "misteriosa" (sacramentale), portatrice di salvezza, della chiesa. Questa è l'autorità che trascende e tiene unita ogni realtà, la dimensione della chiesa al di là di ogni struttura, istituzione e organizzazione. È questa l'autorità della grazia del Dio triunitario, e la sua presenza reale in mezzo al suo popolo, riunito attorno all'altare. Sebbene sembri un'astrazione, questo genere di autorità è immediato, diretto, dinamico e realistico nella vita delle chiese ortodosse. Ogni altra cosa che assume la forma di autorità è espressione necessaria di conformazioni esteriori assunte da questa autorità interiore più profonda, che dal suo interno relativizza, rende trasparente e deistituzionalizza le forme, le strutture e gli organi di governo ecclesiastici. Anche le decisioni dei concili ecumenici non sono assolute e vincolanti se non vengono accolte e messe in pratica dalla pienezza della coscienza della chiesa nella sua vita. Perciò la vita della chiesa nella sua globalità – misteri, theologia,

evangelizzazione e missione, clero e laici insieme – è la grazia del Dio triunitario in atto, e la sua suprema autorità.

Dunque, secondo la tradizione ortodossa, non si dovrebbero mai usare espressioni come: “la Bibbia giudica la chiesa” o “la Bibbia è la più alta autorità della chiesa”. È evidente che l’evento primario è quello di Cristo perpetuato attraverso lo Spirito santo nella vita “misteriosa” della chiesa. Quell’evento è espressione solo nella potenza dello Spirito dal *pléroma*, cioè dalla pienezza dell’opera di Dio in Cristo attraverso i secoli nell’interezza della comunione della chiesa, composta dal clero e dai laici. La Bibbia è scritta dentro a questo evento. Non è questione di tempo o di priorità qualitativa. La Bibbia esprime automaticamente “per iscritto” la vita della chiesa. Non è una *magna charta* della chiesa che la giudica, ma nel mistero di Dio è il riflesso autentico di questo evento umano-divino, l’*ekklesia*. Secondo questa comprensione essa non possiede come funzione primaria quella di organizzare la chiesa nelle sue strutture e forme. Non è un libro sul quale si basa l’istituzione. Un tale uso della Scrittura la istituzionalizza e la trasforma in un Corano. La Bibbia non ha risposte di carattere generale da applicarsi a tutte le situazioni della vita ecclesiale in questo mondo. Non puoi discernere la volontà di Dio una volta per tutte e applicarla, a partire da un versetto biblico, allo stesso modo in ogni situazione della chiesa al cospetto del mondo. La Bibbia manifesta la libertà dello Spirito nella chiesa, riflette il suo nucleo più intimo, e custodisce l’unità della chiesa attraverso il suo testo datore di vita, espressione dell’azione divina, solo se letto e inter-

pretato come l'eco della parola di Dio in Cristo nella sua chiesa. Certo, qualsiasi cosa si legga nella Bibbia non dovrebbe mai essere in contraddizione con ciò che si vive nella chiesa, ma la Bibbia non può descrivere tutto quel che accade nella chiesa. La Bibbia nella vita della chiesa è cristallizzata nella forma limitata della "lettera" che va continuamente vivificata dalla comunione dei credenti, i quali ne interpretano e reinterpretano il testo come parola di Dio data a ogni chiesa locale in situazioni concrete. È il libro che, studiato, diventa fonte di spiritualità e di vita "illimitata" in Cristo e nella chiesa. Non è un libro da usare per supportare ricerche theologiche individualistiche di carattere "scientifico" al fine di conservare un confessionalismo locale, usando a tale scopo versetti isolati dal loro contesto. Non è un libro mediante il quale si può definire la vita della chiesa, proprio perché è il frutto stesso della vita della chiesa, nel quale si realizza la comunione dell'uomo con Dio e la comunione delle persone di ogni razza, in ogni parte della terra. Grazie allo Spirito la sua "lettera" nella chiesa si fa trasparente, e quindi il necessario istituzionalismo ecclesiale perde continuamente il suo carattere rigido, imponente e opprimente. La parola di Dio non è solo o principalmente parola scritta, ma è la vita della comunione ecclesiale per la quale la Parola, nel senso del *Lògos*, si fa carne. La Bibbia come parola di Dio è il risultato di un evento che è sempre presente nella chiesa nella pienezza della sua vita, nella condivisione dei misteri, nella predicazione, nel lavoro di evangelizzazione, nella liturgia, nella theologia.

Chiesa e stato: l'armonia

L'autorità della chiesa non è costituita né da una disciplina sacra, né da una particolare confessione locale di fede basata su una nuova esegesi di alcuni versetti biblici, ma dalla vita ecclesiale nella sua globalità, che abbatte incessantemente l'autosufficienza del suo aspetto istituzionale. L'incomprensibile mistero del Dio rivelato e i mezzi di trasmissione della grazia divina fanno ben più chiaramente e sicuramente autorità per la chiesa che una "lettera" usata impropriamente, vale a dire il testo della Bibbia utilizzato per definire in modo logico un'autorità "ecclesiale" operante in modo solido e organizzata in maniera ben definita. Quest'ultimo atteggiamento può essere spiegato solo come l'espressione di una sete che l'uomo ha di sicurezze. Funziona sul modello della politica. È del tutto naturale che in simili situazioni la separazione radicale fra chiesa e stato non sia sempre aperta e logica. Vi è la tendenza a un intervento della chiesa in campo politico. Dobbiamo partire dal fondamentale asserto ecclesiologicalo: la chiesa ha un fine salvifico e di santificazione in un mondo che è già potenzialmente salvato; ciò significa che ogni cosa appartiene alla sua parola e ai suoi sacramenti salvifici, e tutto è percepito da parte della chiesa, non come uno stato, un'istituzione o un'organizzazione politica, ma come realtà di uomini di Dio chiamati a essere salvati.

Dietro all'istituzione dello stato c'è la realtà concreta di un uomo che attende la redenzione. E il contatto di questi con la parola di Dio e i misteri della grazia divina avviene grazie al loro essere

donati a questo essere umano, come cittadino, da parte della chiesa. Quindi, per conservare questo contatto, l'*ekklesia* nel suo insieme non deve cercare un sistema valido in ogni situazione, ma deve mirare al massimo contatto possibile fra l'aspetto istituzionale della chiesa e l'istituzione dello stato. Non dovrebbe esserci la benché minima paura di alcun genere di fusione fra i due "regni" perché, al di là di questa formale relazione istituzionale esteriore, la chiesa dispone della grazia divina che fa sempre agire a distanza la sua esistenza, libera da qualsiasi genere di pressione da parte dello stato, al di sopra e al di là di ogni indirizzo temporale e di ogni parte politica.

Su questa base si può capire il principio ortodosso dell'"armonia" o delle "relazioni amichevoli" fra chiesa e stato. Questi termini non esprimono nulla di definito; in verità sono incomprensibili per quanti non appartengono alla tradizione ortodossa: al loro orecchio creano l'impressione di un'astrazione e di un modo per evitare di fornire al problema una risposta diretta. È proprio così: queste obiezioni con sono del tutto prive di fondamento. Tuttavia, il fatto è che, per un ortodosso, la parola "armonia" si basa non su di una concezione politica, ma sulla forza nascosta della chiesa, corpo di Cristo, colta come *oikonòmos*, dispensatrice dei misteri di Cristo. Poiché è attraverso questi doni divini di salvezza e di santificazione, e non attraverso le sue istituzioni, la sua disciplina, la sua sapienza o le sue leggi, che la chiesa trascende e ha ragione delle autorità politiche, senza porsi nei loro confronti su un piano di uguaglianza.

Mediante la sola Parola incarnata, la chiesa mette in

piedi e dà forma a questa “armonia” con, contro, o sotto lo stato, perché essa dispone della potenza di Dio. Certo, se la chiesa è tentata di usare la grazia di Dio come strumento più efficace di dominio o per creare un ordine sacro al fine di dominare su ogni sfera, inclusa la vita politica, o se la chiesa non è più animata dalla sua vita liturgica, eucaristica, e misteriosa, allora certamente questa “armonia” e queste “relazioni amichevoli” vengono rimpiazzate o da una chiesa sacralizzata al di sopra dello stato o dal regime dei “due regni”, con tutti i pericoli che ne conseguono di fissare poi sempre la posizione della chiesa a favore o contro le autorità politiche che mutano in continuazione. L’“armonia”, conservando l’elemento profetico della parola di Dio e agendo con forza dall’interno di ogni stato, va direttamente al cuore di questo, cioè agli stessi cittadini. L’essenza della chiesa come canale della grazia divina, e il suo fine, la santificazione mediante tale grazia di tutta la vita delle società e degli stati, non permetterebbe mai a quest’armonia di divenire fusione, al punto di risultare una sorta di cesaropapismo o di teocrazia. I doni dello Spirito crescono nella vita di ogni giorno solo attraverso uomini immersi nell’acqua battesimale, nel sangue eucaristico, uomini che condividono la parola di Dio predicata come dinamismo di per sé efficace di redenzione, senza fare di queste cose un criterio, e senza combattere contro gli ordini secolari. Questo genere di “armonia” non è uno “sfuggire”, non è indifferenza, non è un metodo indiretto, ma è la via che la grazia sovrabbondante di Dio crea nella chiesa carismatica.

Infine, il termine “armonia”, che esprime l’atteggiamento ortodosso riguardo al rapporto fra chiesa e stato, non andrebbe identificato con il contenuto

dell'espressione "era costantiniana", che nella comprensione theologica dell'occidente deriva da un'errata interpretazione del sistema bizantino, e che significa una mescolanza tra due "autorità". Un tale miscuglio è impensabile per gli ortodossi, perché l'ecclesiologia orientale esclude l'unione bastarda di due tipi di autorità completamente diversi: da una parte l'aspetto divino, carismatico ed eucaristico; dall'altra l'elemento umano, giuridico e legalistico. "Armonia" indica piuttosto l'atteggiamento positivo della chiesa verso il mondo in tutte le sue differenti entità, incluso lo stato, anche quando quest'ultimo ha un atteggiamento negativo nei confronti della chiesa, perfino in situazioni di inimicizia e di persecuzione. Essa si basa sia sul fondamentale principio ecclesiologico secondo cui il mondo intero è inscindibile creazione di Dio e il mondo di Cristo è potenzialmente salvato nel suo insieme, sia sulla chiara esortazione biblica a pregare per tutti coloro che governano in questo mondo.

"Armonia" significa mantenere contatti positivi con l'organizzazione statale attraverso la sola vita ecclesiale, per predicare l'evangelo e trasmettere la grazia alla gente sotto qualsivoglia sistema politico.

Perciò l'"armonia" non è un metodo, un sistema di rapporti, ma è fondata, nell'ecclesiologia ortodossa, sulla visione che il mondo appartiene potenzialmente alla chiesa; conseguentemente, deve avere un'implicazione evangelica e missionaria per tutti gli appartenenti alla chiesa. Viene stabilita, è autenticamente operativa e diviene un concetto dinamico di rapporto solo per ciò che riguarda la chiesa. Allora, essa dipende da questo fattore: fin dove si spinge la chiesa nell'utilizzare le opportunità rese

disponibili mediante questa modalità di rapporto con lo stato, al fine di predicare l'evangelo ed esercitare la sua parola profetica nella vita sociale di tutti i giorni? In questo senso, per esempio, il tipo di "armonia" che la chiesa di Grecia ha stabilito e di cui gode, costituisce una terribile responsabilità evangelica per questa chiesa nei confronti del popolo greco. Non è una conquista, ma un'enorme responsabilità.

Il termine "ortodossia" e l'unità della chiesa

Nella terminologia theologica occidentale "ortodossia" ha assunto col tempo sia il significato di ristagno in una vita ecclesiale avvolta dal velo dogmatico del confessionalismo, dell'inflessibilità e dell'indisponibilità a riadattarsi ai tempi moderni, sia quello di un sterile istituzionalismo e di un fondamentalismo biblico. Tutto questo è esattamente l'opposto della comprensione che ha la chiesa orientale del medesimo termine. *Orthodoxia* significa la globalità delle persone che condividono la retta convinzione riguardo all'evento di Dio in Cristo e nella sua chiesa, e la retta espressione di questa fede. L'amministrazione dei "misteri" richiede la partecipazione di membri della chiesa attivi e degni, e la testimonianza della loro fede in ogni aspetto dell'ordinaria vita sociale. In questo senso *orthodoxia* è il preludio necessario, il presupposto imprescindibile, la piattaforma da cui accedere al concetto più ampio di *orthopraxia* come libertà di azione e di vita. L'*orthodoxia* conduce al massimo possibile di

orthopraxia della vita carismatica nella libertà dello Spirito santo. Ciascuno è invitato dall'*orthodoxia* a trascendere le confessioni e le istituzioni inflessibili senza negarne la necessità. In questo modo, ognuno è potenzialmente chiamato a divenire ortodosso (e, prima di tutti, specialmente coloro che sono stati battezzati nella tradizione ortodossa!).

Il termine *orthodoxia* non dev'essere identificato, da parte di noi ortodossi, con i nostri confini ecclesiali. Non dovremmo mai dimenticare che questo termine è attribuito alla chiesa una e apostolica nel suo insieme contro gli eretici che, per loro volontà, si sono separati dal corpo principale della chiesa. Il termine è di uso *esclusivo* riguardo a tutti coloro che volontariamente si pongono al di fuori dell'alveo storico vitale della chiesa una, ma è *inclusivo* di tutti coloro che professano la loro appartenenza spirituale a quel grande fiume dell'unico Spirito e dell'unica chiamata a essere, a divenire realmente ortodossi nella fede e nella vita. Qui questa "e" non va intesa come passaggio dall'aspetto theologico a quello etico dell'ortodossia: è una "e" che acquista pieno significato come congiunzione tra due sinonimi inseparabili che vanno mantenuti e interpretati reciprocamente. Perciò, un ortodosso sa meglio di qualsiasi fondamentalista entusiasta che egli porta "il tesoro di Dio in vasi d'argilla", che né lui personalmente, né le sue istituzioni, né le sue affermazioni di fede delimitano i confini dell'*orthodoxia* intesa nel suo senso ampio di vita della chiesa indivisa lungo i secoli. Nel caso in cui la scomunica venga pronunciata contro l'insieme di una chiesa da una chiesa sorella locale, senza disaccordi su materie cruciali attinenti la fede, o nel caso dell'assolutizza-

zione di una confessione locale come verità definita per tutta la chiesa, o qualora si definisca un sinodo locale di una chiesa separata come concilio ecumenico della chiesa indivisa: questi casi possono coinvolgere atteggiamenti fondamentalmente non eretici, ma sono chiaramente non ortodossi quanto al comportamento. Si è in presenza di una *praxis* non ortodossa. In questo l'ortodossia orientale, per la grazia di Dio che ha voluto conservare queste chiese come *martyria* nel loro martirio, andrebbe compresa come portatrice di un messaggio vivente nella sua umile e povera esistenza storica, e questo essa lo può sostenere solo nel pentimento per la sua palese mancanza di *orthopraxis*.

In tale spirito si pone l'esclusività e l'inclusività della confessione dell'ortodossia orientale: nel fatto che essa rappresenta, nella sua debolezza, la linea di continuità mai interrotta della chiesa una, apostolica e catholica. Questa affermazione non implica un giudizio sulle chiese non ortodosse. Essa va compresa come il servizio più dinamico specialmente per la causa dell'unità delle chiese: un'unità che non dipende da poteri istituzionali o dalla ricerca teologica accademica, bensì dalla comunione di Dio con l'uomo che va condivisa attraverso la vita della chiesa, e che si mostra nelle dinamiche di un'azione evangelica unitaria nella quale dobbiamo crescere insieme fino a raggiungere la statura di Cristo.

Orthodoxia indica tale unità carismatica, anche quando essa cade e fallisce. L'unità è creata, offerta e mantenuta solo dal Dio triunitario. Ogni volta che, agendo attraverso il principio di una chiesa locale separata, si cerca di aumentare la separazione esigendo l'uniformità, nel tentativo di assicurare una

solida istituzione o di definire l'unità mediante una confessione scismatica individualista, quel che si ottiene è unicamente il contrario: si divide l'*ekklesia* in modo ancor peggiore. L'*orthodoxia* commetterebbe lo stesso delitto contro la propria natura più intima se, datale l'opportunità di parlare attraverso un'unica voce in un'unica assise, cadesse nella tentazione di pronunciare facili critiche generalizzate nei confronti di altre chiese, e definisse l'indefinibile "mistero" dell'unità attraverso una nuova "confessione di fede", secondo un modello di comportamento non ortodosso.

Nel dibattito ecumenico, l'*orthodoxia* deve conservare la libertà della propria vita e indicare l'unità eucaristica della vita dell'*ekklesia*, come chiesa-perno, costante ricordo che l'unità della chiesa è la prima realtà incrollabile della storia umana. Questa unità esiste, può e deve crescere continuamente fino all'obiettivo finale della "piena unione e piena comunione", al di là del diritto canonico, usato scorrettamente se inteso come fine in sé, al di là dell'emancipazione dell'individuo nell'attivismo di un "evangelo sociale" o di un vuoto cerimonialismo e di un esagerato pseudo-misticismo. Dobbiamo prendere atto, nell'ortodossia, che siamo assai profondamente radicati nella realtà della chiesa indivisa e che nessuna potenza e nessun nome ci può far vacillare da questa realtà espressa nella predicazione della Parola e nella comunione eucaristica.

Nei momenti bui che oggi ci troviamo a vivere, siamo chiamati a vedere più chiaramente di quanto mai abbiamo fatto nel passato la natura di quell'unità dinamica, carismatica ed eucaristica. Basterà questo a condurci più lontano nel presentare la

parola salvifica di Dio al mondo moderno: trarremo una nuova luce dall'aver ricevuto la nostra comune radice nella vita della chiesa una, catholica ed apostolica.

Nicos A. Nissiotis (1925-1986), theologo e filosofo, è stato una delle grandi figure del movimento ecumenico contemporaneo. Osservatore al Vaticano II come delegato del Consiglio ecumenico delle chiese, direttore per diversi anni dell'Istituto ecumenico di Bossey, ha partecipato alla stesura dell'importantissimo documento di Lima su "Battesimo, eucaristia e ministero". È morto prematuramente in un incidente stradale, il 18 agosto 1986.

"Interpretare l'ortodossia" è stato pubblicato per la prima volta in *The ecumenical review* n°1 (1961), pp. 4-28, con il titolo "Interpreting orthodoxy". La presente traduzione è stata pubblicata in italiano, nel 1996, nella collana *Testi di spiritualità ortodossa* n° 14 delle Edizioni Qiqajon del Monastero di Bose a cui va tutto il nostro affetto e ringraziamento.

IL TEMPO LITURGICO

GEORGHIOS MANTZARIDIS





La chiesa con le sue feste e le sue funzioni liturgiche rende presente nel tempo l'opera dell'economia divina; al tempo stesso, santifica e trasfigura il tempo della vita quotidiana, unificandolo e orientandolo in prospettiva escatologica: verso il regno di Dio.

Le feste celebrate dalla chiesa, ad esempio le feste del Signore e le principali feste fisse, non costituiscono semplici commemorazioni, ma occasioni, "tempi propizi" di comunione con Cristo e con la chiesa. Questa comunione, che si realizza "per l'intercessione dei santi e della madre di Dio", custodisce e rafforza i fedeli nel corpo della chiesa, conferendo loro i doni disposti dall'economia divina. Con le feste annuali, il ciclo delle celebrazioni settimanali e gli uffici quotidiani, il credente vive così in modo totale le disposizioni divine e diventa partecipe del regno di Dio già nella vita presente.

Feste fisse e feste mobili: due modi d'intendere il tempo

Le feste della chiesa si dividono in fisse e mobili. Quelle fisse vengono stabilite in date ben precise dell'anno ecclesiastico, che inizia il primo di settembre.¹

¹ Un tempo, in alcuni luoghi, il capodanno era fissato il 25 marzo che è la festa fissa dell'annunciazione. Questo modo di fissare l'inizio dell'anno viene chiamato stile *dell'incarnazione* e fu usato in Scozia, Svezia e altri stati sino al 1559, a Firenze sino al 1749, a Cremona sino al 1782 ed altri. Lo stile cosiddetto *romano* cioè, l'inizio dell'anno il primo di settembre, era d'uso generale e diffuso in tutti i luoghi della cristianità; è

Esse rappresentano sia tappe reali del cammino di Dio nella storia sia avvenimenti della vita della chiesa: Annunciazione, Natale, Epifania, Trasfigurazione, feste della Madre di Dio, degli angeli e dei santi. Con queste feste il tempo viene santificato e trasformato grazie alla luce del regno di Dio.

Le feste mobili si basano su un sistema particolare che è al di sopra del tempo storico, e che conduce l'uomo al di là di esso. Così, si configura un nuovo livello del tempo, che resta sospeso al di sopra della temporalità storica e che offre all'uomo, limitato dal tempo, prospettive illimitate.

Al centro delle feste mobili si trova la Pasqua, "festa delle feste". Essa non indica solo il periodo di preparazione che inizia con il *Triòdion*, né il periodo che segue, del *Pentekostàrion*², ma influenza la globalità dell'anno liturgico. Da essa, come da un asse centrale³, vengono calcolate e determinate tutte le domeniche dell'anno ecclesiastico. Mentre le feste fisse, come l'Annunciazione o il Natale, testimoniano l'ineluttabile eternità del tempo, quelle mobili, come la Pasqua e l'Assunzione, attestano il passaggio dal tempo all'eternità.

In ultima analisi tutte le feste della chiesa, fisse o

conservato ancora oggi dalla Chiesa ortodossa. (N.d.R.)

² Il *Triòdion* è il periodo di tempo che va dalla Domenica del fariseo e del pubblicano ai vesperi del Sabato santo, mentre il *Pentekostàrion* va dalla Domenica di Pasqua fino alla festa di Tutti i santi, che cade la prima domenica dopo Pentecoste. Questi due periodi sono così chiamati dal nome dei libri liturgici che ne accompagnano la celebrazione.

³ Un cristiano ortodosso che vive in un paese dove la maggioranza segue, almeno come da calendario, le feste della Chiesa di Roma, ha una chiara percezione della non centralità della festa di Pasqua sia nella vita della Chiesa che nella cultura e nelle abitudini della gente. La festa dell'*Anastasi* (risurrezione) è per un ortodosso la *Kyriakì*, cioè il giorno del Signore, la Domenica di tutte le domeniche. (N.d.R.)

mobili, fanno capo a una festa mobile, la Pasqua, che è la festa del cammino dei fedeli dal mondo al regno di Dio. La Pasqua⁴ non ha una data costante nel corso degli anni. Col mistero pasquale, che è simultaneamente il mistero del Venerdì santo e della Pentecoste, il fedele festeggia il rinnovamento in Cristo e la sua ricerca dell'eternità. Come ricorda Origene, il cristiano festeggia:

pregando sempre, senza mai smettere di offrire al Divino i sacrifici incruenti nelle preghiere... Si obietta che noi celebriamo (solo) le domeniche, il Venerdì santo, la Pasqua e la Pentecoste? Bisogna rispondere: se si è un cristiano adulto, quando non si smette di dedicarsi alle parole, alle azioni, ai pensieri del Logos di Dio che per natura è Signore, si vive sempre il giorno del Signore, e si celebra incessantemente la domenica. Inoltre, quando ci si prepara costantemente alla vera vita e ci si allontana dai piaceri della vita materiale che ingannano molti, senza nutrire "il desiderio della carne", ma anzi castigando il proprio corpo e soggiogandolo, non si smette mai di celebrare il Venerdì santo. E ancora, quando abbiamo capito che "Cristo, nostra pasqua, è stato immolato" (1Cor 5,7) e che si deve celebrare la festa mangiando la carne del Logos, non vi è momento in cui non si faccia la Pasqua, parola che significa "sacrificio per un lieto passaggio", poiché fa passare incessantemente mediante il pensiero, in ogni parola e azione dalle cose di

4 Nel 1° Concilio Ecumenico di Nicea (325) è stato stabilito dai santi Padri di celebrare la Pasqua dopo il plenilunio successivo all'equinozio di primavera, il giorno dopo il sabato, cioè la domenica, non prima e non insieme alla pasqua ebraica.

Dal 1582 la Chiesa di Roma celebra la Pasqua una e alle volte anche cinque settimane prima della Santa Pasqua, a seguito di una *riforma* imposta da Ugo Buoncompagni (papa Gregorio XIII). La riforma gregoriana ha imposto profondi cambiamenti nella vita della Chiesa e ha provocato forti reazioni nella Chiesa ortodossa a causa dello spirito da cui scaturiva il modo della sua realizzazione. Uno spirito di autoritarismo, di potere e di azioni unilaterali che rovesciavano tradizioni. Le reazioni erano contro il dominio spirituale, contro la schiavitù spirituale, contro l'autoritarismo spirituale. Il senso della libertà della persona contro ogni tipo di autoritarismo è fondamentale alla civiltà ortodossa. (N.d.R.)

questa vita a Dio, accelerando i tempi del nostro passaggio alla città divina. Infine, se si può dire con verità: “Noi siamo risorti con Cristo” (Col 2,12; 3,1) e “con lui ci ha risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù” (Ef 2,6), ci troviamo incessantemente nel giorno della Pentecoste, soprattutto quando, saliti alla stanza superiore, come gli apostoli di Gesù, lasciamo che il nostro tempo si riempra di suppliche e di preghiere per diventare degni “del soffio impetuoso che scende dal cielo” ad annientare con la sua violenza la malizia degli uomini e ciò che appartiene loro, e per meritare dunque di prendere parte alle lingue di fuoco che vengono da Dio (Ar 1,13-14; 2,2-3)⁵

La Chiesa vive il mistero dell'economia divina a diversi livelli: a lungo termine (nel corso di ogni anno), e a breve termine (nel corso di ciascuna settimana e di ogni giornata). Il tempo liturgico della chiesa è elastico e suddiviso in modo molteplice. Si estende lungo l'intero arco del calendario annuale, ed è circoscritto in ogni singola settimana e in ogni giorno. Si distende lungo festività di grande durata che coprono ampi periodi di tempo, e si contrae in feste di breve durata che si limitano a qualche giorno e ora, per terminare con la divina liturgia⁶.

Celebrazioni protratte nel tempo

La Quaresima, itinerario di conversione

Le feste di lunga durata sono celebrate principal-

⁵ Origene, *Contra Celsum* 8, 21-22, in Origene, *Contre Celse* IV, éd. par M. Bosset, SC 150, Paris 1969, pp. 222-224.

⁶ Con questo termine gli orientali si riferiscono sempre alla celebrazione dell'eucaristia. D'ora in poi la chiameremo semplicemente “eucaristia”, salvo nei casi in cui possa creare fraintendimenti [N.d.T.].

mente nel ciclo delle feste mobili, che hanno come epicentro la Pasqua. Dieci settimane prima di essa ha inizio il periodo del *Triòdion*, le cui prime tre settimane rappresentano l'introduzione alla Quaresima che segue, ma anche una preparazione al fine principale della stessa: la conversione. "Aprimi le porte della conversione, o datore della vita"⁷. Questa introduzione inizia con la *Domenica del pubblicano e del fariseo*, continua con la *Domenica del figlio prodigo* e in quella di carnevale, e termina con la *Domenica dei latticini*. La vigilia della domenica di carnevale, nel corso della quale si legge l'evangelo della seconda venuta di Cristo, è dedicata ai defunti. È il "sabato delle anime"⁸. Infine la domenica dei latticini, considerata anche la *Domenica del perdono*, è dedicata al ricordo "dell'esilio dal paradiso del primo uomo, Adamo"⁹.

Il periodo seguente della Quaresima, che si protrae per sette settimane, è simbolo della vita presente: attesa e ricerca dell'incontro con Cristo. Il credente medita sulla sofferenza della caduta e si converte. Aspira ad affrancarsi dalla schiavitù del mondo in cerca della libertà che gli è offerta da Dio. La

⁷ Dal tropario dell'ufficio mattutino delle domeniche del *Triòdion*.

⁸ I "sabati delle anime" sono due: il primo appunto viene celebrato il sabato prima dell'inizio della Quaresima e il secondo la vigilia della domenica delle Pentecoste. La Chiesa prega per le anime dei suoi figli che si trovano al di là del tempo storico e lo fa in due momenti ben distinti e molto importanti.

La Chiesa di Roma, dopo il 13° secolo, commemora i defunti il due del mese di novembre di ogni anno (N.d.R.).

⁹ Subito dopo il "sabato delle anime", la memoria cioè e il ricordo di chi è in attesa della seconda venuta di Cristo, si prende atto, con la *Domenica del perdono*, della reale condizione umana, quella decaduta nel tempo della morte e che prima del cammino di conversione che è la Quaresima, la si dona il perdono. Ma il perdono di Dio da solo non basta senza la libera scelta e la volontà di rinnovamento di ogni uomo.

Quaresima è lo stadio in cui si svolge questa lotta: la conversione che rende libero l'uomo dalla schiavitù terrena e dalla tirannia dell'amore di sé richiede molta fatica: non un atteggiamento occasionale, ma un modo di vivere.

Il digiuno non conduce in fondo a tale scopo, ma solo a metà strada. Bisogna accostarsi con umiltà, preghiera, carità e amore per gli uomini. L'uomo non segue la propria volontà, ma si sottomette ai canoni della chiesa. Per vincere la potenza del divisore, ci vogliono preghiera e digiuno (cf. Mt 17,21). Con il digiuno si ottiene infatti il dominio di sé: "Domina il ventre, prima che esso domini te"¹⁰.

I padri della chiesa riferiscono che il primo comando dato da Dio all'uomo, già nell'Eden, fu quello del digiuno. "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non mangerai, perché, il giorno che ne mangerai, di morte morirai" (Gentile 2,16-17). L'uomo però non osservò quel comando e fu esiliato dal giardino. Cristo, nuovo Adamo, cominciò la sua opera digiunando, e quando il divisore lo tentò rispose: "Non di solo pane vivrà l'uomo" (Mt 4,4). Il cristiano, imitando Cristo, si prepara a far ritorno al paradiso, al regno di Dio, con il digiuno: digiuno fisico e spirituale; digiuno dal cibo e dai peccati. Con il digiuno l'uomo tiene viva la sua natura spirituale, la sua identità di uomo. La nostra esperienza riguardo le conseguenze dello sperpero alimentare ci aiuta oggi a capire anche le conseguenze pratiche del digiuno.

Infine la Quaresima, come osserva Doroteo di Gaza, simboleggia pure una "decima" del tempo nella vita dei fedeli. Le sette settimane di questo

¹⁰ Giovanni Climaco, *Scala paradisi* 14,4, PG 88,865D.

periodo, ad esclusione dei sabati e delle domeniche, formano un lasso di tempo dedicato al digiuno che corrisponde alla decima parte dei giorni dell'anno. Così, mentre i figli d'Israele offrivano a Dio la decima parte dei loro prodotti per ottenere la benedizione di tutte le loro imprese, i cristiani offrono la decima parte del loro tempo per ottenere la benedizione delle loro imprese e la misericordia di Dio per tutto l'anno¹¹.

Le domeniche quaresimali sono dedicate a personaggi e realtà che danno forza ai fedeli nella loro lotta spirituale. Nella chiesa ortodossa la prima domenica¹² è dedicata ad argomenti storici e simbolici; la retta fede costituisce la base della vita spirituale. Seguono le domeniche dei grandi asceti dell'ortodossia: Gregorio Palamas, Giovanni Climaco e infine Maria Egiziaca¹³. Al centro del tempo di digiuno

11 Cf. Doroteo di Gaza, *Didascalia* 15,1, PG 88,1788BC.

12 La prima domenica di Quaresima è dedicata alla venerazione delle icone. Il culto delle icone che ha così tanto diviso la Chiesa nel passato, non è una componente secondaria della fede ortodossa (N.d.R.).

13 Gregorio Palamas nasce a Costantinopoli - Nuova Roma - nel 1297 da Costantino, il più illustre senatore romano del tempo. Dopo gli studi universitari, abbraccia la vita monastica insieme a tutta la famiglia, e si rende a Monte Athos dove diventa discepolo del calabrese san Niceforo, dal quale apprende l'arte della Preghiera continua. La Preghiera continua si realizza quando, con l'allenamento e per dono divino, l'intelletto si immerge nel cuore che invoca senza sosta il Signore. Le formule usate per giungere alla Preghiera continua sono le più varie: Kyrie eleison!, il nome divino (Gesù!), oppure Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore e salvami. Nel 1347, Gregorio Palamas viene eletto arcivescovo di Tessalonica. Si addormenta nel Signore il 14 novembre del 1359, dopo aver subito varie traversie e anche persecuzioni a motivo della fede. Siamo già nel quattordicesimo secolo della storia della Chiesa. Gregorio Palamas viene venerato subito come santo, e dal 1368 si iniziò a farne memoria, oltre che alla data obituale, anche nella seconda domenica di Quaresima.

Tra i più grandi pensatori di tutti i tempi e tra i più eccelsi teologi, san Gregorio Palamas salvò la Chiesa dal tremendo veleno del paganesimo

no si trova la Domenica dell'adorazione della croce:

Come i viadanti che lungo una strada erta e difficile, trovando un albero ombroso, siedono un poco a riposarsi, e rinfrancarti riprendono il cammino, così ora riprendiamo il periodo di digiuno nel difficile viaggio della nostra ricerca, mentre la croce che dona la vita viene piantata lungo il cammino dai santi padri per donarci ristoro e sollievo, e infonderci coraggio in vista del tratto che ancora ci resta da percorrere. (Dal *Synaxaristés* per la Domenica dell'adorazione della croce)

La croce costituisce il simbolo della vita cristiana, una vita di dedizione a Dio e di libertà in Cristo. Per questo viene espressamente ricordata ai fedeli l'umiltà, che rese gradita perfino la preghiera del pubblicano, mentre viene stigmatizzata l'ipocrisia farisaica.

I padri della chiesa paragonano la Quaresima al cammino quarantennale di Israele nel deserto per conseguire la terra promessa. La strutturazione liturgica della Quaresima suscita un senso di attesa della salvezza in Cristo. Le letture dall'Antico Testamento accrescono questa sensazione. Ma l'Antico Testamento conduce a Cristo, che venne a salvare il mondo.

In passato la Quaresima era dedicata specialmen-

- meglio dell'ateismo -, insegnato da Barlaam di Seminara. La Chiesa, riconoscente, canta: "Con la falce della tua parola e con sacri scritti hai troncato le spinose eresie e i bastardi germogli della zizzania, spargendo i semi dell'ortodossia, o pontefice Gregorio!".

La quarta domenica di quaresima è dedicata al ricordo di san Giovanni, abate del Monastero di Santa Caterina al Monte Sinai (6° secolo), detto il Climaco (= *della scala*) perché autore del famoso trattato che porta il titolo "La scala del Paradiso". In esso sono descritti gli *scalini* che il monaco deve salire per giungere alla perfezione: la rinuncia a sé stessi e al mondo, la lotta contro le passioni e in particolare contro i *pensieri*, per poter giungere alla Preghiera continua e quindi all'unione con Dio (N.d.R.).

te alla preparazione dei catecumeni al battesimo e all'eucaristia. Anche i fedeli, tuttavia, rivivevano assieme ai catecumeni il mistero dell'essere introdotti nella chiesa. "Grande è la tirannia dell'oblio", scrive Nicola Cabasilas¹⁴. Il credente ha bisogno di ricordarsi che vivrà e rivivrà ancora il mistero della salvezza e della propria rinascita, per non lasciarsi indurre a dimenticare. La chiesa ortodossa mantiene ancor oggi, che non vi sono catecumeni, strutture ed elementi del rituale per i catecumeni.

La Grande Settimana: verso l'incontro con lo Sposo

A coronamento della Quaresima viene la Settimana santa. Il credente che ha sottostato alla fatica del digiuno, esercitandosi all'umiltà, all'amore, nella penitenza e nella preghiera, viene ora invitato a vivere con Cristo la sua passione e risurrezione. Queste introducono al mistero delle nozze spirituali con lo Sposo, Cristo, e fanno accedere al suo regno eterno.

Le celebrazioni liturgiche dei primi tre giorni sono considerate spesso come liturgie nuziali. Il Mercoledì santo, si celebra il mistero dell'unzione degli infermi, in greco *Efchèleon*, preghiera dell'olio. Esso viene conferito agli ammalati anche in qualsiasi altro giorno dell'anno, in chiesa come nelle case dei fedeli. L'uomo prende in considerazione un solo aspetto dell'unità di anima e corpo, mentre la malattia non è soltanto un fatto somatico, ma è anche un fenomeno che concerne l'anima. Tutti i

¹⁴ *De divino altaris mysterio*, 21,3, PG 150, 413C.

fedeli hanno bisogno della benedizione del sacramento: la chiesa ortodossa presenta l'unzione degli infermi come un elemento di accompagnamento per la preparazione dei credenti all'eucaristia. Questo vale anche per la funzione del Mercoledì santo, la vigilia della celebrazione della Cena.

La *Cena mistica*, cioè la consegna del mistero della divina eucaristia, si festeggia il Giovedì santo. Si accompagna, solitamente, alla sua celebrazione, la lavanda dei piedi dei presbiteri da parte dei vescovi: "I capi delle nazioni, voi lo sapete, dominano su di esse e i grandi esercitano su di esse il potere. Tra voi non sarà così; ma colui che vorrà essere il primo fra voi, si farà vostro servo, e colui che vorrà essere il primo fra voi, si farà vostro schiavo" (Mt 20,25-27).

Cristo non è morto sulla croce perché i suoi seguaci possano vivere comodamente, ma perché lo imitino e siano così liberati con fatica e dolore dal peccato. Così potranno vivere una vita nuova da uomini risorti. E non potranno risorgere se prima non moriranno.

La morte è più forte della vita umana. Chi muore con Cristo, però, muore nell'ipostasi della vera vita, della vita più forte della morte e che ha vinto la morte. Cristo, che è presente nei secoli, è lo spazio dell'eterna presenza degli uomini, la terra dei viventi. Per questo la chiesa può promettere ai morti di ricordarli in eterno. L'uomo non è delimitato dalla sua ipostasi biologica. La sua vita non si identifica con la sua biografia; oltrepassando la propria individualità, egli si avvicina al suo prossimo e nel prossimo vede il Cristo che ha vinto la morte.

Il Venerdì santo porta in grembo la risurrezione. I bambini sono soliti passare sotto il sepolcro che si trova addobbato di fiori in mezzo alla chiesa. In

molte parrocchie dopo la processione al sepolcro, l'*Epithafios*, i sacerdoti lo tengono sollevato in alto, sopra la porta del *naòs*¹⁵, in modo che i fedeli passino sotto e ritornino al *naòs*. Questo passaggio richiama una nuova nascita. Dalla tomba di Cristo nasce l'uomo nuovo. È una partecipazione simbolica alla morte del Cristo, morte che porta in seno la risurrezione. Rappresenta un richiamo alla memoria del proprio battesimo. Non solo una volta, ma ogni giorno, sempre, il fedele deve patire, morire, e risorgere con Cristo.

Dalla risurrezione di Cristo alla santificazione di ogni uomo

Il culmine e l'architrave di tutto il periodo festivo è la Pasqua: il passaggio dalla terra al cielo, dalla morte alla vita: “Giorno di risurrezione! Riluciamo di gioia, o popoli. Pasqua del Signore, Pasqua! Perché è dalla morte alla vita, dalla terra al cielo che Cristo Dio ci ha fatti passare, noi che cantiamo quest'inno trionfale”¹⁶. La Pasqua è la “festa delle feste, la solennità delle solennità”¹⁷. “Festeggiamo la messa a morte della morte, la distruzione dell'Ade, l'inizio di una nuova vita, quella eterna”¹⁸. Nella liturgia pasquale, con l'eucaristia, il cristiano prende parte al regno di Dio, e contemporaneamente

15 Letteralmente: “tempio”. È la parte centrale delle chiese orientali, accessibile a tutti, a differenza dello *ieròn*, che è separato da essa mediante l'iconostasi [N.d.T.].

16 Canone pasquale di san Giovanni Damasceno, *Heirmòs* della Prima Ode.

17 Canone pasquale, *Heirmòs* dell'Ottava Ode.

18 Canone pasquale, *Tropario* della Settima Ode.

prega di comunicare “in modo più pieno al giorno senza tramonto del regno”¹⁹.

La festa della risurrezione è anche festa dell’amore. Nei vespri pasquali, detti anche *vespri dell’agape*, viene letta la pericope evangelica in diverse lingue: simbolo dell’amore e della riconciliazione delle genti.

Con la Pasqua inizia un nuovo periodo per ciò che riguarda le feste mobili: il periodo del *Pentekostarion*. Esso dura otto settimane, simbolo della vita futura. Tuttavia, mentre nell’Antico Testamento l’uscita dall’Egitto (la *pesach* ebraica) viene completata con la consegna della Torà al Sinai, nel Nuovo Testamento la pasqua cristiana è portata a compimento con l’effusione dello Spirito santo, nel giorno di Pentecoste²⁰. Il cristiano accoglie nel proprio cuore lo spirito di Dio e pregusta già ora²¹, nella vita presente, le primizie di quella futura. In mezzo a un mondo di rovina prende vita la gioia della risurrezione.

Quaranta giorni dopo Pasqua si festeggia l’Ascensione del Signore. Con l’Ascensione viene completata l’opera dell’economia divina in Cristo. La natura umana è innalzata alla gloria di Dio: “Ma Dio... mentre eravamo morti per i peccati, ci ha fatto rivivere con Cristo ... e con lui ci ha risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù” (Ef 2, 4-6).

Dieci giorni dopo l’Ascensione, la settima domenica dopo Pasqua, si festeggia la Pentecoste. La vigi-

19 Canone pasquale, *Tropario* della Nona Ode.

20 Cf. A. Schmemmann, *He Ekklesia proseuchoméne*, Athéne 1991, pp. 101-102.

21 “nonostante il ritardo della parousia il nuovo *eone* è già cominciato” scrive san Paolo, Saul di Tarso nella sua Lettera ai Romani. Il cammino della perfezione cristiana è difficile e pieno di ostacoli. Il cristiano vive questa esperienza di uomo nuovo liberato in modo radicale e agisce in modo trasgressivo. Si trova continuamente in uno stato permanente di eccezione. E lo fa in piena libertà all’interno di un contesto libero (N.d.R.).

lia di questa festa è dedicata ai defunti: il “sabato delle anime”. È il secondo sabato delle anime nel corso dell’anno liturgico, e si trova nuovamente nel quadro delle feste mobili. I morti non sono nel tempo del mondo, ma si trovano già, prima del giudizio finale, nel tempo eterno che verrà. La Chiesa prega incessantemente per i suoi figli e non solo per coloro che sono ancora in vita, ma anche per quanti sono morti. Il giorno di Pentecoste si rivolge di nuovo un’ampia preghiera per i defunti.

La Pentecoste offre agli uomini i frutti dell’opera liberatrice e innovatrice del Cristo. Egli stesso disse ai suoi discepoli: “È bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Paraclito; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò” (Gv 16,7). Essa è il giorno della discesa dello Spirito. È il giorno della costituzione della Chiesa, la comunità dei figli di Dio. Per questo anche all’ordinazione dei vescovi si canta l’inno della Pentecoste: “Tutto procura lo Spirito santo, fa sgorgare le profezie, istituisce i sacerdoti, dà sapienza agli illetterati, fa teologi i pescatori. Esso sostiene e compagina l’intera struttura della chiesa”²².

Certo spesso la chiesa s’irrigidisce nel suo aspetto istituzionale e dal terreno della comunione con Dio cade in ciò che separa l’uomo da Dio. Dove si verifica una tale situazione, essa spegne Lo Spirito. Ma la chiesa nella sua essenza è il luogo ove si manifesta lo Spirito. È dominio di autentica libertà, della libertà che trascende il mondo, la rovina e la morte: “Dove è lo Spirito del Signore, là è la libertà” (2Cor 3,17). È, come insegna la tradizione ortodossa, “la comunione degli uomini che vivono la *theosis*”.

²² *Sticheròn* dei Grandi vespri della Pentecoste.

La Pentecoste è l'ultima grande festa mobile. E tuttavia il ciclo delle feste del *Pentekostàrion*, e con esso il ciclo completo delle feste mobili, non termina con questa festa, ma con quella di Tutti i santi²³. L'opera di rinnovamento attuata da Cristo, e in generale tutto ciò che accadde con la sua morte, risurrezione e ascensione, è avvenuto per la santificazione degli uomini. Per questa ragione alla fine delle festività mobili e come loro compimento è posta la festa di tutti i santi: fine della storia e dell'economia divina, simbolo della Gerusalemme celeste, del regno di Dio.

La festa di tutti i santi abbraccia l'intera storia umana, lega fra di loro presente, passato e futuro, unisce il cielo con la terra, il tempo con l'eternità. Nel giorno di tutti i santi, come scrive il *Synaxàrion* della chiesa ortodossa: "Festeggiamo tutto ciò che lo Spirito santo ha santificato dandoci ogni bene ... ordini angelici, progenitori e patriarchi, profeti e apostoli, martiri e gerarchi, ieromartiri e osiomartiri, santi e giusti, tutti i cori delle sante donne, e tutti gli altri santi di cui non conosciamo il nome, con i quali siano anche coloro che verranno".

23 La festa di Tutti i santi si celebrava anche dalla Chiesa di Roma la domenica dopo Pentecoste. In ambiente franco-germanico, nel IX secolo, la festa cominciò a spostarsi al primo novembre, forse come surrogato di qualche ricorrenza pre-cristiana. A Cluny, in Borgogna, attorno al 1004 si cominciò a ricordare tutti i defunti il giorno successivo, il 2 novembre. In Occidente, dopo il XIII secolo e con l'invenzione del Purgatorio, quest'ultima ricorrenza ebbe uno straordinario successo (N.d.R.).

Le feste fisse: l'eternità resa presente nel tempo

Oltre alle feste mobili che presentano, anzitutto, il carattere escatologico della chiesa e la sua uscita dal secolo presente verso l'eternità, ci sono, come abbiamo segnalato, le feste fisse, che annunciano la santificazione del tempo e la venuta in esso dell'eterno. L'Annunciazione, il Natale, l'Epifania, le feste dedicate alla madre di Dio e le feste degli angeli e dei santi accentuano soprattutto il farsi presente nel tempo dell'eternità. Cristo venne nel mondo come figlio della Vergine. Nella persona di Maria si completò la preparazione dell'umanità, che si è realizzata eminentemente nell'Antico Testamento. Maria, con la sua completa umiltà e dedizione a Dio rese possibile il farsi uomo di Dio: "Oggi è il giorno principale della nostra salvezza e la manifestazione del suo mistero dall'eternità"²⁴. La festa dell'Annunciazione rinnova la manifestazione del mistero dell'incarnazione divina.

Parallelamente la Vergine, con la sua totale umiltà e sottomissione a Dio, diviene archetipo e prototipo della vita cristiana: l'uomo non deve fare nient'altro che affidarsi a Dio, per ricevere la sua grazia salvifica e rigenerante. L'uomo, con i pensieri, le parole e le opere, con tutti i suoi sforzi etici, non può far altro che mettere da parte e superare gli ostacoli e le debolezze della sua natura umana, per ricevere forza nella grazia di Dio.

L'uomo si trova nella vita faccia a faccia con il proprio male e le proprie debolezze. Ha bisogno di

²⁴ *Apolytikion* della festa dell'Annunciazione.

combattere in continuazione per riguadagnarsi la libertà. Rimanendo fedele alla volontà di Dio, ottiene la libertà che lo riscatta da ogni potere, anche da quello della morte. Questa è senz'altro la condotta di Cristo, che come uomo si sottomise pienamente alla volontà del Padre. È l'atteggiamento mostrato dalla risposta di Maria all'angelo; il suo amore assoluto e la sua dedizione a Dio sono la sua libertà e la sua autentica verginità: è ciò che ha reso possibile l'incarnazione di Dio.

Il Natale è la festa del Dio che si fa uomo: "Oggi è nato dalla Vergine colui che tiene in pugno tutto il creato"²⁵. Il Dio senza principio e senza tempo nasce uomo nel tempo, per salvare l'uomo. Il corpo di rovina che l'uomo si era acquistato con la caduta, viene rinnovato dall'incarnazione di Dio. La festa dell'incarnazione di Dio è al tempo stesso festa della *théosis* dell'uomo. Dio divenne uomo, per rendere l'uomo divino²⁶. La *théosis* è offerta come possibilità e **fine ultimo** dell'uomo dal momento dell'incarnazione di Dio. E il nostro modo di computare le date parte dalla nascita di Cristo: è la svolta decisiva della storia. L'uomo che voleva diventare Dio e fu ingannato, ora è divinizzato in Cristo.

Più antica ma anche più radiosa della festa del Natale è quella della Theofania²⁷. Durante il battesimo di Cristo nel Giordano a opera di Giovanni, si manifesta la Trinità: "Oggi Cristo è venuto a farsi

²⁵ *Idiomelon* dell'ora nona del Natale.

²⁶ Cf. Athanasio di Alessandria, *De incarnatione Verbi* 54, 3, PG 25, 192B.

²⁷ "Ricorda con gioia la festa di un tempo, pieno di gloria il giorno presente. In quella i magi adorarono il Salvatore. In questo il servo eletto battezza il Signore. Là i pastori che erravano nei campi videro e rimasero stupefatti, qui la voce del Padre proclama il Figlio Unigenito" (*Doxastikòn* per i vesperi della Veglia delle luci).

battezzare nel Giordano, oggi Giovanni tocca il capo al Signore²⁸. Cristo, che viene battezzato da Giovanni è chiamato Figlio di Dio dalla voce del Padre e dalla discesa dello Spirito santo sotto le sembianze di una colomba. Questa è la Theofania, la manifestazione della santa Trinità. Chi crede in Cristo è battezzato nel nome della Trinità. Con l'immersione nell'acqua muore l'innamorato di sé, e chi ama se stesso è un peccatore, e con l'emergere dalle acque nasce l'uomo nuovo nella libertà di Dio. Questa nuova vita è possibile solo mediante il dono dello Spirito santo, e lo Spirito agisce nella comunità dei fedeli che è chiamata chiesa. La piena incorporazione nella comunità si realizza con l'unzione ricevuta subito dopo il battesimo.

Qualsiasi cosa faccia l'uomo, la sua lotta contro l'amore di sé, il combattimento contro il divisore e contro il male (coltivando ad esempio la virtù e il bene) si realizza con l'aiuto dello Spirito. Con tale grazia ognuno viene unito a Cristo e alla comunità dei credenti. D'altronde ciascuno porta in sé la pienezza di Cristo. Per questo va trattato come Cristo, e non bisogna guardarlo come una monade anonima in mezzo a una totalità impersonale, che sarebbe la chiesa. L'uomo come persona e parte della chiesa di Cristo è raffigurato iconicamente nel Dio triunitario.

La festa della Trasfigurazione assume un posto centrale e un significato primario nella chiesa ortodossa²⁹. Cristo diede ai suoi discepoli durante la sua

28 *Sticheròn idiomelon* delle Teofanie di Ennon.

29 Nella chiesa antica le feste più importanti, dopo la Pasqua, erano la Theofania (la festa delle luci), il sei di gennaio - in pieno inverno - e la Metamorfofi (Trasfigurazione) il sei di Agosto - in piena estate -, che è la festa della luce eterna. La tradizione vuole che il giorno della

trasfigurazione la possibilità di vedere, per quanto sia possibile all'uomo, la gloria della sua divinità. Contemporaneamente, la trasfigurazione di Cristo è conferma della sua divinità e accenno al suo cammino volontario verso la morte. Nonostante sia Dio e possa sfuggire alla morte, egli si sottomette come uomo alla passione e alla morte. E di nuovo la voce del Padre conferma la divinità del Figlio, al quale gli uomini sono invitati a obbedire.

La chiesa ortodossa è la chiesa della trasfigurazione, che prefigura e conferma il rinnovamento dell'universo: tutto il mondo, la stessa materia, si trasfigurano per grazia. La gloria di Dio, che i discepoli videro sul monte Tabor, non fu affatto un fenomeno transitorio: era l'eterna luce della sua divinità a cui l'uomo può partecipare in Cristo e che sempre si manifesta come anticipo della contemplazione di Dio faccia a faccia.

Oltre a queste feste cristologiche fisse, vi sono - come abbiamo detto - anche le feste della Vergine, che sono fisse, come pure lo sono quelle dei santi. I santi sono³⁰ le membra del corpo di Cristo; le loro

Metamorfosi siano benedette l'uva e non a caso. È la goccia della pioggia che sulla terra con l'uva diventa vino ed è il vino che si trasforma in sangue di Cristo durante l'eucaristia con la luce dello Spirito santo. Ed è questo sangue, questa luce che il cristiano riceve con la comunione. Nella chiesa ortodossa la comunione è integrale (N.d.R.).

³⁰ "La chiesa fa sorgere santi che hanno la grazia di Dio in vasi di argilla, che vivono dentro la luce della trasfigurazione e vengono condotti da Dio al martirio e al sacrificio, non all'instaurazione violenta di un sedicente Stato di Dio. I santi della Chiesa non sono semplicemente operatori sociali o filantropi o taumaturghi. Mettono in comunione la persona umana con la persona di Cristo, conducono alla Divinità increata l'uomo creato, provocano in lui non un semplice miglioramento o per-

feste, che colorano i giorni dell'anno ciascuna con carattere proprio, santificano il tempo e lo trasfigurano nella luce di Cristo. Anche per questo, ogni festa, termina con la celebrazione dell'eucaristia e con la comunione dei fedeli. Così, il sacramento dell'eucaristia, la Pasqua cristiana, comprende e unisce tutte le feste della chiesa, quelle mobili come quelle fisse.

I cicli liturgici di breve durata

La celebrazione a breve termine dell'opera dell'economia divina si realizza con il ciclo settimanale e con gli uffici quotidiani della chiesa.

Nell'Antico Testamento la settimana rappresenta il tempo della creazione del mondo. Il suo settimo giorno, il sabato, è il giorno del riposo di Dio. In esso, l'israelita prende parte al riposo divino e onora l'artefice della creazione. La Chiesa custodì il ciclo settimanale, ma vi diede un nuovo contenuto e orientamento.

Nella chiesa il ciclo settimanale mantiene sostanzialmente il carattere del ciclo delle feste mobili lungo l'anno. Gli eventi da festeggiare non sono legati a date precise ma ai giorni della settimana. Molte feste mobili, poi, come pure quelle fisse celebrate su lunghi periodi di tempo nel corso dell'anno liturgico, vengono ripetute anche nel ciclo settimanale. Il lunedì è il giorno degli spiriti incorporei, il martedì quello del Precursore, il mercoledì di Maria, il giovedì degli Apostoli e di san Nicola. In modo particolare, poi, il mercoledì, il venerdì e il

fezionamento morale, ma un cambiamento ontologico della natura dell'uomo" Bartolomeo I, patriarca ecumenico (N.d.R.).

sabato conservano a grandi linee il carattere che assumono durante la celebrazione della Settimana santa. I digiuni del mercoledì e del venerdì sono legati immediatamente al tradimento di Giuda e alla crocifissione di Cristo. Il sabato mantenne anche nella chiesa il suo carattere festivo veterotestamentario, acquisendo però un contenuto ulteriore. Alla cessazione dell'opera del Creatore si aggiunse anche la cessazione dell'opera di rinnovamento del mondo. Il sabato per la chiesa è il giorno "in cui l'Unigenito Figlio di Dio si astenne da tutte le sue opere"³¹. Così, anche questo giorno assume un intenso carattere liturgico ed è legato strettamente alla celebrazione dell'eucaristia. È tipico che anche durante il periodo quaresimale, in cui non è consentita la celebrazione quotidiana dell'eucaristia, il sabato faccia eccezione.

Il giorno festivo per eccellenza per la chiesa è però la domenica. Su essa, soprattutto, si basa l'intero ciclo festivo settimanale. La domenica non è solo il primo giorno della settimana, giorno d'inizio della creazione, ma è anche l'ottavo giorno, giorno della risurrezione - *Anastasi, gioia mia! Cristo è risolto!* - di Cristo e del rinnovamento del mondo. La chiesa non festeggia la risurrezione solo una volta all'anno, ma lo fa *di domenica in domenica*. La domenica come "ottavo giorno", giorno della risurrezione, trascende il tempo e conduce all'eternità³². Per questo motivo essa è il giorno più adatto alla celebrazione dell'eucaristia.

Nell'ufficio del mattino, la domenica, dopo la lettura dell'evangelo della risurrezione, si canta l'inno:

³¹ Doxastikòn del mattutino del Sabato santo.

³² Cf Gregorio di Nissa, *In inscriptiones psalmorum* 2,5 PG 44, 504D.

“Noi che abbiamo contemplato la risurrezione di Cristo...”. Simeone Nuovo Teologo osserva:

Come mai lo Spirito santo ci spinge ora a dire - come se l'avessimo veduta, mentre di certo non l'abbiamo veduta - “Noi che abbiamo contemplato la risurrezione di Cristo”, mentre il Cristo è risolto una volta sola mille anni fa e anche allora nessuno lo vide risorgere? Forse che la divina Scrittura vuol farci mentire? Niente affatto: ci esorta, al contrario, a dire la verità; ad affermare, cioè, che in ciascuno di noi fedeli si compie la risurrezione di Cristo³³.

Così il cristiano pregusta la risurrezione non solo dopo la morte corporale, ma prima ancora che essa sopraggiunga.

Il ciclo quotidiano, infine, lega i momenti principali della giornata alle tappe fondamentali dell'opera divina. Così è per il pomeriggio, la sera, la mezzanotte, l'alba, la prima, la terza, la sesta, e la nona ora del giorno. Con la preghiera pomeridiana, il vespro, comincia il ciclo quotidiano di preghiera. Il vespro è legato in modo particolare alla creazione del mondo, mentre la preghiera del dopo cena al ricordo della morte³⁴. La preghiera notturna si riferisce alla risurrezione e alla seconda venuta del Signore³⁵, mentre l'alba è legata alla venuta di Cristo e all'abolizione della tenebra, soprattutto grazie alla manifestazione di Cristo, vera luce che illumina l'uomo. L'ora terza è l'ora della crocifissione di Cristo e l'ora nona l'ora della sua morte.

Nelle celebrazioni quotidiane che hanno come

33 *Catecheses 13*, in Simone il Nuovo Teologo, *Le catechesi*, a cura di U. Neri, Roma 1995, p. 286.

34 Cf. Simeone di Tessalonica, *De sacra precatone* 299-300, PG 155, 553 AC.

35 Per approfondimenti cf. A. Kalyvopoulos, *Chronos teléseos tis theias Leitourghias*, Thessaloniki 1982, p.81.

punto di partenza il tempo è evidente la presenza di Dio e l'operare della sua economia nel mondo. Tali uffici hanno fundamentalmente il carattere delle feste fisse che introducono l'eternità nella storia. Gli eventi da celebrare sono collegati a determinate ore del giorno. Ma anche questi uffici culminano e sono ricapitolati nella celebrazione dell'eucaristia, che non è definita dal tempo, ma piuttosto è l'eucaristia che definisce il tempo.

L'eucaristia: concentrazione del tempo e apertura all'eterno

È un dato caratteristico che l'eucaristia non abbia alcun rapporto particolare con ore determinate della giornata, né sia legata dal proprio contenuto in modo esclusivo a un certo periodo del giorno; essa invece è priva di legami temporali e può essere celebrata a qualsiasi ora³⁶: al mattino, al pomeriggio o alla sera. Liberato dal tempo il cristiano vive nella vita di tutti i giorni il "regno benedetto di Dio". Egli festeggia la pasqua del Signore. Tutte le feste della chiesa culminano nell'eucaristia, nella pasqua. In una pasqua che può essere festeggiata quotidianamente con la celebrazione eucaristica, pasqua giornaliera.

Ogni celebrazione eucaristica è una vera pasqua ripetuta nel tempo. Tutto ciò che avviene in essa, accade per ciascuno in modo irripetibile. Al tempo stesso, l'eucaristia è una costante ripetizione: ripetizione dell'irripetibile cena mistica e dell'irripetibile unione del fedele con Cristo. Come la nascita dell'uo-

³⁶ "Non è il tempo che impone l'ora per la celebrazione dell'eucaristia, bensì l'eucaristia a imporre ordine al tempo". Kalyvopoulos, *op. cit.* p. 90.

mo, così anche la sua rinascita è una singolare e irripetibile trascrizione: la prima a livello della natura, mentre la seconda a livello spirituale. La liturgia è opera di Dio, e come sua opera trascende il tempo e raggiunge l'eternità. Già la celebrazione della cena mistica prima della morte sulla croce stravolge il tempo della storia e sopprime il succedersi del tempo³⁷. Il Cristo che viene portato come nutrimento e come bevanda ai discepoli non è ancora stato crocifisso, e i discepoli che prendono parte al suo corpo e al suo sangue non possiedono ancora la prova della sua morte. La cena mistica rende presente il sacrificio che ancora non ha un proprio valore storico. Il sacrificio della croce fonda il sacramento che già è stato consacrato nella liturgia eucaristica.

Partecipando alla celebrazione del mistero e accostandosi all'eucaristia, il fedele trova l'unico ed eterno frutto della sua rigenerazione in Cristo; senza cessare di essere nel tempo, egli prende tuttavia parte all'eternità. Il solo accostarsi all'eucaristia basterà a rinnovarlo, dato che, man mano che sopporta la rovina e l'alterazione portate dal tempo, si avvicina sempre più al mistero. Ogni passo verso l'eucaristia è un passo in avanti verso il mistero dell'unità con Cristo, è l'avvicinamento e il procedere verso l'indissolubile e perennemente rinnovata comunione dei divinizzati: la chiesa. Talvolta, ciò che è vero nel tempo, non appartiene al tempo, ma all'eternità, e ciò che è vero e ripetuto nel tempo, non è più circoscritto dal tempo, ma si estende verso l'eterno; anche se ogni eucaristia è una ripresa dell'unica e irripetibile eucaristia della cena mistica³⁸.

37 Cf. Archimandrita Sofronio, *Opsòmetha tôn Theòn kathòs esti*, Maldon 1992, p. 360

Il mistero dell'eucaristia, come il mistero che custodisce la vera vita del credente, è anche il mistero che custodisce la sua vera memoria: la memoria di tutti i frutti dell'agire divino, così come i frutti della storia umana, nella loro prospettiva escatologica. **Nel mistero dell'eucaristia abbiamo la più grande concentrazione temporale: il presente è unito al passato e al futuro, mentre l'“adesso” si estende verso il “per sempre”.**

Questa concentrazione del tempo viene definita con grande saggezza nelle liturgie ortodosse. Nelle intercessioni dell'anafora di Basilio si dice: “Memori dunque, Signore, anche noi della tua passione apportatrice di salvezza, della croce che dà la vita, della sepoltura per tre giorni, della risurrezione dai morti, della tua ascensione in cielo, della tua sessione alla destra del Padre, e della tua seconda venuta, gloriosa e terribile”. Allo stesso modo, secondo l'anafora di Giovanni Crisostomo, si osserva: “Memori del tuo comando salvifico e di tutto ciò che è avvenuto per noi: della croce, del sepolcro, della risurrezione dopo tre giorni, dell'ascensione ai cieli, della sessione alla destra, della seconda e gloriosa venuta”. Come risulta evidente, la liturgia non si riferisce solo al passato, ma anche al futuro. Non si presenta solo come ricordo delle cose appartenenti al tempo perduto, e guadagnato per la chiesa,

38 “Con un'unica oblazione egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati” (Eb 10, 14). D'altronde san Crisostomo scrive in proposito: “Questa mensa è la stessa di allora e non è affatto inferiore a quella. Non è vero che in quella agiva Cristo e in questa agisce un uomo. Questo è lo stesso cenacolo dove allora erano riuniti Gesù e gli apostoli; di là essi uscirono per andare al monte degli Ulivi”. *Hom in Matth.* 82, 5, in Giovanni Crisostomo, *Commento al Vangelo di san Matteo* III, Roma 1967, p. 301.

ma anche come familiarità con ciò che attendiamo.

Con questa concentrazione liturgica del tempo non è proposta al credente una liberazione sentimentale dai vincoli del sensibile, bensì il reale trascendimento in nome del rapporto con la presenza trascendente di Cristo. E il tempo liturgico, con il farsi presente dell'economia divina e il ricordo dei santi e di Maria, estende nella storia l'edificazione del corpo di Cristo, la chiesa. Tutta la vita dei fedeli, come ogni loro tentativo, giorno dopo giorno, di rispondere alla chiamata di Dio e di osservare i suoi comandi, ha bisogno dell'eucaristia. Ogni peccato e menzogna nella vita di tutti i giorni e nel cammino della storia cercano rimedio e correzione nell'osservanza del "comando salvifico" di celebrare l'eucaristia. E l'attenzione messa nel corrispondere ai comandi di Dio, e a questo comando che riguarda in modo più specifico la nostra salvezza, ci riscatta dalla schiavitù del peccato e della morte, e ci conduce ad assaporare la vita eterna: "E io so che il suo comando è vita eterna" (Gv 12, 50).

Questa vita eterna non è astratta e priva di fondamento: è Dio stesso che si è fatto uomo e si è manifestato al mondo in Cristo. La fede nell'uomo-Dio Cristo e il riconoscerlo come capo della chiesa rende possibile la trasformazione del tempo e la partecipazione alla vita eterna.

L'uomo che fu creato "a immagine di Dio" mantiene intatto il carattere della sua natura e il significato della sua essenza come punto dal quale partire per fare memoria di Dio. Più specificamente, però, per il cristiano la memoria di Dio si concretizza nella memoria di Cristo e della sua opera di rinnovamento nel mondo. Per questa ragione anche il

contenuto della memoria di Cristo è la chiesa stessa come corpo di Cristo. **Centro ed essenza della chiesa corpo di Cristo è il mistero dell'eucaristia.**

Come osserva Nicola Cabasilas, l'intera economia divina in Cristo è resa presente dalla celebrazione eucaristica, che ha nel pane una sorta di rappresentazione simbolica. Così vediamo nel pane il Cristo che si manifesta come bambino, viene guidato alla morte, crocifisso e colpito con la lancia³⁹. Poi vediamo lo stesso pane trasformarsi nel corpo di Cristo, che si è sottomesso davvero a tutte queste cose, è risorto, è salito al cielo e siede alla destra del Padre. Infine, come al compiersi dell'opera di Cristo, scese lo Spirito santo, così al termine della celebrazione eucaristica è proclamata l'effusione dello stesso Spirito⁴⁰.

La visione sinottica di tutti questi avvenimenti inseriti in un presente liturgico indivisibile e che va oltre il tempo non è una concezione romantica - o una costruzione scenica anche se pur di enorme suggestione - dei teologi o degli innografi della chiesa, ma è per così dire suggerita dalla natura e dal procedere degli stessi avvenimenti. Cristo, che vive e operò nello spazio nel tempo come persona storica, è contemporaneamente anche il Signore della gloria: "Io sono l'Alfa e l'omega, dice Signore Iddio, colui che è, che era e che viene" (Ap 1, 8). È il Signore della storia, che non rimase al di là o al di fuori del tempo, ma è colui che dà senso e continuità al tempo e ne riempie ogni istante. Le opere della

39 Gesti e riti che fanno parte della preparazione (proskomidi) del pane eucaristico.

40 Cf. Nicola Cabasilas, *De divino altaris mystirio*, PG 150? 452 BC.

vita di Cristo, quando vengono tutte legate a lui e riunite nel suo corpo, santificano e trasformano il tempo. In questo modo, ogni tempo diviene tempo sacro. Ogni giorno, ogni istante sono sacri, perché vasi di eternità. Così anche ogni spazio diventa sacro, perché santificato mediante un culto spirituale⁴¹.

Tempo liturgico e tempo cosmico

Così il mistero dell'economia divina in Cristo, che ha portato a compimento una volta per sempre la storia, viene celebrato nella chiesa nelle feste di breve e lunga durata; è concentrato in ogni giornata e si estende lungo la totalità del tempo: ora e sempre. E la vita di questo mistero nel tempo liturgico si presenta come estensione verso il futuro, che viene reso presente a più riprese. Ogni giorno, ogni settimana, ogni anno vengono celebrate le stesse persone, i medesimi eventi, ma in modo nuovo. La ripresa della medesima festa è al tempo stesso un nuovo mistero. È la vita dello stesso mistero nei dati ogni volta nuovi e irripetibili della vita del credente. Il tempo liturgico viene riprodotto, come un movimento lineare attuato a diverse riprese.

Ciò che la chiesa è per il mondo, il tempo liturgico lo è per il tempo cosmico. Come nella chiesa viene salvato e trasfigurato l'intero cosmo, così nel tempo liturgico viene salvato e trasfigurata la totalità del tempo. Il tempo del mondo diviene tempo della chiesa e come tempo della chiesa dà inizio al mistero del rinnovamento di ogni cosa. Il tempo liturgico

41 "Viene l'ora in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorere-
te il Padre... Dio è Spirito" (Gv 4, 21-24).

trasforma il tempo naturale e trasferisce dal “tipo” alla verità, dalla provvisorietà all’eternità, dal creato al Signore. “Dio, infatti, non desiderando che gli uomini onorassero i giorni, ordinò che venissero onorati solo il sabato, i noviluni e le feste ... ma ordinò altresì che lui stesso fosse onorato simbolicamente attraverso i giorni”⁴².

Dietro ai simboli si trova ciò che viene simboleggiato; dietro alle feste, il Signore che viene celebrato. Cristo è il sabato, il riposo degli uomini; è la Pasqua, liberazione di chi è prigioniero del peccato; è la Pentecoste, principio e fine degli esseri; è la causa e lo scopo di tutte le cose. Così il tempo opera come innalzamento della creatura verso il Creatore increato. E l’uomo, che vive nel tempo, riconosce Dio e viene liberato dalla schiavitù della creazione. Non guarda al tempo come al signore della propria vita, ma come a un dono fattogli dal Signore.

Infine, il tempo liturgico è manifestato nell’iconografia della chiesa. Qui il tempo non è contemplato con il suo scorrere naturale, ma è concentrato in un eterno presente. Persone vissute in diversi periodi della storia oppure eventi cronologicamente lontani l’uno dall’altro, sono resi contemporanei e possono essere colti con un unico sguardo in un eterno “ora”⁴³. In questa prospettiva si può comprendere anche la presenza di rappresentazioni iconografiche dei donatori o dei fondatori degli edifici santi accanto a quelle del Signore o dei santi. Ma una manifestazione più sinottica ed espressiva del tempo liturgico la si ha nella stessa chiesa in cui si celebra l’eu-

42 Massimo Confessore, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 757B e *Diversa capita* 5, 46, PG 90, 1368B.

43 Cf. K. Kalokyris, *I zographiki tis Orthodoxias*, Thessaloniki 1972, pp. 207 ss.

caristia: profeti, apostoli, martiri, santi, la Vergine e il Signore *pantokràtor*, assieme a tutti i fedeli riuniti a celebrare, portano a pienezza una comunione divino-umana, che trascende i limiti dello spazio e del tempo.

Gheorghios Mantzaridis (Salonico 1935), è professore di etica e di sociologia del cristianesimo alla Scuola theologica dell'Università di Salonico. Profondo conoscitore degli scritti dei padri della chiesa è autore di diversi libri dedicati in particolare allo studio di San Gregorio Palamas.

“Il tempo liturgico” è stato pubblicato in *Chrònos kai ànthropos*, Thessaloniki 1992, pp. 126-152. La traduzione dal greco è di Gheorghios Karalis. La presente traduzione è stata pubblicata in italiano, nel 1996, nella collana *Testi di spiritualità ortodossa* n° 18 delle Edizioni Qiqajon del Monastero di Bose a cui va tutto il nostro affetto e ringraziamento.



L'IMPERATIVO MISSIONARIO
ALEXANDER SCHMEMANN



Questo scritto di A. Schmemmann è stato pubblicato per la prima volta, con il titolo “The Missionary Imperative” nel lontano 1961, in *The Theology of Christian Mission*, ed by G. H. Anderson, New York 1961, pp. 250-257. La presente traduzione è apparsa in italiano nel 1996, nel fascicolo *La missione, pienezza della chiesa*, della collana *Testi di spiritualità ortodossa* n° 12 delle Edizioni Qiqajon del Monastero di Bose a cui va tutto il nostro affetto e ringraziamento.

Fino a poco tempo fa, la chiesa ortodossa orientale era ritenuta in occidente una chiesa *non missionaria*. Era opinione in qualche modo diffusa che il grande movimento missionario, che aveva segnato in modo così profondo l'occidente cristiano negli ultimi secoli, fosse passato a fianco del cristianesimo "statico" dell'Est senza esercitare alcun influsso su di esso. Questa percezione sembra aver perso forza ai nostri giorni: nuove ricerche a carattere storico hanno chiarito in modo piuttosto netto che i risultati ortodossi nel campo della missione, seppure diversi da quelli dell'occidente, sono nondimeno importanti e notevoli. Lo scopo che ci poniamo in questo breve scritto non è tuttavia di compiere una panoramica storica o statistica sull'espansione missionaria degli ortodossi. Ci pare ben più importante cercare di comprendere e di analizzare, sia pure per tentativi e in maniera parziale, *l'imperativo* missionario nella tradizione ortodossa o, in altri termini, il rapporto che corre nell'ortodossia fra missione e fede, vita e "visione" spirituale d'insieme.

Un chiarimento theologico

Una *theologia* della missione è sempre conseguenza dell'"essere" totale della chiesa, e non una mera specializzazione riservata a chi ha ricevuto uno specifico mandato missionario. Ma nel caso della chiesa ortodossa c'è bisogno di riflettere in modo speciale sulle motivazioni fondamentali che la spingono alla

missione, perché il suo carattere apparentemente non missionario è stato spiegato e attribuito troppo spesso all'essenza stessa, al "santo dei santi" dell'ortodossia: al suo *ethos* sacramentale, liturgico e mistico. Anche oggi, sebbene lo studio delle missioni ortodosse abbia contribuito a correggere la tradizionale percezione della prospettiva missionaria ortodossa, permane la tentazione di spiegare tali missioni come "epifenomeno" marginale nella storia delle chiese orientali, qualcosa che è avvenuto a dispetto di tendenze e modelli generali d'altro genere. Ecco perché si rende necessario un chiarimento *theologico*.

È possibile per una chiesa che pone al centro della propria vita la liturgia e i sacramenti, dotata di una spiritualità che è anzitutto ascetica e mistica, essere autenticamente missionaria? E se la risposta è affermativa, dove si pongono, nella sua visione di fede, le motivazioni più profonde che alimentano lo zelo missionario? Questa è la domanda che rivolgono esplicitamente o implicitamente, volendo ricorrere a semplificazioni, alla chiesa ortodossa, tutti coloro per i quali l'aggettivo "ecumenico" vuol dire necessariamente e ineludibilmente "missionario".

Non vi è alcun dubbio che è all'ecclesiologia ortodossa, cioè alla dottrina e all'esperienza di chiesa, che dobbiamo rivolgerci per ottenere le necessarie delucidazioni. Non è tuttavia compito facile formulare una risposta alla domanda appena posta. Bisogna ricordare che la chiesa ortodossa non si è mai trovata ad affrontare una crisi dottrinale paragonabile a quelle segnate dalla riforma o dalla controriforma. Per questa ragione non si è sentita costretta in passato a riflettere su se stessa, sulle

strutture tradizionali della propria vita e della propria dottrina. Non possedeva un'elaborazione theologica della dottrina sulla chiesa, poiché mai tale dottrina era stata messa in discussione o contestata. Fu nell'incontro ecumenico con l'occidente, incontro le cui origini possono essere poste intorno ai primi anni venti (Stoccolma 1925 e Losanna 1927), che per la prima volta gli ortodossi si trovarono non solo a dover *formulare* le loro convinzioni ecclesologiche, ma anche a *spiegarle*, vale a dire a esprimerle con una terminologia theologica consistente.

Un ostacolo che permane

È a questo punto che fece la sua apparizione una difficoltà aggiuntiva che è rimasta l'ostacolo principale alla partecipazione ortodossa al movimento ecumenico. Un dialogo presuppone necessariamente che ci si accordi sui termini che si intende utilizzare nei colloqui, su un linguaggio comune. Tuttavia, dal punto di vista ortodosso, è stata proprio la rottura nella comprensione theologica, il progressivo allontanamento dell'occidente dall'oriente, ad approfondire in un primo tempo lo "scisma" in modo così netto, per poi rendere disperatamente inadeguati i tentativi (dal 1054 fino al concilio di Firenze nel 1438-1439) di risanare la frattura. Perciò la chiesa ortodossa si trovò, in campo ecumenico, a dialogare con un cristianesimo provvisto di una tradizione secolare di riflessione theologica e spirituale "autonoma", di una mentalità e una *forma mentis* radicalmente differenti da quelle dell'oriente cristiano. Le domande rivolte all'ortodossia erano poste in ter-

mini occidentali, portando molto spesso il segno dell'esperienza e dello sviluppo propri dell'occidente. Le risposte ortodosse vennero conseguentemente catalogate secondo modelli occidentali, "ridotte" secondo categorie familiari all'occidente ma a dir poco inadeguate per l'ortodossia.

Questa situazione, a dispetto di anni di contatti e conversazioni che indubbiamente hanno contribuito a migliorare le cose, non è stata ancora completamente superata. Non siamo ancora riusciti a ritrovare un "linguaggio catholico". Tutto questo, assieme alle differenze dogmatiche, spiega l'"agonia" della partecipazione ortodossa nel movimento ecumenico e costituisce un ostacolo estremamente concreto non solo per poter raggiungere degli accordi, ma anche solo per una semplice comprensione. Bisogna aver presente nella memoria questi elementi quando si cerca di cogliere l'approccio ortodosso alla missione.

La chiesa come pienezza escatologica

"Il cielo sulla terra": quest'espressione familiare a ogni ortodosso esprime piuttosto bene la percezione fondamentale della chiesa che si ha nell'ortodossia. **La chiesa è anzitutto e prima di tutto una realtà creata da Dio e donata da Dio, la presenza della vita nuova di Cristo, la manifestazione del nuovo "eone" dello Spirito.** Quando contempla la chiesa un'ortodosso vede in essa un dono divino più che la risposta umana a tale dono. Si può descrivere adeguatamente la chiesa come realtà escatologica, poiché la sua funzione

essenziale è manifestare e rendere presente in questo mondo l'*eschaton*, le realtà ultime della salvezza e della redenzione. Nella chiesa e attraverso di essa il regno di Dio si fa presente, già ora, e viene comunicato agli uomini. È questa pienezza escatologica, dono di Dio fatto alla chiesa (e non una teoria giuridica della mediazione) a costituire la radice dell' "assolutismo" ecclesiologico dell'ortodossia, assolutismo così spesso frainteso e mal compreso dai protestanti. La chiesa nel suo insieme è mezzo della grazia, sacramento del Regno. Per questo la sua struttura – gerarchica, liturgica, sacramentale – non ha altra funzione se non quella di rendere la chiesa capace di raggiungere il proprio compimento come corpo di Cristo, tempio dello Spirito santo, di rendere presente la vera natura della chiesa, che è grazia. La pienezza della chiesa, dono di Dio, o piuttosto la chiesa come pienezza – e questo è un aspetto essenziale dell'ecclesiologia ortodossa – non può darsi al di fuori di queste strutture ecclesiali.

Non esiste separazione né divisione, fra chiesa invisibile (*in statu patriae*) e chiesa visibile (*in statu viae*), poiché la seconda è attualizzazione ed espressione della prima, segno sacramentale della sua realtà. Da cui scaturisce il valore unico, ecclesiologico, centrale dell'eucaristia, che è il sacramento onnicomprensivo della chiesa. Nell'eucaristia la chiesa **"diviene ciò che è"**, raggiunge il proprio compimento come corpo di Cristo, come *parousia* (presenza reale) divina, presenza e comunicazione di Cristo e del suo regno. L'ecclesiologia ortodossa è veramente un'ecclesiologia eucaristica, perché nell'eucaristia la chiesa porta a compimento il *passaggio* da questo mondo a quello futuro, all'*éschaton*;

partecipa all'ascensione del suo Signore ed è ammessa al banchetto messianico, pregusta "la gioia e la pace" del Regno. "E non hai cessato di fare tutto quanto era necessario per ricondurci al cielo, e ci hai fatto dono del tuo regno futuro"¹. Perciò tutta la vita della chiesa è radicata nell'eucaristia, è fruizione di questa pienezza eucaristica nel tempo di questo mondo la cui "figura passa ..." (cf I Cor 7, 31). **Questa è la vera missione della chiesa.**

La crescita nella "koinonía"

La chiesa è anche *risposta umana* al dono divino, accettazione e appropriazione da parte dell'uomo e dell'umanità intera. Se l'ordine della chiesa si configura ed è condizionato in ragione della pienezza escatologica del dono, se ne è segno sacramentale, allora è l'accettazione del dono e la crescita fino alla sua pienezza a costituire il fine della comunità cristiana. La chiesa è pienezza, ed è anche incremento e crescita nella fede e nell'amore, nella conoscenza e nella *koinonia*. La risposta degli uomini ha due aspetti, inseparabili l'uno dell'altro, perché si condizionano reciprocamente e assieme costituiscono il dinamismo della vita e dell'agire del cristiano. Il primo è *centrato in Dio*: è la santificazione, la crescita nella santità, sia del singolo cristiano che dell'intera comunità, l'"acquisizione dello Spirito santo", fine ultimo della vita cristiana così come lo definisce uno degli ultimi grandi santi ortodossi, Serafino di Sarov († 1836). È la lenta trasformatio-

¹ Preghiera eucaristica di Giovanni Crisostomo, in *Liturgia eucaristica bizantina*, a cura di M. B. Artioli, Torino 1988, p. 95.

ne del vecchio Adamo che è in noi nell'uomo nuovo, la restaurazione della bellezza primordiale che è andata smarrita a causa del peccato, l'illuminazione grazie alla luce increata del Tabor. È anche la lenta vittoria sulle forze demoniache del *Kósmos*, la "gioia e la pace" che *hic et nunc* ci fanno partecipare al Regno e alla vita eterna.

La tradizione spirituale ortodossa ha sempre sottolineato la natura mistica della vita cristiana, una vita "nascosta con Cristo in Dio" (Col 3, 3)². E il grande movimento monastico, che ebbe inizio nel quarto secolo, una volta che la chiesa ebbe ricevuto riconoscimento ufficiale da parte dell'impero romano, che le aveva dato uno "status" in questo mondo, non fu altro che una rinnovata espressione dell'eschatologismo cristiano delle origini, cioè l'affermazione che **il cristianesimo appartiene ontologicamente alla vita del "mondo che verrà"**, e la negazione di qualsiasi dimora permanente e di ogni identificazione con qualsivoglia realtà di questo mondo.

Una pienezza donata

Il secondo aspetto della chiesa come risposta è incentrato *sull'uomo e sul mondo*. È la comprensione di una chiesa posta in questo mondo, in questo tempo, in questo spazio e in questa storia, con un

² Se dunque siete stati risuscitati con Cristo, cercate le cose di lassù dove Cristo è, sedente alla destra di Dio; pensate le cose di lassù non quelle della terra. Poichè siete morti e la vita vostra, s'è nascosta con Cristo in Dio. Quando Cristo si sarà manifestato, Cristo che è la vita vostra, anche voi allora con lui sarete manifestati nella gloria. Col 3, 1-4.

compito e una missione specifici: “Camminare come lui (Gesù Cristo) ha camminato” (1 Gv 2, 6)³. La chiesa è pienezza e la sua dimora è nei cieli. Ma tale pienezza è donata al mondo, inviata nel mondo a significare salvezza e redenzione. La natura escatologica della chiesa non è negazione del mondo, ma, al contrario, affermazione e accettazione del cosmo come oggetto dell’amore divino. Ancora, usando altre parole, l’intero “essere di un altro mondo” della chiesa non è altro che il segno e la realtà dell’amore di Dio per questo mondo, la condizione stessa della missione della chiesa verso il mondo. La chiesa non è dunque una comunità “autoreferenziale”, ma in primo luogo è realtà missionaria, il cui obiettivo è la salvezza del mondo, e non dal mondo. Nell’esperienza e nella fede ortodosse è la chiesa-sacramento che rende possibile la chiesa-missione.

Possiamo ora cercare di sviscerare con maggior precisione i vari aspetti dell’“imperativo missionario”, come esso viene inteso nell’esperienza ecclesiale ortodossa. Un tale imperativo è l’espressione essenziale della chiesa come dono e pienezza, la sua proiezione nel tempo e nello spazio di questo mondo. Perché se da un lato nulla può essere *aggiunto* alla chiesa – la sua pienezza infatti è la pienezza di Cristo – la manifestazione e la comunicazione di questa pienezza costituiscono, d’altra parte, la vera vita della chiesa nell’“eone” presente. Il giorno di pentecoste, quando la pienezza della

³ Chi dice di conoscerlo e non osserva i suoi comandamenti, è bugiardo e la verità non abita in lui. Invece chi osserva la sua parola, la pienezza dell’amore di Dio in lui veramente si manifesta. E da questo noi sappiamo di stare in Cristo. Chi dice di stare in Cristo, deve camminare come Cristo ha camminato. I Gv 2, 4-6.

chiesa fu attuata una volta per sempre, ebbe inizio il *tempo della chiesa*, l'ultimo e cruciale segmento della storia di salvezza. Sul piano ontologico l'unico elemento di novità, e dunque l'unico *contenuto soteriologico* di questo segmento è proprio la *missione*: la proclamazione e la comunicazione dell'*é-schathon*, che è già l'essenza della chiesa, la sua sola consistenza. È la chiesa come missione che conferisce al tempo presente la sua autentica pregnanza, e che dà senso alla storia. Ed è la missione che rende valida la risposta umana nella chiesa, facendoci veri cooperatoti nell'opera del Cristo.

Il paradigma della liturgia

Non c'è nulla che palesi in modo migliore dell'eucaristia il rapporto che passa fra la chiesa come pienezza e la chiesa come missione; è l'atto centrale della *leitourghia* della chiesa, sacramento di Cristo. Nel rito eucaristico sono compresenti due movimenti complementari: un *moto ascensionale* e un *movimento di ritorno*.

L'eucaristia inizia come elevazione verso il trono di Dio, in direzione del Regno. "Mettiamo da parte..."⁴ dice l'inno offertoriale, e così ci prepariamo ad ascendere in cielo con Cristo e in Cristo, e a fare la nostra offerta in Lui, la sua eucaristia. Questo primo movimento, che trova compimento nella consacrazione delle specie, segno che Dio accetta la nostra eucaristia, è già, ne siamo certi, un atto di missione. L'eucaristia viene offerta "a nome di tutti

4 *Liturgia eucaristica bizantina*, p. 85. "Mettiamo da parte ogni preoccupazione che riguarda il nostro vivere di ogni giorno (bios) per poter accogliere il Re di ogni cosa".

e per tutti”, è l’adempimento da parte della chiesa della funzione sacerdotale: la riconciliazione dell’intera creazione con Dio, il sacrificio del mondo intero verso il Creatore, l’intercessione cosmica al cospetto di Dio. Tutto ciò *in Cristo*, il Dio-uomo, l’unico sacerdote della nuova creazione, “colui che offre ed è offerto”⁵.

Ma tutto si compie grazie a una totale separazione fra chiesa e mondo (“Le porte, le porte!”, proclama il diacono quando ha inizio la preghiera eucaristica), a un elevarsi in cielo della chiesa, per accedere al nuovo “eone”. Allora, proprio nel momento in cui lo stato di pienezza viene raggiunto e consumato al banchetto del Signore nel suo regno, quando “abbiamo visto la vera luce e preso parte allo Spirito celeste”, ha inizio il secondo movimento, quello del *ritorno nel mondo*. “Andiamo in pace” dice il celebrante quando lascia l’altare e conduce l’assemblea al di fuori del tempio. Ed è l’ultimo comando, quello conclusivo. L’eucaristia è sempre *fine*, sacramento della *parousía*, e tuttavia è sempre *inizio*, *punto di partenza*: ora comincia la missione. “Abbiamo visto la vera luce, abbiamo gustato la vita eterna”⁶; ma questa vita e questa luce ci sono date perché veniamo “trasformati” in testimoni di Cristo in questo mondo. Se non saliamo al Regno non abbiamo nulla da testimoniare. Ora, divenuti ancora una volta “suo popolo e sua eredità”, possiamo fare quel che Dio vuole da noi: “Voi siete testimoni di queste cose” (Lc 24, 48). L’eucaristia, trasformando “la chiesa in ciò che essa è”, la fa diventare missione.

⁵ “*Ta sa ek ton son si prosferomen kata panta kai dia panta*” (Il tuo dal tuo noi ti offriamo per sempre e per tutti).

⁶ “*Idomen to fos to alithinon, elavomen pneuma epurasion*”.

Verso l'uomo e verso il cosmo

Quali gli obiettivi e le finalità, dunque, della missione? La chiesa ortodossa risponde senza esitazione: oggetto della missione sono l'uomo e il mondo; non l'uomo solamente, isolato dal mondo in maniera artificialmente "religiosa", né il "mondo" come entità nella quale l'uomo non sarebbe che una semplice "parte". L'uomo non solo viene prima, ma è davvero l'oggetto essenziale della missione. Nonostante ciò, la percezione ortodossa dell'evangelo rimane libera da sfumature individualistiche e spiritualistiche. La chiesa, sacramento di Cristo, non è una società "religiosa" formata da convertiti, non è un'organizzazione per soddisfare i bisogni "religiosi" dell'uomo. Essa è *vita nuova*, e per questo redime tutta la vita umana, l'essere globale dell'uomo. Questa totalità dell'uomo è proprio il mondo nel quale egli vive. Mediante l'uomo la chiesa salva e redime il mondo. Si potrebbe dire che "questo mondo" è salvato e riscattato ogni volta che un uomo risponde alla grazia, accetta il dono ricevuto e vive di esso. Questo non trasforma il mondo nel Regno o la società nella chiesa. L'abisso ontologico fra *vecchio* e *nuovo* permane immutato e non può essere colmato nell'"eone" presente. Il Regno deve ancora *venire*, e la chiesa non è *di* questo mondo. Ma questo Regno che deve venire è già presente, e la chiesa è già pienezza in questo mondo. Sono presenti non solo come "proclamazione", ma come autentiche realtà, e attraverso l'*agape* divino, che ne è il frutto; chiesa e Regno compiono ogni volta la

medesima trasformazione sacramentale di ciò che è vecchio in realtà nuova, rendono possibile l'azione vera, un "fare" autentico nel nostro mondo.

Tutte queste cose conferiscono alla missione della chiesa una dimensione *cosmica* e *storica* che sono essenziali nella tradizione e nell'esperienza ortodossa. Stato, società, cultura, la stessa natura, sono *oggetti* reali della missione e non un semplice ambiente nel quale l'unico compito della chiesa resterebbe quello di conservare la propria libertà interiore, una "vita religiosa". Ci vorrebbe un libro intero per raccontare la storia della chiesa ortodossa secondo questa angolatura, la *partecipazione* concreta dell'ortodossia in società e culture delle quali essa divenne espressione globale di tutta la loro esistenza; il suo *identificarsi* con popoli e nazioni, pur senza tradire il suo "essere di un altro mondo", la comunione escatologica con la Gerusalemme celeste. Sarebbe necessaria una lunga disamina *theologica* per esprimere adeguatamente la concezione ortodossa della *santificazione della materia*, o l'aspetto cosmico della sua visione sacramentale. In questa sede non possiamo far altro che affermare che tutto questo è oggetto della missione cristiana, perché ogni cosa è assunta e offerta a Dio nel sacramento. Nella logica dell'incarnazione, nulla rimane "neutrale", niente può essere sottratto al Figlio dell'uomo.

Alexander Schmemmann (1921-1983), dopo gli studi presso l'Institut Saint Serge e l'Università di Parigi, si trasferisce negli Stati Uniti, dove diviene una delle voci più significative dell'ortodossia in terra americana. In italiano è stato pubblicato *Il mondo come sacramento* (Brescia 1969) e *La grande quaresima* (Casale Monferato 1986).

LA MISSIONE
DELLA CHIESA ECUMENICA
NICOS A. NISSIOTIS



Questo scritto di Nicos Nisiotis è stato pubblicato per la prima volta, con il titolo “Les églises d’Europe et le monde” nel lontano 1961, in *Contacts* n°34. La presente traduzione è apparsa in italiano nel 1996, nel fascicolo *La missione, pienezza della chiesa*, della collana *Testi di spiritualità ortodossa* n° 12 delle Edizioni Qiqajon del Monastero di Bose a cui va tutto il nostro affetto e ringraziamento.

Negli scritti dei padri, la chiesa si presenta come “una” in una prospettiva ecumenica che trascende la geografia. L’Asia Minore, la Grecia, le chiese e i monasteri, sono luoghi ben definiti, radicati in un ambiente, legati a ciò che li circonda, in contatto immediato con le autorità politiche del luogo; al tempo stesso, però, attraverso la predicazione, la preghiera e la theologia, questi luoghi assumono un carattere cosmico, ecumenico; in altri termini, divengono un continuo sacrificio di azione di grazie. Ogni offerta eucaristica nella chiesa antica era offerta di tutti e per tutti; essa rappresentava una continua pentecoste, localizzata, capace di inglobare sin-cronicamente l’intero universo.

Il tutto della verità

Questo universalismo non è quello di un umanesimo pseudocristiano. Non si fonda su un’eguaglianza teorica fra tutti gli uomini; non è espressione di sentimenti filantropici; non è manifestazione di una coesistenza superficiale destinata a salvaguardare la pace nel mondo, di fronte alla paura della guerra. L’universalismo dei padri greci si basa sull’agire divino nella sua pienezza. Guarda il tutto del mondo attraverso il tutto della salvezza, compiuta in Cristo e raggiunta, resa viva, manifestata nel mondo, a partire da quel momento, dallo Spirito santo. È il tutto della verità di Dio, la pienezza universale della vita divina rivelata, pienezza della grazia donata

all'essere umano in modo concreto là dove questi è nella propria condizione di uomo. Questa globalità, quando decidiamo di accoglierla, apre a dimensioni veramente universali. La chiesa si fa luogo localizzato e al tempo stesso trascendente. La chiesa locale diviene la lente attraverso cui guardare il mondo intero.

Questa visione universalista non è l'emozione di un momento; essa è l'opera della potenza divina che opera la salvezza nell'uomo, trasfigurandolo nella gloria divina, manifestata dalla risurrezione di Cristo. La grazia di Dio non conosce limiti nell'uomo quando essa lo riassume nella comunione con la Trinità. L'uomo rinasce interamente a un'esistenza nuova. Come azione divina, la salvezza è sempre più di quel che abbiamo bisogno. È un di più, una sovrabbondanza. Il tutto di Dio oltrepassa infinitamente il tutto di una persona, di una comunità locale, e può essere identificato solamente con il tutto della chiesa universale che partorisce nel proprio grembo il mondo nella sua interezza, con la sua molteplicità di razze, con il suo splendore e la sua miseria, le sue civiltà e le sue tradizioni. Attraverso la chiesa locale, Dio abbraccia tutto il mondo per santificarlo e ripristinare la comunione con il cosmo. È qui che il tutto di Dio ritrova il tutto dell'uomo; questa irruzione dell'eternità e dell'infinito nel tempo determinano la qualità *catholica* della chiesa, che deriva dal greco *kathòlon*, che vuol dire *il tutto*. Questa catholicità fondamentale e primaria offerta al mondo intero è alla base della visione cosmica, propria dei padri greci; ed è in un secondo momento che essa acquisirà il significato di estensione geografica. Noi non possiamo giungere alla

vera ecumenicità, alla visione universale della chiesa una, se non accettiamo di rinascere, di venire trasformati, illuminati dalla luce della salvezza piena e totale; ma questo si può realizzare solo a partire dalla nostra chiesa locale, che diviene allora una cellula, un microcosmo della chiesa universale.

La chiesa antica, prima delle divisioni, concepiva il mondo in questa prospettiva. Il mondo è per essa potenzialmente già salvato nella sua universalità, a prescindere dalle situazioni, le civiltà o le culture particolari che si possono assumere come condizioni di partenza per accingersi a ricevere l'evangelo. Senza essere del mondo, la chiesa su questa terra si sente sempre fra i suoi. La cristianizzazione del mondo è allora l'integrazione degli uomini nella chiesa per mezzo dei sacramenti. La parola di Dio è predicata solo a questo fine. L'integrazione è per i padri il cuore della missione.

Conversione del cuore e trasformazione del mondo

In tale prospettiva, la missione non si preoccupa dunque in primo luogo di trasformare la vita sociale o di trasmettere una civiltà cristiana a un paese non cristiano. La missione cristiana primitiva non porta i frutti dello spirito greco a popoli ritenuti barbari; essa porta anzitutto la parola salvifica di Dio e i sacramenti, in vista dell'integrazione dei popoli nel corpo di Cristo che esiste già da prima. I padri non civilizzano per cristianizzare, ma cristianizzano perché i nuovi fedeli riadattino le proprie culture e civiltà, non a una nuova ideologia, ma a una nuova

vita, nella potenza dello Spirito santo. La parola di Dio non raggiunge gli uomini attraverso le questioni sociali, politiche, economiche, culturali: essa arriva all'uomo nella sua globalità, che non è data solo dall'intelletto, ma anche dal cuore, centro dell'esistenza; spetta poi a ogni singolo uomo o al popolo intero di trarre le conseguenze della propria nuova condizione, a vantaggio dell'ambiente in cui si trova a vivere.

Ecco perché la missione della chiesa ancora indivisa non cerca di dare risposte immediate a problemi particolari che le pone il mondo, ma affronta ogni cosa a partire dal battesimo e dalla eucaristia. La missione non mira a creare civiltà cristiane, programmi sociali cristiani, stati cristiani: essa vuole anzitutto rendere cristiano l'uomo e stabilire in questo modo le fondamenta di una vita sociale e nazionale rinnovata, diversa, dalla quale la chiesa non può mai dipendere. Quando i padri della chiesa delle origini battezzano e cristianizzano l'Europa, la civiltà dominante non viene modificata dall'oggi al domani. Continua a dischiudersi nel proprio splendore e nella propria miseria umana. La chiesa non è coinvolta nell'astratta trasformazione del male collettivo. Si occupa dell'anima e del cuore dei cristiani attraverso cui raggiunge i problemi in grande profondità e vi apporta il tutto della verità divina che sta alla base della vita di ogni popolo.

È vero che nel momento presente l'Europa è inconcepibile senza fede cristiana; ma ciò non vuol dire che la sua cultura o le sue nazioni siano cristiane. Il massimalismo della fede cristiana cerca di penetrare ovunque e di santificare ogni cosa perché predica il tutto della presenza divina nel mondo

intero. Ma questo non significa che la chiesa tenda a sopprimere gli stati, i governi e i partiti politici. La chiesa domina e trascende ogni immagine fugace del mondo, ogni ideologia e sistema politico. L'uomo e la sua salvezza costituiscono il punto in cui culmina la sua missione; è l'uomo che incarna il tutto del mondo di fronte al tutto della salvezza che il suo Dio gli offre. I padri hanno evangelizzato l'Europa: da quel momento non esiste più un vero europeo che non sia cristiano, un credente. La civiltà europea, se si salva, è grazie all'europeo convertito al cristianesimo e non a motivo di un'ideologia cristiana o di risposte cristiane date a problemi contingenti di natura politica o sociale.

Dio agisce attraverso il cuore dell'uomo

La civiltà greca, o romana, o europea, non è superiore a quelle di altri continenti. L'evangelo non opera distinzioni fra i segni esteriori del vivere collettivo. Immerge tutti nell'acqua del battesimo, nutre con il corpo e il sangue di Cristo gli uomini nelle loro situazioni concrete. La luce increata di Dio non brilla sulla superficie delle culture, ma nel cuore trasfigurato degli uomini, vale a dire nell'uomo redento che domina e governa ogni cosa grazie alla forza dello Spirito. Una civiltà cristiana è una manifestazione esteriore spuria, illegittima, della fede in Cristo; ma se essa è alimentata dal sangue del suo cuore, che è l'uomo, l'uomo santo e il martire, allora la civiltà porta i frutti dell'essere autentico a livello locale e nazionale. Tutti gli sforzi che mirano a esteriorizzare la fede in forma di civiltà condu-

cono a un imperialismo sacralizzato, a una missione che si unisce al mondo per insegnare a chi è ritenuto incivile. Una simile missione sfocia in una specie di esibizione, nella quale il sacro perde la propria forza di conversione.

Proprio all'opposto, la missione, come la praticavano i padri nel loro insegnamento, emana dalla luce divina che risplende attraverso l'uomo concretamente trasfigurato, per raggiungere l'uomo che non crede. In ultima analisi si tratta sempre della luce di Cristo, unica luce destinata al mondo intero; è essa che converte gli uomini, i popoli per mezzo di una persona concreta. La luce di Cristo non diviene mai luce di una situazione, di un'ideologia, di una confessione separata. La nozione biblica di luce è sempre legata a persone concrete, che esistono unicamente perché testimoni, con la propria esistenza, della luce in questo mondo.

L'infedeltà dei credenti in Cristo

Esaminiamo ora come ci poniamo noi oggi, in rapporto ai padri della chiesa. I cristiani non hanno saputo custodire né l'unità della chiesa, né la visione propriamente patristica sulla globalità del mondo. Ed eccone i risultati:

- 1) Noi cristiani abbiamo accettato stati di civiltà differenti e forme di chiesa contrapposte, mascherando sotto l'apparenza delle istituzioni – gerarchiche o d'altro genere – il carattere mistico del rapporto fra grazia di Dio, persona umana e mondo salvato. Nelle mani degli uomini, le comunità cristiane hanno ceduto

alla sete di potere, invece di rimanere sottomesse allo Spirito che le univa. La divisione della chiesa in Europa ha l'aspetto di una seconda caduta, questa volta in seno alla chiesa. Al posto della luce dello Spirito santo, abbiamo oggi il riflesso di glorie superficiali – e mediatiche, direbbe oggi Nissiotis –, di propagande parziali, di opposizioni reciproche, che danno vita a sistemi theologici nei quali domina la polemica e l'apologetica. In Europa, la luce della chiesa, è quella di specchi andati in frantumi, spezzettati e dunque limitati.

- 2) Perdendo la loro unità, i cristiani hanno perduto con essa la visione globale del mondo. Ogni gruppo di credenti parte alla conquista della terra in nome di Cristo, e vuole sotmetterla alla propria autorità, ritenuta sacra. Così si perde la vera catholicità del messaggio cristiano al mondo. La chiesa, che univa la molteplicità dei doni, questa chiesa che possiamo definire carismatica, si mostra ora in forme diverse. È divenuta un'istituzione fra le altre. Si batte per il potere con le autorità politiche locali; si oppone alla scienza e alle sue scoperte (un tempo a Galileo, poi a Darwin), – oggi, direbbe Nissiotis, alle cellule staminali –; combatte su un piano di eguaglianza con ideologie come il marxismo o l'esistenzialismo ateo. Facendo così, i membri della chiesa, una volta separati, perdono la loro funzione rigeneratrice nei riguardi del mondo; diventano spettatori ansiosi della storia; attendono ogni giorno l'esito, la fine della crisi attuale; si attaccano periodica-

mente a tutto quell che non è cristiano e finiscono per far ritorno, impotenti, nel proprio piccolo, felici di aver pronunciato qualche bella parola – in megaraduni puntualmente ripresi dai mass-media, direbbe oggi Nissiotis –. La fede cristiana si fa così «cristianesimo», in mezzo a tanti «-ismi».

- 3) Sul piano della missione, le chiese divise non presentano un volto unitario. Il peggio è che fra esse accade che fazioni di chiesa cerchino di convertirsi l'una con l'altra, sradicando i battezzati da una chiesa per condurli a un'altra. Così, abbiamo impiantato lo scandalo in seno alla stessa chiesa, davanti al mondo che ci guarda.
- 4) Dal momento in cui è avvenuta la divisione, la vita nuova non è più il mistero in Cristo. Smarrendo la percezione dei padri, la chiesa istituzionalizzata ha aperto la porta alla mondanità. La vita nuova non è più, allora, il mistero di Cristo: è un sistema razionale che appaga intellettualmente e forse risulta utile nella lotta contro le ideologie e i programmi sociali odierni. La *theologia* rischia così di perdere la propria forza di conversione dinamica e universale; diventa un *partner* in discussioni accademiche che sono effimere. La luce divina è costretta a passare attraverso le maschere della civiltà europea per raggiungere un contesto extraeuropeo. Essa si mostra assai raramente nel proprio autentico splendore, sul volto di persone trasfigurate. Arriviamo al punto di predicare l'uniformità esteriore di un vangelo sociale, segnato dai

nostri costumi, piuttosto che mostrare la ricchezza del cuore di ogni razza, di tutte le civiltà santificate dal Creatore. Alla libertà dello Spirito santo, abbiamo sostituito i limiti della nostra ragione, delle nostre origini razziali, della nostra sapienza, delle abitudini, dei nostri doni materiali. Di fronte alla diversità del mondo e dei suoi problemi, siamo così sperduti, così pieni d'ansia, da dimenticare che l'unico Signore, il quale governa il tutto del mondo, il *Pantocrator*, con la sua risurrezione e la sua vittoria, trascende ogni confine e ogni miseria creata dall'uomo.

Risalire dalla “seconda caduta”

La chiesa una, ecumenica, che prolunga la sua esistenza lungo i secoli attraverso i cristiani, mediante i santi che riflettono la luce divina, questa chiesa la dobbiamo costruire tutti assieme, fortificati dalla rinnovata possibilità di rivolgere assieme il comune ringraziamento a Dio...

Noi non siamo altro che i membri della chiesa ecumenica, che si rivela in noi a causa della grazia divina, come una pausa luminosa nelle tenebre della separazione fra cristiani. Solo questa luce accesa nei nostri cuori dallo Spirito ci permette in quanto membri delle chiese d'Europa, di guardare al mondo come a un tutto senza distinzioni fra uomini, razze e nazioni, distinzioni che operiamo solo sulla base di apparenze esteriori. È su questo fondamento veramente catholicò ed evangelico che Dio ci ha posti per annunciare la pienezza della gioia salvi-

fica, destinata al mondo intero. In tale luce siamo chiamati a risalire dalla seconda caduta, quella della divisione della chiesa, ricevendo un battesimo ecumenico di natura spirituale, che illumini il nostro pensiero e ci renda capaci di guardare il mondo nella continua attesa dell'Unico, l'Uno di cui esso ha bisogno. Allora il nostro ringraziamento diverrà una vera eucaristia spirituale, che esprimendo la riconoscenza nei riguardi del nostro Salvatore, ritroverà qui e ora la forza dell'epiclesi, ovvero la forza d'invocare la presenza dello Spirito santo, mediante il quale ogni barriera che ci separa verrà abolita. Allora vivremo i nostri giorni terreni nell'eco della pentecoste, che riecheggia senza fine nella chiesa ecumenica.

PICCOLA BIBLIOTHIKI

Titoli usciti:

1. Giovanni S. Romanidis
Un Virus mortale, il peccato originale
secondo San Paolo
saggio
ISBN: 978-88-86969-99-4

2. Nicolas Grimaldi
Socrate, lo stregone
saggio
ISBN: 978-88-86969-96-3

3. Nicos A. Nissiotis, Gheorghios Mantzaridis,
Alexander Schmemann
Il tempo di Dio
Il cielo sulla terra
saggio
ISBN: 978-88-95146-01-0

4. Alexis Curvers
Il monastero dei Due San Giovanni
romanzo
ISBN: 978-88-95146-02-7

5. Immanuel Wallerstein
Comprendere il mondo
Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo
ISBN: 978-88-95146-03-4

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI SETTEMBRE 2006
DALLA TIPOGRAFIA TERGESTE
TRIESTE