

VIVENS HOMO

Anno XXI - luglio - dicembre 2010

**RIVISTA DI TEOLOGIA E SCIENZE
RELIGIOSE**

21/2

Semestrale della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Firenze - Tariffa R.O.C.: Poste italiane S.p.A. - Sped. in A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Bologna.

IL CONCETTO DI MISSIONE NELLA TEOLOGIA ORTODOSSA CONTEMPORANEA

*Dimitrios Keramidas**

Bisogna innanzitutto riconoscere che l'intenzione di presentare la dottrina missionaria ortodossa incontra una prima difficoltà ermeneutica: quella dell'assenza di un'articolazione completa di una teologia missionaria propriamente ortodossa.¹ Questa mancanza, però, non indica, come da qualcuno è stato detto, un'indifferenza delle Chiese Ortodosse riguardo al compito missionario e neppure una loro non ricezione del mandato apostolico di Cristo a evangelizzare le genti.² Prima di valutare la realtà missionaria nel mondo ortodosso, è importante tener conto di alcuni elementi propri dell'ecclesiologia ortodossa, come il ruolo fondamentale delle chiese locali, sia autocefale che autonome, nella promozione della testimonianza evangelica. La Chiesa Ortodossa, difatti, non si presenta come un'entità monolitica, ma è una comunione di chiese locali unite tra di loro nella fede, nei sacramenti e nell'ordine delle strutture sinodali, e libere nello svolgere il proprio impegno missionario-pastorale entro i limiti della propria giurisdizione canonica.³ D'altronde, bisogna conside-

* Teologo Greco Ortodosso.

¹ Tra le varie ragioni dell'assenza di attività missionaria nell'Ortodossia si sono indicate la non accentuazione di un'ecclesiologia universale, conseguenza dell'isolamento delle Chiese Ortodosse nelle loro frontiere nazionali; il 'monopolio' della spiritualità monastica; il sospetto verso l'attività missionaria equiparata al proselitismo; il carattere interiore e non sociale della salvezza, ravvisato nella teologia della 'divinizzazione' (*théosis*) dell'uomo. Tuttavia la teologia ortodossa contemporanea ha cercato di trovare, traendo ispirazione dalla storia delle missioni bizantine, un equilibrio tra l'aspetto apofatico della Chiesa e la sua funzione missionaria. Cf. G. FLOROVSKY, «Antinomie della storia cristiana. Impero ed eremo», in *Id.*, *Cristianesimo e civiltà* (in greco), Tessaonica²2000 (titolo originale: *Christianity and Culture*, Belmont, Massachussetts 1974), 86-127. In sintesi, l'eremo, vale a dire la vita anacoretica (monachesimo, ascetismo) indica il ritiro dal mondo, il distanziamento dallo spirito secolare e la ricerca del rapporto intimo con Dio, mentre la conciliazione con le strutture secolari, qual era l'autorità imperiale, favorisce l'uscita della Chiesa verso il mondo, la diffusione del Vangelo.

² Cf. R. GLOVER, *The Progress of Worldwide Mission*, New York 1950, 24-25.

³ Per questo motivo la Chiesa Ortodossa non espone linee normative generali sulla missione. Non mancano però dichiarazioni comuni panortodosse, importanti per la testimonianza ortodossa nei confronti delle sfide mondiali, specialmente sulla globalizzazione, sulla crisi dei valori sociali e morali, sui conflitti etnici, sul fondamentalismo. Si veda il comunicato ufficiale della Terza Assemblea Panortodossa Presinodale (in *Episkepsis* 369, 15 dicembre 1986, 20-21) oppure i messaggi dei capi delle Chiese Ortodosse degli anni 1992, 1995, 2000 e 2008, pubblicati rispettivamente in *Κληρονομία*

rare quei fattori storico-politici che hanno favorito⁴ o, in caso contrario, reso impossibile lo sviluppo dell'attività missionaria ortodossa.⁵

Fatti questi chiarimenti, vogliamo offrire nelle pagine seguenti, in modo sintetico, alcuni orientamenti essenziali della teologia missionaria ortodossa. L'intento infatti è quello di indicare alcune linee di orientamento missiologico comuni tra gli ortodossi, in modo da mettere in luce quanto questa fondamentale realtà sia oggi accolta nella Chiesa ortodossa. L'indagine, che non pretende di esaurire l'argomento, si focalizzerà principalmente sulle fonti e sugli studi provenienti dall'ambito della teologia ortodossa greca. Lo scopo è quello di seguire i passi compiuti fino alla formazione di certi paradigmi missiologici interdipendenti tra loro, che rappresentano il carattere particolare attraverso cui il mondo ortodosso valuta la teologia e la prassi missionaria.

1. Verso la formazione di una terminologia missionaria ortodossa

Il termine 'missione' (*ιεραποστολή*),⁶ nel senso stretto di 'attività missionaria', è un neologismo. In effetti, nel linguaggio teologico greco esso appare soltanto nella prima metà del XIX secolo, intorno al 1836, per

21(1989), 352-358; *Εκκλησία* (1995)15, 609-612; *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 785(2000), 1139-1145; *Episkepsis* 692, 30 ottobre 2008, 26-30. Tuttavia vari problemi nazionali o interni tra le Chiese Ortodosse hanno spesso creato e ancora creano difficoltà di testimonianza comune, cosa che ovviamente ha effetti anche nel campo della collaborazione missionaria. Cf. I. BRIA, «Orthodoxy and Mission», in *International Review of Mission* 89(2000), 52.

⁴ Per la storia delle missioni ortodosse è opportuno ricordare che il medioevo bizantino, tra i secoli IV-IX, fu un periodo di intensa attività missionaria della Chiesa bizantina verso i popoli pagani, sostenuta ovviamente dal potere imperiale che vedeva l'utilità politica della diffusione del Vangelo. L'attività missionaria bizantina ebbe fine con la turcocrazia (sec. XV). Una certa ripresa si è avuta nella seconda metà del XIX secolo con l'organizzazione della missione russa in Corea, in Cina e in Giappone. Cf. A. YANNOULATOS, «Bisanzio. Opere di evangelizzazione» (in greco), in *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαιδεία* (*Enciclopedia religiosa e morale*), IV, Atene 1964, 19-59; ID., «The missionary activity of the Orthodox Church. 6th General Assembly. Punkaharju, Finland. 30/07-03/08 1964», in *Syndesmos Online Texts* http://www.syndesmos.org/content/en/texts/show_text_html.php?textid=108 [accesso: 09.09.2010]. Anche A. SCHEMANN, «The missionary Imperative in the Orthodox tradition», in G.H. ANDERSON (ed), *The Theology of Christian Mission*, New York 1961, 250-257.

⁵ Con la penetrazione dei mongoli in Russia (1240-1480), con il vasto dominio ottomano esteso nel periodo della massima espansione in tutta l'area dell'Europa sudorientale dal XV al XX, con il regime comunista che ha tenuto sotto controllo le Chiese Ortodosse nell'Europa orientale fino agli inizi degli anni '90.

⁶ Dal punto di vista etimologico, il termine usato nel linguaggio greco come denotazione della missione è *ιεραποστολή*. Esso si compone dell'aggettivo *ιερά* 'sacro' ed il sostantivo *αποστολή* 'missione'. Il termine vuol così sottolineare che il compito dell'annuncio del Vangelo affidato alla Chiesa è 'sacro', perché è parte dell'«essere sacro» della Chiesa e inoltre perché offre a tutti coloro che non hanno mai sentito parlare di Cristo il 'sacro' dono della salvezza. Cf. C. BANTSOS, *Missiologia* (in greco), Tessalonica ²1999, 31.

indicare l'attività svolta dai missionari cattolici e protestanti in territorio greco.⁷ In riferimento a quella ortodossa lo si usa intorno al 1877 per indicare specificamente la missione dei russi ortodossi in alcuni paesi asiatici.⁸ Nell'ambito della riflessione teologica russa, infatti, tra il XIX e il XX secolo si registra un notevole sviluppo di studi missiologici. Il missionario russo Veniaminov (1797-1879) descriveva la missione come l'allontanarsi dalla terra nativa verso destinazioni nuove per dare una testimonianza di Cristo e convertire gli infedeli alla sua verità.⁹ Da allora il termine 'missione' appartiene al linguaggio teologico e nella seconda metà del XX secolo si consolida come termine propriamente missiologico.¹⁰

L'attenzione teologica ortodossa verso la missione conobbe una notevole crescita in pieno XX secolo. Si mirava alla riscoperta dell'antica tradizione missionaria della Chiesa Ortodossa e alla rivalutazione dell'apostolicità come una funzione esistenziale della Chiesa¹¹ e come l'espressione autentica del proprio ethos.¹² Un ulteriore impulso per considerare il compito missionario come parte essenziale dell'azione ecclesiale venne dall'ambito della cosiddetta 'diaspora' ortodossa. Per 'diaspora' s'intendono le chiese ortodosse fondate negli Stati Uniti e in Europa occidentale a seguito dell'immigrazione nel XX secolo, le quali, trovandosi in

⁷ Cf. I. BOULGARAKIS, *La missione secondo i testi greci dal 1821 fino al 1917* (in greco), Atene 1971, 90-91. Nelle fonti greche dell'epoca si usava il termine *μισσιονάριοι* 'missionari', utilizzandolo senza tradurlo in greco, per indicare appunto i missionari di confessione non ortodossa attivi in Grecia. Questo può spiegare l'assenza di una terminologia missiologica ortodossa in quell'epoca. Il termine 'missione' appare in un contesto di polemica verso le missioni non ortodosse, viste come una penetrazione ostile in un territorio canonicamente ortodosso, in altre parole come una specie di proselitismo. Anche questo fatto, fino alla metà del XX secolo, ha indotto parte della teologia greca ad accogliere in un modo alquanto negativo l'idea di missione. Sarebbe utile che la ricerca scientifica analizzasse gli episodi storici che hanno condotto ad un tale atteggiamento polemico nei confronti delle missioni non ortodosse. Rispecchiano questa concezione negativa nei confronti delle missioni straniere in Grecia: T. ZISIS, *L'Uniatismo e la sua condanna* (in greco), Tessalonica 1993, C. COTSIOPOULOS, *L'Uniatismo nella bibliografia greca teologica* (in greco), Tessalonica 1993.

⁸ BOULGARAKIS, *La missione secondo i testi greci*, 102-103.

⁹ Cf. IOANN, «Ecclesiological and Canonical Foundations of Orthodox Mission», in *International Review of Mission* 90(2001), 270.

¹⁰ T. PAPATHANASIOU, «Missione e natura della Chiesa» (in greco), in *Σύναξη* 78(2001), 8.

¹¹ L'apostolicità della Chiesa era spesso interpretata in modo da accentuare l'importanza della successione apostolica e della 'tradizione apostolica', consegnata dagli apostoli alla Chiesa: la retta fede, i sacramenti, il ministero episcopale. Tale concezione, seppur importante per l'unità e l'edificazione della Chiesa, non ha facilitato lo sviluppo della dinamica missiologica del termine. A poco a poco la consapevolezza del senso etimologico del biblico *ἀποστέλλω* 'inviare, mandare' ha evidenziato più chiaramente i suoi orizzonti missionari. Come Cristo è stato mandato dal Padre, così la Chiesa, identificandosi con Cristo, si rivela come segno del regno di Dio. Perciò il cammino della Chiesa verso l'ecumene, alla quale proclama la risurrezione, trasforma il mondo intero in corpo di Cristo. Cf. PAPATHANASIOU, «Missione e natura della Chiesa» (in greco), 6-7.

¹² Cf. A. YANNOULATOS, «Discovering the Orthodox Missionary Ethos», in I. BRIA (ed.), *Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches today*, Geneva 1980, 20.

ambienti religiosamente eterogenei, sentirono la necessità di testimoniare l'ethos e la spiritualità ortodosse.¹³

Per 'missione' si è in primo luogo intesa la predicazione (*kérygma*) e le opere promosse per la diffusione e il radicamento del Vangelo di Cristo. Sono opere nei confronti sia di chi è fuori dalla Chiesa sia di chi, pur battezzato, per diversi motivi non è in piena comunione con essa. Nel primo caso si parla di 'missione esterna', mentre nel secondo si preferisce parlare di 'missione interna', sebbene sia difficile distinguerla dal compito pastorale e catechetico della Chiesa.¹⁴ Gradualmente la 'missione' assunse il significato di 'missione esterna', vale a dire dell'attività svolta verso coloro che sono 'fuori' della Chiesa, lasciando così il compito della promozione della 'missione interna' alla cura catechetica e pastorale ecclesiale.¹⁵ È anche da notare che il compito di ristabilire l'unità pancristiana, vale a dire la promozione del dialogo ecumenico, è stato escluso dal lavoro missionario.¹⁶

Lo scopo della missione si è identificato con il mandato di Cristo, ossia la salvezza dell'uomo nel suo ritorno a Dio.¹⁷ In questo senso la missione deve nascere dal desiderio di rendere percepibile all'umanità che non ha ancora conosciuto Cristo l'«economia» della sua salvezza.¹⁸ Per

¹³ La presenza della diaspora ortodossa in ambienti multiculturali fece sorgere la necessità di dare un'autentica testimonianza della qualità particolare della dottrina ortodossa. Cf. J. STAMOULIS, *Eastern Orthodox Mission Theology today*, New York 1986, 74. Un'altra area di rinnovamento dell'attività missionaria in tempi recenti si è sviluppata intorno al patriarcato greco-ortodosso di Alessandria, che ha istituito nuove diocesi indigene in Africa centrale e orientale. Cf. STAMOULIS, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, 45-46; A. YANNOULATOS, «Missione Ortodossa: Passato, presente e futuro», in G. LAIMPOPOULOS, *'Sia fatta la tua volontà'. La missione dell'Ortodossia oggi* (in greco), Tessalonica 1989, 79-80. Parallelamente, nel 1961 nacque in Grecia l'Inter-Orthodox Missionary Center con lo scopo di diffondere l'interesse per la missione, di studiare problemi teorici e pratici dell'evangelizzazione e di preparare nuovi missionari in Africa e in Asia. Il centro, sotto la cura di Anastasios Yannoulatos, curava la pubblicazione del giornale *Porefthentes (Go Ye)* di contenuto missionario.

¹⁴ Cf. I. BOULGARAKIS, «Missione» (in greco), in *Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαίδεια*, VI, Atene 1964, 763. La distinzione tra missione esterna e missione interna è oggi superata. Tuttavia nell'epoca in cui fu proposta la sua utilità fu di ricordare il dovere ecclesiale dell'attività missionaria e in qualche modo contribuire al risveglio missionario ortodosso. La distinzione tra missione interna ed esterna è articolata nel modo seguente: la missione interna si rivolge ai fedeli ortodossi che si trovano entro i confini formali di una Chiesa Ortodossa, come i battezzati, ma non ancora raggiunti dalla catechesi, ovvero i cosiddetti 'illuminati', o anche ai non ortodossi, i non cristiani, i pagani, di un paese a maggioranza ortodossa. La missione esterna invece è la testimonianza resa fuori dei confini formali di una Chiesa Ortodossa allo scopo di condurre l'umanità al Cristo per mezzo del battesimo, della catechesi e della predicazione. Cf. IOANN, «Ecclesiological and Canonical Foundations of Orthodox Mission», 272.

¹⁵ L'idea missiologica centrale dell'Ortodossia non è la 'cristianizzazione' del mondo, come espansione geografica del potere cristiano, bensì l'incarnazione di Cristo in nuove terre e la formazione di Chiese che siano immagini vive del Regno, vissuto nell'eucaristia, e la glorificazione Dio. Cf. YANNOULATOS, «Discovering the Orthodox Missionary Ethos», 26.

¹⁶ BOULGARAKIS, «Missione», 763.

¹⁷ BOULGARAKIS, «Missione», 764.

¹⁸ Il legame esistenziale tra missione e cristologia è già in Mt 28,19, dove il Cristo risorto risulta soggetto della missione: egli è pienamente trascendente, ma, per la piena assunzione della natura

questo, come destinatari dell'attività missionaria, sono stati intesi in primo luogo i non cristiani, vale a dire i non battezzati o quelli che si preparano a ricevere il battesimo.¹⁹ Alcuni autori ortodossi specificano che la missione non si volge verso chi professa dottrine non corrispondenti alla verità cristiana.²⁰

Se il fine dell'azione della Chiesa nel mondo è fare conoscere Cristo, ciò significa che il centro e il contenuto della missione non può che essere la proclamazione della salvezza offerta nella croce e nella risurrezione di Gesù. L'annuncio della verità di Cristo risorto è fondamentale per la missione, nonché per l'identità stessa della Chiesa, giacché il comandamento missionario di 'andare e ammaestrare le genti' (cf. Mt 28,18-20; Mc 16,15) si realizza nello Spirito Santo secondo le diverse condizioni sociali e storiche. È lo Spirito Santo che, insieme a Cristo, costituisce la Chiesa nella storia e fa sì che essa renda una viva e vera testimonianza di Cristo per mezzo della parola e dei sacramenti. Perciò la missione è basata sul volere del Dio trino, che riconcilia in sé tutta l'umanità e unisce la creazione con Cristo. La professione dell'incarnazione della Parola eterna in Cristo e dell'incontro di Dio con l'uomo realizzato nelle coordinate della storia comporta, dal punto di vista missionario, la formazione di nuove comunità ecclesiali, la conversione personale, l'edificazione dell'assemblea ecclesiale, in cui il Vangelo interagisca con l'uomo e indichi le vie per le quali la Chiesa testimonia, nel suo cammino storico, l'avvento del regno di Dio.²¹ In tal modo nessuna cultura umana rimane fuori del disegno salvifico divino.

Oltre al termine 'missione', alcuni autori ortodossi suggeriscono 'annuncio/evangelizzazione' (*ευαγγελισμός*). L'annuncio, seppur non distinto essenzialmente da 'missione', esprime l'esigenza permanente di fedeltà al mandato missionario di Cristo a fare discepoli le genti, con l'annuncio della sua risurrezione e parusia finale. Il compito, così, di evangelizzare il mondo si collega all'annuncio del Vangelo, che riporta la verità su Dio, la quale ha un impatto ontologico nella vita di ciascuno, perché l'uomo nel suo essere fisico e spirituale sia liberato dal peccato e dalla corruzione,

umana, la santifica e la guarisce proprio in virtù dell'unione ipostatica delle due nature divina e umana. Così tutto ciò che è umano, materiale e mortale, nella prospettiva del mandato missionario di Cristo, si sintonizza con la volontà divina ed entra nella comunione del regno celeste, regno di vita e di comunione divina. Cf. P. VASSILIADIS, «La concezione ortodossa della missione cristiana», in *Id., Temi biblici contemporanei* (in greco), Tessalonica 2000, 29-37.

¹⁹ Cf. BOULGARAKIS, «Missione», 766. L'autore aggiunge che il non più catecumeno, cioè chi ha appena ricevuto il battesimo, non è più oggetto della missione, ma fa parte dell'attenzione pastorale della Chiesa.

²⁰ Cf. E. BOULGARAKIS, «Orthodox mission», in K. MÜLLER – T. SUNDERMEIER – S. BEVANS – R. BLIESE (edd.), *Dictionary of Mission. Theology, history, perspectives*, New York 1999, 336.

²¹ Cf. BRIA, «Orthodoxy and Mission», 53-54.

guarisca dal male e sia liberato da ogni tipo di oppressione, acceda ad una rinnovata vita spirituale, sia santificato e guidato verso la salvezza e la deificazione per entrare nel regno eterno di Dio.²² Inoltre, l'evangelizzare il mondo comporta il vivere il mistero stesso della Chiesa, divenuta realtà concreta, penetrata nella storia dopo la pentecoste.²³

2. Aspetti ecclesiologici della missione.

Carattere locale e cattolicità della Chiesa

È importante comprendere come la teologia ortodossa concepisce il compito dell'evangelizzazione in termini ecclesiologici. Vogliamo partire da un'idea ecclesiologica ortodossa di valore fondamentale, quella della Chiesa come casa (*οἶκος*) e icona di Dio Trino, fondata da Cristo, costituita nello Spirito Santo, edificata per mezzo degli apostoli. In quest'unità divino-umana, essa opera la missione della ricapitolazione di tutto il mondo in Cristo (Ef 1,10). La Chiesa è l'esperienza viva del regno di Dio, dove tutte le antiche distinzioni sono superate e conciliate in Cristo (Gal 3,28).

Se la Chiesa è rivelazione del regno di Dio, ossia della realtà escatologica penetrata nella storia (At 2,2), e raduno del popolo di Dio nello stesso luogo (At 2,1) che concretizza la riconciliazione del tutto in Cristo (2 Cor 5,18-19; Rm 5,11), ne risulta che l'edificazione della Chiesa s'attualizza, in primo luogo, nelle dimensioni della vita locale. Il carattere 'locale' è un fattore ecclesiologico di fondamentale rilevanza missiologica, in quanto rende tangibile la realtà del piano salvifico di Dio. Esso, infatti, non può avvenire al di fuori delle dimensioni concrete dell'assemblea locale, fuori del raduno eucaristico dei fedeli. Perciò nell'ecclesiologia ortodossa una chiesa locale è considerata non soltanto 'parte' o 'porzione' del corpo ecclesiale, ma icona stessa del regno di Dio che esprime la pienezza della vita. Il fondamento della Chiesa si trova pertanto nella celebrazione dell'eucaristia. Dalla priorità dell'eucaristia consegue l'impulso all'organizzazione della vita ecclesiale locale intorno al vescovo. Questi, infatti, presiede alla comunità (*προεστώς*) ed è figura indispensabile dell'unità e comunione ecclesiale.²⁴

²² Cf. A. VERONIS, «Orthodox concepts of Evangelism and mission», in *The Greek Orthodox Theological Review* 27(1982), 45-46.

²³ Cf. C. KONSTANTINIDIS, «New Orthodox Insights in Evangelism», in BRIA, (ed.), *Martyria-Mission*, 12.

²⁴ Cf. I. ZIZIOULAS, *L'unità della Chiesa nella divina eucaristia e nel vescovo nei primi tre secoli* (in greco), Atene 1965, ²1990. Perciò la funzione 'eucaristica' del vescovo è sostanziale per il suo ministero. Cf. VASSILIADIS, *Postmodernità e Chiesa. La sfida dell'Ortodossia* (in greco), Atene 2002, 136.

La priorità del carattere 'locale' è stata un fattore decisivo per l'organizzazione ecclesiastica nei primi secoli. Anche in conformità con l'adattamento dell'amministrazione ecclesiastica alla struttura civile (can. 17 del IV concilio ecumenico), gli ordinamenti canonici pongono come condizione dell'unità ecclesiale la comunione, a livello locale, tra il 'primo' (*πρῶτος*) del sinodo ed i vescovi della sua provincia (si veda, a questo proposito, il can. 34 dei cosiddetti *Canoni dei santi apostoli*) e, a livello universale, la comunione tra le sedi patriarcali confermata dalle rispettive decisioni dei sinodi ecumenici.²⁵ Di conseguenza è evidente che l'unità ecclesiale è stata edificata sul principio relazionale tanto della comunione intorno al 'primo' di una Chiesa locale quanto della comunione strutturale delle singole chiese locali in virtù del sistema sinodale.²⁶

La nozione di Chiesa locale non si identifica sempre con quella di Chiesa etnica, anche se storicamente la nascita delle Chiese autocefale e autonome è stata il risultato del risveglio nazionale dei popoli ortodossi nell'Europa sudorientale. Il significato della Chiesa locale è tuttavia correlato principalmente con l'identità particolare di un popolo, che si mette in comunione sacramentale e strutturale con le altre Chiese Ortodosse.

Per quel che riguarda l'avvio e la conduzione della missione, gli ordinamenti canonici sollecitano il vescovo di una diocesi a promuovere l'attività missionaria e pastorale nell'ambito della sua giurisdizione. Difatti il vescovo assume l'impegno dell'educazione del suo gregge alla dottrina cristiana ed è il responsabile dell'attività pastorale.²⁷ Questi diritti assegnati al vescovo si limitano ai confini del suo territorio canonico, per cui ogni attività ecclesiastica svolta fuori dal territorio canonico della sua diocesi è proibita.²⁸

D'altra parte, il carattere 'locale' non può essere separato da un'altra essenziale caratteristica della Chiesa, quella della cattolicità. L'aggettivo 'cattolico' (dal greco *καθ' ὅλου*) significa pienezza, compimento: interpre-

²⁵ Cf. can. 28 del IV Concilio Ecumenico (Calcedonia, 451). In modo analogo nei secoli XIX e XX è emersa la condizione canonica dell'autocefalia e dell'autonomia, condizione attribuita ad alcune Chiese ortodosse degli Stati dell'Europa orientale. Cf. P. AKANTHOPOULOS, *Le istituzioni dell'autonomia e dell'autocefalia delle Chiese Ortodosse secondo il diritto positivo del Patriarcato Ecumenico durante il XIX e il XX secolo* (in greco), Tessalonica 1988; R. G. ROBERSON, *The Eastern Christian Churches. A brief survey*, Roma 1999.

²⁶ Con Chiesa autocefala, secondo il diritto canonico, si intende una chiesa locale, amministrata dal proprio sinodo, composto da tutti i vescovi. Essa ha diritto di regolare le sue relazioni con le altre chiese e con le autorità statali. Cf. G. PAPATHOMAS, *Le Patriarcat Œcuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l'Europe unie. Approche nomocanonique*, Thessalonique-Katerini 1998, 678.

²⁷ Cf. can. 58 dei *Canoni Apostolici* e can. 19 del concilio Quinisesto.

²⁸ Cf. can. 20 del concilio Quinisesto.

tato ecclesiologicamente si riferisce ad una realtà che è molto più ampia dell'espansione geografica. La 'cattolicità' della Chiesa presuppone una realtà locale, quella della comunità o *sinassi* dei fedeli, dove si vive l'integralità della vita e la pienezza della verità. La Chiesa è, appunto, 'cattolica' in quanto vive la verità incarnata nella persona di Cristo. Per sant'Ignazio di Antiochia (50 circa-98/117) la Chiesa è presente là dove è presente Cristo e in base a questo assioma afferma che «là è la Chiesa cattolica».²⁹ Questo 'vivere la verità' non è, tuttavia, in nessun caso separato dal 'proclamare la verità'. La Chiesa, difatti, deve annunciare la salvezza al mondo intero, giacché è cosciente della sua cattolicità. A ciò sollecitava Giovanni Damasceno (650-749 ca.) allorché notava che la Chiesa si chiama 'cattolica' perché il suo capo, Cristo, ha salvato tutto il mondo e perché lo Spirito Santo unisce le varie e diverse nazioni nella stessa fede pacificante e nell'unico rapporto salvifico con Dio.³⁰ Questi principi – formazione di una comunità, liberazione dall'etnicità, unità nella comunione con Dio Trino – configurano la missione ecclesiale in modo tale che possa offrire la cattolicità del messaggio evangelico.

Il processo dell'evangelizzazione delle nazioni è inseparabile da un aspetto ecclesiologico della cattolicità altrettanto importante, l'universalità. La Chiesa è infatti 'universale' (*καθολικὴ*) nella misura in cui si estende in tutto il mondo, incorpora tutte le genti, guarisce l'anima e il corpo dal peccato e insegna tutto ciò che deve far parte della conoscenza umana per la salvezza.³¹ Per questo motivo il dovere della proclamazione della

²⁹ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Smyrnaeos* 8.2 (SCh 10bis.138; cf. PG 5.713b).

³⁰ GIOVANNI DAMASCENO, *Adversus iconoclastas* 11 (PG 96.1357cd). La concezione della 'cattolicità' nella teologia patristica non doveva essere del tutto estrinseca al concetto greco di cattolicità della verità. Infatti, particolarità dell'ellenismo era la sua insistenza sulla qualità empirica e relazionale della verità, sulla cattolicità conoscitiva del rapporto, sulla prova empirica e relazionale del sapere umano. Così per i filosofi greci e i Padri bizantini il conoscere la verità è la libera, personale e incondizionata partecipazione alla realtà della Verità che è Dio. La proposta metafisica greca non era un'opinione, ossia una proposta intellettuale, ma l'invito a vivere personalmente l'assolutezza dell'evento dell'esistere in modo empirico e in relazione. «L'ellenismo si opera e si dinamicizza quando trasforma la storia, quando supera l'ipostasi filetica, quando muore come una rivelazione storica per vivere nelle dimensioni della cattolicità spirituale. Ciò che è stato chiamato 'Bisanzio' non fu altro che il trionfo della cattolicità greca, un trionfo a forma di Croce». La Verità, intravista dall'ellenismo e contemplata dal cristianesimo, non è una procedura gnoseologica, ma un evento, una realtà relazionale in atto tra l'uomo e Dio personale Uno e Trino: C. YANNARAS, «La multiseparazione ecclesiastica dell'ellenismo», in *Coraggiosi nel poco. Istruzioni per l'uso* (in greco), Atene 2003, 244; Id., *Verità e unità della Chiesa* (in greco), Atene 1977, 273-275. G. Florovsky, da parte sua, affermava che siccome la Chiesa è 'greca', giacché l'ellenismo è la categoria solida dell'esistenza cristiana, bisogna essere più 'greci' per poter diventare veramente cattolici: G. FLOROVSKY, «Patristics and modern Theology», in A. ALIVIZATOS (ed.), *Procès-Verbaux du Premier (Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre-6 décembre 1936)*, Athènes 1939, 227-242.

³¹ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses* 18, *De carnis resurrectione* 23 (PG 33.1044ab).

verità non può essere concepito a prescindere dal senso geografico o universale dell'evento ecclesiale.³²

La composizione dei due fondamentali principi ecclesiologici – carattere 'locale' e universalità/cattolicità – salva sia l'aspetto locale della testimonianza missionaria, intima relazione tra Dio e uomo nella vita della comunità nel vissuto eucaristico,³³ sia l'estensione universale della Chiesa nel suo doppio significato qualitativo e geografico-universale. Quest'ultimo è frutto della risurrezione di Cristo, che richiede la diffusione della 'buona novella' a tutte le nazioni, a tutta l'ecumene.

3. Evoluzione semantica della teologia missionaria ortodossa

3.1. Missione come 'rivelazione della gloria di Dio'

La concezione della missione come azione che porta alla comunione con la gloria divina è centrale nella riflessione ortodossa. Per comprendere meglio il rapporto reciproco e dinamico tra 'dossologia' (dal greco δόξα) e 'missione', è importante chiarire che la prima costituisce il frutto dell'intima relazione fra Dio ed il mondo. In sostanza, tutta l'economia della salvezza è una serie di azioni divine compiute nella storia, dalla creazione del mondo alla missione di Cristo, attraverso cui Dio si fa conoscere e invita l'uomo a 'vedere' i raggi della sua gloria. In modo simile, i momenti centrali della missione di Cristo, quale l'incarnazione, la passione, la crocifissione e la risurrezione vanno inquadrati nell'insieme dell'unico movimento kenotico divino, che deriva dall'amore di Dio e che ha come fine ultimo la rivelazione della 'gloria' del trionfo sopra il male. Per questo motivo nell'iconografia ortodossa la Croce piuttosto che segno di sofferenza si presenta come simbolo di vittoria e pertanto come prolessi della risurrezione, espressione assoluta, quest'ultima, della gloria di Dio trionfante sopra il male e la morte.

Con questi chiarimenti, la finalità della missione è *la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo*, in altre parole *la partecipazione alla gloria divina, gloria eterna di Dio*.³⁴ Di conseguenza l'apostolato dei cristiani si identifica con il proposito del disegno divino rivelato in Cristo. Egli, divenuto centro della storia umana e cuore dell'unità divino-umana, ha isti-

³² Cf. A. YANNOULATOS, «The Global Vision of Proclaiming the Gospel», in *The Greek Orthodox Theological Review* 42(1997), 405.

³³ Cf. IOANN, «Ecclesiological and Canonical Foundations of Orthodox Mission», 275.

³⁴ Cf. A. YANNOULATOS, *Missione sulle tracce di Cristo* (in greco), Atene 2007, 74.

tuito un nuovo patto, chiamando l'umanità a conoscerlo e a radunarsi intorno alla sua persona.³⁵

Stabilito che fine ultimo della missione è condurre l'umanità alla comunione della gloria di Dio, si possono ora delineare gli obiettivi 'diretti' della missione, vale a dire le tappe dell'opera di evangelizzazione. La prima è la predicazione del Vangelo, condizione essenziale e fine immediato della missione. Con questa inizia l'incorporazione e l'integrazione delle genti nelle promesse di Dio. A questo punto l'attenzione si pone sul tipo dell'annuncio del Vangelo, che non è adozione di principi morali tesi al puro e semplice miglioramento etico dell'uomo, bensì una metamorfosi, la trasformazione dell'umanità in immagine glorificata di Cristo.

Del resto, il fedele, perché possa glorificarsi e santificarsi, accoglie l'annuncio del Vangelo e crede alla parola di Dio (Mc 16,16), diventando membro della *koinonía* di fedeli. La trasformazione dell'uomo in immagine di Cristo avviene con l'inserzione nel corpo glorificato di Cristo, cioè nella Chiesa, *plérōma* della nuova vita in Cristo.³⁶ La predicazione del Vangelo non si limita all'attesa della parusia finale di Cristo, ma invita alla partecipazione continua alla vita di Cristo, entro il suo corpo risorto e glorificato, nella comunione della sua gloria che sarà rivelata nell'*éschaton* (Rm 8,18).³⁷

Nel cammino missionario è importante la piena integrazione alla vita della comunità locale. La seconda tappa diretta della missione è la formazione di Chiese locali, le quali con i sacramenti e la loro vita partecipano alla vita dell'"una, santa, cattolica e apostolica" Chiesa.³⁸ Non si tratta di verificare qui il concetto di 'chiesa locale' come dimensione ca-

³⁵ Conoscere Cristo non significa conoscenza intellettuale di lui o riconoscimento di un nuovo sistema religioso, ma l'entrare in un rapporto personale con lui in una comunione di valore esistenziale. Conoscere Cristo implica condividere la propria vita con lui in modo agapico e far parte di una comunità. Ciò che rende i fedeli di Cristo 'cristiani' in senso proprio è la loro partecipazione alla cena, alla sinassi eucaristica, luogo dove si vive la presenza di Dio, si professa la fede in lui, si realizza profeticamente l'unificazione finale di tutte le cose nelle nozze di Cristo con la sua Chiesa. Cf. T. PAPATHANASIOU, «Missione. Conseguenza o presupposto della cattolicità della Chiesa?» (in greco), in *Σύναξη* 76(2000), 70-71.

³⁶ Yannoulatos, seguendo le tracce dell'azione dello Spirito Santo, giunge alle seguenti considerazioni: (a) lo Spirito Santo è 'spirito di verità' nel senso che rafforza l'uomo alla ricerca della verità e che indica la verità decisiva del mistero di Cristo nella presenza di Dio Trino, (b) lo Spirito è 'spirito vivificante' che agisce fin dall'inizio della creazione del mondo, (c) lo Spirito è anche 'spirito fortificante', che elimina ogni idea, istituzione, principio e struttura demoniaca, e offre all'uomo un'energia totalmente nuova per potersi trasformare e così rinnovare ogni cosa creata, (d) lo Spirito è 'spirito di pace e giustizia' che porta la pace nei cuori umani, effettua la riconciliazione e incoraggia la passione per la giustizia. Dopo aver indicato questi aspetti, Yannoulatos contesta l'idea che ovunque si incontrino amore, bontà e pace, anche in ambienti non necessariamente cristiani, si trovi anche l'azione dello Spirito Santo: A. YANNOULATOS, *Universalità e Ortodossia* (in greco), Atene 2000, 200-202.

³⁷ YANNOULATOS, *Missione sulle tracce di Cristo*, 79-80.

³⁸ YANNOULATOS, *Missione sulle tracce di Cristo*, 82.

nonica o organizzativa; s'intende porre l'accento sull'aspetto comunitario, spirituale e sacramentale. Essa, in quanto comunità eucaristica, è il 'luogo' dove la comunione con Dio diventa realtà; è la voce stessa di Cristo glorificato, l'annuncio dell'avvento del regno di Dio. Nella realtà della vita sacramentale ecclesiale, in particolare nella sinassi eucaristica, tutto il genere umano si incorpora in Cristo (1Cor 10,17).³⁹

Il fine del cammino spirituale di ogni fedele all'interno della sua comunità ecclesiale è l'unione perfetta con Cristo. Questa, sebbene sia di carattere interiore, non deve condurre al misticismo, all'"anacoresi" dal mondo. Piuttosto va concepita come avvio a un coinvolgimento personale nel disegno salvifico divino. L'attesa del compimento escatologico non può in alcun caso indurre a qualsiasi tipo di passività missionaria, ad una fobia nei confronti del mondo, ma deve riempire il cristiano di energia feconda finché «questo vangelo del Regno sarà annunziato in tutto il mondo, perché ne sia resa testimonianza a tutte le genti; e allora verrà la fine» (Mt 24,14). In questa ottica la presenza dei cristiani nella vita sociale e nello sviluppo della storia umana dà un'autentica testimonianza della diacronica attualità del messaggio cristiano. La vocazione missionaria necessita della sinergia di tutti i buoni propositi, perché l'umanità diventi cooperatrice (*συνεργός*) dell'economia divina. Di conseguenza, l'impegno per la missione significa lavorare per la pace, per la giustizia, per l'amore e per la creazione di opere che rendano grazie a Dio.

La terza e ultima tappa della missione è, appunto, quella della 'creatività', stato nel quale ogni popolo aggiunge le proprie forze per dare impulso alle opere sociali, culturali ed educative.⁴⁰

³⁹ In questo processo la vita sacramentale diventa l'essere della missione della Chiesa. YANNOULATOS, *Universalità e Ortodossia*, 128-135: «La divina Eucaristia articola la vita. In tutti i luoghi dove la fede cristiana viene diffusa, dalle grandi cattedrali fino ai monasteri più desolati, milioni di fedeli si radunano intorno all'altare mistico della divina Eucaristia, purificando le idee, i pensieri, le intenzioni e traendo una nuova forza di amore, speranza, pace, fede, gioia, verità, onestà e gentilezza, cercando di trasmetterli nella vita quotidiana (...) L'unanimità dei popoli e il profondo senso di unità si stabilisce intorno al centro mistico della divina Liturgia. Il mistero della divina Eucaristia unisce tutti in 'una cosa sola' in Cristo, proclamando misticamente la ricapitolazione finale di tutte le cose in lui, la vittoria conclusiva dell'amore, la comunione glorificante delle persone libere (...), la trasformazione della vita in Eucaristia, l'esperienza della pace interna, della speranza e della risurrezione nella realtà quotidiana».

⁴⁰ L'incontro tra Vangelo e cultura si svolge in primo luogo con l'accoglienza di ogni elemento di bene che possa essere armonizzato con il messaggio evangelico. Questo respinge gli elementi inconciliabili con la realtà evangelica e, infine, 'trasfonde' nella cultura un nuovo spirito che feconda tutto ciò che è buono. In questo senso il Vangelo trasforma 'nello Spirito Santo' e fa rinascere ontologicamente ogni elemento delle culture umane. Si tratta, dunque, di un'"incorporazione" del Vangelo all'interno di ogni cultura che in tal modo 'risorge' e rivivere. Cf. YANNOULATOS, *Universalità e Ortodossia*, 125, 131.

3.2. Missione come 'martyría' del regno escatologico di Dio

A partire dagli anni '60 alcuni teologi ortodossi hanno proposto il termine *martyría* (μαρτυρία) quale sinonimo di missione, in modo da esprimere più autenticamente ciò che l'ortodossia intende per annuncio del Vangelo.⁴¹ La parola *martyría* suggerisce che la missione dev'essere una viva e concreta testimonianza dell'autocoscienza ecclesiale.⁴² Secondo questo paradigma, la chiave ermeneutica della missione diventa non quello che la Chiesa *fa* o *predica*, ma ciò che essa *è*. Questo 'essere' ecclesiale va individuato nell'autocoscienza della Chiesa che rivela il mondo nuovo, la *kainè ktísis*. Essa è l'atteso regno di Dio che supera ogni forma di vita condannata alla corruzione.⁴³ Quello che il Vangelo offre al mondo è la verità dell'avvento del Regno, come nuova realtà escatologica, che ha nel suo cuore l'esperienza intima della comunione con Cristo.⁴⁴ La realtà del Regno, sebbene di natura escatologica, è vissuta anticipatamente come una realtà *già* presente nella vita della comunione eucaristica.⁴⁵ In questo senso si può affermare che la Chiesa, *martyría* viva della nuova creazione, pur non appartenendo a questo mondo, non esiste per se stessa bensì *per* il mondo.⁴⁶

Secondo tale approccio ermeneutico, il significato della testimonianza missionaria si focalizza su ciò che la Chiesa *è* veramente, immagine prolettica del Regno e vita di comunione con il Dio Trino che salva da ogni

⁴¹ I. BRIA, *The liturgy after the Liturgy. Mission and witness from an Orthodox Perspective*, Geneva 1996, vii: «Martyria remains the decisive concept [of orthodox missiology]».

⁴² Cf. I. BRIA – P. VASSILIADIS, *Martyria Ortodossa Cristiana* (in greco), Katerini 1989, 8.

⁴³ Il termine 'regno di Dio' nella tradizione neotestamentaria si presenta nelle seguenti forme letterarie: 'regno di Dio' (Lc 8.1; 8.10; Mc 1.15; 4.11), 'regno dei Cieli' (Mt 4.17; 5.20; 10.7); 'regno del Padre' (Mt 7.21; 13.43; 21.31) e 'vita eterna' (Mc 10.17) e *dóxa* (Mc 10.37). In tutti questi casi, nonostante la varietà delle espressioni, il valore del Regno è sempre collegato alla nuova vita inaugurata in Cristo che libera l'uomo dalla corruzione del peccato e della morte. I segni del Regno sono già nelle opere e nei miracoli compiuti da Cristo. In lui il Regno è già realtà penetrata nella storia umana, anche se ancora deve compiersi nella parusia finale. Il regno di Dio si estende a livello universale, «da oriente e da occidente» (Mt 8.11), oltre i limiti etnici e culturali del popolo eletto. La rivelazione del Regno si concretizza in questa tensione tra l'essere compiuto e il 'non essere ancora compiuto', in altre parole tra la storia umana e l'*eschaton*. Il compito della missione diventa la comunicazione a tutta l'umanità (Mt 24.14) del Regno divino che incorpora tutti i popoli nell'esperienza della Chiesa. La teologia ortodossa pone particolare attenzione al fondamento trinitario del Regno, poiché esso è il Regno del Padre, realizzato dal Figlio e presentato nella storia, nella prospettiva dell'eternità, in forza dello Spirito Santo. Cf. YANNOULATOS, *Missione sulle tracce di Cristo*, 135-139.

⁴⁴ L'idea ecclesiologica del 'nuovo popolo di Dio' è fondamentale anche nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* e occupa l'intero capitolo II. Cf. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Brescia 1972 (titolo originale: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969), 407.

⁴⁵ Cf. P. VASSILIADIS, «Eschatology and the Mission of the Church. An Homage to Dumitru Staniloae», in <http://users.auth.gr/~pv/Staniola.htm> [accesso: 09.09.2010.]

⁴⁶ Cf. VASSILIADIS, *Postmodernità e Chiesa*, 17-18.

forma di oppressione. La *martyría* missionaria fa intuire la concezione trinitaria dell'economia salvifica, in quanto Dio trino, attivamente e in modo personale, partecipa al suo disegno di salvezza.⁴⁷ Più concretamente, il Padre manda suo Figlio al mondo e lo fa risorgere dalla morte (At 3,26). Il mandato di Cristo è la testimonianza della paternità di Dio nei confronti sia del Figlio che del mondo. Infine, lo Spirito Santo rende percepibile il mistero di Cristo glorificato e risorto, e trasforma la comunità ecclesiale in 'corpo di Cristo'.⁴⁸ Dato che la teologia trinitaria evidenzia quest'unica azione delle Persone divine, si può affermare che fine ultimo della missione è condurre l'umanità alla comunione con la vita divina. In questo senso la missione non mira principalmente alla propagazione o alla trasmissione di verità intellettuali, o all'imposizione di comandamenti morali, ma vuol realizzare la vita di comunione che esiste in Dio.⁴⁹ In questo senso, la *martyría* nasce all'interno della comunità dei fedeli che hanno assimilato il Vangelo e hanno vissuto l'esperienza della risurrezione. In base a ciò, attualizzare nella storia il mandato di 'essere testimoni' di Cristo (At 1,8) non è altro che trasformare le società umane in regno di Dio.

Occorre, tuttavia, fare una distinzione importante: sebbene tale riconciliazione sia già avvenuta in Cristo in termini storici, la rivelazione della gloria e dell'unità divino-umana deve ancora attendere il compimento finale.⁵⁰ Ecco allora il motivo per cui la teologia ortodossa pone spesso l'accento sulla dimensione escatologica della missione: il mistero della salvezza non può essere concepito al di fuori della prospettiva della pienezza escatologica del regno di Dio (Mt 13,43; Col 3,4). Tra storia ed *éschaton* i cristiani annunciano l'evento di Cristo risorto, nonché la promessa della parusia finale. La tipologia di rapporto tra Chiesa e mondo rivela un'antinomia: la Chiesa, pur essendo presente al mondo, non appartiene al mondo. Così la relazione che si sviluppa tra Vangelo e storia umana è dialettica, nel senso che il messaggio evangelico permane tra

⁴⁷ L'aspetto trinitario ispira e istruisce l'intera azione cristiana: N. MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica*. II: *Esposizione del contenuto della fede ortodossa in confronto con la cristianità occidentale* (in greco), Tessalonica 1988, 41-43: «La creazione e l'assunzione di tutta la creazione da parte del Dio Trino ed increato è l'asse fondamentale della teologia, della cristologia e dell'ecclesiologia, affinché il mondo, l'uomo, la storia e le dimensioni dell'universo si collochino in un cammino che va dall'A dell'apparizione fino all'Ω della perfezione (...). In questo ambito si sviluppa l'insegnamento sulla rivelazione del Dio Trino attraverso il Logos non incarnato (ἄσπερκος Λόγος) ed incarnato (secondo l'insegnamento patristico)».

⁴⁸ VASSILIADIS, *Postmodernità e Chiesa*, 206-208.

⁴⁹ Cf. P. VASSILIADIS, *Unità e testimonianza* (in greco), Tessalonica 2007. Per una riflessione dal punto di vista cattolico sul fondamento trinitario della missione cf. A. WOLANIN, «Fondamento trinitario della missione», in S. KAROTEMPLER (ed.), *Seguire Cristo nella missione*, Milano 1996, 39.

⁵⁰ YANNOULATOS, *Missione nelle tracce di Cristo*, 77.

accoglienza e rigetto, condizione che sarà infine superata nell'*éschaton*, quando la terra si incontrerà con il cielo nel regno di Dio.⁵¹ L'atteggiamento della Chiesa nei confronti del mondo ricorda sempre il compimento escatologico indicando il carattere 'glorioso' della missione. Nel concreto ciò significa che Dio è Persona che può essere incontrata in virtù dell'umanità di Cristo in tutti i momenti della vita umana, persino nella sofferenza e nel dolore perché li illumina con la speranza del trionfo finale della risurrezione.

A tale scopo appare importante la sinergia umana, il contributo dell'uomo che mette a disposizione le sue forze insieme a quelle di chiunque desideri lavorare per l'edificazione del regno di Dio. Così la *martyria* della Chiesa fa sorgere la dinamica olistica del Regno.

Se è vero che l'avvento del Regno è la realtà della comunione perfetta tra Dio e il mondo, la Chiesa assume il compito di: a) favorire il dialogo con le varie forme culturali, valutando ogni buona e sana forza di creatività culturale; b) appoggiare la riconciliazione all'interno del mondo cristiano; c) non avere paura di dialogare con i seguaci di altre religioni; d) prendersi cura dei bisogni concreti dell'uomo e combattere a favore dei diritti umani, della pace e della giustizia.⁵²

⁵¹ Sul rapporto tra annuncio kerigmatico del Vangelo ed escatologia cf. l'ottimo studio di I. ZIZIOULAS, *La creazione come eucaristia* (in greco), Atene 1992, 32-36: «Il linguaggio cristiano non è una parola, quanto piuttosto una Persona: non è una sola voce, ma la presenza vivente, incarnata nella Chiesa e nell'eucaristia, che trasforma il mondo. Il razionalismo e il pietismo individuale ha sostituito la realtà della *koinonia* che l'assemblea eucaristica realizza. Non basta parlare al mondo dal pulpito per cambiarlo; bisognerebbe piuttosto, mettere al centro l'altare (...) non per migliorare il mondo dal punto di vista morale, ma per trasformarlo e santificarlo ontologicamente, offrendogli la visione della realtà escatologica, che è entrata in modo dinamico nella storia tramite lo Spirito Santo per rendere tutta la creazione, una nuova creazione in Cristo».

⁵² Nel processo del dialogo ecumenico, l'introduzione del termine *martyria* ha aperto nuovi orizzonti di collaborazione, poiché dalle riflessioni scaturite è emerso un punto di riferimento missionario comune tra le diverse tradizioni ecclesiali. Se è vero che alcune azioni missionarie erano concepite come tentativi di proselitismo, la terza Assemblea del *World Council of Churches* (WCC) di Delhi nel 1961 condannò ogni azione di proselitismo ai danni di altre comunità cristiane. In seguito il Joint Working Group (JWG) tra Chiesa cattolica e il WCC ha pubblicato una serie di documenti ufficiali, in cui si sottolineava l'importanza della 'testimonianza comune cristiana': cf. J. BRIGGS – M.A. ODUYOYE – G. TSETSI, (edd.), *A History of the Ecumenical Movement*, III: 1968-2000, Geneva 2004, 144-145. Nel magistero cattolico l'esplicito divieto alla conversione forzata è presente nel Decreto conciliare sull'attività missionaria *Ad Gentes*, 13. Nella stessa prospettiva è rilevante la Dichiarazione della terza Conferenza Panortodossa Presinodale (Chambésy, Svizzera, 1986) su *Chiesa Ortodossa e movimento ecumenico*, perché ha posto l'impegno della «comune testimonianza ortodossa» come condizione indispensabile della promozione dell'unità cristiana (in *Episkepsis* 369, 15 dicembre 1986, 9). Indubbiamente, l'introduzione del termine *martyria* nell'ambito della missione e del movimento ecumenico ha contribuito a che le Chiese concepissero la missione come attività indispensabile alla riconciliazione in vista dell'unità cristiana.

3.3. Il concetto di 'liturgia dopo la Liturgia'

Si pensa spesso alla liturgia come ad un'attività privata della Chiesa oppure come a un'azione rituale che si svolge 'dietro le quinte', priva di significato sociale. Tale impressione appare contraria sia all'indole etimologica della parola 'liturgia' (*λειτουργία* da un ipotetico *λεῖτος* 'popolare', in rapporto con 'popolo', in attico *λαός*, e *ἔργον* 'opera'), per indicare un'opera che esercita il popolo o un'opera esercitata in favore del popolo, sia della stessa autocoscienza della Chiesa come comunità liturgica.⁵³ Non è nostro scopo fare qui un'esposizione analitica di questo sacramento centrale per la vita della Chiesa. Si tratta piuttosto di mettere in luce alcuni aspetti missiologici della vita eucaristica.⁵⁴

È vero che le Chiese Ortodosse, volendo evitare la promozione unilaterale e orizzontale del messaggio evangelico, non hanno sempre indicato vie concrete per l'attuazione sociale del Vangelo. In questo modo sembra che siano stati trascurati gli aspetti sociali dell'insegnamento sulla divinizzazione dell'uomo nonché l'attualizzazione della visione eucaristica del mondo, che è unità tra vita liturgica e diaconia meta-liturgica che santifica il mondo.⁵⁵

A partire dall'idea dell'estensione della celebrazione eucaristica nella vita quotidiana è sorto attorno agli anni '60 il concetto di 'liturgia dopo la Liturgia'.⁵⁶ Il termine è stato proposto dapprima da Anastasios Yannoulatos, l'attuale arcivescovo ortodosso di Albania,⁵⁷ ed ebbe un notevole sviluppo dagli anni '70 in poi, portando ottimi frutti soprattutto nel campo del

⁵³ G. FLOROVSKY, «Il culto ortodosso», in Id., *Temi di teologia ortodossa*, Tessalonica 1973, 159: «Il cristianesimo è una religione liturgica. La Chiesa è innanzitutto una comunità adorante. Precede la liturgia e seguono la dottrina dogmatica e l'ordine ecclesiastico».

⁵⁴ Cf. D. PASSAKOS, *Eucaristia e missione. I presupposti sociali della teologia paolina* (in greco), Atene 1997.

⁵⁵ Cf. S. TSOMPANIDIS, *La 'liturgia dopo la Liturgia'. Il contributo della Chiesa Ortodossa nella testimonianza comune cristiana per la giustizia, la pace e l'integralità della creazione* (in greco), Tessalonica 1996, 23.

⁵⁶ BRIA, *The liturgy after the Liturgy*, 20. «The dynamics of the liturgy go beyond the boundaries of the Eucharistic assembly to serve the community at large. The Eucharistic liturgy is not a escape into an inner realm of prayer, a pious turning away from social realities; rather, it calls and sends the faithful to celebrate the sacrament of the brother outside the temple in the public marketplace, where the cries of the poor and marginalized are heard».

⁵⁷ Yannoulatos presentava la necessità dell'estensione della liturgia in tutti gli aspetti della vita quotidiana in modo che questa diventi un altare, un tempio, una liturgia continua: *Missione sulle tracce di Cristo*, 130. In un'altra occasione Yannoulatos interpretava la vita quotidiana come una meta-liturgia perché: a) è promossa dall'assistere all'eucaristia; b) costituisce una fase preparatoria alla partecipazione all'eucaristia; c) è una testimonianza vera e concreta della trasformazione della vita in Cristo: cf. YANNOULATOS, «Discovering the Orthodox Missionary Ethos», 67.

dialogo ecumenico.⁵⁸ Come tale, la 'liturgia dopo la Liturgia' è un'idea propria della teologia ortodossa: in effetti, quest'ultima cercò di collegare la teologia della missione all'ecclesiologia e, in modo particolare, all'espressione liturgica della Chiesa. A questo scopo fu di grande importanza il contributo dato all'evoluzione della cosiddetta 'ecclesiologia eucaristica', nata anche questa nella seconda metà del XX secolo.⁵⁹

La prospettiva della 'liturgia dopo la Liturgia' fornisce al linguaggio missiologico l'orizzonte della santificazione del mondo, della 'metamorfosi' di tutti gli aspetti umani e sociali in Regno di Dio.⁶⁰ In questo modo l'aspetto orizzontale dell'evangelizzazione, senza dubbio indispensabile per la diffusione del messaggio evangelico, non si limita semplicemente al miglioramento morale della vita umana o al sollievo temporaneo delle condizioni sociali, ma si identifica con gli scopi della *lex orandi* eucaristica, ossia la comunione con il Dio Trino, con i santi, con l'intera umanità, giacché Dio è il Padre comune di tutti gli uomini. In ultima analisi la liturgia, quando si espande nel cammino missionario della Chiesa, offre quella dimensione indispensabile che è l'orizzonte della santificazione e glorificazione del mondo.⁶¹

È significativo che nella tradizione liturgica ortodossa non esista la concezione della celebrazione eucaristica 'privata' o isolata. L'eucaristia è il punto di partenza di ogni attività per l'evangelizzazione del mondo, appunto perché vuole condividere con la creazione la gioia della risurrezione. Si tratta della coincidenza della *lex credendi* con la *lex orandi* che favorisce la proiezione della 'liturgia dopo la Liturgia' come unità organica tra eucaristia e missione.⁶² L'eucaristia rappresenta la Chiesa come comunità liturgica.⁶³ Per questo motivo ogni volta che la comunità dei

⁵⁸ L'espressione 'liturgia dopo la Liturgia', pur importante per l'autocomprensione ecclesiologica ortodossa, è sorta principalmente dalle riflessioni nel campo ecumenico e perciò è stata adottata dal World Council of Churches nei testi finali della quinta Assemblea a Nairobi nel 1975, della sesta ancora a Nairobi nel 1983, nel documento *Baptism, Eucharist and Ministry (BEM)* del 1982 e, infine, nella settima Assemblea a Canberra nel 1991.

⁵⁹ Il termine 'ecclesiologia eucaristica' è stato introdotto da N. AFANASSIEFF, «La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclesiologie», in *Istina* 4(1957), 401-420. Le possibilità ecclesiologiche della dottrina sono state sviluppate da molti autori ortodossi, soprattutto da Ioannis Zizioulas; si veda il suo *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985; ID., *Il creato come eucaristia*, Magnano 1994.

⁶⁰ La liturgia inizia e si conclude con l'invocazione del Regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo adesso (in prospettiva storica) e nei secoli (in prospettiva escatologica, eterna).

⁶¹ BRIA, «The Liturgy after the Liturgy», 15.

⁶² STAMOULIS, *Orthodox Mission Theology Today*, 88.

⁶³ Sulla precedenza della vita carismatica della Chiesa, in confronto alla sua organizzazione istituzionale e strutturale cf. I. ZIZIOULAS, *L'unità della Chiesa nella Divina Eucaristia e intorno al Vescovo nei primi tre secoli* (in greco), Atene 1966, ²1990.

fedeli si raduna intorno all'altare eucaristico si realizza, con l'invocazione dello Spirito Santo, la ricapitolazione dell'intera storia umana e la sua trasformazione in corpo risorto di Cristo. La liturgia, proclamazione della Parola di Dio, non è mai distaccata dalla comunione di Dio, dato che non esiste nessuna dicotomia tra il ministero di Cristo come predicatore della verità e la sua Croce e la sua Risurrezione, mediante le quali viene salvata tutta l'umanità.⁶⁴

Di conseguenza, il destinatario dell'eucaristia non è l'assemblea ecclesiale ma, in senso lato, tutta la creazione, motivo per cui il fine del raduno eucaristico, la santificazione del corpo dei fedeli, diventa l'inizio dell'attività missionaria nel mondo.⁶⁵ Soltanto attraverso la missione la Chiesa riesce a rendere l'umanità cosciente della presenza e dell'azione salvifica di Dio, invitandola a partecipare alla nuova vita di comunione che esiste nella Trinità.⁶⁶ Perciò è indispensabile che dalla missione nel mondo non manchi la preoccupazione per la povertà, l'emarginazione, la sofferenza e l'esclusione, poiché opposti alla comunione del Regno.⁶⁷

La vita ecclesiale, dunque, si sviluppa simultaneamente verso due direzioni: da un lato si presenta come una *sistole*, ossia come riunione del popolo di Dio nello stesso luogo, mentre acquista tutto il dinamismo di una *diastole*, cioè di apertura a tutto il mondo. Difatti, i Padri della Chiesa concepivano l'eucaristia non soltanto come il sacramento della commemorazione della morte e risurrezione di Cristo, ma anche come lo sviluppo graduale di un cammino che rendesse tangibile il Regno divino. Per questo motivo, la missione e l'eucaristia sono due distinti ma inseparabili aspetti dell'unica presenza di Dio al mondo. Quando la vita liturgica è priva del suo legame sociale, si riduce ad essere un ritualismo astratto incapace di dare risposte alle necessità umane e sociali; similmente, un'aprirsi al mondo che non presupponga una visione eucaristica della creazione sminuisce l'importanza della proclamazione della verità di Cristo, riducendola a ideologia religiosa.⁶⁸

⁶⁴ BRIA, «The Liturgy after the Liturgy», 86.

⁶⁵ *Ibid.*, 99.

⁶⁶ Cf. E. CLAPSIS, «The Eucharist as a Missionary Event in a suffering world», in Id., *Orthodoxy in conversation. Orthodox ecumenical engagement*, Geneva 2000, 194. Inoltre N. NISSIOTIS, «An Orthodox View of Modern Trends in Evangelism», in *The Ecumenical World of Orthodox Civilization* 3(1974), 190-191: «Outside the context of the Church, evangelism remains a humanism or a temporary psychological enthusiasm (...) real evangelism is impossible without an ecclesial basis».

⁶⁷ BRIA, «The Liturgy after the Liturgy», 26. L'autore mette al centro della tipologia della 'liturgia dopo la Liturgia' l'«ecclesiologia della comunione», in modo da evidenziare più chiaramente la dinamica *comunionale* dell'evento eucaristico in prospettiva missionaria. Infatti, la missione diventa un mezzo che professa il Regno divino e porta in comunione la Chiesa con tutti i settori della vita umana.

⁶⁸ CLAPSIS, «The Eucharist as a Missionary Event in a suffering world», 194.

A questo punto ci sembra opportuno ricordare un'esortazione di Giovanni Crisostomo, particolarmente adatta al nostro argomento. Il Padre della Chiesa fa allusione a due 'sacramenti': al sacramento dell'altare, della prassi eucaristica; al 'sacramento del povero', quello che si attua fuori del tempio, sulle strade e sulle piazze delle città, nella vita quotidiana. Il primo è il servizio liturgico rivolto a Dio, il secondo è il servizio sociale per il prossimo e in particolare per i bisognosi.⁶⁹ In tal modo l'apostolato quotidiano diventa una vocazione per continuare il mandato liturgico 'andate in pace'.

Nella stessa ottica si potrebbe anche aggiungere che l'estensione missionaria dell'eucaristia è confermata dal fatto che la liturgia fa crescere la coscienza missionaria, perché il fedele si prepara a testimoniare nella vita quotidiana l'esperienza del nuovo mondo inaugurato, quello che ha già vissuto e professato nella liturgia. Così, i membri del corpo ecclesiale divengono anche una comunità con un fine specificamente missionario, che nel cammino verso l'*éschaton* invita tutta l'umanità all'unione con Cristo, al raduno di tutti i figli dispersi di Dio intorno a lui (Gv 11,52) e alla costituzione di una 'persona', che professa l'unica fede, condivide lo stesso amore, si nutre dallo stesso pane e beve dallo stesso calice. Tale unità del popolo con Dio non è simbolica o metaforica, ma profondamente vera e sostanziale.

Riepilogo

Nelle pagine precedenti abbiamo in breve delineato lo sviluppo teologico della nozione di missione nella teologia ortodossa odierna e più concretamente i presupposti ecclesiologici e teologici: l'ecclesiologia della Chiesa locale, eucaristia, triadologia, escatologia del regno di Dio. In realtà, il percorso ha inteso illustrare alcuni aspetti missiologici della dottrina ortodossa, che possiamo riassumere nei seguenti punti.

L'interesse teologico riguardo alla missione nel mondo ortodosso rinasce durante il XX secolo e in particolare negli anni '60. I promotori di questo movimento volevano ricordare che la missione è una funzione essenziale della Chiesa, per cui qualsiasi indifferenza verso di essa significa insensibilità per l'ortodossia stessa.

⁶⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Colossenses* 3.4 (PG 62, 322-323).

‘Missione’ è per definizione la proclamazione del Vangelo di Cristo a quelli che ancora non l’hanno conosciuto. La finalità della missione è la salvezza degli uomini e la loro riconciliazione con Dio, la comunione con la gloria che esiste nella Trinità. Nella comunione divina l’uomo si santifica, diventando partecipe della gloria divina.

La risposta all’annuncio del Vangelo è conoscere Cristo ed entrare in un rapporto intimo e personale con lui. Inoltre presuppone il diventare parte del suo corpo risorto e glorificato, la Chiesa. Grazie a questa relazione divino-umana, l’uomo conosce la gloria di Dio e diventa persona glorificata, icona di Cristo risorto.

Di conseguenza l’assistere alla vita ecclesiale vuol dire principalmente che ogni volta che i fedeli si radunano nello stesso luogo per celebrare l’eucaristia, diventano un solo corpo, il popolo di Dio che vive la rivelazione del regno di Dio. Il regno di Dio è la realtà nuova della risurrezione e della pentecoste, mistero penetrato nella storia, anche se la sua piena rivelazione attende l’*éschaton*, la parusia finale di Cristo.

Nell’attesa della parusia la Chiesa rende testimonianza (*martyría*) di ciò che è: icona prolettica del regno di Dio e luogo in cui tutto ciò che è di questo mondo viene trasformato nella comunione con il Dio Trino. Questa affermazione non deve condurre a un’introversione della missione, ma al contrario deve suscitare le sue dinamiche più autentiche nelle circostanze storiche e sociali. Così l’apostolato della Chiesa si concretizza, oltre che nell’altare eucaristico, nel ‘sacramento del prossimo’, nell’aiuto ai bisognosi ed agli emarginati.

Il termine *martyría* è stato proposto non per sostituire la proclamazione del Vangelo, ma per indicare la particolarità della testimonianza ortodossa nel contesto di dialogo e collaborazione intercristiana, e per favorire l’uso di un termine comunemente accettabile per la promozione della testimonianza intercristiana comune, specie in rapporto ai problemi politici, sociali, economici, e in prospettiva in rapporto alle sfide del dialogo interreligioso.

Infine, allo scopo di facilitare il dialogo creativo tra la missiologia ortodossa e quella cattolica (la quale possiede già una teologia missionaria ben elaborata e con dei concreti riferimenti riguardo al concetto, la finalità, gli scopi diretti e le vie della missione *ad gentes*), si possono individuare dei punti comuni. Essi, al nostro avviso, sono: 1) la funzione ontologica della missione per la vita della Chiesa, 2) il fine soteriologico e conciliativo dell’attività missionaria, 3) il rapporto reciproco tra l’ecclesiologia (cioè la fondazione della Chiesa) e la missione, e 4) il fondamento cristologico della missione. Ogni contributo scientifico o ecclesiastico, che favorisca la conoscenza e l’avvicinamento delle qualità particolari pre-

senti nelle Chiese, incoraggia l'impegno comune affinché «tutti siano una sola cosa» (Gv 17,21) e rende al mondo l'unica testimonianza della speranza in Cristo crocifisso, risorto e glorificato.

Dimitrios Keramidas

Sommario

Analisi storico-contenutistica dell'evoluzione etimologica e semantica della nozione di 'missione' all'interno dell'ambito teologico ortodosso contemporaneo, in particolare in quello ellenofono. L'esame degli autori odierni più accreditati mette in evidenza, infatti, il tentativo di definire teologicamente e di approfondire ecclesiologicamente il contenuto dell'impegno missionario. La missione (ιεραποστολή), intesa come l'annuncio kerigmatico della verità di Cristo, accompagna e si completa con l'evangelizzazione (ευαγγελισμός), che comprende la ricapitolazione finale di tutte le cose alla luce dell'éschaton, già penetrato nella storia. L'idea ha ispirato i teologi a rilevare le dinamiche più profonde dell'attività missionaria, in seno al riconoscimento del mistero della chiesa e in virtù dell'inseparabile vincolo tra storia ed escatologia, attorno alla testimonianza della gloria di Dio trino, alla martyria del regno escatologico di Dio e al legame imprescindibile tra storia ed éschaton, all'approfondimento del concetto di 'liturgia dopo la liturgia', ovvero all'ispirazione liturgica ed eucaristica della missione che pone l'accento sulla trasformazione della creazione. Sono appunto tali approcci che hanno dato il via ad una peculiare sintesi teologica di impronta missiologica.

The paper analyses, focusing on its history and content, the etymological and semantic evolution of the notion of 'mission' within the contemporary orthodox theological context, particularly in the Greek-speaking part of it. As a matter of fact an examination of today's most appreciated authors reveals an attempt to theologically define and ecclesiologically deepen the content of missionary commitment. Mission (ιεραποστολή), meant as the kerygmatic announcement of the truth of Christ, goes together and is completed by evangelization (ευαγγελισμός), which includes the final recapitulation of the whole creation in the light of the éschaton, that already entered history. This idea prompted theologians to point out the deepest dynamics of missionary activity, within the acknowledgment of the mystery of the Church and by virtue of the unbreakable bond between history and eschatology. These dynamics are: the testimony of the glory of God-Trinity; the martyria of the eschatological Kingdom of God; the inescapable bond between history and éschaton; the deepening of the concept of 'liturgy after liturgy', i.e. the liturgical and Eucharistic inspiration of mission that highlights the transformation of creation. These are the very approaches which started a peculiar theological synthesis marked by missiology.