

VOCI ECUMENICHE

In dialogo per l'evangelizzazione

a cura di Sandra Mazzolini



URBANIANA UNIVERSITY PRESS

Sandra Mazzolini (a cura di)
VOCI ECUMENICHE
In dialogo per l'evangelizzazione
Collana Missiologia, 25

ISBN 978-88-401-6035-1

© 2018 Urbaniana University Press
00120 Città del Vaticano
Via Urbano VIII, 16 - 00165 Roma
tel. + 39 06.6988.9651 / 9688
fax + 39 06.6988.2182
e-mail: redazioneuup@urbaniana.edu
www.urbaniana.press



Opera sottoposta a peer review
secondo il protocollo UPI
Peer reviewed work in
compliance with UPI protocol

Tutti i diritti sono riservati.

In copertina, Frantisek Kupka, *Blue Ribbed Arches II* (1920-1921)

Finito di stampare nel mese di giugno 2018

stampa
Tipografia ABILGRAPH 2.0 - Roma
info@abilgraph.com

Nuove prospettive per la missione dell'Ortodossia dopo il Santo e Grande Concilio di Creta (2016)

Dimitrios Keramidas

La missione come anamnesi della "seconda e gloriosa venuta" di Dio

Per l'Oriente cristiano la missionarietà della chiesa sorge da due eventi fondanti dell'economia della salvezza: la Risurrezione e la Pentecoste. Ma è specialmente la SS. Trinità che costituisce il fondamento supremo e il fine ultimo della missione; perciò, l'evangelizzazione è percepita dall'Ortodossia fondamentalmente come un "programma" della Trinità e, quindi, riflette il progetto divino per la salvezza e la riconciliazione del genere umano¹. Cristologia e pneumatologia si riconducono, poi, alla *triadologia*, alla teologia trinitaria².

Per prima cosa, bisogna ammettere che la teologia missiologica ortodossa non aveva trovato, fino a un tempo recente, un'articolazione sistematica. Le chiese ortodosse (che non di rado hanno indicato la loro diversità culturale dall'Occidente)³ si sono dimostrate poco propense ad accogliere *in toto* le istanze ideologiche della modernità. In più, l'Ortodossia, com'è noto, non si avvale di organi magisteriali che si pronuncino autorevolmente sui principi concernenti la dottrina e l'agire ecclesiali, bensì si affida piuttosto alla tradizione apostolico-patristica, all'*ethos* liturgico, alla spiritualità monastica, al vissuto popolare e all'autorità dei concili ecumenici, quest'ultimi ritenuti come fonti della propria identità, dottrina e prassi. Ciò potrebbe indurre qualcuno a sostenere che l'Ortodossia sia più interessata all'apofatismo dogmatico, al misticismo teologico, al carattere interiore della fede e che sia pertanto priva di una propria vocazione missionaria⁴. Infatti, secondo, una certa visione, la chie-

1 Cf. A. WOLANIN, *Fondamento trinitario della missione*, in S. KAROTEMPREL (ed.), *Seguire Cristo nella missione*, San Paolo, Milano 1996, pp. 48-49.

2 «La teologia trinitaria indica che l'ipostasi stessa di Dio è una vita di comunione e che l'intervento di Dio nella storia ha come ultimo scopo quello di condurre l'umanità, nonché l'intero creato, a questa comunione con l'esistenza di Dio»: I. BRIA – P. VASSILIADIS, *Ορθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία [Testimonianza Cristiana Ortodossa]*, Tertios, Katerini 1989, p. 15 (traduzione nostra).

3 Per un'esposizione più dettagliata, cf. D. KERAMIDAS, *Ortodossia greca ed Europa. Percorsi teologici, approcci ecclesiastici, prospettive ecumeniche*, Cittadella, Assisi (PG) 2016.

4 Cf. A. SCHMEMMANN, *Chiesa, mondo e missione*, Lipa, Roma 2014, p. 292.

sa non “fa”, ma è missione; precisamente, è il suo diventare *ekklesia* – nella celebrazione dell’eucaristia – che evangelizza il mondo, consacrandone le sostanze materiali (il pane, il vino) in elementi spirituali. Infatti, secondo il teologo russo A. Schmemmann, la consacrazione delle specie eucaristiche è in sé un «atto di missione»⁵. Anche il metropolita di Pergamo e noto ecclesiologo, I. Zizioulas spiega così tale compenetrazione tra cielo e terra: «La parola del cristianesimo non è un dire, ma una persona; non è voce, ma presenza vivente; una presenza che s’incarna in modo eminente nell’eucaristia, in un’eucaristia che è riunione (*synaxis*) e comunione (*koinonia*)»⁶. Sicché, l’eucaristia trasforma la chiesa in quello che è (ovvero una ricapitolazione del mondo intero e *parousia* di Dio) e, in tal senso, la liturgia ecclesiale adempie i precetti dell’evangelizzazione, diventando, *mutatis mutandis*, fine dell’esistenza umana e, al tempo stesso, punto di partenza dell’agire cristiano⁷.

Nondimeno, tale “primato dell’altare”, se così lo si può chiamare, non significa che l’Ortodossia viva in un silenzio missionario o che non abbia un proprio programma di evangelizzazione. Da più autori è stato, infatti, evidenziato come l’ecclesiologia e l’eucaristia siano gli elementi che meglio caratterizzano la testimonianza cristiana. In questa visione, la missione è concepita come un *evento* che narra il regno di Dio e come un continuo *kairos* che effettua, in molteplici modi e a partire da Cristo, la relazione del genere umano con Dio⁸. In ultima analisi, la missione non vive per sé, ma per l’uomo. È per questo che, a detta di Zizioulas, c’è bisogno di «un’ermeneutica dei dogmi in termini esistenziali», giacché, come spiega, «non esistono dogmi che non siano in grado di dire nulla sui veri problemi dell’uomo»⁹. Ciò ci porta diretta-

⁵ *Ibid.*, p. 300. Il metropolita Ioannis Zizioulas è ancora più radicale su questo aspetto, in quanto afferma che né la missione, né il kerigma, né la carità o la direzione spirituale fondano l’essere ecclesiale, poiché rispecchiano condizioni della storia e non dell’*eschaton*, ovvero della pienezza della vita, in cui non ci sarà più il bisogno né di evangelizzare né di predicare. L’eucaristia, e nessun’altra attività, dice Zizioulas, è la *raison d’être* della chiesa; tutte le altre funzioni della chiesa la assecondano al suo rivelarsi regno di Dio. Cf. J. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London – New York 2008, p. 147.

⁶ *Id.*, *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell’ecologia*, Qiqajon, Magnano (BI) 1994, pp. 84-85.

⁷ «The dynamics of the liturgy go beyond the boundaries of the Eucharistic assembly to serve the community at large. The Eucharist [...] 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»: I. BRIA, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC Publications, Ginevra 1996, p. 20.

⁸ Cf. P. VASSILIADIS, *Theological Foundations of Mission: An Orthodox Perspective*, in *Id.* (ed.), *Orthodox Perspectives of Mission*, Regnum Books, Oxford 2013, p. 190. Il termine “eschaton” non si riferisce alla fine dei tempi, bensì all’annuncio di un’*aparche*, della nuova era del regno che può essere anticipatamente vissuto nella storia. Per la visione dell’Oriente cristiano l’escatologia non è la dottrina sulla fine dei tempi e la morte, ma riepilogo di tutto il discorso sul regno di cui la Chiesa è icona.

⁹ I. ZIZIOULAS, *Ορθόδοξη Εκκλησία και τρίτη χιλιετία [Chiesa Ortodossa e terzo millennio]*, in S. Φοιου (ed.), *Η υποδοχή του άλλου. Ορθόδοξες πνευματικές αξίες και νεωτερικότητα [L’accoglienza dell’altro. Valori spirituali ortodossi e modernità]*, Amos, Atene 2009, p. 121 (traduzione nostra).

mente al tema del rapporto vicendevole tra dogma e antropologia, tra teologia e proclamazione del Vangelo. A partire da tali spunti questo studio presenterà il recente insegnamento conciliare ortodosso sulla missione della chiesa, collocandolo nel più ampio contesto della riflessione ortodossa contemporanea che interessa il nostro tema.

1. Il Santo e Grande Concilio di Creta

La sentita crescita della sensibilità dell'Ortodossia all'imperativo missionario si è evinta dalla convocazione del Santo e Grande Concilio della chiesa ortodossa (Creta, 19-26 giugno 2016) e, soprattutto, dall'approvazione da quest'ultimo del documento «La missione della Chiesa Ortodossa nel mondo contemporaneo». Questo testo, unitamente al documento «I rapporti dell'Ortodossia con il resto del mondo cristiano», all'Enciclica e al Messaggio Sinodali, concerne l'Ortodossia *ad extra*¹⁰. Precedentemente, la V Conferenza Panortodossa Preconciliare (2015) aveva compiuto un *editing* al documento emanato dalla III Conferenza Panortodossa Preconciliare del 1986 dal titolo «Il contributo della Chiesa Ortodossa alla realizzazione della pace, della giustizia, della libertà, della fratellanza e dell'amore tra i popoli, e nella rimozione delle discriminazioni razziali e delle altre discriminazioni» – la prima dichiarazione panortodossa di stampo missiologico¹¹. L'attenzione da parte del Concilio alle problematiche legate all'annuncio del Vangelo nel mondo di oggi è emersa, altresì, per il fatto che il tema era stato iscritto al primo posto nell'ordine dei testi preconciliari e che lo stesso patriarca ecumenico, Bartolomeo, nel suo discorso inaugurale, rammentava che «l'incontrarsi della Chiesa in Concilio lo rende per estensione un incontro *missionario*, che cioè si rivolge all'esterno e a tutte le nazioni (Mt 28, 19) per trasmettere l'amore di Cristo a ogni persona, condividendo le vicissitudini della storia, come un vessillo tra le nazioni (Is 11, 12)»¹².

¹⁰ Cf. D. KERAMIDAS, *Verso il Sinodo Panortodosso del 2016*, "O Odigos" XXXIII (2015), 3, 9.

¹¹ Il tema del «Contributo delle Chiese ortodosse locali alla realizzazione degli ideali cristiani di pace, libertà, fratellanza e amore tra i popoli e alla soppressione delle discriminazioni razziali» fu introdotto nell'ordine del giorno del Concilio Panortodosso dalla I Conferenza Panortodossa Preconciliare (1976). Si può notare il passaggio dal plurale «Chiese ortodosse locali», al singolare – e più corretto ecclesiologicamente – «Chiesa Ortodossa», nei documenti del 1986, del 2015 e del 2016. Con ciò si è voluto indicare come la promozione degli ideali cristiani sia un compito e, assieme, una responsabilità irrevocabile di tutta l'Ortodossia. Inoltre, furono gradualmente aggiunti i temi della «giustizia» e delle «altre discriminazioni» (oltre a quelle razziali) come punti focali del documento, il che denota che il processo pre-sinodale è stato una realtà dinamica, capace di aprirsi a nuove problematiche. Rispetto alla bozza del 1986, i testi del 2015 e del 2016 (incluso quello approvato dal Concilio) presentano una significativa e ben percepibile novità: infatti, nella versione accolta dall'assise di Creta il titolo del documento recita: «La missione dell'Ortodossia nel mondo contemporaneo». Tale scelta ha cambiato assai la prospettiva del testo, giacché ha offerto l'opportunità ai padri sinodali di ampliarne l'orizzonte e di evidenziare nuovi aspetti della missionarietà della chiesa, che nelle bozze preconciliari risultavano poco marcati.

¹² BARTOLOMEO, *Discorso inaugurale*, "Il Regno documenti" LXI (2016) 11, 369.

Il Concilio ha voluto rivolgersi «al popolo ortodosso e ad ogni uomo di buona volontà» e aprire l'orizzonte dell'Ortodossia al «mondo contemporaneo diversificato e multiforme»¹³, vale a dire alle circostanze, problemi e opportunità del XXI sec., per sottolineare la responsabilità pastorale e per testimoniare la verità su Dio che supera il dolore, le angosce e le grida che mettono alla prova l'integrità dell'esistenza umana. Tale compito nasce, sottolineava Bartolomeo, dalla considerazione che «negli ultimi anni sono sorte nuove sfide che chiedono l'articolazione di una direzione e posizione comune tra le singole Chiese ortodosse»¹⁴.

2. L'insegnamento del Concilio sulla missione

Già nel periodo preconconciliare, la Sinassi dei Primate delle chiese ortodosse del 2008 (Fonar) aveva avvertito che «la Chiesa Ortodossa esercita oggi la propria diaconia in un mondo che si evolve rapidamente e che si fa sempre più interdipendente, grazie allo sviluppo dei mezzi di trasporto e di tecnologia»¹⁵. Ebbene, il riconoscimento che il mondo odierno globale subisce dei continui, profondi e rapidi mutamenti aveva posto, inevitabilmente, la domanda dell'aggiornamento dei tradizionali modelli missionari (che presupponevano, per lo più, un mondo prevalentemente cristiano) e del confronto con quell'universo di culture e ideologie che vivono in una condizione di vita «senza Cristo», oppure che può definirsi come post-cristiano.

Ma qual è stato l'atteggiamento del Concilio di Creta di fronte alle problematiche della multiculturalità e della secolarizzazione? Trent'anni fa, nell'ambito della III Conferenza Preconciliare (1986), gli ortodossi si pronunciavano così:

Noi cristiani, per il fatto che siamo stati introdotti al significato della salvezza, abbiamo il dovere di lottare per alleviare la malattia, l'infelicità, l'angoscia; proprio perché abbiamo provato l'esperienza della pace, non possiamo restare indifferenti di fronte alla sua mancanza nella società attuale; proprio perché abbiamo avuto il beneficio della giustizia di Dio, lottiamo per una migliore ripartizione della giustizia nel mondo e per la scomparsa dell'oppressione; proprio perché facciamo ogni giorno l'esperienza della misericordia divina, lottiamo contro ogni forma di fanatismo e di intolleranza tra gli uomini e tra i popoli; proprio perché proclamiamo continuamente l'incarnazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo, difendiamo i diritti dell'uomo per tutti gli uomini e per tutti i popoli; proprio perché abbiamo ricevuto il dono divino della libertà grazie all'opera redentrice di Cristo, possiamo annunciare in modo più completo il

¹³ *Messaggio del Santo e Grande Concilio*, 12, *ibid.*, 378-380 (da qui, *Messaggio*).

¹⁴ BARTOLOMEO, *Discorso inaugurale*, 366.

¹⁵ *Message of the Primates of the Orthodox Churches* (12 ottobre 2008); in <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=995&tla=en>, 4.

suo valore universale per ogni uomo e per ogni popolo; proprio perché ci nutriamo spiritualmente del corpo e del sangue del Signore, comprendiamo meglio la fame e la privazione; proprio perché aspettiamo una terra nuova e cieli nuovi, dove regnerà la giustizia assoluta, combattiamo qui ed ora per la rinascita e il rinnovamento dell'uomo e della società¹⁶.

L'attesa della «terra nuova» e dei «cieli nuovi», a cui accennava il testo del 1986, rivelava la necessità di re-indirizzare l'agire ecclesiale verso le attuali vicissitudini mondiali. Sulla base di questi auspici, il Sinodo di Creta ha potuto esplicitare che «la Chiesa non vive per se stessa. Offre se stessa per l'intera umanità, al fine di elevare e rinnovare il mondo in cieli nuovi e terra nuova»¹⁷. La centralità della missione riguarda, dunque, tutto il *pleroma* della chiesa e si inserisce pienamente nelle vicende del terzo millennio.

Il documento conciliare è articolato in un *Prologo* e sei paragrafi così intitolati:

- A. Il valore della persona umana.
- B. Libertà e responsabilità.
- C. Pace e Giustizia.
- D. La pace e la prevenzione della guerra.
- E. La Chiesa Ortodossa di fronte alle discriminazioni.
- F. La missione della Chiesa Ortodossa, testimonianza di amore nella diaconia.

Si deve riconoscere al testo lo sforzo di articolare un approccio teologico aperto ai problemi mondiali e alle angosce esistenziali dell'uomo di oggi, mettendo al centro dell'attenzione l'azione di Dio nella storia, che la chiesa celebra e annuncia con *parresia*. Come vedremo, i redattori del documento hanno integrato nella visione pastorale dell'assise conciliare alcuni dei fermenti misologici maturati nella seconda metà del secolo scorso, lasciando nel contempo un terreno aperto a ulteriori approfondimenti.

Il testo prende avvio ricordando, non a caso, la natura escatologica della chiesa: «La Chiesa di Cristo vive “nel mondo” ma non è “di questo mondo” (Gv 17, 11 e 14-15). La Chiesa, in quanto Corpo del *Logos* di Dio incarnato, è la viva presenza, il segno e l'immagine del regno di Dio Trino nella storia, perché annuncia una “nuova creazione” (2Cor 5, 17)»¹⁸. La Buona Novella della tra-

16 III CONFERENZA PANORTODOSSA PRECONCILIARE, *Contributo delle chiese ortodosse locali* [in gr. della Chiesa Ortodossa, in fr. de l'Église Orthodoxe] alla realizzazione degli ideali cristiani di pace, libertà, fratellanza e amore tra i popoli e alla soppressione delle discriminazioni razziali, 7, "Il Regno documenti" XXXI (1986), 11, 381.

17 *Enciclica del Santo e Grande Sinodo. Prologo*, "Il Regno documenti" LXI (2016), 11, 371-378 (da qui, *Enciclica*).

18 *La missione della Chiesa Ortodossa nel mondo contemporaneo. Prologo*, in A. FASIOLO – P. CHIARANZ (trad./ed.), *I Documenti del Concilio di Creta*, Youcanprint, Venezia 2017, p. 235 (da qui, *La missione*).

sformazione del mondo, spiega il testo conciliare, è vissuta nella sinassi eucaristica, in cui i figli dispersi di Dio si radunano nello stesso luogo senza distinzione di razza, sesso, età o provenienza sociale, nonché nel volto dei santi che, praticando le virtù cristiane, hanno testimoniato che il mondo trasfigurato non sia un'utopia, ma una realtà tangibile. Così, la missione diventa veramente «il cielo sulla terra»; essa vive – e, perciò, annuncia – quello che la chiesa è: una perpetua *parousia* divina. In tal modo, l'apostolato è veramente un'anamnesi della «seconda e gloriosa venuta» del Signore, come splendidamente ricorda l'anafora della liturgia bizantina.

Il Concilio ha spiegato che l'attività apostolica e l'annuncio del Vangelo appartengono all'identità stessa della chiesa e sono promossi mediante il *kerigma* (la predicazione), la teologia, il culto (eucaristia, sacramenti) e le opere pastorali. Da ciò deriva il monito che «la ri-evangelizzazione del popolo di Dio nelle moderne società secolarizzate, così come l'evangelizzazione di quanti ancora non hanno conosciuto Cristo» siano «un *dovere incessante* della Chiesa»¹⁹. I fedeli ortodossi sono e *devono* essere apostoli di Cristo nel mondo e, parimenti, tutte le chiese ortodosse *devono* partecipare a questo comune dovere missionario²⁰.

I documenti sinodali esplicitano il contenuto della missione ecclesiale. Essa consiste nelle seguenti categorie:

1. Nella *missione* salvifica vera e propria, che riguarda l'annuncio e diffusione del messaggio evangelico e l'approfondimento del disegno di Dio per l'uomo e per il mondo, ma anche la preoccupazione attiva per tutte le persone bisognose di aiuto, un compito che, in virtù del dovere missionario comune di tutta la chiesa, diviene una «missione di solidarietà» di tutte le chiese ortodosse²¹.
2. Nell'*evangelizzazione* di tutto il mondo nel mistero della SS. Trinità e nel Vangelo che distribuisce i doni di Dio nella terra; essa è altresì connessa alla partecipazione alla divina eucaristia e al messaggio evangelico di «venire e vedere» (Gv 1, 39)²².
3. Nella *testimonianza* profetica nel mondo, fondata sull'esperienza della fede e sull'insegnamento della viva esperienza di Cristo, in seno all'economia divina²³.

¹⁹ *Enciclica*, 6.

²⁰ Cf. *ivi*; cf. *La missione*, B. 3.

²¹ Cf. *La missione*, A. 1, F. 1, F. 4; *Enciclica*, II.

²² Cf. *Enciclica. Epilogo*, I. 3, II. 6, VII. 20.

²³ Cf. *La missione*, E. 3, F. 9. Vi è da dire che già dagli anni '60 alcuni teologi ortodossi proposero il termine "martyria" quale sinonimo di missione, in quanto esprime più autenticamente ciò che l'Ortodossia intende per annuncio del Vangelo. La "martyria" suggerisce che la missione è una viva e concreta testimonianza dell'autocoscienza ecclesiale: cf. D. KERAMIDAS, *Il concetto di missione nella teologia ortodossa contemporanea*, "Vivens Homo" XXI (2010), 2, 536-538.

4. Nell'*annuncio* del regno di Dio, ossia della nuova creazione, della nuova terra in cui abita la giustizia di Dio e la pace di Cristo²⁴.

Pertanto, la chiesa, essendo segno e immagine vivente del regno, non si impadronisce della verità su Dio, ma piuttosto *partecipa* a essa e, così facendo, offre al mondo intero la potenza della croce, della risurrezione e la vita eterna, valorizzando un ampio raggio di opere buone che si possono sviluppare «fino agli estremi confini della terra» e che non sono estranee alla benevolenza divina²⁵.

L'esortazione di "vivere" la nuova creazione significa, in sostanza, offrire al mondo il Vangelo di Dio come guida e accompagnare l'umanità con amore, pazienza e preghiera, facendone proprie le ferite e le tristezze. L'amore di cui parla il Vangelo non è un atteggiamento di cortesia diplomatica e di filantropia convenzionale, ma accoglie il modo di essere *diaconico* della Trinità, che rinuncia agli angusti limiti dell'"io", e si affida al vero senso della relazione con Dio Trino. «La Chiesa una, santa, cattolica e apostolica è una *comunione divino-umana a immagine della santa Trinità*, anticipazione ed esperienza dell'*eschaton* nella santa eucaristia e rivelazione della gloria delle cose future e, come una continua Pentecoste, voce profetica inestinguibile nel mondo, presenza e testimonianza del regno di Dio»²⁶.

Ebbene, con queste basi i redattori del documento sinodale hanno voluto evidenziare che l'*eschaton* ha un posto centrale nella *missio ecclesiae*, in quanto la chiesa annuncia un nuovo modo di esistere che le è stato *rivelato*, che non appartiene al mondo di questo secolo. Ma se è vera la convinzione secondo cui «la santa eucaristia costituisce il nucleo più interno anche del funzionamento conciliare del corpo ecclesiale»²⁷, è proprio l'*ethos* della mistagogia liturgica, e non l'assorbimento dallo spirito mondano, il *leitmotiv* della spiritualità missionaria. Tuttavia, il documento osserva prontamente che, basatosi «sull'esperienza e l'insegnamento della tradizione patristica, liturgica e ascetica nel suo complesso», l'Ortodossia «condivide le preoccupazioni e le angosce dell'uomo del nostro tempo alle prese con problemi esistenziali fondamentali che preoccupano il mondo moderno [...] per offrire al mondo la pace di Dio, "che supera ogni intelligenza" (Fil 4, 7), la riconciliazione e l'amore»²⁸.

Ora, si può ipotizzare che l'approccio dei redattori sia teso a conciliare la dialettica tra profezia e impegno sociale verso un, si potrebbe dire, profetismo storico autenticamente evangelico. La vita evangelica è per i cristiani

24 Cf. *La missione. Prologo*, C. 1, F. 9; *Enciclica*, II. 6.

25 Cf. *Messaggio. Prologo*.

26 *Enciclica*, I.

27 *Ibid.*, 20, 378.

28 *La missione. Prologo*.

sempre una promessa e una speranza, vale a dire un evento che si vive *per grazia* (nell'eucaristia, per l'intera comunità, e nella santità, per il singolo cristiano)²⁹. La missione della chiesa si svolge proprio nell'annunciare al "non ancora" della storia il "già" dell'*eschaton*. Così, l'inevitabile tensione tra il «vivere nel mondo» e il «non essere di questo mondo» è superata dall'*ethos* kenotico e sacrificale dell'incarnazione di Cristo che porta tutti alla conoscenza della Risurrezione, in cui ogni traccia di morte e di dolore scompare. Una missione non impegnata nel sociale significa una chiesa che non segue le impronte salvifiche di Cristo, che non respira il soffio santificante dello Spirito – insomma che non sconfigge il vecchio modo di esistere. Il testo spiega, dunque, che il carattere escatologico del cristianesimo non significa un qualche *esodo* dalla storia, ma diviene a buon diritto una norma affinché il regno possa essere toccato *dentro* la storia.

Peraltro, chi decide di abbracciare la fede in Cristo riposiziona la propria vita verso un nuovo modo di vivere e di agire, diverso da chi si trova in una condizione di vita "senza Cristo"; il cristianesimo ha introdotto proprio questa lacerazione radicale tra chi ignora Cristo e chi, invece, Lo conosce e Lo annuncia. Si potrebbe, in un certo senso, dire che chi *già* conosce Cristo Lo può "vedere" nei diversi contesti dell'ecumene. Da ciò deriva il dovere di essere pronti a scoprire le Sue tracce anche al di fuori del contesto della storia cristiana.

A questo proposito il testo conciliare sembra seguire i criteri della teologia trinitaria che, come detto, sta all'origine della concezione ortodossa della missione. Ciò presuppone – anzi, esige – un breve approfondimento dell'economia di Cristo e di quella dello Spirito, che ci aiuterà a comprendere meglio la logica del Concilio.

2.1. L'economia di Cristo. "Comportarsi come Lui si è comportato" (1 Gv 2, 6)

Sotto il senso del continuo agire di Dio nella storia (della *missio Dei*) i profeti, i discepoli e l'intero popolo di Dio diventano testimoni autentici della determinante presenza del *Logos* nella storia. Come osservava il vescovo libanese G. Khodr, la nozione di economia è, in fondo, la nozione stessa del mistero di Dio; essendo il mistero trinitario più ampio dell'economia storica, aggiungeva, occorre applicare la teologia apofatica anche al rapporto tra il cristianesimo e il mondo pluralista³⁰. Pertanto, la chiesa, sin dalla sua fondazione, ha sempre testimoniato ciò che ha veduto, contemplato e toccato (cf. 1Gv 1, 1-4), ovvero

²⁹ Mediante la crescita nella santità l'uomo e la comunità dei credenti entrano nella vita in Dio, trasformano il vecchio Adamo in uomo nuovo, restaurano la "bellezza primordiale perduta a causa del peccato": cf. SCHEMANN, *Chiesa mondo e missione*, pp. 297-298.

³⁰ Cf. G. KHODR, *Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit*, "The Ecumenical Review" XXIII (1971), 2, 123.

un Dio "storico". Su questo sfondo cristologico la comunità dei fedeli predica non un Dio che vuole assoggettare l'uomo, bensì la persona di Cristo che chiama alla libera e cosciente conversione, alla carità e alla comunione relazionale con Lui (cf. Fil 2, 8). La fede ecclesiale si basa proprio sulla professione di un Dio mistero e, al tempo stesso, interlocutore del mondo che, tramite la Sua teofania, ha toccato intrinsecamente l'esistenza dell'uomo, senza mai cessare «di dar prova di sé» (At 14, 17). È ciò che ha reso fin dall'inizio il Vangelo cristiano sostanzialmente diverso da ogni altra religione: l'esistenza di un Dio storico, che si consegna alla morte a favore dell'umanità per essere glorificato. In altre parole, Cristo ha dato un significato e un contenuto nella storia umana, come spiegano i padri sinodali: «il Figlio unigenito e *Logos* di Dio, mediante la sua incarnazione e tutta la sua opera terrena, mediante il sacrificio sulla croce e la sua risurrezione, ha rivelato il Dio trinitario come amore infinito. Così, con una sola voce e un sol cuore, indirizziamo questo messaggio "di speranza che è in noi" (1Pt 3, 15)»³¹.

Sotto questo profilo, il piano personale della missione è inerente all'invito a fare proprio il modo di esistere della diaconia kenotica indicato da Cristo, nella sinergia con l'opera divina. Ciò, ovviamente, implica la partecipazione ai dolori del mondo, ovunque essi si verifichino; nondimeno, bisogna precisare che fine ultimo della missione non è il soffrire o il dolersi (il Calvario), ma il giungere alla Risurrezione, al trionfo sul male e sulla morte. Così, la Croce non viene più concepita nel suo valore di sofferenza, bensì nel senso, appunto, della *prolessi* della Risurrezione che fa di Cristo la «luce delle genti» (At 13, 47).

Ebbene, il bisogno impulsivo dell'uomo di ricostruire la familiarità con Dio e con il prossimo va accolto mediante l'ottica del Vangelo, che impiega un modo di esistere che riconduce tutti i propositi dell'esistenza umana a Cristo (cf. Ef 1, 10). «La Chiesa», spiegano i padri sinodali, «come corpo di Cristo, "raccolle" (Mt 23, 37) attorno a lui, trasfigura e irriga il mondo con "acqua che zampilla per la vita eterna" (Gv 4, 14)»³². Invero, le relazioni umane sono state irrevocabilmente sanate in Cristo, poiché Egli ha oltrepassato – non sul piano ideologico, bensì su quello antropologico e relazionale – i limiti creaturali delle discriminazioni etniche, delle separazioni sociali e dei conflitti razziali (cf. Gal 3, 28). Cristo ha ricomposto l'ontologia del genere umano, creando un corpo nuovo, la chiesa, dove tutte le divisioni sono state abolite *hapax*. Il carattere definitivo, unico e irripetibile dell'opera di Cristo non esclude l'universalità del suo potere liberatorio, in quanto è stato Lui ad aprire ai gentili la «porta della fede» (At 14, 27)³³.

³¹ *Enciclica. Prologo.*

³² *Enciclica, 1.*

³³ La redenzione in Cristo non è un evento ideale o astratto, ottenuto mediante una qualche *gnosi* mistica, ma la meta-storia della Risurrezione che si rivela nel segno di concrete situazioni uma-

2.2. L'economia dello Spirito. Il tempo della chiesa

Tuttavia, se la cristologia non si ancora nella teologia trinitaria, si rischia di non percepire gli effetti del piano salvifico di Dio per chi è "senza Cristo" e di arrivare a considerazioni che si ripiegherebbero inevitabilmente sull'apologetica delle conversioni individuali, sul classico precetto dell'omologazione cristiana delle culture mondiali³⁴. Bisogna, quindi, avere la facoltà di discernere il contenuto della presenza dello Spirito nell'opera universale della salvezza aperta da Cristo. Il Concilio addita che l'edificazione della pace fra i popoli della terra è un dono divino che esige dei carismi speciali da parte dell'uomo e, al tempo stesso, una capacità di discernimento che allarghi lo sguardo cristiano in luoghi dove non è solito appurare la presenza del cristianesimo. E anche lì che, sorprendentemente, lo Spirito fa risplendere la giustizia, la speranza, la pace nel rapporto con il prossimo (cf. 1Ts 1, 5). Così, il classico comandamento di «ammaestrare tutte le nazioni in Cristo» deve completarsi sempre con il battesimo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (cf. Mt 28, 19-20); «Annunciando il Vangelo a tutto il mondo in accordo con il comandamento del Signore [...] abbiamo l'obbligo d'impegnare noi stessi, gli uni gli altri e tutta la nostra vita per Cristo nostro Dio e di amarci a vicenda, professando insieme e unanimemente: "Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, Trinità consustanziale e indivisibile"»³⁵.

Ci si chiede: è possibile procedere a una sintesi «consustanziale e indivisibile» tra l'economia del Figlio e quella dello Spirito? In altre parole: se Cristo ha ristabilito la pace con il Padre (che desidera che «tutti siano una sola cosa», Gv 17, 21) e ha ripristinato definitivamente la perfetta visione di Dio (cf. Col 1, 20), quali sono gli effetti dell'effusione pentecostale? Secondo un approccio scritturistico, lo Spirito Santo, non conoscendo né confini né limiti, "abilita", per così dire, la comunione tra creato e increato e consegna l'uomo all'adozione in Cristo. La Pentecoste ha reso possibile la penetrazione dell'*eschaton* nella storia, già avvenuta con la Risurrezione, e ha anticipato nella storia il regno di Dio, dandone testimonianza profetica (cf. At 2, 17-19)³⁶. Perciò, la Pentecoste va vi-

ne. L'*hapax* di Cristo non significa che Egli ha smesso di operare in maniera valevole e durevole laddove esistono tuttora gruppi, culture e religioni che attendono la Sua presenza; tutte le nazioni hanno anche oggi la possibilità di sentire il Suo avvento. L'economia di Cristo, quindi, non rimane circoscritta nell'annuncio del Vangelo *hapax* o in un predeterminato delineamento di confini "cristiani" e "scristiani", ma si ripositiona creativamente per far scorgere il Suo mistero in terreni sconosciuti.

³⁴ Lo stesso pericolo correrebbe anche chi accettasse una salvezza spiritualistica "senza Cristo", che è «la pietra, che è stata scartata da voi, costruttori, e che è diventata la pietra d'angolo. In nessun altro c'è salvezza»: At 4, 11-12.

³⁵ *Enciclica*, 20.

³⁶ È ciò che Zizioulas chiama "pneumatologia escatologica", che la differenzia dalla "pneumatologia storica": la prima considera lo Spirito come "fonte" di Cristo; nella seconda, invece, lo Spirito perpetua ciò che Cristo ha iniziato. Cf. J. ZIZIOULAS, *Implications ecclésiologiques de deux types de*

sta come una conseguenza e perpetuazione dell'incarnazione e non meramente come una continuazione della presenza storica di Cristo. Sicché, l'agire ecclesiale non attinge la propria identità da quello che è in quanto istituzione della storia, bensì da quello che le è stato dato come dinamica escatologica. Tuttavia, è sempre in virtù dell'azione dello Spirito che la chiesa può già riconoscere i segni e le tracce di Dio. Sarebbe legittimo, quindi, affermare che la chiesa, essendo stata istituita da Cristo (che ha chiamato e inviato i discepoli) e costituita nello Spirito (che ne ha abilitato i carismi apostolici), riconcilia il "già" dell'*eschaton* con il "non ancora" della storia e colloca l'opera salvifica di Cristo in un versante che possiamo riconoscere come davvero universale.

La matrice pneumatologica della chiesa ci assicura, quindi, della portata cattolica del messaggio cristiano. Le Scritture raccontano che lo Spirito Santo «soffia dove vuole» (Gv 3, 8), genera nuove cose in ogni angolo della terra e conduce tutti alla verità (Gv 16, 13). È la potenza dello Spirito a far sì che la chiesa sia presente oltre i propri confini canonici e visibili³⁷. Ciò rettifica, in certa misura, un'incompleta concezione dell'economia dello Spirito secondo cui Egli sarebbe subordinato alla missione di Cristo. La riflessione ortodossa, invece, ha indicato che lo Spirito ha una missione propria, legata a quella della Trinità (perché lo Spirito «non parla da sé», Gv 16, 13): compito della chiesa è quello di discernere i segni dello Spirito nella creazione, ovunque essi si trovino, e farli fiorire (cf. At 1, 8)³⁸; ovunque, allora, affiora il bene, lì si può individuare l'impronta del Paraclito. I cristiani sono invitati ad accogliere ogni sforzo o iniziativa proveniente dal di fuori dell'istituzione ecclesiastica che edifichi la pace, la libertà e l'amore reciproco tra i popoli (cf. Rm 14, 19). In questo modo, il mandato di Cristo rimane validamente al centro dell'annuncio cristiano senza contestare l'unicità dell'economia trinitaria. Perciò, soltanto in un'ottica autenticamente cristo-pneumatologica, si può sostenere che dell'economia della salvezza possono fare attivamente parte, seppur in maniere diverse (cf. Eb 1, 1), anche coloro che non appartengono al corpo storico della chiesa³⁹.

pneumatologie, in B. BOBRINSKOY – C. BRIDEL – B. BÜRKI *et alii* (edd.), *Communio Sanctorum: Mélanges offerts à Jean Jacques von Almen*, Labor et Fides, Geneva 1982, pp. 141-154. Le due pneumatologie rispecchiano due ecclesiologie e, rispettivamente, due diversi modi di concepire la missione. Peraltro, l'Ortodossia non insiste sul proselitismo universale (una missione che assoggetta le diversità culturali), ma sulla testimonianza e sulla comunicazione dell'esperienza che la chiesa vive nella sinassi liturgica.

³⁷ Ciò non significa in alcun modo la separazione tra l'economia di Cristo (rivolta ai cristiani) e l'economia dello Spirito (interessata al resto dell'umanità). L'economia divina è unica e, come tale, si estende costantemente sia a chi è già in Cristo che a coloro che non Lo hanno ancora conosciuto.

³⁸ «Irenaeus calls the Word and the Spirit the "two hands of the Father". This means that we must affirm not only their hypostatic independence but also that the advent of the Holy Spirit in the world is not subordinated to the Son, is not simply a function of the Word»: KHOOR, *Christianity in a Pluralistic World*, p. 126.

³⁹ Le chiese ortodosse ritengono come condizione indispensabile la fede in «Gesù Cristo come Dio e Salvatore, secondo le Scritture» e la professione di «Dio Uno e Trino, Padre, Figlio e Spirito

L'indole del Concilio di testimoniare dialogicamente la propria fede «ai vicini e ai lontani» è da intendersi sempre secondo i principi della chiesa ortodossa (fede e successione apostolica, tradizione patristica, dottrina conciliare e *credo* niceno-costantinopolitano, esperienza sacramentale, prassi ascetica)⁴⁰ e mediante (vuol dire: non contrariamente): a) l'«attribuzione di una grande importanza al dialogo con i cristiani non ortodossi»; b) il «serio dialogo interreligioso che contribuisce a promuovere la fiducia reciproca, la pace e la riconciliazione»⁴¹.

La teologia trinitaria si propone, quindi, come un valido luogo teologico per discernere più esplicitamente l'universalità dell'opera divina, nella reciprocità e mutualità relazionale tra l'economia di Cristo e quella dello Spirito. In seno ad essa, il cristianesimo si distingue dalle altre religioni perché professa non un Dio di alcuni predestinati alla salvezza, ma un Dio Trino che consegna il Suo sacrificio eucaristico «per molti» (Mt 26, 28)⁴². Vedere la storia come un terreno aperto in cui l'azione cristiana non teme di incarnarsi e incontrare l'altro, senza sradicarsi dalla propria identità ma piuttosto ampliandola, può suggerire un nuovo modo di valorizzare la fede anche delle religioni non cristiane. Così, l'invito missionario *ad gentes omnes* di conoscere Dio Trino non si esaurisce nella ricezione formale di una nuova religione; tale monito (che nulla perde del suo valore e sovranità) può essere ora compreso oltre il proposito di una conversione visibile e diviene un appello a battezzarsi nel *modo* in cui esiste la Trinità, e cioè a fare propria la vita di unità, della *pericorese* tra persone vive e dell'accoglienza relazionale. La verità di Dio diventa tangibile non rimanendo solo un possesso esclusivo della chiesa, bensì si comunica e si condivide con il mondo e, così, diventa un indice di responsabilità per i cristiani e d'ispirazione per il mondo non cristiano. Perciò, la missione cristiana, nel restare intimamente associata alla centralità del mistero di Cristo (cf. Gv 14, 6), ha il compito di intravedere i semi del *Logos* e i segni della potenza dello Spirito Santo nelle diverse culture del mondo. «Dio giudica l'umanità con criteri diversi da quelli convenzionalmente religiosi. Con l'«economia dello Spirito» i confini stretti della chiesa si ampliano e la sindrome della superiorità culturale (e religiosa) dà luogo alla «testimonianza comune», all'umile «dialogo tra le fedi» (*inter-faith dialogue*)»⁴³. Ciò riflette il raggio veramente universale dell'azione salvifica del Dio Trino – di cui era convinta la tradizione veteropatristica⁴⁴ – e, al contempo, affronta la problematica del dialogo interre-

Santo, secondo il simbolo Niceno-costantinopolitano»: *Relazioni della Chiesa Ortodossa con il resto del mondo cristiano* 19, in FASIOLO – CHIARANZ (trad./ed.), *I Documenti del Concilio di Creta*, pp. 132-151 (da qui, *Relazioni*).

40 Cf. *Enciclica. Prologo*. I. 2; *La missione. Prologo; Relazioni*, 2.

41 *Messaggio*, 3-4.

42 Cf. A. YANNOULATOS, *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία [Universalità e Ortodossia]*, Akritas, Atene 2000, p. 266.

43 VASSILIADIS, *Theological Foundations of Mission: An Orthodox Perspective*, p. 191.

44 Si ricordino le ben note nozioni di «Logos spermatikos», di «impulsi del Logos» e di «ricapitolazione del genere umano in Cristo» evidenziate da Giustino e Clemente di Alessandria, da Ireneo ed Agostino.

ligioso come un invito a un dialogo onesto e alla condivisione di un senso spirituale della vita nell'unico *oikos* di Dio.

2.3. Il valore universale dell'uomo

Sulla base di questi impulsi, il documento conciliare «La missione della Chiesa Ortodossa» esamina il ruolo che riveste la persona umana nel disegno salvifico di Dio (nel paragrafo A, intitolato «Il valore della persona umana»). Il testo specifica che nella storia della salvezza l'uomo ha un ruolo di prim'ordine: Dio ha creato l'uomo, perché questi custodisca la creazione visibile e percepisca quella invisibile. Il Padre invita l'uomo alla deificazione, all'unità relazionale con Lui. La finalità dell'incarnazione di Cristo è stata, appunto, quella di condurre l'uomo alla *théosis*. Cristo ha rinnovato in Sé il vecchio uomo per salvarlo non “per sottrazione”, come un individuo, bensì in seno alle sue manifestazioni culturali. Ciò significa che in Cristo-Nuovo Adamo l'intera umanità si è ricapitolata per tornare alla propria condizione esistenziale originale. «Così come nel vecchio Adamo era contenuto già l'intero genere umano, così anche nel nuovo Adamo è pure ricapitolato l'intero genere umano»⁴⁵. Quest'idea comporta, certamente, delle implicazioni antropologiche alquanto rilevanti: la ricapitolazione del genere umano in Cristo fa sì che la Sua presenza si possa discernere anche in contesti non cristiani e, persino, a-religiosi. In base a questo principio, il testo suggerisce la collaborazione: a) con gli altri cristiani, per salvaguardare la dignità della persona umana e la pace (cf. A. 2); b) con i non cristiani, affinché prevalga la convivenza pacifica e sociale dei popoli, senza nessun tipo di sincretismo religioso (cf. A. 3); c) con tutti gli uomini di buona volontà che si dedicano alla pace di Dio (cf. A. 4). Tale azione diacronica è un comandamento di Dio e, quindi, un dovere imprescindibile.

Si sfocia, così, al tema della collaborazione tra chiese e religioni, partendo da un cardine antropologico di portata universale (il valore della persona umana) che, a sua volta, si rifà al concetto propriamente cristiano della ricapitolazione di tutto in Cristo e alla non esclusione dei non cristiani dall'azione salvifica di Dio. Le nozioni di “ricapitolazione” e di “unità organica del genere umano” consentiranno, poi, ai padri sinodali di sostenere che le religioni non cristiane non sono totalmente estranee all'osservanza dei valori divini.

Nel paragrafo C del testo, dedicato a «pace e giustizia», si può riscontrare la medesima logica inclusivista. I redattori non hanno voluto pronunciare unicamente un sermone sulla preminenza della pace e della giustizia, ma hanno cercato di discernere la valenza olistica di questi concetti. Ebbene, qual è la natura “mistica” della pace cristiana? Essa si fonda sulla pace di Cristo, ovvero:

⁴⁵ *La missione*, A.1.

1. Sulla ricapitolazione di tutte le cose in Lui.
2. Sul primato della dignità e grandezza della persona umana in quanto immagine di Dio.
3. Sulla manifestazione dell'unità organica del genere umano in Lui.
4. Sull'universalità degli ideali della pace, della libertà e della giustizia sociale.
5. Sulla fecondità dell'amore cristiano fra gli uomini e i popoli del mondo.

Quanto alla pace cristiana, essa non è altro che il frutto del trionfo sulla terra di tutti questi ideali cristiani (cf. C. 1) e può considerarsi la finalità della testimonianza cristiana. Pertanto, la chiesa non mira all'imposizione di detti principi (benché non tralasci il proprio diritto «di proclamare e di testimoniare il suo insegnamento nella sfera pubblica», E. 3), ma prega quotidianamente affinché essi possano prevalere, nella convinzione che per un cristiano non esiste virtù più nobile che essere «operatore della pace» (C. 2).

Tali doni universali, benché di provenienza divina, necessitano la sinergia umana (cf. C. 3) e sgorgano sia dove i cristiani compiono opere di fede, di amore e di speranza in Gesù Cristo (cf. C. 3), sia laddove vengono conseguite la pace e l'amore e vengono favoriti processi di giustizia, fratellanza, libertà e amore reciproco tra i figli dell'unico Padre celeste e i popoli che compongono l'unica famiglia umana. Anche in questo caso, il testo conferma che la cooperazione interreligiosa può offrire un sostegno concreto a coloro che «in varie parti del mondo sono privati dei beni della pace e della giustizia» (C. 5). Parimenti, il Concilio condanna «le repressioni e persecuzioni dei cristiani e di altre comunità a causa della loro fede, dal Medio Oriente e da altre parti, come anche i tentativi di sradicamento del Cristianesimo dalle proprie culle tradizionali», poiché in questo modo «sono minacciate le esistenti relazioni interreligiose e internazionali, mentre molti cristiani sono obbligati ad abbandonare i propri focolari. Gli Ortodossi di tutto il mondo soffrono assieme ai loro fratelli cristiani e a tutti gli altri che sono perseguitati» (D. 3). La prossimità dei cristiani con il resto dell'umanità è ispirata non solamente al principio della dignità universale del genere umano, ma anche, sul piano etico-pratico, alla parabola del Samaritano che ci ha insegnato l'abolizione di «ogni barriera di inimicizia e di pregiudizio» (E. 2).

Testimoniare la spiritualità cristiana significa, secondo il Concilio:

1. Essere convinti che attraverso il dialogo si «apporta una testimonianza dinamica della pienezza della verità in Cristo e dei suoi tesori spirituali a coloro che sono al di fuori di essa (ndr. dell'Ortodossia)»⁴⁶.
2. Avere una comune coscienza riguardo alla necessità che il dialogo intercristiano «sia sempre accompagnato dalla testimonianza al mondo con azioni

⁴⁶ *Relazioni*, 6.

di comprensione e di amore reciproco, che esprimono la "gioia ineffabile" del Vangelo (1 Pt 1, 8)⁴⁷.

Ecco perché il profilo della missione ecclesiale diventa una continua «testimonianza di amore nella diaconia», come ribadisce il titolo del paragrafo F del documento conciliare, il quale si conclude con un'affermazione che riepiloga l'idea focale del Sinodo⁴⁸:

Nella nostra epoca, come in ogni epoca, la voce profetica e pastorale della Chiesa, la parola salvifica della Croce e della Risurrezione, si rivolge al cuore dell'uomo e lo esorta, assieme con l'apostolo Paolo, a scegliere e praticare "quello che è vero, quello che è nobile, quello che è giusto, quello che è puro, quello che è amabile, quello che è onorato" (Fil 4, 8). La Chiesa prospetta l'amore sacrificale del suo Signore crocifisso, l'unica strada verso un mondo di pace, di giustizia, di libertà e di solidarietà fra gli uomini e i popoli (F. 15).

3. L'imperativo della rievangelizzazione

Il Sinodo ha ricordato che i cristiani non si interessano soltanto all'evangelizzazione di coloro che non conoscono ancora Cristo, ma anche alla rievangelizzazione «del popolo di Dio nelle attuali società secolarizzate»⁴⁹, una necessità che deriva dal fenomeno della secolarizzazione.

Qual è la percezione ortodossa della rievangelizzazione? È vero che dai documenti conciliari non emerge una riflessione sistematica sul tema e i vari riferimenti a esso sono piuttosto limitati. Nondimeno, nel lavoro sinodale possiamo individuare dei principi specifici per ciò che concerne la testimonianza dell'Ortodossia per la rievangelizzazione del mondo odierno. Il Concilio ricorda, anzitutto, che essa riguarda quelle società che hanno perduto, in tutto o parzialmente, i propri riferimenti cristiani; segno visibile di tale mutamento è l'autonomizzazione dell'uomo e la rottura del rapporto con Dio che, a sua volta, conduce all'atrofia spirituale e alla disgregazione dell'unità organica del genere umano⁵⁰. È proprio la frattura dell'unità divino-umana a generare il male nelle sue varie forme e a far sì che la società si definisca in un modo che, avendo smarrito il proprio orientamento teocentrico, trascuri le esigenze spiritua-

⁴⁷ *Ibid.*, 23.

⁴⁸ Altri temi al riguardo, trattati nel paragrafo F del testo, sono: l'ostilità e gli antagonismi tra i popoli, la condanna della cultura del consumismo sfrenato, la manipolazione delle coscienze, i limiti alla ricerca scientifica, il divario fra ricchi e poveri, la speculazione finanziaria, la crisi ecologica, l'ideologia del globalismo liberale, i problemi della famiglia e dei giovani.

⁴⁹ *Messaggio*, 2. Cf. *Enciclica*, 6.

⁵⁰ «La odierna secolarizzazione mira alla autonomia dell'uomo da Cristo e dalla influenza spirituale della Chiesa»: *Messaggio*, 5.

li, cosicché i bisogni esistenziali dell'uomo rimangano rinchiusi in una percezione antropocentrica della vita. In altre parole, la secolarizzazione rappresenta uno stato di "oblio" di Dio, poiché si cerca l'auto-justificazione dell'uomo piuttosto che il superamento del dolore e della sofferenza attraverso la partecipazione alla Risurrezione del Signore. «La libertà rende l'uomo capace di progredire verso la perfezione spirituale, ma, allo stesso tempo, include il pericolo della disobbedienza, come indipendenza da Dio, quindi della caduta, da cui le tragiche conseguenze del male nel mondo (B. 1)»⁵¹.

Ebbene, si deve distinguere la rievangelizzazione sia dalla tradizionale missione *ad gentes*, sia dall'ecumenismo e dalla cooperazione interreligiosa, che contribuisce alla promozione della riconciliazione e della pace tra le religioni mondiali. Tuttavia, la rievangelizzazione, insieme all'evangelizzazione, appartiene organicamente all'unica missione della chiesa della testimonianza della verità su Dio, dell'*ecclesializzazione* del mondo e della condivisione dell'*ethos* eucaristico (la cosiddetta "liturgia dopo la Liturgia"), che offre a ogni uomo «che è lontano e che è vicino» (Ef 2, 17) quello che è stato già condiviso nell'eucaristia⁵².

Secondo il Sinodo, nella logica dell'egocentrismo secolarizzato l'amore sacrificale del Vangelo e il carattere ascetico dell'Ortodossia sono considerati «come contrari alle tendenze che l'uomo ha di salvarsi da solo»⁵³. Eppure, se da un lato la chiesa dialoga e comunica i doni di Dio, è la natura profetica e le sue origini «non di questo mondo» che esigono l'evidenziazione della *diversità* della fede cristiana dalle credenze secolari e dell'*unicità* della verità rivelata in Cristo e, quindi, un distaccamento dal relativismo postmoderno. Potrebbe, pe-

51 Il male appare nel mondo in diverse forme e non ha connotazioni mono-etniche, mono-confessionali e mono-religiose. Il testo enumera diverse situazioni di male (violenza, guerra, lassismo morale, violazione dei diritti umani, privazione della libertà religiosa, disinformazione e manipolazione dell'opinione pubblica, distribuzione ineguale dei beni necessari per l'esistenza, fame, miseria economica, spostamenti di popolazioni, crisi ecologica, migrazione, ecc.), causate dall'abuso della libertà che è stata data all'uomo e che richiede un senso di responsabilità (B. 2) e di azione comune, perché la libertà senza responsabilità e senza amore conduce alla perdita della libertà (B. 3). Sotto questo profilo, il male non è che la privazione dalla comunione con Dio, la rottura della relazione divino-umana, il fallimento esistenziale.

52 «Nel partecipare alla santa eucarestia e pregando per il mondo intero, dobbiamo proseguire la 'liturgia dopo la divina liturgia' e portare la *testimonianza della fede* ai vicini e ai lontani, secondo il chiaro precetto del Signore prima della sua ascensione: "E mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra" (At 1, 8)»: *Messaggio*, 2. Il termine «liturgia dopo la Liturgia» ebbe un notevole sviluppo dagli anni '70 in poi, portando ottimi frutti soprattutto nel campo missiologico. Come tale è un'idea propria della riflessione ortodossa; tramite essa si cercò di collegare la teologia della missione all'ecclesiologia e, specialmente, agli effetti dell'"ecclesiologia eucaristica". Qui il destinatario della missione/meta-liturgia è, in ampio senso, tutta la creazione, motivo per cui il fine del raduno eucaristico, la santificazione del corpo dei fedeli, diventa una testimonianza concreta della trasformazione della vita in Cristo: cf. KERAMIDAS, *Il concetto di missione nella teologia ortodossa contemporanea*, pp. 539-542.

53 *Enciclica*, 10.

rò, il dibattito sulla rievangelizzazione giustificare una concezione esclusivista della fede e l'opposizione alle ideologie secolari? A nostro avviso, l'approccio sinodale è teso a escludere qualsiasi atteggiamento esclusivistico, perché:

1. L'impegno della rievangelizzazione non può ignorare il fatto che il Vangelo di Cristo si offre a tutti⁵⁴, non in modo aggressivo e neanche sotto l'aspetto del proselitismo, bensì come una guida al fine di redimere il mondo dalla sofferenza⁵⁵.
2. L'Ortodossia non resta «indifferente ai problemi dell'uomo di ogni epoca», ma «partecipa alla sua angoscia e ai suoi problemi esistenziali, portando, come il suo Signore, la sofferenza e le lacerazioni che il male suscita nel mondo»⁵⁶.
3. Il Vangelo si dona al mondo intero per edificarlo spiritualmente e, in questo senso, ha una forte – e irreversibile – indole che tende ad accogliere, e non a dividere, l'umanità. La testimonianza del Vangelo deve, altresì, diffondere e non nascondere i doni di Dio, specie la riconciliazione, l'*ethos* sacrificale del Signore Crocifisso, la solidarietà tra i popoli⁵⁷.

I testi sinodali evidenziano delle specifiche impronte della visione desacralizzata della vita: il nazionalismo religioso, la guerra, l'oppressione di gruppi sociali e di comunità religiose, la restrizione dei diritti umani, il traffico illecito di persone e la crisi migratoria, la crisi ecologica, l'uso utilitaristico della genetica, ecc.⁵⁸. Tuttavia, denunciare il male non sembra giustificare una mentalità apologetica. L'Enciclica sinodale afferma che la missione della chiesa va realizzata «liberamente, con amore e rispetto nei confronti dell'identità culturale dei singoli individui e dei popoli», invitando alla «partecipazione personale e libera alla vita eterna, alla grazia del nostro Signore Gesù Cristo e all'amore di Dio Padre»⁵⁹, senza l'esercizio di alcun tipo di proselitismo. Quindi, invece della restaurazione "costantiniana" del cristianesimo (o di altri modelli pre-moderni), il Concilio ha sottolineato la «reciprocità della responsabilità»: a)

⁵⁴ Cf. *Messaggio. Epilogo*. L'Enciclica sinodale precisa le novità che Cristo ha portato al mondo: la rivelazione del mistero della divina economia (2); la partecipazione dell'uomo alla santità di Dio divenuta tangibile con il rinnovamento di tutto in Cristo e con la libera, personale partecipazione alla vita divina (6); la rivelazione di Dio-uomo come misura ultima di tutte le cose, al posto dell'uomo-dio dell'ideologia moderna (10); infine, l'assunzione di tutto l'uomo da Cristo, che è il prototipo assoluto della restaurazione del genere umano e afferma la sacralità della vita (12).

⁵⁵ Cf. *La Missione. Prologo*.

⁵⁶ Ivi.

⁵⁷ Cf. *Enciclica. Prologo; La Missione*, F. 15.

⁵⁸ Cf. *La missione*, B. 2. La Chiesa non esita a riconoscere che «l'attuale sviluppo delle scienze esatte e della tecnologia apporta cambiamenti radicali nella nostra vita. Offre significativi benefici, come è la facilitazione della vita di ogni giorno, il modo di affrontare serie malattie, il più agevole contatto degli uomini, la esplorazione dello spazio ecc.»: *Messaggio*, 7.

⁵⁹ *Enciclica*, 6.

quella cristiana nei confronti del mondo, e b) quella dell'Ortodossia per la testimonianza attendibile della fede ecclesiale⁶⁰. Di fronte all'«apoteosi arrogante»⁶¹ della trasformazione della cultura dei diritti umani in una cultura «dell'individualismo e dei "diritti" *tout court*»⁶², il Sinodo è venuto a ricordare «i doveri e le responsabilità dei cittadini e la necessità di una costante autocritica da parte sia dei politici che dei cittadini stessi per il miglioramento della società»⁶³. I padri sinodali hanno anche preso posizione in merito alla «crisi della libertà come responsabilità, della sua riduzione ad un'egocentrica auto-realizzazione, di una sua identificazione con un'auto-gratificazione, un'auto-sufficienza e un'autonomia individualistiche»⁶⁴. Il pericolo sottostante è la riduzione dei diritti umani in «una cultura dei diritti», che si trova agli antipodi del senso comunitario – vale a dire cristiano – della libertà⁶⁵. Ne consegue che i cristiani di oggi devono essere membri attivi nelle loro comunità e scoprire nuovamente la propria responsabilità *personale* nel mondo.

D'altronde, la specificità della rievangelizzazione poggia *in primis* sul fatto che essa si manifesta non soltanto come un movimento *ad extra*, ma soprattutto come un movimento *all'interno* della chiesa (e tra i membri da essa allontanati), nonché *della chiesa* stessa. Tenendo, inoltre, conto che: a) le società secolarizzate conservano, seppur indirettamente, molte delle virtù cristiane; b) l'uomo moderno si fida della nuova vita annunciata dal cristianesimo anche nella misura in cui è convinto delle sue ragioni logiche e purché sia in grado di concretizzare la fede in maniera responsabile e con un atteggiamento aperto e positivo verso il mondo; c) nell'Occidente post-costantiniano il cristianesimo, da istituzione appartenente all'apparato civile è diventata una post-istituzione con il compito di inserire la storia nell'eternità del *kairos* biblico oltre l'"ora" illusorio dell'ideologia, della scienza e anche oltre l'illusione della prevalenza secolare del cristianesimo, si può sostenere che il tema della rievangelizzazione consente il passaggio da un cristianesimo istituzionale a un cristianesimo profetico, che si riscopre in senso carismatico e che accompagna il mondo con le sue caratteristiche post-cristiane al porto spirituale di Cristo.

Ora, nel Sinodo di Creta si è convenuto che la questione della rievangelizzazione riguarda *anche* l'Ortodossia, sebbene solitamente gli ortodossi avessero considerato la scristianizzazione come un sintomo estraneo all'Ortodossia, riguardante soltanto il resto del mondo cristiano; in più occasioni si era addirittura parlato di una rievangelizzazione ortodossa dell'Occidente! Il Sinodo

60 Cf. *ibid.*, 2.

61 *ibid.*, 16.

62 *Ivi.*

63 *Messaggio*, 10.

64 *Enciclica*, 7. Cf. *La Missione*, B. 3.

65 Cf. *Enciclica*, 16.

non sembra aver voluto giustificare tale trionfalismo, giacché si è mosso nel senso inverso: quello in cui la rievangelizzazione invita ogni singolo cristiano a un auto-esame spirituale allo scopo di diventare cooperatore di Dio nell'escatologizzazione della storia. L'assise conciliare ha ricordato l'importanza di cogliere i segni dell'*eschaton* – e non del mondo – e di metterli in evidenza già nella storia. Infatti, «il carattere divino-umano [“non di questo mondo” (cf. Gv 18, 36)] della chiesa, carattere che nutre e guida la sua presenza e la sua testimonianza “nel mondo”, è incompatibile con qualsiasi tipo di conformazione della chiesa con il mondo (cf. Rm 12, 2)»⁶⁶. La rievangelizzazione, dunque, significa il passaggio dal modello dello Stato-garante di una religione dominante a quello della chiesa post-istituzione, che rivela il modo diaconico e relazionale di esistere con il prossimo⁶⁷. La missione cristiana non legittima l'ideologizzazione della fede, né lo sviluppo di atteggiamenti apologetici nei confronti del mondo, né un cristianesimo che indottrina la storia, privandolo dalla speranza della Risurrezione. Con ciò, il Concilio ha voluto precisare la responsabilità personale di ogni cristiano nel mondo del nuovo secolo e il passaggio dal modello del “cristiano per nascita” a quello del “cristiano per chiamata” e “per libera scelta”.

Conclusioni

Quanto esposto fin qui ci permette di procedere ad alcune osservazioni conclusive di carattere sia teologico che normativo.

In primo luogo, i testi conciliari hanno riqualificato il lavoro di autori sensibili alla missione e l'hanno esposto con coerenza e apertura ecumenica⁶⁸. Il Concilio ci invita ad accogliere il carattere carismatico ed *esodico* del Vangelo, ad abbracciare l'amore sacrificale e diaconico di Dio, a fare partecipe il prossimo alla vita del regno. Tale partecipazione non comporta l'adesione forzata ai dogmi cristiani, ma reimposta essenzialmente l'annuncio del Vangelo *ad gentes* verso l'*eschaton*, la vita del Paracleto, che noi viviamo già nell'eucaristia e mediante la santità. Compito, quindi, della chiesa è di trasformare la storia in luogo in cui si realizza la salvezza. Portare, pertanto, l'*eschaton* nella storia significa che la chiesa annuncia il regno, denuncia il dominio della secolarizza-

⁶⁶ *Ibid.*, 10.

⁶⁷ L'Arcivescovo di Albania, Anastasios, ha definito l'egocentrismo «eresia maggiore», nonché «madre di tutte le eresie», poiché «avvelena i rapporti umani e ogni forma di convivenza armoniosa e creativa [...] l'opposto alla pace non è la guerra, bensì l'egocentrismo delle persone, degli Stati, dei diversi gruppi»: ANASTASIOS [YANNOULATOS], *Εναρκτήρια Συνεδρίαση της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου* [Discorso alla cerimonia di apertura del Santo e Grande Concilio] (traduzione nostra), in <https://www.holycouncil.org/-/opening-archbishop-anastasios> (accesso 2 gennaio 2018).

⁶⁸ È nostra convinzione che il Concilio di Creta non sia totalmente distante all'inclusivismo salvifico evidenziato nell'insegnamento del Concilio Vaticano II.

zione (e, quindi, non si identifica con nessuna ideologia secolare) e si vivifica nella tensione dialogica con il mondo, cercando l'abbondanza della carità persino laddove sembra prevalere il peccato.

Il documento adotta una logica profetica che evidenzia l'unità "organica" dell'umanità e la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo quali temi centrali nel documento missiologico, il che ci riporta all'opzione della cooperazione con gli "eterodossi" e con i non cristiani. Chi è impegnato nella missione non è più subordinato alle tensioni divisorie della storia (religiose o etniche), ma ha il compito di scoprire i segni di Dio oltre le divergenze sociali, razziali, confessionali e persino religiose. Il testo ci aiuta ad affermare che l'indole della missione cristiana è lungi dal legittimare la politicizzazione della fede o lo schieramento con un'etica religiosa militante, che schematizza un cristianesimo della storia e non dell'*eschaton*, vale a dire un cristianesimo "di partito", abituato a condurre combattimenti ideologici, senza offrire all'uomo la prospettiva olistica del messaggio cristiano.

Senza dubbio, dal testo emerge la preoccupazione verso le questioni sociali ed economiche dell'attualità e l'evidenziazione del ruolo attivo della chiesa, che è chiamata a dare una piena e autentica testimonianza del carattere trasformante del Vangelo e del "mondo che verrà". In particolare, i documenti pongono un particolare accento alla chiesa che "non è di questo mondo", che si incarna per seguire la *missio Dei*, persino al di fuori della storia cristiana.

Pertanto, il testo, seppur accennando alla collaborazione con i non cristiani, lascia aperta al periodo post-conciliare la completa progettazione teologica sul ruolo e collocazione precisa delle religioni monoteistiche nel disegno salvifico di Dio. Nondimeno, il Concilio, sulla scia del lavoro preconciliare, ha offerto degli elementi-guida per la futura articolazione di una più solida teologia delle religioni: ad es., che cosa può significare per i rapporti interreligiosi l'espressione «unità organica del genere umano»? Si tratta forse di un'unità che si avvera soltanto sul piano delle convergenze sociali e delle reti diplomatiche, oppure – com'è nostro parere – si può riconoscere un'unità che, grazie appunto alla sua organicità, ha una ontologia propria, vale a dire esiste *già*? Inoltre, qual è la retta interpretazione della nozione «ricapitolazione in Cristo»? Essa avviene soltanto mediante l'accettazione visibile e formale della fede cristiana, oppure anche tramite l'osservare degli ideali cristiani da parte dei non cristiani?

Malgrado queste, e forse altre, lacune non si può non apprezzare nel lavoro conciliare la presenza di principi teologici coraggiosi, l'approccio positivo verso le altre religioni, il confronto con i problemi mondiali, la sensibilità alle angosce della persona umana, la sollecitazione verso un *ethos* missionario che ricordi alla chiesa di essere l'evento dell'*eschaton* per eccellenza. Al *pleroma* ecclesiale rimane l'impegno di apprendere, approfondire e scoprire il contenuto dei documenti, riflettere sulla loro valenza e, soprattutto, discernere i campi dove lo spirito conciliare possa essere attuato.

Ci si domanda, infine: qual è il valore normativo dei testi conciliari? L'assise di Creta era ben consapevole della sua autorità e del suo potere di investire i testi emanati con vigore ufficiale: «La chiesa è per se stessa concilio, istituito da Cristo e guidato dallo Spirito Santo, in accordo con le parole apostoliche: "Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi" (At 15, 28)»⁶⁹. I padri sinodali hanno agito in piena libertà e in conformità «alla tradizione degli apostoli e dei padri della Chiesa»⁷⁰, come «servi di Cristo e amministratori dei misteri di Dio»⁷¹, garantendo uno spirito di unità, di *consensus* e di concordia. Gli emendamenti conciliari hanno, dunque, una forza vincolante per le chiese che li hanno firmati, nella misura in cui la loro realizzazione avverrà in maniera comunionale e consensuale, allorché le chiese locali comunicheranno al proprio gregge le decisioni sinodali, facilitandone l'integrazione nella vita e nella missione ecclesiali.

La strutturazione e lo svolgimento dei testi sinodali mettono in luce non tanto la dimensione strettamente dottrinale della missione, quanto quella, potremmo dire, applicativa e pratica, dalla quale nasce l'atteggiamento cristiano verso il mondo e l'umanità intera. Così, il magistero conciliare, nella misura in cui eserciti suprema autorità sul *pleroma* ecclesiale, propone uno specifico modo di pensare, vivere e agire che riguarda sia i singoli cristiani che le chiese locali per la tutela "olistica" della dignità umana; quest'ultima è organicamente inserita, anche mediante la religione o cultura di appartenenza, nel piano divino della salvezza, a cui la chiesa partecipa in modo determinante e protagonista.

Nella missione intesa come una "liturgia dopo la Liturgia", la chiesa non "fa" semplicemente missione, ma piuttosto "dà" testimonianza: non di se stessa, bensì di Dio Trino vivente⁷². È Dio che vive e sconfigge il male, che santifica il corpo di Cristo e tutto ciò che può generare frutti vitali, anche al di fuori del corpo visibile della chiesa (sia pure provvisoriamente). La rievangelizzazione fa sì che risorga questa altezza olistica del cristianesimo, forse la più radicale fra tutte, nella misura in cui si parla di una missione a 360 gradi, in continuo movimento e con un dinamismo costantemente rivitalizzato. Spetterà d'ora in poi al lavoro postconciliare il compito di comunicare i testi sinodali, superare eventuali resistenze e portare a compimento la ricezione di questo apostolato da parte della base ecclesiale.

⁶⁹ *Enciclica*, 3.

⁷⁰ *Enciclica. Prologo*.

⁷¹ *Ivi*.

⁷² Cf. P. VASSILIADIS, *Introductory Remarks*, in *Id.* (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, p. 4.

Bibliografia

- BARTOLOMEO, Patriarca Ecumenico di Costantinopoli, *Discorso inaugurale*, "Il Regno documenti" LXI (2016), 11, 363-370.
- BRIA I., *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC Publications, Ginevra 1996.
- BRIA I. – VASSILIADIS P., *Ορθόδοξη Χριστιανική Μαρτυρία [Testimonianza Cristiana Ortodossa]*, Tertios, Katerini 1989.
- III CONFERENZA PANORTODOSSA PRECONCILIARE, *Contributo delle chiese ortodosse locali alla realizzazione degli ideali cristiani di pace, libertà, fratellanza e amore tra i popoli e alla soppressione delle discriminazioni razziali*, "Il Regno documenti" XXX (1986), 11, 378-381.
- KERAMIDAS D., *Il concetto di missione nella teologia ortodossa contemporanea*, "Vivens Homo" XXI (2010), 2, 525-544.
- ID., *Verso il Sinodo Panortodosso del 2016*, "O Odigos" XXXIII (2015), 3, 8-14.
- ID., *Ortodossia greca ed Europa. Percorsi teologici, approcci ecclesiastici, prospettive ecumeniche*, Cittadella, Assisi (PG) 2016.
- KHODR G., *Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit*, "The Ecumenical Review" XXIII (1971), 2, 118-128.
- Message of the Primates of the Orthodox Churches* (12 ottobre 2008), in <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=995&tla=en>.
- SANTO E GRANDE CONCILIO DELLA CHIESA ORTODOSSA, *Relazioni della Chiesa Ortodossa con il resto del mondo cristiano* (26 giugno 2016), in A. FASIOLO – P. CHIARANZ (trad./ed.), *I Documenti del Concilio di Creta*, Joucanprint, Venezia 2017, pp. 132-151.
- ID., *La missione della Chiesa Ortodossa nel mondo contemporaneo* (26 giugno 2016), in A. FASIOLO – P. CHIARANZ (trad./ed.), *I Documenti del Concilio di Creta*, Joucanprint, Venezia 2017, pp. 234-275.
- ID., *Enciclica* (26 giugno 2016), "Il Regno documenti" LXI (2016), 11, 371-378.
- ID., *Messaggio del Santo e Grande Concilio* (26 giugno 2016), "Il Regno documenti" LXI (2016), 11, pp. 378-380.
- SCHMEMANN A., *Chiesa, mondo e missione*, Lipa, Roma 2014.
- VASSILIADIS P. (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, Regnum Books, Oxford 2013.
- WOLANIN A., *Fondamento trinitario della missione*, in S. KAROTEMPREL (ed.), *Seguire Cristo nella missione*, San Paolo, Milano 1996, pp. 37-51.
- YANNOULATOS A., *Παγκοσμιότητα και Ορθοδοξία [Universalità e Ortodossia]*, Akritas, Atene 2000.
- [YANNOULATOS] ANASTASIOS, *Εναρκτήριο Συνεδρίαση της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου [Discorso alla cerimonia di apertura del Santo e Grande Concilio]*, in <https://www.holycouncil.org>.
- ZIZIOULAS I., *Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie*, in B. BOBRINSKOY – C. BRIDEL – B. BÜRKE et alii (edd.), *Communio Sanctorum: Mélanges offerts à Jean Jacques von Almen*, Labor et Fides, Geneva 1982, pp. 141-154.

ID., *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Qiqajon, Magnano (BI) 1994.

ID., *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London – New York 2008.

ID., *Ορθόδοξη Εκκλησία και τρίτη χιλιετία* [Chiesa Ortodossa e terzo millennio], in S. ΦΟΤΙΟΥ (ed.), *Η υποδοχή του άλλου. Ορθόδοξες πνευματικές αξίες και νεωτερικότητα* [L'accoglienza dell'altro. Valori spirituali ortodossi e modernità], Armos, Atene 2009, pp. 101-123.