

Mission&Formation

La missione della Chiesa universale

Prospettiva Orientale

The Mission of the Universal Church

An Oriental Perspective

edited by
Germano Marani
Leonide Beka Ebralidze



URBANIANA
UNIVERSITY
PRESS



Mission&Formation

Germano Marani – Leonide Beka Ebralidze (eds.)

**La missione della Chiesa universale
Prospettiva Orientale**

**The Mission of the Universal Church
An Oriental Perspective**

Mission&Formation

ISBN 978-88-401-5090-1

© Urbaniana University Press
00120 Città del Vaticano
via Urbano VIII, 16 – 00165 Roma
tel. + 39 06 69889651 – 9688
fax + 39 06 69882182
e-mail: redazioneuup@urbaniana.edu
www.urbaniana.press

Pontifical Missionary Union
Via di Propaganda, 1C – 00187 Roma

On the front cover

Simeone il Nuovo Teologo (949-1022), icona greca, particolare.
Symeon the New Theologian (949-1022), greek icon, detail.

All rights reserved

Finito di stampare nel mese di agosto 2022

La missione della Chiesa universale

Prospettiva Orientale

The Mission of the Universal Church

An Oriental Perspective

edited by
Germano Marani
Leonide Beka Ebralidze

URBANIANA
UNIVERSITY
PRESS



Presentazione

Sono particolarmente lieto di presentare questo volume sulla missione della Chiesa come annuncio del Vangelo nella tradizione orientale. Il volume, promosso dalla Pontificia Unione Missionaria, viene pubblicato in un anno di speciale importanza per il mondo missionario, in quanto nel 2022 celebriamo i 400 anni dalla fondazione, da parte di Gregorio XV, della Congregazione chiamata allora “de Propaganda Fide”, ma anche il bicentenario delle Pontificie Opere Missionarie, in quanto il 3 maggio 1822 venne fondata grazie all’ispirazione di Pauline Jaricot, a Lione, l’Opera della Propagazione della Fede, capostipite delle altre Opere. Se la Congregazione aveva il compito di orientare e coordinare l’attività missionaria nei territori da poco scoperti, l’Opera della Propagazione della Fede sarà, insieme alle altre tre Opere che più tardi vennero fondate, un prezioso strumento per tenere vivo, nel popolo di Dio, il senso missionario e per sostenere economicamente il grande sforzo missionario degli ultimi due secoli, che ha portato alla fondazione e alla fioritura di tante Chiese locali. Non possiamo dimenticare in questo contesto i tanti missionari uomini e donne, consacrati e laici, che hanno dato letteralmente la vita per far conoscere Cristo e, in Lui, Dio come Padre.

Nella nostra riflessione sulla Chiesa missionaria siamo abituati a considerare la missione come un elemento tipico della Chiesa Latina. Grazie a Dio, il Concilio Vaticano II e i Papi del post-Concilio hanno sottolineato che la Chiesa è missionaria per natura. Tale affermazione ci obbliga dunque a considerare che tale natura è presente anche nelle Chiese di tradizione orientale, che siano o no in comunione piena con la Chiesa di Roma. Il pregio del volume che ci troviamo tra le mani è di evidenziare proprio come la missionarietà sia parte integrante anche delle Chiese di tradizione diversa da quella latina. Mi sembra importante rilevare che non si tratta solo di una constatazione storica, nel senso che alcune Chiese d’Oriente hanno avuto una larghissima diffusione nel primo millennio. Forse è bene ricordare che il Medio Oriente è stato il primo destinatario dell’annuncio del Vangelo e che le tracce di questa evangelizzazione sono ben vive ancora oggi.

È invece anche una constatazione teologica, come potremo vedere in questa pubblicazione. Le Chiese di Oriente ci aiutano a vedere la missione nel suo grande orizzonte trinitario e cosmologico, che ben può integrare la visione occidentale che è piuttosto ecclesiologica. La stessa architettura liturgica dell’Oriente ci aiuta a inserirci in questo grande disegno, se contempliamo come il Pantocratore che domina dall’alto l’assemblea liturgica la raggiunge poi nel sacramento per la mediazione della Vergine Maria e dei santi, perché, incarnato, si spezza per noi e per il mondo intero nell’eucarestia, nella quale vuole raggiungere l’uomo che si apre a questa rivelazione dall’alto. Tutto questo nella prospettiva della ricapitolazione di tutto l’universo in Cristo, di cui i fedeli e la materia del sacramento sono i primi soggetti. È bene non dimenticare la forza evangelizzatrice della stessa liturgia, che certo deve essere accompagnata da una opportuna iniziazione cristiana, se pensiamo che fu proprio questo il canale attraverso cui il Vangelo entrò tra i popoli slavi.

Certamente dal punto di vista storico, la missione si è declinata diversamente nelle Chiese d’Oriente e d’Occidente. Ma possiamo apprendere gli uni dagli altri, perché possiamo essere insieme, per il mondo, sacramento universale di salvezza, come ha ribadito il Concilio Vaticano II. Inoltre, oso sperare che questo volume possa rappresentare anche un piccolo contributo all’incontro tra le diverse confessioni cristiane, perché solo nell’unità la Chiesa potrà essere quel segno che, come chiede Gesù, invita tutti a riconoscerlo e a credere in Lui.

Nel ringraziare i diversi autori ed editori di questo volume, posso esprimere con semplicità l’auspicio che la riflessione teologica, con sempre nuovi apporti, aiuti la Chiesa a ritrovare quello zelo missionario al quale Papa Francesco continua ad invitare la Chiesa intera.

ARCIVESCOVO GIAMPIETRO DAL TOSO
Presidente delle Pontificie Opere Missionarie

Presentation

I am very pleased to present this Volume on the Church's mission as proclamation of the Gospel in the Oriental tradition. The Volume, promoted by the Pontifical Missionary Union, is being published in a year of special importance for the missionary world. The year 2022 commemorates the 400th anniversary of Pope Gregory XV's foundation of the Congregation then called "de Propaganda Fide," as well as the 200th anniversary of the Pontifical Mission Societies. In fact, on May 3, 1822, the Society for the Propagation of the Faith – the first of the four Mission Societies – was founded in Lyon thanks to the inspiration of Pauline Jaricot. While the task of the Congregation was to direct and coordinate missionary activity in newly discovered territories, the Society for the Propagation of the Faith, together with the other three Societies that were later founded, was to be a precious instrument for keeping missionary awareness alive in the People of God and for financially sustaining the great missionary effort of the last two centuries, thus leading to the foundation and flourishing of so many local Churches. In this context, we cannot forget the many missionaries, men and women, consecrated and lay, who literally gave their lives to make Christ known and, in Him, God as Father.

In our reflection on the missionary Church, we are prone to consider the mission as a typical element of the Latin Church. Thanks be to God, the Second Vatican Council and the post Vatican Council Popes have emphasized that the Church is missionary by nature. Consequently, this affirmation obliges us to consider that this nature is also present in the Churches of Eastern tradition, whether or not they are in full communion with the Church of Rome. The merit of the Volume we have in our hands is that of highlighting precisely how the missionary nature is also an integral part of the Churches that are not of Latin tradition. I believe it is important to stress that this is not only a historical observation referring to the fact that some Oriental Churches had a very wide diffusion in the first millennium. The Middle East was in fact the first recipient of the

proclamation of the Gospel and the traces of this evangelisation are still very much alive today.

Instead, it is also a theological observation, as we will be able to see in this publication. The Oriental Churches help us see the mission in its great Trinitarian and cosmological horizon, which can well complement the Western vision that is rather ecclesiological. Even the liturgical architecture of the Churches in the East allows us to enter into this great plan, if we contemplate how the Pantocrator, who dominates the liturgical assembly from above, then reaches it in the sacrament through the mediation of the Virgin Mary and the saints, because, incarnate, He breaks Himself for us and for the whole world in the Eucharist, through which He wants to reach every man who opens himself to this revelation from above. All this in the perspective of the recapitulation of the whole universe in Christ, of which the faithful and the matter of the sacrament are the first subjects. We must not forget the evangelizing power of the liturgy itself, which must certainly be accompanied by an adequate Christian initiation. In effect, the liturgy was precisely the channel through which the Gospel was introduced to the Slavic peoples.

It is true that, from a historical point of view, the mission has been carried out differently in the Eastern and Western Churches. Nevertheless, we should learn from each other, because together we can be a universal sacrament of salvation for the world, as the Second Vatican Council reaffirmed. Moreover, I dare to hope that this Volume may also be a small contribution to the encounter between the different Christian denominations, because only in unity can the Church be that sign which, as Jesus asks, invites everyone to recognize and believe in Him.

While thanking the various authors and editors of this Volume, I can only express with great simplicity the hope that theological reflection, with ever new contributions, will help the Church rediscover that missionary zeal to which Pope Francis continues to invite the entire Church.

ARCHBISHOP GIAMPIETRO DAL TOSO
President of the Pontifical Mission Societies

La mission comme Illumination

Vers un nouveau regard herméneutique d'un concept ancien

❖ ALEXEY MAKSIMOV

« La lumière du Christ illumine tous les hommes ! » Cette phrase de la Liturgie des Présanctifiés qui se célèbre dans la tradition orientale pendant le Carême, est en réalité une périphrase d'une expression du Prologue de l'Evangile selon saint Jean: « La vraie Lumière qui illumine tout homme est venue dans le monde » (Io 1,9). Le *Corpus Johanneum* occupe une place centrale dans la mentalité orthodoxe russe.¹ La “lumière” est une réalité symbolico-ontologique qui la pénètre profondément. Un regard superficiel sur l'histoire de la spiritualité russe suffit pour voir comment le concept de la “lumière incrée” influence profondément la vie chrétienne, non seulement monastique mais aussi celle des fidèles, dont le chemin vers la sainteté s'entend exactement comme le chemin de l'illumination.² Encore plus, la manifestation de la lumière, comme nous l'avons déjà remarqué, est présente dans les célébrations orthodoxes liturgiques, qui peuvent être définies comme le “triomphe de la Lumière sans déclin”. En observant la pensée religieuse-philosophique russe, surtout celle des deux derniers siècles, “lumière” et “illumination” deviennent des concepts centraux de la pensée, qui, du point de vue herméneutique, acquiert un caractère missiologique.³ A partir de ces re-

¹ Sur la construction *Corpus Johanneum*, on entend l'Evangile et les Lettres de saint Jean ; dans les limites du notre argument, nous ne prendrons pas en considération l'Apocalypse.

² « Dans la vision johannique domine l'aspect d'illumination de la foi, selon lequel la foi est un chemin à l'intérieur de la lumière divine. ‘Voir’, ‘connaître’, ‘comprendre’, ‘venir à la lumière’, expriment cet approche d'illumination, de connaissance et d'éclaircie », BENEDETTI, *Il vangelo secondo Giovanni alla fine dell'epoca moderna*, 97. Sauf mention contraire, les traductions sont de l'auteur.

³ Ce sont les œuvres de: S. BULGAKOV («Lumière non déclinée»), P. FLO-

marques, nous pouvons comprendre sur quelles notions s'est fondée une réflexion multiséculaire sur l'œuvre de Jean et sa pénétration profonde dans la vie spirituelle et ecclésiastique du christianisme russe.

Avant d'entrer dans notre sujet, on doit se demander : mais qu'est-ce que la missiologie ? Quand nous écoutons le mot "mission" (dans le contexte ecclésiastique), nous pensons d'abord à une "action", action pratique, dont le résultat attendu est la conversion. Même si la signification du concept au XX^e siècle est devenue très riche et vaste dans les cercles ecclésiastiques,⁴ les débats sur la question continuent. Selon une vision répandue, la missiologie continue d'être considérée dans l'univers théologique comme une matière applicative, pratique, ou, plus simplement, comme une discipline descriptive de ce qui concerne la mission de l'Église.

Il est vrai que la missiologie étudie une partie pratique ; mais ce n'est pas tout, elle comporte aussi une théologie de la mission, une réflexion théologique intégrale sur tout le patrimoine de l'Église. C'est une vision, si l'on préfère, semblable à celle qu'un aigle a depuis le ciel, regardant la terre d'en haut : il a une vision intégrale, différente par rapport à celle d'une poule et d'une oie, qui ne voient que la basse-cour. La missiologie ainsi comprise devient une forme d'auto-conscience de l'Église qui, selon la fameuse expression de Vatican II, « est de par sa nature missionnaire. » (AG 2) Dans cette optique, la méthode de l'herméneutique revêt une grande importance aujourd'hui. J. Barreda écrit : « l'herméneutique n'a pas toujours été présente dans la missiologie, mais aujourd'hui son étude est indispensable. »⁵ C'est là encore un grand débat – quelle est l'herméneutique? philosophique? théologique? biblique? Qu'est-ce qu'on entend par herméneutique? La liste de questions pourrait continuer, mais ce n'est pas ici le lieu pour examiner les questions méthodologiques. Pourtant, la réflexion présente voulant être une réflexion herméneutique, nous sommes obligés de nous attarder sur la question: qu'est-ce que nous entendons, personnellement, par "herméneutique missiologique" ?

Par "regard herméneutique", nous entendons un regard non pas de bibliste, ni de philologue, ni d'archéologue, ni de simple lecteur,

RENSKIJ («Lumière de la vérité»), M.V. LODYŽENSKIJ («La lumière invisible»). Pour les textes originels voir la bibliographie.

⁴ Voir, par ex.: KIRK, *What is Mission? Theological Exploration*.

⁵ BARREDA, *Missionologia*, 196.

mais le regard d'un missiologue qui ne s'intéresse pas aux questions "autour" de l'objet de la recherche, mais plutôt à l'objet dans sa totalité comme "entité" déjà formée et extraite de son contexte historique, pour analyser l'effet missionnaire que celui-ci a provoqué et continue de provoquer, c'est-à-dire *hic et nunc*. Comme écrit, par exemple, S. Fausti à propos de l'herméneutique théologique:

Il ne s'agit pas en premier lieu d'énoncer des principes pour interpréter une tradition donnée (qu'il s'agisse d'une institution, d'un texte ou d'une personne). Il ne s'agit pas non plus de faire une excursion au milieu des monuments de la théologie et de la religion pour faire des découvertes archéologiques; ni de s'engager dans un processus d'interprétation pour voir ce qui est à garder ou à jeter dans la tradition, [...] L'herméneutique est la tradition comme parole [...] La parole est épiphanie, qu'il faut aborder non pas par d'autres paroles, mais en elle-même.⁶

Le regard herméneutique est un regard subjectif par lequel le regardant participe lui-même à l'acte de la création. Il ne s'agit pas d'inventer ce que l'auteur ne voulait pas dire, c'est plutôt un processus d'"écoute" du texte, pour aller au-delà de la compréhension de ce qui a été écrit et pouvoir systématiser et exprimer ce qui a été entendu.

Dans le cas du *Corpus Johanneum*, concernant l'approche herméneutique missiologique, les biblistes "se battent" et débattent, en particulier sur l'origine de l'auteur de l'œuvre, les problèmes textuels, l'influence philosophique et religieuse etc. là n'est pas l'important, parce que, faut-il le répéter encore, l'analyse herméneutique reçoit l'objet de la recherche dans son intégralité comme phénomène porté en-dehors de tel ou tel contexte historique, dans les limites duquel il est né et s'est formé. L'herméneutique n'est jamais dans le passé, elle est toujours dans le présent et dans le l'avenir. En regardant le sujet actuel, notre tâche herméneutique consiste exactement en une distinction qui doit être faite (ou au moins tentée) pour voir comment la tradition orthodoxe russe, dans son auto-réflexion missionnaire, a été inspirée et formée à l'"écoute" multi-séculaire de l'évangéliste Jean.

⁶ FAUSTI, *Ermeneutica theologica*, 22.

Le thème de la lumière dans l’Evangile et les lettres de Jean a une fonction particulière : celle d’illuminer. Dans le discours de la Fête des Tentes, le Christ s’identifie à la lumière : « Je suis la lumière du monde. » (Io 8,12)⁷ C’est une manifestation messianique de Jésus, qui confirme sa mission terrestre – révéler le Père.⁸ Dans la Première lettre de Jean, le même Père a été proclamé lumière: « Dieu est lumière; en lui, il n’y a pas de ténèbres. » (1 Io 1,5) L’image de la lumière occupe donc une place très importante, centrale dans la théologie et dans la christologie johannique. En même temps, c’est un thème qui, nonobstant le fait qu’il soit assez bien examiné dans le champ de la théologie biblique,⁹ n’a pas trouvé encore de développement suffisant dans une perspective missiologique dans laquelle la lumière « qui illumine tout homme » n’est pas seulement un symbole mais devient en même temps le contenu, la méthode et la fin de la mission. Dans la perspective johannique, c’est un vrai concept missiologique. L. Orlando exprime sa signification en ces termes:

L’événement de l’incarnation se révèle comme lumière. Les disciples ont une grande responsabilité d’être comme le Père, comme Jésus; ils doivent vivre comme Jésus qui a révélé le Père qui habite dans une lumière inaccessible. Les disciples sont lumière quand ils sont remplis du Christ. La lumière resplendit non en parole, dans un sens abstrait, mais par la vie et les événements. Par les œuvres bonnes des croyants, les hommes glorifient Dieu. La lumière qui surgit en nous ne doit pas se refléter sur nous-mêmes, mais elle est au service de la louange de Dieu. Le croyant, par sa vie, doit manifester le mode d’être de Dieu et de Jésus comme lumière.¹⁰

⁷ S. Grasso marque le progrès d’une telle déclaration : « Si dans le Prologue c’est le narrateur qui a identifié le *logos* avec la lumière, et dans la rencontre avec Nicodème c’est Jésus qui affirme que la lumière est venue dans le monde (Io 3,19-21), maintenant, pour la première fois, Lui-même affirme d’être cette lumière », GRASSO, *Il vangelo di Giovanni*, 371.

⁸ « Le terme “lumière”, dans la tradition synoptique se rencontre très rarement et s’applique aux disciples (Mt 5,14.16; 6,23; Lc 8,16; 11,33.35; 16,8) et à Jésus (Lc 2,32), alors que dans l’évangile johannique, au contraire, il devient un vrai et propre attribut messianique», Ibid. Cf. aussi: DODD, *L’interpretazione del Quarto Vangelo*, 266; PASQUETTO, *Incarnazione e comunione con Dio*, 105-107.

⁹ Ce sont, par ex., les œuvres de E. Miller, C. Müller, D. Dozzi, O. Schwankl, G. Stemberger, K. Tsuchido, D. Lee, J. Dupont, R. Achtemeyer (voir la bibliographie).

¹⁰ ORLANDO, *Il Vangelo di Giovanni*, 52.

De cette citation on peut tirer un autre concept fondamental de la conception missionnaire de Jean: c'est le témoignage de la vie qui est étroitement lié avec la lumière: les disciples sont les témoins (*μάρτυρες*) de Dieu-Lumière. Ils deviennent même lumière et par cette lumière ils manifestent la Vérité. Dans la missiologie contemporaine, on parle de deux paradigmes missionnaires : matthéen (et paulinien) et johannique.¹¹ Selon ce dernier, écrit M. Menin,

la mission n'implique pas tant un déplacement géographique, mais une concentration des disciples sur la figure missionnaire du Fils. Si la mission de Saint Paul nous impressionne par la quantité des kilomètres parcourus par l'Apôtre des Gentils, celle de Jean est toute aussi désarmante par sa simplicité et sa profondeur. Le grand voyage accompli par l'unique missionnaire qu'est le *Logos* de Dieu, du monde de Dieu jusqu'au monde des hommes, nous dit que la mission est avant tout *missio Dei* (mission de Dieu) et va de Dieu aux hommes pour conduire les hommes à Dieu! De ce fait, les disciples sont missionnaires dans la mesure où ils sont fils de Dieu, s'ils agissent à partir de Dieu: « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis et vous ai établis. » (Io 15,16)¹²

Le déplacement d'accent – du paradigme matthéen et paulinien de la mission vers le paradigme johannique – nous montre que la missiologie d'aujourd'hui ne veut pas être tant une “science descriptive”, voulant comprendre surtout le parcours historique de l'acte missionnaire et la méthodologie de l'apostolat chrétien, qu'une vraie et authentique missiologie: une réflexion théologique profonde sur le contenu même de l'annonce chrétienne.¹³ Cela signifie que la place principale doit être reprise par des catégories ontologiques: le *théo-christo-centrisme* de la mission chrétienne. Cette première place ne doit pas être laissée à des descriptions, malgré son importance et sa nécessité. Dans ce cas, le *Corpus Johanneum* devient le fondement de la réflexion missiologique du premier niveau. Toutefois on doit souligner que, dans le même paradigme johannique, on accorde de l'attention surtout à telle conception de la mission dans laquelle se

¹¹ Voir, par ex., COLZANI, *Missiologia contemporanea*, 319-394.

¹² MENIN, *Missione*, 44.

¹³ Cf., par ex., SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft*, 18, 170.

trouve un certain parallélisme avec le paradigme des synoptiques (cf. par ex., Io 17,18; 20,21).¹⁴ Dans ces cas, la mission est présentée et décrite en des termes plus conventionnels, c'est-à-dire la mission comme l'acte physique d'envoi, et pour cette raison les concepts de la lumière et de l'illumination ne sont pas pris en considération comme missiologiques.¹⁵ Sans aucun doute, la conception johannique comprend aussi cette dimension dynamique de la mission, mais elle va aussi au-delà. La "force" missionnaire en Jean se présente justement dans la "faiblesse" de l'acte extérieur parce qu'elle se développe à partir de l'intérieur de la personne et de la communauté chrétienne qui témoignent de la lumière du Christ. C'est la dimension "attractive" de la mission : l'impératif n'est pas πορευθέντες οὐν μαθητεύσατε « allez... faites des disciples » (Mt 28,19), mais ἐρχεσθε καὶ ὥψεσθε « venez et voyez. » (Io 1,39)

En retournant au christianisme oriental et, en particulier, au christianisme russe, nous pouvons voir une vraie et propre actualisa-

¹⁴ Voir chap. 3 «La missione di Gesù e dei discepoli», dans : GHIBERTI, *Spirito e vita cristiana in Giovanni*, 59-81; cf. ID., *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni*, 101-116.

¹⁵ Selon notre opinion, le problème est que, en Occident, le concept de la mission traditionnellement a été considéré dans les catégories, sinon précisément géographiques, au moins liées avec quelque activité extérieure. Ce que nous prétendons appeler ici une "mission", par contre, traditionnellement s'appelle "spiritualité", "attitude morale" etc. Pourtant, dans la pensée occidentale, ne manquent pas des accents sur la "mission entière" ou "attractive". Voir, par ex., *L'idea di missione del Vangelo di Giovanni nell'orizzonte attuale* de R. SCHNACKENBURG (*Il Vangelo di Giovanni*, IV, 71-87) et aussi l'article de J. NISSEN (*Mission in the Fourth Gospel*, 213-231). Dans le Magistère catholique aussi nous rencontrons des expressions qui sont dans la même ligne de pensée. Cf., par ex.: «Tout missionnaire n'est authentiquement missionnaire que s'il s'engage sur la voie de la sainteté... Le missionnaire doit être "un contemplatif en action". ... Le missionnaire, s'il n'est pas un contemplatif, ne peut annoncer le Christ d'une manière crédible ; il est témoin de l'expérience de Dieu et doit pouvoir dire comme les Apôtres : "Ce que nous avons contemplé..., le Verbe de vie..., nous vous l'annonçons" (1 Io 1,1-3)», JEAN-PAUL II, *RM* 90-91. Le Pape François aussi, dans la mission chrétienne, souligne la centralité d'amour qui doit resplendir "avec force et attrait" (*EG* 39; cf. 113). Cf. aussi la lettre du cardinal M. Martini au clergé de Milan pour le Jeudi Saint du 1991 où il parle « d'une évangélisation par attraction, par irradiation et par contagion », *Alzati, và a Ninive la grande città*, <https://www.chiesadimilano.it/cms/documents-del-vescovo/c-m-martini/cm-interventi/alzati-e-va-a-ninive-15177.html> (consulté le 24.03.2022).

tion et réalisation du même contenu du paradigme johannique. Plus encore, l'histoire du christianisme russe se présente clairement comme la manifestation d'une vision de la mission proche de la "mission johannique" en sens authentique, comme *missio Dei* qui part de Dieu pour aller aux hommes pour conduire les hommes à Dieu.¹⁶ Il faut constater pourtant qu'une telle approche missiologique reste encore un cas marginal et n'a pas été scientifiquement et théologiquement élaborée ni dans la théologie catholique ni dans la théologie orthodoxe, malgré l'attention accordée de part et d'autre au même concept *missio Dei*. Dans les cercles missiologiques russes, le terme "illumination", malgré son usage fréquent, a presque toujours une dimension extérieure, accessoire, culturelle et non pas ontologique, dont Pavel Florenskij a écrit: « La lumière spirituelle est celle de la Divinité Tri-Hypostatique elle-même, l'essence divine qui n'est pas simplement donnée, mais qui se donne elle-même. C'est la "lumière de la raison" ou de la "connaissance", qui s'est levée sur le monde depuis la Naissance du Seigneur Jésus-Christ, ainsi que le chante le tropaire de Noël... C'est "la lumière du Christ" qui "éclaire tous". »¹⁷

Il y a mieux. L'illumination, d'une part, est comprise dans un sens pédagogique comme un simple processus ou un parcours éducatif (éducation morale, enseignement religieux, catéchisme etc.) qui n'a rien de commun avec la vraie et authentique essence christologique et christocentrique du concept. Mais, à l'observation, on voit bien que la "mission d'illumination" dans sa signification originale et authentique est bien le dynamisme de l'histoire du christianisme russe. Comment est-il possible de trouver la solution de cette "antinomie" ?

Si nous forçons un peu le trait de cette situation, on peut se rendre compte non seulement de l'absence d'une élaboration spéculative sur la composante théologique du terme "illumination", mais avant tout de l'absence d'une coordination et d'une divergence sur ces deux niveaux mêmes – au niveau du théorique-réflexif d'une part et au niveau pratique-applicatif d'autre part. En d'autres termes, ce qu'on comprend et qu'on perçoit par intuition *modo explicito*, on l'exprime exclusivement *modo implicito*. Disons-le encore plus clairement: ce qui s'entend sur le niveau subconscient, en réalité ne trouve pas d'ex-

¹⁶ Cf. la note 12.

¹⁷ FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, 68.

pression et d'analyse systématique. Et donc le terme “illumination” devient soi-disant un “cliché missionnaire”, mais reste seulement dans la catégorie éthique, esthétique ou symbolique. L'illumination doit pourtant redevenir la pierre angulaire, sur laquelle un établissement authentique du paradigme missionnaire orthodoxe peut être construit.

Après tout ce que nous avons dit, il n'est pas étonnant que, nonobstant l'influence multiforme du quatrième Évangile sur la mentalité de l'Eglise orthodoxe russe et sur le peuple russe dans l'ensemble, nous ne trouvons pas la réflexion à propos de la mission comme illumination dans les traités théologiques et bibliques. Tout chercheur dans ce domaine pourra trouver (ou pour mieux s'exprimer – pêcher) des éléments davantage dans la tradition liturgique et patristique, dans la littérature ecclésiastique et séculière, et dans la pensée religieuse-philosophique que dans les recherches proprement bibliques. Il suffit, comme on l'a déjà mentionné, de regarder le phénomène de la spiritualité russe pour comprendre ce qu'est la vie de l'Illumination.¹⁸ Dans la spiritualité russe, la “lumière” est un concept central, ontologique et non pas philosophique. Contempler la “Lumière du Thabor”, c'est entrer dans cette Lumière, être mêlé à Elle par cette illumination et ensuite refléter cette Lumière qui est le Christ: « Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne manquera pas dans les ténèbres. Il aura la lumière de la vie. » (Io 8,12)

En atteignant la tradition liturgique de l'Eglise orthodoxe, nous voyons que la présence de la lumière dans l'hymnographie, dans l'iconographie et dans l'architecture est une réalité que l'on ne peut ni contester, ni cacher. La Lumière, chantée et glorifiée, joue un rôle théologique et missionnaire, et non pas simplement artistique et esthétique : « Est venu et est apparu la Lumière Inaccessible » (*Condachion de la Fête de l'Epiphanie*).¹⁹ Enfin, la pensée religieuse russe et même la littérature séculière russe, comme il a déjà été dit, est pénétrée de l'idée du Christ-Lumière. N'est-ce pas ce qu'écrivit Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov*, en mettant dans la bouche du starets Zosime les mots suivants:

¹⁸ Voir, par ex. LANGELLA, *Salvezza come illuminazione. Uno studio comparato di S. Bulgakov, V. Lossky, P. Evdokimov*.

¹⁹ NB: selon la tradition orthodoxe, cette fête s'appelle aussi la Fête de l'Illumination!

...Mais vois-tu notre Soleil, le vois-tu?

– J'ai peur... je n'ose pas regarder..., chuchota Aliocha.

– N'aie pas peur de Lui. C'est terrible dans sa grandeur en comparaison avec nous, effrayant dans sa sublimité, mais miséricordieux infiniment, Il est fait égal à nous pour l'amour et s'amuse avec nous, convertit l'eau en vin pour ne pas interrompre la joie des hôtes, attend les hôtes nouveaux, en invite continuellement de nouveaux et déjà pour les siècles des siècles...

Quelque chose brûle dans le cœur d'Aliocha, quelque chose le remplit tout à coup jusqu'à la souffrance, des larmes d'extase s'arrachent de son âme...²⁰

Cette conversion de garçon naïf et faible en « combattant inébranlable pour toute la vie » qui, selon la volonté du *starets*, a quitté le monastère et est allé dans le monde – c'est l'illumination d'Aliocha, l'expérience personnelle d'une rencontre avec le Soleil de la Vérité qui « illumine tout homme est venu dans le monde. » (Io 1,9) Et n'est-ce pas cet envoi d'Aliocha dans la plus obscure des souffrances humaines qui est l'image de la mission chrétienne? Parce que seulement l'expérience de la Lumière, l'expérience de l'illumination dans sa compréhension ontologique rendent possible la vraie *missio* au monde « jusqu'aux extrémités de la terre. » (Act 1,8)

* * *

Arrêtons-nous brièvement sur F.M. Dostoïevski (1821-1881), ce personnage très célèbre de la culture et de la philosophie russe, car c'est un exemple riche et significatif pour notre thèse.

Dostoïevski et ses œuvres continuent d'être une "pierre de scandale" pour un grand nombre,²¹ notamment en ce qui concerne le thème "Dostoïevski et l'Église". Pour certains, c'est un prophète, un maître spirituel, un théologien et un prêcheur. Pour d'autres, c'est ce-

²⁰ DOSTOEVSKI, *Brat'ja Karamazovy*, II, 48. Nous ne pouvons pas trouver la version intégrale française du texte des *Frères Karamazov* qui contient ce chapitre « Cana de Galilée »; pour le texte adapté et réduit voir TH. DOSTOEVSKY, *Les Frères Karamazov*, Paris 1922.

²¹ Voir, par ex., dans la Bibliographie, la monographie collective dédiée à l'héritage de Dostoïevski et son influence pour le XX^{ème} siècle *Dostoevskij et le XX^{ème} siècle* (éditeur T.A. KASATKINA). La brève synthèse de la critique dostoïevskienne contient l'article de G. REBEL'.

lui qui proclamait, dans son œuvre, le “Christ non ecclésial”, “le christianisme rose” (*rozovoe christianstvo*), selon les termes de K. Leontiev, son critique le plus rigoureux,²² ou “le christianisme terrestre”, selon l’expression d’un autre auteur.²³ Nous ne prétendons pas nous engager dans toutes ces évaluations et oppositions, et nous nous limiterons à observer Dostoïevski, plus précisément son chef-œuvre, avec un regard de missionnaire et de missiologue.

Les Frères Karamazov, écrit sous une certaine influence du monastère d’Optina Poustynie et du *starets* Ambroise, a suscité un grand débat dans la société russe sur l’authenticité de l’image du *starchestvo* dans le roman. Avant d’entrer dans le vif du débat, il faut dire quelques mots sur Optina Poustynie qui, au XIX^e siècle, devint un centre spirituel pour l’ensemble de la Russie.

Qu’est-ce qui attirait les gens à Optina? Cette question devient plus intéressante si l’on considère que, dans le monastère, il n’y avait pas de sanctuaire, aucune icône miraculeuse de la Vierge et aucune relique de saint, éléments qui servent habituellement à attirer les pèlerins. La réponse, c’est un mot clé que tous les visiteurs d’Optina répètent: la paix. Mais quelle paix? Ce n’est pas un état résultant de l’extérieur (même si cette dimension cosmique existait bien), mais d’un état ontologique, c'est-à-dire compris comme une paix intérieure, l’harmonie de l’âme avec Dieu et avec soi-même. Une telle paix émanait des *startsy* qu’ils attiraient des gens de toutes les couches de la société russe. Le pèlerinage à Optina, dans ce cas, doit être compris théologiquement comme un chemin vers l’union avec Dieu, vers la redécouverte de ce Dieu à l’intérieur de soi. Cette rencontre a lieu dans la personne du *starets*, qui met l’homme sur le droit chemin, car seul celui qui a déjà trouvé la voie peut l’indiquer. C’est le rôle principal du *starchestvo* russe en général et d’Optina en particulier, dans sa dimension anthropologique et sociologique. À Optina, les Russes cherchaient et trouvaient ce à quoi ils aspiraient, c'est-à-dire la manifestation authentique de l’Esprit, dans le salut de l’histoire et dans la société, qui n’aura lieu qu’au-delà de la vie terrestre, mais déjà ici, dans la pauvreté et la misère matérielle, dans la faiblesse et la souffrance physique, en tout lieu, non seulement dans les grands sanc-

²² LEONT’EV, *O vsemirnoj ljubvi*, 282. Cf. aussi: EVLAMPIEV, *Velikij Inkvisitor, Xristos i d’javol: novoe pročtenie izvestnoj temy Dostoevskogo*, 144-154.

²³ Cf. IVASK, *Savly, ne stavšie Pavlami*, 95-104.

tuaires et dans les cathédrales, mais aussi dans les bois, dans les forêts, dans les déserts. « Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous, quand il nous parlait en chemin, quand il nous ouvrait les Écritures? » – disent les disciples de Jésus de retour d'Emmaüs (Lc 24,32). Cette même ardeur était ressentie dans le cœur par tous les pèlerins à Optina qui rencontraient le mystère divin, et parmi eux, il y avait aussi ceux qui ont forgé la mentalité et la culture russe au XIX^e siècle.

La correspondance de N.V. Gogol (1809-1852), autre célèbre écrivain russe, nous donne un témoignage clair et explicite de l'impression qu'Optina a laissée dans son âme. Le lendemain de sa première visite à Optina, Gogol écrivait au hiéromoine Filaret à Optina: « Chaque minute j'ai besoin, je vous dis, d'avoir des pensées s'élevant au-dessus de la vanité quotidienne et dans chaque lieu de mon pèlerinage, demeurer à Optina Poustyne. »²⁴ L'effet que cette visite continuait à susciter chez Gogol est attesté par la lettre au comte A.P. Tolstoï, écrite trois semaines plus tard :

Sur le chemin, je me suis rendu à Optina Poustyne et son souvenir reste gravé en moi pour toujours. Je pense que même sur le Mont Athos, la situation n'est pas meilleure. Là, la grâce apparaît visiblement. [...] Je n'ai jamais vu de pareils moines. Avec chacun d'eux, me semblait-il, toutes les créatures du ciel conversaient. Je n'ai pas commencé à les interroger sur leur façon de vivre: leurs visages étaient éloquents. Même les serviteurs m'ont surpris par leur douceur lumineuse, comme celle des anges, par la simplicité rayonnante de leurs façons; on peut dire de même pour les ouvriers dans le monastère, pour les agriculteurs et les résidents des alentours. À quelques verstes du monastère, on sent déjà l'odeur de la grâce: tout devient plus accueillant, les prosternations plus profondes et la compassion pour l'homme plus grande.²⁵

Ces mots qui sont aujourd'hui les plus connus de tout ce qui a été dit à propos d'Optina, confirment la réponse à notre question: qu'est-ce qui attire à Optina? Avec son talent artistique, N. Gogol transmet cette paix intérieure qui acquiert également une dimension cosmique et sociale: tout autour est plein de grâce! C'est la Lumière

²⁴ GOGOL, *Duša naša raspoložena k ispovedi*, 568.

²⁵ Ibid., 504-505.

qui, en transformant le cœur, transforme le monde, et il n'est pas nécessaire de poser de questions, les visages sont éloquents! Simplement « Venez et voyez. » (Io 1,46)

Grâce à des chercheurs russes et étrangers, le thème de l'influence que le *starchestvo* d'Optina Poustyne a eue sur l'*intelligentsia* russe du XIX^{ème} siècle est devenu très populaire et fait l'objet de débats dans les milieux scientifiques.²⁶

Dostoïevski n'a visité Optina qu'une seule fois dans sa vie, en juin 1878, avec son ami philosophe V.I.S. Soloviev,²⁷ mais cela a suffi pour donner cette image d'Optina et de ses *startsy* qui est entrée à jamais dans le patrimoine culturel du monde, F.M. Dostoïevski étant un grand représentant de la culture mondiale et pas seulement russe.

De cette visite, il ne reste pas beaucoup de témoignages historiques et biographiques,²⁸ mais ils sont très visibles dans la dernière grande œuvre de Dostoïevski *Les Frères Karamazov* (1879-1880). D'après la description de la femme de Dostoïevski, A.G. Dostoïevskaïa, il a eu trois réunions avec le *starets* Ambroise: une courte, avec d'autres personnes, et deux privées. A.G. Dostoïevskaïa a écrit:

Fiodor Mikhaïlovitch revint d'Optina Poustyne plus calme et considérablement apaisé et m'a dit beaucoup de choses sur les coutumes d'Optina Poustyne où il est resté deux jours. [...] Quand Fiodor Mikhaïlovitch a parlé au *starets* de notre malheur et de ma souffrance, le *starets* [...] lui a demandé de m'apporter sa bénédiction et aussi ces mots qui seront ensuite dans le roman (*Les Frères Karamazov* – n.d.a.) ceux du *starets* Zosime à la mère affligée. [...] D'après les récits de Fiodor Mikhaïlovitch, on comprend que ce *starets*, honoré par tous, était un connaisseur profond du cœur et un voyant.²⁹

²⁶ Voir dans la Bibliographie les œuvres de: V. KOTELNIKOV, L.J. STANTON, D.P. BOGDANOV, N.A. PAVLOVIČ, S.M. SERGEEV.

²⁷ Sur cette visite, voir: BELOVOLOV, *Optinskie predanija o Dostoevskom*, 301-312.

²⁸ Outre la lettre de Dostoïevski à sa femme A.G. Dostoïevskaïa (voir: DOSTOEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, XXX/1, 35-36) et ses mémoires (voir: DOSTOEVSKAJA, *Vospominanija*, 323) la troisième source appartient aussi à A.G. Dostoïevskaïa et présente les notes en marge de l'édition des œuvres de Dostoïevski de 1906 (Voir: GROSSMAN, *Seminarij po Dostoevskomu*, 67).

²⁹ DOSTOEVSKAJA, *Vospominanija*, 323. La visite était fixée le quarantième jour (le 24 juin 1978) après la mort de son fils Aliocha, à la suite de laquelle Dostoïevski a beaucoup souffert.

La définition la plus significative de Dostoïevski, c'est le *starets* Ambroise lui-même qui l'a donnée et qui a été reportée dans le récit d'E.N. Poselianin « Le père Ambroise. Ses conseils et ses prophéties », publié dans *Dušepoleznoe čtenie* en 1892: « Le père Ambroise comprit l'essence de l'âme humiliée de l'écrivain et dit à propos de lui: "C'est un *kajusčijjsja* (pénitent)". »³⁰ Le deuxième témoignage, qui confirme le contenu du précédent, est reporté par le biographe du *starets* Ambroise, l'archimandrite Agapit (Belovidov): « Les écrivains séculiers rendaient aussi visite au *starets*, par exemple, Dostoïevski et Vl. S[oloviev]. Du premier d'entre eux, le *starets* dit avec beaucoup de perspicacité: "Celui-ci est un *kajusčijjsja*". »³¹ Ces deux témoignages identiques, provenant de sources indépendantes, confirment leur objectivité et l'importance de cette définition concernant Dostoïevski. Pour renforcer ce concept, il y a aussi deux mots significatifs: humilité et pénitence, qui expriment, dans les termes du prêtre G. Belovolov, « une évaluation ontologique ("compris l'essence") et la plus haute "louange" spirituelle jamais prononcée pour définir l'âme de l'écrivain. »³²

Chez tout écrivain, il est difficile de tracer la ligne entre le penseur et l'homme. Dans le cas de Dostoïevski, cette tâche devient impossible. Mais à la lumière de ce trait personnel décrit par le *starets* Ambroise, cette impossibilité acquiert un rôle tout à fait positif pour comprendre la dimension *kénotique* de son œuvre.

Considérer que la connaissance de Dostoïevski d'Optina et du *starchestvo* n'a commencé qu'après la visite mentionnée ci-dessus serait une grande erreur. Comme en témoigne sa femme, A.G. Dostoïevskaya (selon L. Grossman), dans la bibliothèque personnelle de l'écrivain, il y avait quelques livres sur Optina Poustyne³³ et aussi les éditions d'Optina de saint Isaac le Syrien et de saint Syméon le Nouveau Théologien.³⁴ Dostoïevski non seulement connaissait l'histoire

³⁰ POSELJANIN, *Otec Amvrosij*, 46.

³¹ AGAPIT (BELOVIDOV), *Žizneopisanie optinskogo starca ieroschimonacha Ambrosija*, 94.

³² BELOVOLOV, *Optinskie predanija o Dostoevskom*, 306.

³³ Cf. KLIMENT (ZEDERGOL'M), *Žizneopisanie optinskogo starca ieromonacha Leonida (v schime L'va)*, et LEONID (KAVELIN), *Istoricheskoe opisanie Kosel'skoj Vvedenskoj Optinoj pustyni i sostojačego pri nej skita Sv. Ioanna Predtechi*.

³⁴ Cf. GROSSMAN, *Seminarij po Dostoevskому*, 67.

du monastère et la tradition du *starchestvo* à Optina, mais en plus il lisait le grand hésychaste Ninive et d'autres.³⁵ Il y a de nombreux témoignages, tout d'abord les journaux et les brouillons de l'écrivain, qui confirment que Dostoïevski avait une profonde connaissance de l'hagiographie et de la littérature patristique. On pourrait affirmer que l'influence philocalique sur F.M. Dostoïevski a eu lieu de deux façons susmentionnées: indirecte, au moyen des traductions patristiques, et directe, avec la connaissance personnelle du monastère et du *starets* Ambroise.

Maintenant nous pouvons revenir aux *Frères Karamazov*. N'ayant pas la possibilité d'analyser dans le détail cette œuvre et ses thèmes théologiques,³⁶ nous nous limiterons à analyser, de l'extérieur, le *starets* Zosime, le personnage le plus controversé, et parfois la pierre de scandale pour les chercheurs. "Grand adversaire" des *Frères Karamazov*, l'écrivain et philosophe K.N. Leontiev, déjà mentionné, a affirmé que les moines d'Optina n'ont pas vu dans la description de Zosime le *starets* Ambroise.³⁷

Chercher une seule personne qui aurait servi de prototype pour l'image du *starets* Zosime serait une grosse erreur. Traditionnellement, deux personnes sont considérées comme ayant inspiré l'image littéraire de Zosime, c'est-à-dire saint Tikhone de Zadonsk et le *starets* Ambroise d'Optina. Mais la recherche sur ce sujet se poursuit, et parmi les nouvelles tentatives de voir dans le *starets* Zosime les traits d'autres personnages historiques de la sainteté russe ou non russe,

³⁵ Les *Discours* d'Isaac le Syrien avaient une grande influence sur la conception anthropologique de Dostoïevski et même un rôle presque mystique dans le sujet des *Frères Karamazov*. Pour une étude détaillée, voir par ex.: SALVESTRONI, *Isacco il Siro e l'Opera di Dostoevskij*, 45-56, ainsi que la recherche de ce même auteur *Dostoevskij e la Bibbia*, dans laquelle il examine le rôle des textes patristiques dans les grands romans de l'écrivain (voir la bibliographie).

³⁶ Il existe de nombreuses recherches sur ce sujet. Voir, par ex.: PENKE, *Percorsi cristologici in Fedor M. Dostoevskij*; CHIANTESE, *Dostoevskij. Filosofia e Religione*; PATTISON, THOMPSON, *Dostoevsky and the Christian Tradition*.

³⁷ Cf.: « A Optina, *Les Frères Karamazov* ne sont pas reconnus comme une œuvre orthodoxe correcte, et le *starets* Zosime ne ressemble pas du tout, ni pour l'enseignement, ni pour le caractère, au *starets* Ambroise. Dostoïevski n'a décrit que son aspect, mais quand il parle, il ne s'exprime absolument pas comme Ambroise. [...] Il ne faut pas le croire quand il se vante de connaître le monachisme: il ne connaît bien que son sermon de l'amour et rien d'autre. Il n'a passé que deux ou trois jours à Optina », LEONT'EV, *Pis'mo V.V. Rosanovu ot 8 maja 1891 g.*, 568.

certaines semblent très raisonnables. C'est le cas, par exemple, de G. Belovolov, qui prend comme prototype l'évêque Ignati Brianchaninov, de N.F. Boudanova qui propose la figure de saint Serge de Radonège, de B.N. Tichomirov qui a choisi le hiéromoine Anikita (le prince S.A. Širinski-Šchmatov), de V.N. Krivolapov avec saint Séraphin de Sarov et, enfin, de V.E. Vetlovskaïa et de l'archimandrite Avgustin (Nikitine), qui proposent une figure tout à fait inattendue: saint François d'Assise.³⁸ Toute cette variété d'opinions sur les prototypes ne peut être acceptée et expliquée que si l'on considère l'image du *starets* Zosime comme une généralisation sous l'aspect littéraire. Comme le remarque B. Tichomirov, tous ces saints, chacun avec un aspect différent de sa vie ou de son caractère, a participé à la création du *starets* Zosime, né du génie de l'écrivain. Cette liste de noms reste ouverte.³⁹ Le *starets* Zosime, selon les termes précis de Lev Zander, « est une tâche et un projet futur plus que la description de l'idéal réalisé. »⁴⁰

Attardons-nous sur la critique de K. Leontiev et de ses compagnons, convaincus que les images rendues par Dostoïevski de l'Église orthodoxe n'étaient pas réussies :

Une fois de plus, comme dans la précédente tentative (*Les Démons*, le chapitre «Chez Tikhone»), il est évident que Dostoïevski n'a pas compris l'essence de la puissance et de la force spirituelle dans sa description du *starets*-guide orthodoxe. [...] Dostoïevski n'a pas créé dans ses ouvrages la juste doctrine orthodoxe. Ou plutôt, il ne l'a pas exprimée, car elle a été créée il y a longtemps et elle est conservée dans l'Église. Traditionnellement, l'écrivain ne réussissait pas les ima-

³⁸ Cf. BELOVOLOV, *Starec Zosima i episkop Ignatij Brjančaninov*, 167-178; BUDANOVA, *Dostoevskij i prepodobnyj Sergij Radonežskij*, 195-201; TICHOMIROV, *Ieromonach Anikita (v miru knjaz' S. A. Širinskij-Šchmatov) v tvorčeskikh zamyslach Dostoevskogo*, 202-215; KRIVOLAPOV, *Starec Zosima i Serafim Sarovskij*, 133-155; VETLOVSKAIA, *Pater Seraphicus*, 163-178; AVGUSTIN (NIKITIN), *Sv. Francisk Asizskij, Dostoevskij i vostočnoe monašestvo*, 62-85.

³⁹ Cf. TICHOMIROV, *Ieromonach Anikita (v miru knjaz' S. A. Širinskij-Šchmatov) v tvorčeskikh zamyslach Dostoevskogo*, 215.

⁴⁰ ZANDER, *Monašestvo v tvorenijach Dostoevskogo: Ideal i dejstvitel'nost'*, 182. Cf.: « Zosime n'est pas un représentant du monachisme russe historique; il est tourné vers l'avenir comme précurseur de la nouvelle conscience spirituelle du peuple russe », MOČUL'SKIJ, *Gogol', Solov'ev, Dostoevskij*, 541.

ges des moines, pour cette tâche, il ne connaissait pas et ne comprenait pas suffisamment le rythme de la vie monastique.⁴¹

K. Leontiev accusait Dostoïevski de ne pas présenter, dans ses romans, à propos du christianisme, la vie de l’Église. Le *starets Zosime*, écrit Leontiev, n’a pas été accepté à Optina comme la représentation d’un *starets*.⁴² Tout cela poussa Leontiev à qualifier les *Frères Karamazov* d’œuvre “non orthodoxe” (comme si Dostoïevski avait prétendu la considérer comme telle). Depuis plus de cent ans, nombreux sont ceux, selon K. Leontiev, qui ne se lassent de répéter cette “vérité”, en ajoutant leur brique au mur qui prétend séparer la pensée de Dostoïevski de celle de l’Église. Le résumé que nous avons fait des critiques au roman de Dostoïevski nous oblige nous aussi à faire une brève réflexion herméneutique sur le caractère et le rôle missiologique de la dernière œuvre de Dostoïevski.

Les représentants de la critique mentionnée ci-dessus pourraient être qualifiés principalement de “conservateurs rigoureux”, entendant par cette définition que non seulement ils ne sont pas ouverts

⁴¹ MALJAGIN, *Dostoevskij i Cerkov'*, 27, 29.

⁴² Cf.: « Dans les *Frères Karamazov*, les moines affirment ou plutôt n'affirment pas exactement ce que les moines très bons, chez nous et sur le Mont Athos, affirment, ainsi que les moines russes, grecs et bulgares », LEONT'EV, *O vsemirnoj ljubvi*, 281. Il existe en même temps un témoignage clair du starets Iosif (Litovkin) qui, dans sa lettre à la revue *Dušepoleznoe čtenie*, écrivait: « Parmi les vieux habitants de notre monastère on garde un souvenir de la visite à Optina en 1877 (1878 – A. M.) d'un autre écrivain de renom, F.M. Dostoïevski. Ses conversations avec le *starets* Ambroise sur de nombreuses questions essentielles de la vie spirituelle et du salut de l'âme duraient depuis longtemps. Puis *Les Frères Karamazov* a été publié, écrit en partie sous l'impression de sa visite à Optina Poustynie et des conversations avec le père Ambroise », IOSIF (LITOVKIN), N.V. Gogol', I.V. Kireevskij, F.M. Dostoevskij i K. Leont'ev pered “starcami” *Optinoj pustyni*, 162. Mais il existe encore un point très intéressant, souligne D. Grigor'ev, qui voit un lien strict entre ces deux personnages, l'un littéraire, l'autre réel, c'est-à-dire la mort des deux (GRIGOR'EV, *Dostoevskij i Cerkov'*, 78-79). Dans ce cas, la critique de Leontiev sur ce point est aussi très intéressante : « Du corps du défunt starets Zosime, on ne sait pourquoi, sort un esprit corrupteur, ce qui trouble les moines qui le considéraient comme un saint », LEONT'EV, *O vsemirnoj ljubvi*, 281. Leontiev n'a pas pu voir (il est mort la même année que le *starets*) qu'il est arrivé au corps du *starets* Ambroise exactement ce que Dostoïevski décrit au chapitre *L'esprit du mal*, dix ans avant la mort du starets Ambroise (voir: DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, Part III, Livre VII: Aliocha [I: *Tletvornyj duch*]).

au monde extérieur, mais en plus ils sont incapables d'avoir sur ce monde un regard herméneutique, c'est-à-dire chercher et trouver les perles de vérité, même dans la boue et les ordures (cf. Mt 13,45-46). D'où leur incapacité, par exemple, à faire la distinction entre le langage ecclésiastique et le langage artistique. Les critiques de Dostoïevski voulaient un "roman-catéchisme" ou même la "Vie d'un saint". Leontiev et ceux qui étaient de son côté n'ont pas compris que c'est justement grâce à sa forme artistique que *Les Frères Karamazov* est devenu une force missionnaire qui a obligé l'*intelligentsia* russe à avoir une idée différente de l'Église; une Église qui jusque-là était considérée comme une "dispensatrice" de rites et célébrations incompréhensibles et ennuyeux. Grâce aux réflexions du *starets Zosime*, l'élite s'ouvrit elle aussi à la profondeur mystique et cosmologique de l'Église et de son enseignement chrétien.

Leontiev et d'autres voulaient que Dostoïevski devienne un prédicateur direct de l'Église, sans comprendre que s'il en avait été ainsi, le seul résultat de cette "prédication" aurait pu être un échec total, et le métropolite Antoine (Khrapovitsky) n'aurait pas pu affirmer, en évoquant les funérailles de Dostoïevski :

En ces jours vraiment saints, un grand nombre de nihilistes sont devenus croyants [...] La mort d'un tel homme, tout à coup, a fait ouvrir les yeux et a invoqué la vie en Dieu. Quelque chose de semblable s'est passé sur le Calvaire : les morts dans l'âme sont ressuscités, les apostats se frappaient la poitrine, en confessant la dignité divine de ce Christ qu'auparavant ils rejetaient et que le défunt prêchait.⁴³

En revenant à la question de l'authenticité de l'image du *starchestvo* dans *Les Frères Karamazov*, il faut souligner son effet missionnaire. Pour beaucoup, après avoir lu le roman, le *starets Zosime* est devenu un guide qui les a conduits vers Optina, où ils ont rencontré le vrai *starchestvo*, dont l'authenticité était acceptée préalablement dans la description littéraire.⁴⁴ V.V. Rosanov écrit : « Toute la

⁴³ ANTONIJ (KHRAPOVITSKJ), *V den' pamjati Dostoevskogo*, 45-46.

⁴⁴ G. Belovolov a défini ce phénomène comme l'"effet inverse", quand « Optina et ses *startsy* a été perçue à travers le roman *Les frères Karamazov* et l'image du *starets Zosime*. [...] Le héros littéraire déterminait la perception réelle », BELOVOLOV, *Optinskie predanija o Dostoevskom*, 307.

Russie a lu ses *Frères Karamazov*, et cru dans la représentation du *starets* Zosime. “Le moine russe” s'est révélé aux yeux de toute la Russie, et même aux non-croyants, comme une image familière et charman- te. »⁴⁵ Mais à ceux qui ont cru grâce à cette image a été révélée non seulement l'éthique ou esthétique du “christianisme rose” (*rozovoe christianstvo*) de Dostoïevski, tel qu'il a été défini par K. Leontiev,⁴⁶ mais aussi la foi de l'Église du Christ.

Cette chaîne de corrélations : Dostoïevski → Optina → Église représente aussi, à notre avis, une expression forte contre la critique sé- vère de K. Leontiev avec son “christianisme ascétiquement rigou- reux”. Les discours du *starets* Zosime s'inspirent d'une vision patris- tique profonde, des œuvres des saints russes (tout d'abord saint Ti- khone de Zadonsk) et des lettres des startsy d'Optina.⁴⁷ C'est justement là que l'on voit la vraie Philocalie des Pères.⁴⁸ L'image du *star- chestvo* de Dostoïevski a également eu un résultat tout à fait inatten- du lorsque se manifesta, comme l'a noté G. Florovski, sous son in- fluence, au sein du monachisme de son temps, un glissement plus profond et conscient vers « le sentiment *d'amour et l'attente*. » Avec

⁴⁵ Cit. dans: FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, 239.

⁴⁶ LEONT'EV, *O vsemirnoj ljubvi*, 282. G. Florovskij écrivait à propos de cette critique : « Il est injuste d'accuser Dostoïevski de “christianisme rose”. Sa foi était réelle et courageuse. Il ne cachait jamais à lui-même ni aux autres, toute l'horreur et le tragique de la vie de péché. Or la foi authentique ne peut cesser de croire. Elle est au-dessus de la désolation. La foi fait naître l'espérance. Et l'espérance éclaire et est éclairée », FLOROVSKIJ, *Religiosnye temy Dostoevskogo*, 390.

⁴⁷ Cf. « Dans les enseignements du *starets* Zosime, la sagesse des Pères est éclairée, et les chercheurs indiquent, avant tout, l'influence directe des œuvres de saint Isaac le Syrien qui se reflète sur les discours de Zosime » (DUNAEV, *Pravoslavie i russkaja literatura*, III, 503). Nous avons déjà dit que le nom d'Isaac le Syrien pour *Les Frères Karamazov* n'est pas fortuit. Dans son roman, Dostoïevski introduit à deux reprises le livre des œuvres du Saint, bien que pendant la phase de préparation au roman, dans les brouillons de Dostoïevski, on retrouve souvent le nom d'Isaac (Voir: DOSTOEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, XV, 199-374). Sur ce sujet et sur la question de l'influence de la littérature patristique sur Dostoïevski en général, voir les études de SALVESTRONI *Isacco il Siro e l'Opera di Dostoevskij* (op. cit.: F.M. Dostoevskij e la Bibbia).

⁴⁸ Par ex., à propos des thèmes des futurs discours du *starets* Zosime, dans les brouillons pour les *Frères Karamazov* Dostoïevski écrit « la lumière du Tabor » (cf. DOSTOEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, XV, 199-374). Sur la symbologie de la lumière dans *Les Frères Karamazov*, voir dans KOTELNIKOV, *L'eremo di Optina e i Grandi della cultura russa*, 226-227.

la force de sa perspicacité artistique, l'écrivain perçut et comprit le courant séraphique de l'hésychasme dans le christianisme russe et lui donna prophétiquement une suite.⁴⁹ En ce sens, Dostoïevski peut être appelé non seulement le prophète et l'enseignant, mais le missionnaire et l'évangélisateur du peuple russe, en particulier de l'*intelligentsia* russe. Mais son influence ne se limite pas aux frontières de la Russie. Selon le professeur A.I. Osipov, Dostoïevski a une fois de plus proclamé le christianisme au monde comme sans doute aucun des écrivains laïques ne l'a fait, ni avant ni après lui.⁵⁰

Ayant fait cette brève réflexion sur l'œuvre de Dostoïevski, nous devons aborder la question principale: quel rôle, quel sens acquiert tout cela dans le contexte de la mission contemporaine?

Nous sommes habitués aux voies directes de la mission, à la proclamation claire et ouverte. Il est vrai que la foi dans le Christ doit être criée « sur les toits et les places », mais il ne faut pas oublier les voies dites indirectes de la mission. Le monde contemporain est las des sermons, des cris, même s'ils sont au nom du Christ. Ce qui manque, c'est le silence, le silence ontologique, qui nous libère non seulement des mots inutiles mais aussi des pensées de la vanité. La culture est aujourd'hui, oserons-nous dire, l'incarnation de la vanité, mais elle attire aussi le talent, qui agit, dans ce cas, comme une force, comme un aimant. Nous devons dire que très souvent la littérature ecclésiastique n'a pas ce talent. On peut écrire sur chaque page à propos de Dieu et du Christ, en utilisant le lexique de l'Église et en même temps faire une œuvre antichrétienne et anti-missionnaire. Comme dans le cas du critique de Dostoïevski, K. Leontiev, la principale caractéristique de ce type de littérature est la "fermeture", l'autosuffisance, le "narcissisme répugnant", selon l'expression du Pape François.⁵¹ La littérature authentiquement chrétienne n'est pas celle

⁴⁹ Cf. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, 239-240.

⁵⁰ Cf. A.I. OSIPOV, *Doklad na večere, posvaščennom 175-letiju so dnja roždenija F.M. Dostoevskogo, 11 nojabrja 1996 g.*, cit. dans: GRIGOR'EV, *Dostoevskij i Cerkov'*, 156.

⁵¹ Cf. « La philosophie et la théologie permettent d'acquérir les convictions qui structurent et fortifient l'intelligence et éCLAIRENT la volonté... mais tout ceci n'est fécond que si on le fait dans un esprit ouvert et à genoux. Le théologien qui se satisfait de sa pensée complète et achevée est un médiocre. Le bon théologien et philosophe a une pensée ouverte, c'est-à-dire incomplète, toujours ouverte au mains de Dieu et de la vérité », FRANÇOIS, *Discours à la communauté de l'Univers*

qui utilise le nom de Dieu, mais celle qui parle des vraies valeurs de la vie, du but de la vie, de l'amour, de la compassion, du sacrifice, de tout ce qui mène à la source de ces valeurs, à Dieu. La littérature authentiquement chrétienne et missionnaire est celle qui montre le talent, le talent d'exprimer l'âme, d'exprimer l'homme. Dostoïevski est un exemple éclatant, parce qu'il a réussi à manifester la "vraie Lumière" dans les âmes des hommes et lui-même est devenu la petite lumière qui continue refléter la Grande Lumière qui « illumine tout homme » dans toute les époques.

* * *

G. Florovski écrivait que saint Théophane le Reclus (†1894) ne croyait pas en l'efficacité des fondations de missions et des sociétés missionnaires officielles. Il rêvait d'une apostolalité authentique: « Ceux qui portent le feu doivent eux-mêmes être embrasés par ce feu. Allumer ce feu, c'est aller partout et allumer les cœurs dans les rencontres les plus simples et les discussions ordinaires... »⁵² Pour paraphraser le Saint, nous pouvons dire que ne peut illuminer les autres que celui qui lui-même s'est uni à la Lumière. C'est une nécessité absolue. Les paradigmes missionnaires johannique et matthéen ne sont pas en contradiction et – *a fortiori* – ne se substituent pas l'un à l'autre. Cela dit, pour construire une maison, il faut de fermes fondations. Et si nous ne voulons pas seulement nous occuper de discussions spéculatives mais réellement édifier le "bâtiment de la missiologie authentique", nous ne pouvons nous priver de l'Apôtre de la Lumière et de sa conception de l'illumination, parce que le *Corpus Johanneum* notamment donne cette source de la mission. C'est sur cette fondation qu'il sera possible de construire l'"édifice stable" qui soutient l'impératif matthéen:

Allez donc, de toutes les nations, faites des disciples! » (Mt 28,19)

sité pontificale grégorienne et aux membres de l'Institut pontifical biblique et de l'Institut pontifical oriental, 10 avril 2014, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html.

⁵² Cf. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, 314.

Bibliographie

- Achtemeyer E. R., *Jesus Christ, the Light of the World*, "Interpretation: A Journal of Bible and Theology" (1963), 17, 439-449.
- Arminjom V., *La Russie Monastique*, Ed. Présence, Sisteron 1974.
- Barreda J., *Missionologia. Studio introduttivo*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 2003.
- Benedetti U., *Il vangelo secondo Giovanni alla fine dell'epoca moderna: fede cristiana come interpretazione del senso*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
- Chiantese M., *Dostoevskij. Filosofia e religione*, Atheneum, Firenze 1999.
- Clément O.-M., *Sillons de Lumière*, Cerf, Paris 1990.
- Colzani G., *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, San Paolo, Milano 2010.
- Cullmann O., *La Samaritaine et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les "alloi" de Jean*, IV,38, "Annuaire de l'École de Hautes Études" (1953-1954), 3-12.
- Desprez V., *La Russia monastica. Mille anni di storia*, Edizioni Abbazia di San Benedetto, Seregno 2005.
- Dodd H., *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, Paideia, Brescia 1974.
- Dostoïevsky Th., *Les Frères Karamazov*, Paris 1922.
- Dozzi D., *Io sono la luce del mondo (Gv 8,12), voi siete la luce del mondo (Mt 5,14): quale rapporto tra i due detti di Gesù?*, in L. Padovese (ed.), *Atti del III Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Pont. Ateneo Antoniano, Roma 1992, 89-98.
- Dupont J., *Jésus Christ, lumière du monde*, in Id., *Essais sur la christologie de Saint Jean*, Abbaye de Saint-André, Bruges 1951, 61-105.
- Dynya H., *Annunciare il Vangelo nella vita monastica*, in A. Mainardi (ed.), *Le missioni della Chiesa ortodossa russa*, Qiqajon, Bose 2007, 295-322.
- Farrugia E., Gargano I. (a cura di), *Monaci e missione*, Pazzini, Verucchio 1999.
- Fausti S., *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2012.
- Florensky P., *La colonne et le fondement de la vérité: essai d'une théologie orthodoxe en douze lettres*, L'Âge d'Homme, Lousanne 1975.
- Florovskij G., *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova 1987.
- François, *Discours à la communauté de l'Université pontificale grégorienne et aux membres de l'Institut pontifical biblique et de l'Institut*

- pontifical oriental*, 10 avril 2014, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html.
- Ghiberti G., *La missione di Gesù e dei discepoli*, in Id., *Spirito e vita cristiana in Giovanni*, Paideia, Brescia 1989, 59-81.
- , *I racconti pasquali del cap. 20 di Giovanni*, Paideia, Brescia 1972.
- Grasso S., *Il Vangelo di Giovanni: commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008.
- Hahn F., *Mission in the New Testament*, SCM, London 1965.
- Kirk J. A., *What is Mission? Theological Exploration*, Darton, Longman & Todd, London 1999.
- Köstenberger A. J., *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel*, Gran Rapids, Cambridge 1998.
- Kotelnikov V., *L'eremo di Optina e i Grandi della cultura russa*, La Casa di Matriona, Milano 1996.
- Langella Rigel M., *Salvezza come illuminazione. Uno studio comparato di S. Bulgakov, V. Lossky, P. Evdokimov*, PUG, Roma 2000.
- Lee D., *Flesh and Glory. Symbol. Gender and Theology in the Gospel of John*, The Crossroad Publishing Company, New York 2002.
- Luzarraga J., *Oración y misión en el evangelio de Juan*, Universidad de Deusto, Bilbao 1978.
- Marcheselli M., “Avete qualcosa da mangiare?”: un pasto, il ristoro, la comunità, EDB, Bologna 2006.
- Martini M., *Alzati, và a Ninive la grande città*, <https://www.chiesadimilano.it/cms/documenti-del-vescovo/c-m-martini/cm-interventi/alzati-e-va-a-ninive-15177.html>.
- McPolin J., *Mission in the Fourth Gospel*, “Irish Theological Quarterly” (1969), 36, 113-122.
- Menin M., *Missione*, EMI, Bologna 2010.
- Miller E. L., *The True Light Which Illumines Every Person*, in Id. (ed.), *Good News in History*, Scholars Press, Atlanta, GA 1993, 63-82.
- Müller C. G., *Der Zeuge und das Licht. Joh 1, 1-4, 3 und das Darstellungsprinzip der sykrisis*, “Biblica” (2003), 84, 479-509.
- Nissen J., *New Testament and Mission: Historical and Hermeneutical Perspectives*, Peter Lang, Frankfurt a.M., GmbH 2004³.
- , *Mission in the Fourth Gospel: Historical and Hermeneutical Perspectives*, in J. Nissen, S. Pedersen (eds.), *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives. Essais from Scandinavian Conference on the Fourth Gospel Århus 1997*, (JSNTSS 182), Academic Press, Sheffield 1999, 213-231.

- Okure T., *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42*, Mohr, Tübingen 1988.
- Orlando L., *Il Vangelo di Giovanni. Lettura teologica*, Puntopace, Taranto 2003.
- Pasquetto V., *Incarnazione e comunione con Dio: la venuta di Gesù nel mondo e il suo ritorno al luogo d'origine secondo il IV Vangelo*, Teresianum, Roma 1982.
- Pattison G., Thompson D. O., *Dostoevsky and the Christian Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Penke A., *Percorsi cristologici in Fedor M. Dostoevskij*, PUL, Roma 1999.
- Piovano A., *Santità e monachesimo in Russia*, Paoline, Milano 1990.
- Piovano A. (a cura di), *Monachesimo nel mondo. Testimonianze di santità laica nella tradizione spirituale russa*, Paoline, Milano 2010.
- Radermakers J., *Mission et Apostolat dans l'Evangile Johannique*, in *Studia Evangelica*, II, Congrès d'Oxford 1961, (TU 87), Berlin 1964, 100-121.
- Rodríguez Ruiz M., *Der Missionsgedanke des Johannesevangelium: ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie*, Echter, Würzburg 1987.
- Salvestroni S., *Dostoevskij e la Bibbia*, Qiqajon, Bose 1998.
- , *Isacco il Siro e l'Opera di Dostoevskij*, "Studia monastica" (2002), 44, 45-56.
- Schmemann A., *Liturgy and Life: Lectures and Essays on Christian Development Through Liturgical Experience*, Orthodox Church in America, New York 1974.
- , *Pour la vie du monde*, Desclée de Brouwer, Tournai 1969.
- Schmidlin J., *Einführung in die Missionswissenschaft*, Aschendorffschen, Münster 1917.
- Schnackenburg R., *L'idea di missione del Vangelo di Giovanni nell'orizzonte attuale*, in Id., *Il Vangelo di Giovanni*, I-IV, Paideia, Brescia 1973-1987, IV, 71-87.
- Schwankl O., *Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995.
- Segalla G., *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario*, (StBib), Paideia, Brescia 1983.
- Senior D. – Stuhlmueller C., *The Biblical Foundations for Mission*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1983.

- Sergeev S. M., *I cercatori di Dio. Optina e l'intelligencija russa tra ottocento e novecento*, in *Optina Pustyn' e la paternità spirituale*, Qiqajon, Bose 2003, 253-272.
- Smolič I. K., *Santità e preghiera. Vita ed insegnamenti degli starets della Santa Russia*, Gribaudi, Torino 1984.
- Stanton L. J., *Optina Pustyn in Russian Secular Literature: Backgrounds, Sources and Legacy. A Study of the Monastery, its Elders and Monks in Dostoevskij's The Brothers Karamazov and Works by Konstantin Leont'ev, Kliment Zedergol'm, Vasilij Rozanov, Lev Tolstoj & Vladimir Solouxin*, UMI Research Press, Ann Arbor, Mich. 1983.
- , *The Optina Pustyn Monastery in the Russian Literary Imagination: Iconic Vision in Works by Dostoevsky, Gogol, Tolstoy, and Others*, Peter Lang, New York 1995.
- Stanton L. J. – Hardy J. D., *L'uomo bello. Divinizzazione come destinazione epica*, in A. Mainardi (a cura di), *Optina Pustyn' e la paternità spirituale*, Qiqajon, Bose 2003, 235-252.
- Stemberger G., *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Editions de Seuil, Paris 1970.
- Tsuchido K., *Tradition and Redaction in John 8, 12-30*, "Annual of the Japanese Biblical Institute" (1980), 6, 56-75.
- Vander Merwe D. G., *John 17: Jesus Assigns His Mission to His Disciples*, "Skrif en Kerk" (1998), 19, 115-127.
- Veloso M., *Sentido misional de la santificación en el Evangelio de Juan*, "Revista bíblica" (1973), 35, 314-318.
- , *La vocación misionera de los creyentes en Cristo según el Evangelio de San Juan*, "Revista bíblica" (1976), 38, 223-232.
- Viviano B. T., *The Missionary Program of John's Gospel*, "Bible Today" (1984), 22, 387-393.

* * *

Августин (Никитин) Avgustin (Nikitin), *Св. Франциск Ассизский, Достоевский и восточное монашество* [Sv. Francisk As-sizskij, Dostoevskij i vostočnoe monašestvo (Saint François d'Assise, Dostoïevski et le monachisme oriental)], in *Достоевский. Материалы и исследования* [Dostoevskij. Materialy i issledovaniya (Dostoëvski. Textes et recherches)], XVIII, Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 2007, 62-85.

Агапит (Беловидов) Agapit (Belovidov), *Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Амвросия* [Žizneopisanie optinskogo starca ieroschimonacha Amvrosija (La vie du starets Ambroise d'Optina)], Москва [Moskva] 2010.

- Антоний (Храповицкий) Antonij (Khrapovitskij), *В день памяти Достоевского* [V den' pamjati Dostoevskogo (Le jour de la mémoire de Dostoïevski)], in *Ф. М. Достоевский и Православие* [F. M. Dostoevskij i Pravoslavie (F. M. Dostoïevski et l'Orthodoxie)], Москва [Moskva] 1997, 45-53.
- , *Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского* [Pastyrske izučenie ljudej i žizni po sočinenijam F. M. Dostoevskogo (L'étude pastorale à partir des travaux de F. M. Dostoïevski)], in *Ibid.*, 67-103.
- Беловолов Г. Belovolov G, *Оптинские предания о Достоевском* [Optinskie predanija o Dostoevskom (Les histoires optiniennes sur Dostoïevski)], in *Достоевский. Материалы и исследования* [Dostoevskij. Materialy i issledovaniya (Dostoïevski. Textes et recherches)], XIV, Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 1997, 301-312.
- , *Старец Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов* [Starec Zosima i episkop Ignatij Brjančaninov (Starets Zosima et l'évêque Ignatij Brjančaninov)], in *Достоевский. Материалы и исследования* [Dostoevskij. Materialy i issledovaniya (Dostoïevski. Textes et recherches)], IX, Ленинград [Leningrad] 1991, 167-178.
- Богданов Д. П. Bogdanov D. P., *Оптина пустынь и паломничество в нее русских писателей* [Optina pustyn' i palomničestvo v neje russkich pisatelej (Optina Poustyne et le pèlerinage des écrivains russes)], “Исторический вестник” [Messager historique] (1910), 10, 327-339.
- Буданова Н. Ф. Budanova N. F., *Достоевский и преподобный Сергий Радонежский* [Dostoevskij i prepodobnyj Sergij Radonežskij (Dostoïevski et le saint Serge de Radonež)], in *Достоевский. Материалы и исследования* [Dostoevskij. Materialy i issledovaniya (Dostoïevski. Textes et recherches)], XIV, Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 1997, 195-201.
- Булгаков С. Bulgakov S., *Свет Невечерний* [Svet Nevečernij (Lumière non déclinée)], in Id., *Первообраз и образ: сочинения в двух томах* [Pervoobraz i obraz: sočinenija v dvuch tomach (Prototype et image : ouvrage en deux tomes)], I, Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg], Москва [Moskva] 1999.
- Ветловская В. Е. Vetlovskaja V. E., *Pater Seraphicus*, in *Достоевский. Материалы и исследования* [Dostoevskij. Materialy i issledovaniya (Dostoïevski. Textes et recherches)], V, Ленинград [Leningrad] 1983, 163-178.

- Гоголь Н. В. Gogol' N. V., *Душа наша расположена к исповеди.* Сборник писем [Duša naša raspoložena k ispovedi (Notre âme est disposée à la confession)], Москва [Moskva] 2002.
- Григорьев Д. Grigor'ev D., *Достоевский и Церковь* [Dostoevskij i Cerkov' (Dostoïevski et l'Église)], Москва [Moskva] 2002.
- Гроссман Л. П. Grossman L. P., *Семинарий по Достоевскому* [Seminarij po Dostoevskomu (Séminaire sur Dostoïevski)], Петроград [Petrograd] 1922.
- Достоевская А. Г. Dostoevskaja A. G., *Воспоминания* [Vospominanija (Souvenirs)], Москва [Moskva] 1971.
- Достоевский Ф. М. Dostoevskij F. M., *Братья Карамазовы* [Brat'ja Karamazovy (Les Frères Karamazov)], I-II, Москва [Moskva] 2007.
- Достоевский Ф. М. Dostoevskij F. M., *Полное собрание сочинений* [Polnoe sobranie sočinenij (Opera omnia)], I-XXX, Ленинград [Leningrad] 1972-1990.
- Достоевский Dostoevskij *Материалы и исследования* [Materialy i issledovaniya (Dostoïevski. Textes et recherches)], I-VI, XIV-XV, XVIII, Ленинград [Leningrad], Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 1974-2007.
- Дунаев М. М. Dunaev M. M., *Православие и русская литература* [Pravoslavie i russkaja literatura (L'Orthodoxie et littérature russe)], I-VI, Москва [Moskva] 1999-2004.
- Евлампиев И. И. Evlampiev I. I., *Великий Инквизитор, Христос и дьявол: новое прочтение извечной темы Достоевского* [Velikij Inkvisitor, Xristos i d'javol: novoe pročtenie izvestnoj temy Dostoevskogo (Le Grand Inquisiteur, le Christ et le Diable : une nouvelle lecture du thème éternel de Dostoïevski)], “Вопросы философии” [Questions de philosophie] (2006), 3, 144-154.
- Зандер Л. Zander L., *Монашество в творениях Достоевского: Идеал и действительность* [Monašestvo v tvorenijach Dostoevskogo: Ideal i dejstvitel'nost' (Le monachisme chez Dostoïevski : idéal et réalité)], in *Записки Русской академической группы в СПИА* [Zapiski Russkoj akademicheskoy gruppy v USA (Notes du groupe universitaire russe aux États-Unis)], XIV, Нью-Йорк [New-York] 1981.
- Иваск Ю. Ivask Y., *Савлы, не ставшие Павлами* [Savly, ne stavšie Pavlami (Saüls qui ne sont pas devenus Pauls)], in “Вестник РХД” [Vestnik RChD] (1981), 133, 95-104.

Иосиф (Литовкин) Iosif (Litovkin), *H. B. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский и К. Леонтьев перед «старцами» Оптиной пустыни* [N. V. Gogol', I. V. Kireevskij, F. M. Dostoevskij i K. Leontiev pered "starcami" Optinoj pustyni (N. V. Gogol, I. V. Kireevskij, F. M. Dostoïevski i K. Leontiev devant les *startsy d'Optina Poustyne*], "Душеполезное чтение" [Dušepoleznoe čtenie (Lecture de l'âme)] (1898), 1, 157-162.

Касаткина Т. А. Kasatkina T.A. (per), *Достоевский и XX век* [Dostoevskij i XX vek (Dostoïevski et le XX^e siècle)], I-II, Москва [Moskva] 2007.

Климент (Зедергольм) Kliment (Zedergol'm), Жизнеописание оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва) [Žizneopisanie optinskago starca ieromonacha Leonida (La vie du starets d'Optina Leonid)], Москва [Moskva] 1876.

Криволапов В. Н. Krivolapov V. N., *Старец Зосима и Серафим Саровский* [Starec Zosima i Serafim Sarovskij (Starets Zosima et Séraphin de Sarov)], in *Русская литература и культура нового времени* [Russkaja literatura i kultura novogo vremeni (Littérature russe et la culture des temps modernes)], Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 1994, 133-155.

Леонид (Кавелин) Leonid (Kavelin), *Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и состоящего при ней скита Св. Иоанна Предтечи* [Istoričeskoe opisanie Kosel'skoj Vvedenskoj Optinoj pustyni i sostojaščego pri nej skita Sv. Ioanna Predteči (La description historique d'Optina Poustyne à Kozelsk)], Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 1847.

Леонтьев К. Н. Leont'ev K. N., *О всемирной любви* [O vsemirnoj ljubvi (À propos de l'amour universel)], in *Ф. М. Достоевский и Православие* [F. M. Dostoevskij i Pravoslavie (F. M. Dostoïevski et l'Orthodoxie)], Москва [Moskva] 1997, 261-297.

—, *Письмо В. В. Розанову от 8 мая 1891 г.* [Pis'mo VV. Rosanovu ot 8 maja 1891 g. (Lettre à V. V. Rosanov du 8 mai 1891)], in Id., *Избранные письма. 1854-1891* [Izbrannye piš'ma. 1854-1891 (Lettres sélectionnées)], Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 1993, 567-569.

Лодыженский М. В. Lodyženskij M. V., *Свет незримый* [Svet nezrimyj (La lumière invisible)], Москва [Moskva] 1992.

Малягин В. Maljagin V., *Достоевский и Церковь* [Dostoevskij i Cerkov' (Dostoïevski et l'Église)], in *Ф. М. Достоевский и Православие* [F. M. Dostoevskij i Pravoslavie (F. M. Dostoïevski et l'Orthodoxie)], Москва [Moskva] 1997, 261-297.

- вославие [F. M. Dostoevskij i Pravoslavie (F. M. Dostoïevski et l'Orthodoxie)], Москва [Moskva] 1997, 9-30.
- Мочульский К. В. Močul'skij K. V., Гоголь, Соловьев, Достоевский [Gogol, Soloviev, Dostoïevski], Москва [Moskva] 1995.
- Павлович Н. А. Pavlovič N. A. *Оптина пустынь. Почему туда ездили великие?* [Optina Pustyn'. Počemu tuda esdili velikie? (Optina Poustyne. Pourquoi les grands y sont-ils allés?)], “Прометей: Историко-биографический альманах” [Prométhé : almanach historique et biographique] (1980), 12, 84-91.
- Поселянин Е. Poseljanin E., *Отец Амвросий* [Otec Amvrosij (Père Ambroise)], “Душеполезное чтение” [Dušepoleznoe čtenie (Lecture de l'âme)] (1892), 1, 33-49.
- Ребель Г. Rebel' G., *Проблемы изучения Достоевского* [Problemy isučenija Dostoevskogo (Problèmes d'étude de Dostoïevski)], “Вопросы литературы” [Voprosy literatury (Questions de littérature)] (2010), 3, 427-458.
- Смолич И. К. Smolič I. K., *Русское монашество. Возникновение. Развитие. Сущность (988-1917)* [Russkoe monašestvo. Vosniknovenie. Razvitie. Suščnost'] (Le monachisme russe. Émergence. Développement. Essence)], Москва [Moskva] 1997.
- Тихомиров Б. Н. Tichomirov B. N., *Иеромонах Андрияна (в миру князь С. А. Ширинский-Шахматов) в творческих замыслах Достоевского* [Ieromonach Anikita (v miru knjaz' S. A. Širinskij-Sachmatov) v tvorčeskih zamyslakh Dostoevskogo (Le hiéromoine Anikita dans les idées créatives de Dostoïevski)], in *Достоевский. Материалы и исследования* [Dostoevskij. Materialy i issledovaniya (Dostoïevski. Textes et recherches)], XIV, Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 1997, 202-215.
- Флоренский П. Florenskij P., *Свет истины* [Svet istiny (Lumière de la vérité)], in Id., *Столп и утверждение истины* [Stolp i utverždenie istiny (La colonne et le fondement de la vérité)], I, Москва [Moskva] 1996, 70-108.
- Флоровский Г. Florovskij G., *Религиозные темы Достоевского* [Religiosnye temy Dostoevskogo (Thèmes religieux de Dostoïevski)], in *О Достоевском* [O Dostoevskom (À propos de Dostoïevski)], Москва [Moskva] 1990, 386-390.

Collaboration avec les musulmans comme un témoignage de l'Évangile¹

Oui, je suis le gardien de mon frère !

❖ MICHEL AL LAFE

Vous êtes bon lorsque que vous marchez
fermement vers votre but d'un pas intrépide.
Pourtant, vous n'êtes pas mauvais lorsque
vous y allez en boitant.
Même ceux qui boitent ne vont pas en arrière.

KHALIL GIBRAN

Liban : Terre en mission²

L'Église désire manifester au monde que le Liban est plus qu'un pays : c'est un message de liberté et un exemple de pluralisme pour l'Orient comme pour l'Occident !

JEAN-PAUL II³

Avec ses 10452 km², ses 4 millions d'habitants, ses 2 millions de réfugiés palestiniens et syriens dont la majorité est musulmane, ses 596 habitants au mètre carré, ses 18 communautés réparties entre chrétiens et musulmans, sa géographie territoriale montagneuse, sa plaine côtière de 220 km, ses 4000 km² fertiles dans la Bekaa, ses 376 km de frontières avec la Syrie, ses 79 km de frontières avec Israël, ses 15 fleuves, ses nombreuses nappes phréatiques, son emplacement géographique sur la Méditerranée entre l'Orient et l'Occident, son identité arabe⁴ ouverte à toutes les cultures, sa démocratie et sa libér-

¹ Toutes les traductions des citations sont faites par l'auteur à partir de textes originaux arabes.

² Ce paragraphe, plus qu'une description géographique se veut préciser le message du Liban en tant que pays de mission.

³ JEAN-PAUL II, *Lettre Apostolique à tous les évêques de l'Église catholique sur la situation du Liban*, N° 6.

⁴ Le préambule de la Constitution de l'après-guerre notifie cette identité alors que le précédent le disait « à visage arabe. » Le Nouveau texte est : « Le Liban est

té ont façonné l'image du Liban et en même temps l'ont mis au cœur de la tempête.

Déjà au début des années '70, le dirigeant libanais issu de l'une des plus grandes familles féodales druzes, Kamāl Junblat distingue de ses méandres la vocation du pays du cèdre, il dit :

Le Liban est plus qu'un État, c'est le pays de la plus grande diversité culturelle. Il aurait pu être infiniment plus riche encore s'il s'était connu lui-même. Il aurait pu être même un exemple au monde entier, une harmonie entre les cultures, un symbole indispensable car véritablement humain. Toutefois nous avons donné un nouveau sens à la cohabitation entre les hommes. Nous avons donné à la société moderne un exemple communautaire différent. Non simplement une agglomération de personnes à la manière occidentale, mais une gerbe de cultures, dites plutôt, une « petite société des nations. »⁵

Paradoxalement, cette vocation est comme une épée de Damoclès au-dessus de la tête de chaque libanais. S'il ne vit pas de sa vocation, il envoie le Liban un pas vers la mort. L'un de nos hommes politiques et diplomates, Ghassan Tuéni disait à juste titre : « Le Liban perdra sa raison d'être s'il ne devenait l'apôtre de son propre message. »⁶ La coexistence et la cohabitation entre les différentes composantes religieuses et ethniques ont toujours fait parties intégrantes de la tradition de notre région (Liban, Syrie, Palestine, Jordanie, Irak, Egypte). Une tradition plus que millénaire qui a contribué à la formation de la civilisation arabe et à son épanouissement. Nier cette vérité, c'est nier notre histoire propre. Le plus grand drame que vit la région, c'est faire abstraction des fruits de cette réalité et de rechercher à se can-

Arabe dans son identité et son appartenance. Il est membre fondateur et actif de la Ligue des États Arabes et engagé par ses pactes ; de même qu'il est membre fondateur et actif de l'Organisation des Nations-Unies, engagé par ses pactes et par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. L'État concrétise ces principes dans les droits et obligations entre tous les citoyens sans distinctions ni préférence. » La Constitution Libanaise, I : Dispositions Fondamentales, Préambule de la Constitution, § B. Cf : <http://www.cc.gov.lb/sites/default/files/La%20Constitution%20Libanaise.pdf>.

⁵ JUMBLAT, *Min Ajli Lubnān* (Pour le Liban), 130.

⁶ TUÉNI, *Anatomie d'une politique étrangère otage*, 16.

tonner dans des identités réductrices et précaires. Le vrai défi qui se pose aux libanais aujourd’hui, « consiste à réinventer la forme de leur existence politique dans un contexte régional des plus explosifs »⁷ sachant que rien ne s’arrangera de sitôt tant que le problème du peuple palestinien et de l’État d’Israël n’est pas résolu équitablement.

Au vu de l’urgence de reprendre conscience de cette vocation dont une frange importante de la population s’éloignait et pour ré-encler les chrétiens dans leur terre et les inciter à s’engager dans leurs Églises et dans leur pays, le Pape Jean-Paul II convoque le 12 juin 1991 une assemblée synodale spéciale pour le Liban au terme de laquelle il présente l’Exhortation Apostolique *Une espérance nouvelle pour le Liban*, le 10 mai 1997. Lors de sa visite historique il dit :

Pour le pays, ces communautés différentes sont à la fois une richesse, une originalité et une difficulté. Mais pour tous les habitants de cette terre, faire vivre le Liban est une tâche commune [...] Ainsi renouvelés par Dieu, les fidèles du Christ qui sont au Liban deviendront pour tous leurs frères les témoins de son amour.⁸

Les épreuves que traverse le Liban ne sont plus des raisons de repli mais une chance d’approfondir, de persévérer et de perdurer sa vocation. Elles persistent tant que nous n’aurons pas entrepris de corriger le parcours. Et l’un de ses parcours c’est la rencontre et la connaissance les uns des autres. Cette ignorance nous ouvre aux spéculations, aux ballotements, aux indécisions, aux peurs de tout genre et surtout nous expose facilement aux fausses informations, véritables intox les uns sur les autres. À ce propos le Père Georges Massouh met en garde contre la gravité de cette ignorance qui fait que chrétiens, musulmans et druzes se côtoient dans toutes les strates de la société, à l’école, à l’université, dans la rue, dans les bureaux, sur les bancs du parlement ou autour d’une table ministérielle sans se connaître vraiment :

J’ai enseigné le Christianisme dans un institut supérieur d’études islamiques et l’Islam dans plus d’un institut de théologie, et j’ai remar-

⁷ AOUN, *Une certaine vision du Liban. Entretiens avec Frédéric Domont*, 16.

⁸ JEAN-PAUL II, Exhortation Apostolique post-synodale, *Une espérance nouvelle pour le Liban*, N° 1.

qué chez les deux parties une complète ignorance les uns des autres sur leurs plus simples traditions, coutumes, fêtes, commémorations, croyances ou rituels. [...] Sujets apparemment évidents, supposés connus de tout libanais, surtout pour des étudiants en théologie ou en jurisprudence islamique tellement la proximité est banale. Cependant, la désillusion vous saisit de partout.⁹

Que pourra devenir vraiment le Liban et que pourra être son rôle dans un monde qui a élevé « le choc des civilisations » au rang de paradigme des relations internationales jusque dans les politiques et les sociétés à l'intérieur d'un même pays ? Laissera-t-on le Moyen-Orient, et peut-être aussi le monde entier, devenir un amoncellement de communautés religieuses, confessionnelles ou ethniques incapable de vivre ensemble dans lesquelles les rivalités se feront encore plus pernicieuses et agressives ? Pour le Patriarche Orthodoxe Hazim de nationalité syrienne qui avait expérimenté aussi dès son enfance le bon voisinage islamo-chrétien dans son fief à Hama en Syrie, le Liban est avant tout le pays de l'historique interaction de ses communautés et de l'authentique convivialité entre chrétiens et musulmans. Il est « un lieu chaleureux pour tous, un endroit de convergence des idées et de leurs interactions, où la douceur de la rencontre des chrétiens et des musulmans est incomparable... Notre unité est affectée par l'unité du Liban et notre bien-être est de son bien-être. »¹⁰

Si pour le Pasteur Ghassan Halaf, « les épreuves augmentent notre stabilité en étendant nos racines en profondeur », en bon théologien baptiste et bibliste qui engraine ses propos dans les Saintes Écritures, il laisse entrevoir dans son livre *Le Liban dans la Bible*,¹¹ que les épreuves et la mission du Liban sont inhérentes à sa dignité :

L'ensemble de ce qui est dit sur le Liban et de ce qui le concerne dans la Bible en fait plus qu'un sujet majeur. Car combinés entre eux, les versets et les paragraphes qui parlent du Liban sont plus nombreux que le nombre des versets du plus long chapitre et plus long que le plus long chapitre de la Bible. Le nom du Liban a été mentionné 70 fois, le cèdre 75 fois, Tyr 59 fois et Sidon 50 fois. La

⁹ MASSOUD, *Al'an wa houna*, 227-228.

¹⁰ SALEM, HAZIM, *Ignatius al-râbi: Mawaqif wa Aqwâl*, 124-125.

¹¹ Livre paru en arabe sous-titre *Loubnan fi al-Kitab al-Mouqaddass*.

Bible mentionne environ 35 villes et villages et 10 régions situées au Liban. Il a parlé de 10 personnages d'hommes et de femmes originaires du Liban, sans compter les fois où il est mentionné par des surnoms ou des adjectifs qui ne le nomment pas explicitement.¹²

Dans *Le nom du Liban au fil des âges*, Antoine Khoury Harb explique que le nom du Liban dans la Bible « est lié à une géographie physique constante, en harmonie avec l'unité géographique du Liban contemporain. Tout changement dans ses frontières ou toute fragmentation de cette unité est une altération de son entité historique naturelle, et de fait une défiguration de son nom »¹³ et de sa vocation aussi, peut-on ajouter sans ambiguïté. La mission alors n'est sûrement pas loin !

Cette vocation-mission, les poètes aussi l'ont exprimée. Saïd Akl rappelle que : « La vocation du Liban est d'empêcher que la civilisation ne recule, car il est à la fois témoignage et témoin. »¹⁴ Georges Naccache – journaliste, poète, homme politique et diplomate libanais – encore plus audacieux, dit ces paroles qui ont traversé les décennies : « Parmi les pays du Proche-Orient, et peut-être même comparé à quelques-uns des pays les plus avancés, ce Liban, tel qu'il est, ce Liban que vous rejetez – avec ses lacunes, ses anomalies, l'effroyable incurie de sa classe politique – peut s'honorer d'avoir créé, non pas certes une société heureuse et juste, mais la société peut-être la moins inhumaine du monde. »¹⁵

Ce qui unit aujourd'hui les fils de cette région : une langue, une identité et une destinée. Toutes sont au service du témoignage du Christ dans nos vies.

Arabité et langue arabe : Traits d'unions des « frères du Levant »

L'arabe est la langue sémitique la plus parlée. 22 pays l'utilisent, et ceux qui la parlent dépassent les 473 millions de personnes à travers

¹² HALAF, *Loubnan fi al-Kitab al-Mouqaddass* (Liban dans la Bible), 9.

¹³ KHOURY HARB, *Le nom du Liban au fil des âges*, 55.

¹⁴ NAJJAR, *Saïd Akl de A à Z*, http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=31&nid=3869.

¹⁵ NACCACHE, *L'Orient-le Jour*, 15 juin 1971. Article à l'occasion de la fusion des deux quotidiens francophones libanais « L'Orient » et « Le Jour. »

le monde. Si elle se réfère au Coran pour sa justesse syntaxique et sémantique, des textes près-islamiques nous sont parvenus dès le II^e siècle de la chrétienté. La langue arabe qui était parlée dans la région quelques trois milles ans avant la naissance de l'Islam, et l'identité arabe modelée dans les temps modernes, ne sont pas une particularité musulmane. Elles ont été indéniablement enrichies par celle-ci tout comme enrichies aussi par les cultures chrétiennes, les brassages des peuplades et les retombés de l'histoire. Cependant ce sont des notions qui unissent chrétiens et musulmans habitant aujourd'hui ces mêmes territoires.

Les Actes des Apôtres nous affirment que, le jour de Pentecôte, les visiteurs de Jérusalem ont entendu étonnés les apôtres glorifier le Seigneur chacun dans sa propre langue. Parmi celles-ci il y avait l'arabe : « Tous furent alors remplis de l'Esprit Saint, et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. [...] Parthes, Mèdes et Elamites, habitants de Mésopotamie, de Judée et de Cappadoce, du Pont et d'Asie, de Phrygie et de Pamphylie, d'Egypte et de cette partie de la Libye qui est proche de Cyrène, Romains en résidence, tant Juifs que prosélytes, Créois et Arabes, nous les entendons publier dans notre langue les merveilles de Dieu ! » (Act 2,4-11). Ce qui a fait dire au P. Georges Massouh « c'est Dieu qui a parlé en arabe. »¹⁶ Ce qui veut dire que dès sa naissance, la chrétienté s'est exprimée en arabe. D'ailleurs Saint Paul dans sa lettre aux Galates raconte qu'il a visité l'Arabie où il a sûrement annoncé la Bonne Nouvelle. Il dit : « Sans monter à Jérusalem trouver les apôtres mes prédecesseurs, je m'en allai en Arabie,¹⁷ puis je revins

¹⁶ Pour rester fidèle à l'intention de l'auteur, il nous a semblé important de préciser que ses citations sont adressées à un public arabophone et musulman. Ils apportent un éclairage certain sur la pensée des chrétiens arabes : « En ce temps-là, il y a deux mille ans, Dieu a parlé arabe. C'est en arabe qu'il s'est fait connaître, qu'il a diffusé sa Parole, son Esprit et son Évangile dans les villes, les villages, les monts, les vallées, les Églises et les ermitages ; par les liturgies, les hymnes, les prières et les chants ; par la vie des saints, des martyrs, des justes, des ermites et des moines. Dieu a choisi de parler arabe la rendant chrétienne pour témoigner du Christ et de son Eglise Vivante pour l'éternité. Il se l'est fiancée dans l'Esprit par l'Eau et le Sang. Le christianisme arabe restera fidèle à cette alliance inestimable, à son baptême qui lui a été donné une fois pour toutes et qui est enraciné dans son passé, son présent et pour les siècles à venir », MASSOUH, *Al'an wa houna* (Ici et maintenant), 239.

¹⁷ « Par "Arabie", on entendait alors la Péninsule Arabique, la Jordanie, le sud de la Syrie jusqu'à Damas. Cette partie comprenait les Nabatéens [Le sud et l'ouest

encore à Damas » (Gal 1,15-17). Dès les premiers siècles des chrétiens arabes ont donc entendu la Bonne Nouvelle, ont reçu le baptême en Jésus Christ et ont porté la Parole dans cette langue.

C'est quand exactement que nos régions proche-orientales ont adopté la langue arabe ? L'histoire reste un peu floue sur les dates, mais cela importe peu car ce qui compte, c'est « l'aujourd'hui » que la chrétienté orientale arabe, consciente de cet atout, l'utilise comme rassembleur et puisse être témoin de ce rassemblement pour le monde entier.

De là est né le concept de l'Arabité (*Oourouba*) dont beaucoup de penseurs, d'écrivains, de poètes et de journalistes surtout chrétiens ont été à l'origine de son développement et de sa diffusion. « Les chrétiens sont les fils de cette civilisation, [...] ils doivent toujours rester les initiateurs de la réunification arabe dans le cadre de la liberté et de la démocratie véritable. »¹⁸ Cependant il n'y a pas d'identité là où il n'y a pas de liberté, là où il n'y a pas de cohérence dans une même appartenance à des valeurs, là où un individu ou un groupe d'individus ne se sent pas en confiance.

Pour le Patriarche Hazim, arabité et liberté religieuse doivent aller de pair. Sans cette liberté indispensable, l'identité arabe est morte. Il s'est souvent insurgé dans ses discours contre les pays qui se revendiquaient arabes et interdisaient aux chrétiens orientaux la liberté du culte : « Nous n'appelons pas au droit de porter Le Livre chrétien dans des contrées non chrétiennes, mais nous insistons à ce que les pays arabes vers lesquels émigrent les chrétiens arabes se fassent le devoir de créer l'espace de cette liberté du culte dans toute ses dimensions. Ce n'est qu'ainsi que se traduit la plénitude de l'identité arabe. »¹⁹

Al-mashriqiyoun : Chrétiens d'Orient

Face aux situations difficiles que vivent les chrétiens du Levant – *Al-mashriqiyoun* –, et à l'importance de leur flux migratoire, c'est la voix

de la Jordanie, l'État d'Israël, les Territoires palestiniens, le Liban, l'ouest de la Syrie, et le nord de l'Arabie actuelle], Petra, Gerasa [Jordanie actuelle], Philadelphie [Oman actuel], Bosra et Hauran [Syrie actuelle]. Il est très probable que Paul se soit rendu en cette Arabie voisine de Damas qu'est Bosra et les villages aux alentours en pleine montagnes rocheuses et désertiques », Ibid.

¹⁸ MASSOUH, *Al-khayrat al-atiya* (Les Biens à venir), 177.

¹⁹ Ibid., 91.

inattendue d'un Prince Saoudien que nous voulons faire entendre là en premier. Le Prince Talal bin Abdulaziz Al Saoud, membre éminent de la famille royale saoudienne (décès in 2018). Même si sa vision n'était malencontreusement pas partagée de la majorité des dirigeants saoudiens, il se distinguait toutefois par ses positions libérales, son combat pour une Constitution nationale, pour l'état de droit et l'égalité de tous devant la loi, pour ne pas rapporter sa vision sur la migration des chrétiens arabes. Il discerne « un coup dur porté au cœur de notre avenir » pour reprendre ses propres paroles, et appelle les dirigeants arabes à la vigilance contre un tel préjudice :

C'est une réalité scabreuse qui ne peut qu'amener de profondes répercussions sur tout notre Monde Arabe ; elle changera le caractère de la région, les fondements de sa prospérité, sa paix et même sa stabilité interne. Musulmans et chrétiens ensemble doivent s'y mettre pour contrer cette manifestation. [La raison majeur que le Prince avance c'est] l'attestation par acte pas seulement en mot à l'argument israélien de l'État-nation d'une seule religion, d'une ethnie pure, d'un peuple choisi. [...] Les chrétiens arabes ont toujours été le résultat de leur culture multidisciplinaire défiant en tout temps la pensée et le savoir. Leur émigration élimine la richesse de cette diversité et dépouille un grand nombre de leur racine culturelle spécifique.²⁰

C'est aussi le même appel pour Mohamed Hassanein Heikal – journaliste, écrivain et homme politique égyptien. Il a mis en garde contre l'anémie des sociétés arabes si elles venaient à perdre leur distinction en perdant une partie importante de leur racine.

J'ai une observation à faire sur les chrétiens d'Orient, sur ce phénomène de migration qu'ils vivent. C'est devenu un fait tellement évident, qu'il est difficile de s'en détourner, de le méconnaître ou d'en ignorer les causes. Même si les raisons de leur départ sont psychologiques, elles sont liées au climat qui prévaut actuellement bien plus qu'aux raisons apparentes qu'on donne. De fait je vois le bouleversement humain et culturel du paysage arabe. Certainement qu'il deviendra plus pauvre et moins prospère si nous laissons faire cette migration des chrétiens d'Orient sans broncher, l'ignorant ou la ré-

²⁰ <http://www.princetalal.net/wb/post.php?id=1352&partid=83>.

duisant à des peurs sans fondement. Quelle perte vraiment si les chrétiens d'Orient sentaient à tort ou à raison, que ni eux ni leurs enfants n'ont plus d'avenir sur cette terre. Ils laisseraient dans cet Orient, un Islam solitaire n'ayant pour unique réconfort, que le sionisme de l'État d'Israël.²¹

Les chrétiens d'Orient, s'ils s'enracinent dans la même vigne et sont présents dès les origines du christianisme, ne sont pas tous d'une seule branche. Il s'agit de plusieurs rites utilisant différentes coutumes et différentes langues : l'arabe, l'arménien, le syriaque, le grec, le copte, ayant composée avec les habitudes et les civilisations dans lesquelles elles se sont développées. Cela se comprend aisément qu'ainsi éparpillés ça a été leur chance de survie jusqu'à l'époque contemporaine et en même temps une vulnérabilité qui les a exposée souvent à la discrimination, parfois à l'extermination.

Expériences vécues authentiques : Pépites à préserver et à accroître

Les témoignages que nous reproduisons ci-dessous, ne sont qu'un exemple parmi tant d'autres. La liste n'est nullement exhaustive, encore moins qualitative. Les énumérer toutes aura été impossible, tant il existe des initiatives variées dans le fond comme dans la forme et notre format est trop court pour les contenir. Les meilleures sont discrètes, individuelles, souvent cachées à l'intérieur même des familles et sont porteuses de tellement de bénédictions et de grâces. Par sécurité peut-être et par discréetion sûrement nous avons opté de les laisser simplement sous le regard de Dieu et de ceux qui sont dans le secret du roi. Notre choix s'est donc posé sur les témoignages pouvant amorcer une collaboration de longue haleine, risquant d'être plus influente sur nos sociétés.

Nous les avons identifiées aux pépites car comme l'or, elles sont tirées de la boue du sol et ne sont purifiées qu'au creusée. Il faut croire que le sol, ô combien marécageux du Liban, et après toutes ces années de guerre, de conflits sous couvert religieux, de dominations pétro-économiques, a encore la possibilité d'engendrer une espérance « contre toute espérance » (Rom 4,18). Une espérance qui permet

²¹ HEIKAL, *Aamon mina el azamat* (Une année de crises), 52.

aux situations les plus complexes de dégager un chemin. Tout comme Abraham qui traversait une longue épreuve et attendait la postérité promise. Ces pépites sont l'espérance d'une postérité qui essaiera dans le monde entier. Elles sont déjà les prémisses du Royaume qui est parmi nous et qui se traduit par le service et le lavement des pieds. Ces exemples sont respectueux de la particularité de chacun.

Initiatives religieuses et nationales : Renforcer le dialogue et repousser la crainte²²

Plusieurs instances religieuses et groupes nationaux ont joué des rôles importants en certaines périodes et ont suscité des intérêts non négligeables et toujours valables.

Lettres Pastorales des Patriarches Catholiques d'Orient

Pour faire court, nous ne ferons écho que de la troisième lettre qui concerne particulièrement notre sujet. « Ensemble devant Dieu pour le bien de la personne et de la société : la coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe » paru à Noël 1994. Elle rejoint très expressément les orientations de le *Nostra Æstate* :

Musulmans et chrétiens, ensemble devant Dieu, nous ne sommes ni en confrontation, ni en opposition. Nous sommes tous et avant tout devant Dieu, le Seigneur des univers,²³ miséricordieux et compatissant qui n'est la propriété de personne. Nous sommes tous nés de lui et allons vers lui. Nous sommes tous dans l'incapacité de nous accepter les uns les autres si d'abord n'avons pas commencé par accepter Dieu dans nos vies. Plus nous avançons dans cette découverte, plus se manifeste à nous la splendeur de l'être humain, car chaque individu est un légataire unique que Dieu a créé « *à notre image comme notre ressemblance* » (Gen 1,26), Dieu l'a créé pour être

²² Informations puisées du document arabe : MASSOUH, *Les relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient à la lumière de la Déclaration Nostra Æstate du Concile Vatican II*, 2006.

²³ Traduction littérale. « Rabbou-l alamin », l'un des noms d'Allah et louange musulmane difficilement traduisible qui selon son contexte prend différent sens : Le Miséricordieux et Compatissant ; Dieu de la Plénitude de la Création ; Le Clément et Le Miséricordieux.

« son successeur sur terre. »²⁴ Donc le vivre ensemble est au cœur de notre relation à Dieu. Soyons ensemble dans cette relation à chercher sa volonté pour notre société et du même pour l'humanité tout entière. Unissons-nous spirituellement en Dieu pour que son Saint Nom soit glorifié dans notre cher Orient, nous qui intercérons sans cesse pour qu'il reste une bonne terre pour l'adoration de Dieu et une bonne terre pour le développement de l'être humain.

Commentant cette lettre, l'évêque grecque catholique Cyril Boustros dit :

L'attitude du christianisme moderne à l'égard de l'islam ne se caractérise pas seulement par un rapprochement spirituel, mais surtout par le vécu. Le désir des chrétiens c'est d'établir avec les musulmans des relations de citoyenneté loyales et sincères. Ceci suppose surmonter nos différences religieuses pour arriver ensemble à une communication créative. Et la lettre des patriarches l'affirme ; le christianisme et l'islam ont en commun des valeurs religieuses capable de nous aider à atteindre cet objectif.

Conseil des Églises du Moyen-Orient

Les quatre Communautés Ecclésiales qui le constituent, Orthodoxe, Orthodoxe orientale, Catholique, et Protestante, s'emploient pratiquement à construire le dialogue islamo-chrétien sur la base de leur foi. Ce Conseil a déjà publié trois lettres pastorales exhortant leurs membres à renforcer la coopération et le dialogue avec leurs compatriotes musulmans. La Première en 1985, notifie que chrétiens et musulmans « obéissons au Dieu unique. Nous partageons les mêmes valeurs humaines qui procèdent de l'unique source, comme l'amour, la tolérance ou l'égalité. Nous sommes appelés à les porter dans nos rencontres les uns les autres. » La Deuxième sortie en 1998, sollicite les croyants à participer efficacement aux affaires publiques nationales en dynamisant « la coopération islamо-chrétienne afin de construire une société fondée sur le respect de la collaboration et de la pleine égalité des citoyens. » La Troisième donnée en l'an 2000, s'adresse directement aux musulmans :

²⁴ Coran, Sourate Al Baqara (2,30): <http://www.coran-en-ligne.com/coran-en-francais.html>.

Avec qui nous partageons l'appartenance nationale, la terre, les soucis, et le destin, afin, de continuer à œuvrer, dans un dialogue de longue haleine, pour une société qui respecte les diversités, réalise l'égalité, soutient les libertés et protège la dignité et les droits de l'homme. Les bonnes relations qu'il y a entre nous, entretenues par nos rencontres, nos partages et nos projets communs nous encouragent à persévéérer.

Cependant, les chefs des Églises ne négligent pas pour autant l'inquiétude montante chez leurs fidèles qui observent avec défiance la menace des extrémismes islamiques, le brandissement du spectre de l'État islamique et de l'imposition du régime des « dhimmi. »²⁵ En 1998 ils publient un document pour exprimer la préoccupation des chrétiens pour leur avenir dans leur propre pays intitulé « La présence des chrétiens en Orient. »

Groupe Arabe du Dialogue Islamo-Chrétien

Créé à la suite d'une réunion animée par le Conseil des Églises du Moyen-Orient et rassemblant un certain nombre de personnalités arabes et islamiques composées d'intellectuels, d'érudits religieux et d'activistes des droits de l'homme venus du Liban, de Syrie, d'Égypte, de Jordanie, de Palestine, du Soudan, et des Émirats arabes unis. Leur manifeste confirme « la conviction de vivre ensemble entre musulmans et chrétiens dans une société de liberté, d'interdépendance et d'égalité des droits de citoyenneté. » Pour eux le dialogue islamo-chrétien est d'abord rencontre entre personnes engagées dans leur foi « qui voient dans cet effort l'expression pratique de leurs valeurs religieuses, posant les fondements du sens de la diversité, de la rencontre de l'autre et de la reconnaissance de la dignité humaine au-delà de tout. »

Comité National du Dialogue Islamo-chrétien

Né à Bkerke au Siège Patriarcal Maronite en Août 1993, il est composé de sept membres représentant les responsables religieux des

²⁵ *Ahl el-zoumma*, ou *dhimmi* est un terme du droit musulman qui désigne un citoyen non-musulman d'un État musulman, lié à celui-ci par un « pacte de protection » en contrepartie d'une « *jizia* », un tribut.

sept plus grandes Communautés.²⁶ En 1994, il élabore une « Feuille de route » confirmant la nouvelle Constitution issue de la Conférence de Taëf qui a donné une nouvelle constitution au Liban, affirmant que « la fraternité nationale entre chrétiens et musulmans au Liban n'est pas un simple engagement imposé par les principes de la coexistence, mais c'est une chance, un choix, et une mission noble qui font du Liban un remarquable message. »

Moussa el-Sadr, l'Imam « disparu » : Victime de la convivialité

Dans la pensée de l'Imam Moussa el-Sadr²⁷ la rencontre de Dieu conduit à la rencontre de l'homme, et quand on se retrouve pour le service de l'homme, on ne peut que rencontrer Dieu. Il n'a eu cesse d'appeler musulmans et chrétiens à se remettre sur le même chemin puisque dans son Principe Dieu Est Un et que les religions qui en découlent ne peuvent être qu'une. En février 1975, quelques deux mois seulement avant le début de la guerre civile le 13 avril, à l'initiative des Capucins qui posent un geste révolutionnaire pour l'époque, il inaugure les sermons du carême à la cathédrale Saint Louis des français de Beyrouth devant une assistance nombreuse composée de chrétiens et de musulmans.

Nous nous réunissons autour de l'être humain au service de qui Dieu a donné les religions, autour de l'être humain opprimé, brisé et délaissé, pour que nous puissions nous retrouver en tout, pour que nous puissions même nous retrouver en Dieu et que nos religions vivent dans l'unité. [...] À s'être éloigné du but, nous nous sommes

²⁶ Les membres musulmans de ce Comité ont aussi participé aux travaux de « l'Assemblée spéciale pour le Synode du Liban » au Vatican en tant qu'observateurs représentant leurs chefs communautaires et ont eu des interventions en séance plénière. À la diffusion du « dernier appel » du Synode ils ont joué un rôle d'apaisement, alors que leurs congénères l'avaient mal interprété.

²⁷ Né en 1928 à Qom en Iran, d'une famille originaire du Liban, l'Imam Moussa el-Sadr est un philosophe et dirigeant religieux chiite, porté disparu le 31 août 1978 lors d'une visite officielle en Libye. À 31 ans il vient s'installer au Liban et prend la nationalité quatre ans plus tard, en 1963. Il devient progressivement une figure emblématique de sa communauté, travaillant à lui donner une visibilité et à la protéger des ravages de la guerre civile et des conflits inter-communautaires.

éloignés du service de l'être humain et nous avons rejeté Dieu. Il nous a laissé à nos caprices et nous nous sommes retrouvés divisés et éparpillés. Noyés dans notre misère nous nous sommes opposés les uns aux autres, nous nous sommes partagés l'univers pourtant un, nous avons adoré des dieux multiples et nous avons déchiré l'être humain.²⁸

Lorsque la guerre civile éclate, Moussa el-Sadr qui avait dit au préalable « les armes sont les ornements des hommes »,²⁹ refuse d'engager ses forces dans le conflit libanais et déclare que « l'arme ne résout pas la crise, mais augmente la déchirure de la nation » (27 juin 1975).³⁰ Dès lors il fera tout pour restreindre les effets du conflit en servant de médiateur entre chrétiens et musulmans.

Certains ont vu dans son rapprochement des communautés chrétiennes, une stratégie pour leur faire céder un peu de leur pouvoir à sa communauté restée longtemps écartée. Quoi qu'il en soit, ce rapprochement ne pouvait que renforcer les bases de l'État-nation et consolider l'identité et l'unité nationales : « Nous ne voulons ni d'un État Chiite, [dit-il], ni d'un État Maronite, ni d'un État Sunnite, encore moins d'un État Druze. Nous voulons un État garant de la justice sociale. »³¹

Moussa el-Sadr estimait que les religions constituaient une richesse mais que le confessionnalisme était une malédiction. Le problème ne pouvait pas venir du pluralisme religieux, mais du sectarisme religieux et de la relation de l'État avec ses citoyens qui va forcément se refléter sur le rapport des citoyens entre eux.

Il croyait en l'importance des relations personnelles pour dégager les malentendus et décroire les conflits. Il s'est lié d'amitié avec le Patriarche maronite Antoine Khoraich alors qu'il n'était qu'évêque de Sidon, ce qui lui a ouvert l'opportunité d'une relation avec le Pape

²⁸ Tiré d'une conférence en arabe intitulée « Préservation de l'homme », publiée dans le livre de SHARAF AL-DIN, *L'alphabet du dialogue, des conférences et des recherches de l'Imam Moussa el-Sadr*, 166-167.

²⁹ Traduction et citation rapportées par SAMAAN, *Les métamorphoses du Hezbollah*, 28.

³⁰ Traduction et citation rapportées par Wikipédia : https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Moussa_Sader.

³¹ Citation arabe rapportée par le site <http://www.imamsadr.net/News/print.php?NewsID=3280>.

Jean-Paul II, touché par son message. Moussa el-Sadr n'a jamais caché non plus son admiration « au grand, très grand saint Jean XXIII » (pour reprendre ses paroles) au Pape Paul VI dont il était le seul dignitaire chiite présent à son intronisation en 1963, et au Patriarche Ecuménique Athénagoras. Ces fréquentations ont influé positivement sur l'état des lieux où cohabitaient pendant la guerre chrétiens et chiites. Cependant même lorsqu'on lui demandait comment riposter à un carnage contre des musulmans perpétrés en zone chrétienne près du Musé de Beyrouth, alors que de part et d'autre on pratiquait l'exécution arbitraire sur l'identité, il répond : « Et Dieu m'est à témoin que même si l'on venait à tuer mon fils, je ne pourrai m'en prendre à un innocent. »³²

Avant sa mystérieuse disparition, Moussa el-Sadr a contesté l'assaut des villages chrétiens de Jezzine au sud Liban et de Deir el Ahmar dans la Bekaa, au nord-est de Baalbek disant « Si quelqu'un s'attaque à l'un de ceux-ci, c'est contre mon propre fils qu'il l'aura fait. Si quelqu'un s'attaque à l'une de leurs maisons, c'est à mon turban, à ma tunique et à ma résidence qu'il s'attaque. »³³ On raconte aussi qu'un habitant chrétien de Tyr qui lui reprochait l'attitude de ses compatriotes musulmans, l'Imam s'est invité à prendre le repas chez lui aux vus et aux sus de tous et dit-on les comportements ont changé.

L'Imam Moussa el-Sadr, dans sa pensée et son action audacieuses reste encore aujourd'hui une référence dans la modération, le tact et le dialogue interreligieux. « C'est un homme d'action, doté aussi bien d'une grande érudition religieuse que d'un sens politique affûté, capable de prendre des positions audacieuses qui le placent parmi les religieux chiites les plus réformateurs de son époque. »³⁴ Sa vie durant il s'est battu pour la dignité de l'homme « le plus honorable des créatures de Dieu. »³⁵

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Moussa_Sader.

³⁵ MASSOUEH, *Al-khayrat al-atiya*, 99.

Michel Aoun³⁶ :

Témoignage du Christ dans les méandres de la politique³⁷

Malheureusement à cause des simulacres sans nombres contre cet homme et la volonté malsaine de ternir son image pour dénaturer son action, nous nous trouvons dans l'obligation de justifier notre choix. Nous ne défendrons pas ici ses qualités humaines dont nous laisserons le soin à l'histoire, mais nous nous bornerons aux actes qui nous ont poussés à ce choix. D'abord son entente avec le Hezbollah qui a donné à la société libanaise une stabilité et a encouragé chrétiens et musulmans chiites aux retrouvailles ; son voyage en Syrie qui a soulagé les relations entre les deux pays et redoré le blason des chrétiens d'Orient ; son engagement personnel pour empêcher une dégradation des relations entre sunnites et chiites ; et enfin son combat pour créer une « Académie de l'Homme » où chrétiens et musulmans apprendraient à se connaître et à se respecter.

Avec le Hezbollah :

« Le dialogue comme mode de résolution des conflits »³⁸

« J'ai fait [le choix] de la confiance. »³⁹ C'est par ces mots que le Général Aoun qualifie sa relation spécifique avec le Hezbollah. Mais pour cet homme politique aujourd'hui à la magistrature suprême, la

³⁶ « Figure emblématique de la résistance contre l'occupation syrienne du Liban, Michel Aoun s'est imposé au fil des années comme le personnage incontournable du paysage politique libanais. Ce "fougueux" militaire, élevé à la dure école de l'armée durant la guerre du Liban, entre en politique en 1988 lorsqu'Amine Gemayel, président de la République, le nomme Premier Ministre. Michel Aoun n'aura de cesse, durant ses deux années de mandat, de rétablir l'autorité de l'État et de libérer le territoire de l'occupant syrien en vain. Le 13 octobre 1990, une offensive syro-libanaise sur ce que l'on appelle le "réduit chrétien" sonne le glas de ces deux ans d'espoir. Le général est contraint à l'exil. Il passe quinze ans en France avant de rentrer au pays en mai 2005. Les Syriens sont partis et il ressent ce départ comme une victoire personnelle en affichant l'ambition de rassembler », AOUN, *Une certaine vision du Liban. Entretiens avec Frédéric Domont*, Quatrième de couverture.

³⁷ Dans le livre que Frédéric Domont lui consacre, il explique sa philosophie de la vie qui découle de la pensée du Christ, que ses choix en politique ne peuvent contredire sa foi : « je suis chrétien par héritage et le suis resté par choix », Ibid., 28.

³⁸ Ibid., 96.

³⁹ Ibid., 127.

confiance est un choix conducteur tout comme la volonté de négociation est à son principe. Le but à atteindre, c'est la reconstruction de la paix entre les différentes parties sur le terrain, dans le respect propre de chaque communauté, mais surtout dans une vision conjointe d'une même république.

C'est notamment pour cela que le pluralisme est mon référent politique dans la construction d'une société, car il est l'essence naturelle de la vie. Nous pouvons être d'une même foi et être différents. Je veux dire par là que la religion n'est pas forcément un dénominateur commun. Formellement, nous naissions égaux et nous mourrons égaux. En revanche, nous vivons différemment. Comment vivre cette différence, comment la gérer dans le cadre d'une société en laissant le soin à chacun de pouvoir l'assumer sans gêner celle des autres ? C'est tout l'art de la vie politique et sociale : rassembler des hétérogénéités dans un ensemble homogène.⁴⁰

Pratiquement, c'est sur cette base qu'a été tissé le « Document d'Entente » entre le Courant Patriotique Libre et le Hezbollah. Pour, en même temps aboutir à la résolution 1559 adoptée dans l'urgence par le Conseil de sécurité de l'ONU, à l'initiative conjointe de la France et des États-Unis le 2 septembre 2004, et pour contrer les affrontements qu'elle pourrait provoquer, le Général Michel Aoun cherche une solution paisible aux armes du Hezbollah. Même si ça doit commencer par une entente unilatérale, il croit comme fer que pour arriver à l'objectif du désarmement, il faut procéder par étape, créer un climat de confiance solide et « confirmer le désarmement comme finalité, [tout en l'attachant] à la mise en place d'un processus politique » ;⁴¹ « car on ne peut pas lui demander de déposer les armes qu'il utilise depuis 25 ans, sans la moindre contrepartie. Il me paraissait clair qu'il fallait travailler dans cette direction, sinon la 1559 allait provoquer un affrontement interne. »⁴²

Le 6 février 2006, dans les salons de l'église Saint Michel à Chiyah, choisie pour son emplacement symbolique sur l'ancienne ligne de démarcation qui séparait la région chrétienne de la région musulmane,

⁴⁰ Ibid., 32.

⁴¹ Ibid., 110.

⁴² Entretien accordé à SCARLETT HADDAD, « L'Orient-le Jour », 6 février 2007.

Michel Aoun et Hassan Nasrallah officialisent le « Document d’Entente National. » Un accord en dix points destiné à résoudre la crise politique que traverse le Liban et à sceller une alliance entre le Courant patriotique libre et le Hezbollah. Il est censé réunir par la suite tous les partis sur le terrain quitte à y apporter s'il le faut des modifications. « Dialogue basé sur des principes solides et bien ancrés qui reflètent une volonté consensuelle »⁴³ peut-on lire au premier.

Pour l'historienne française Béatrice Patrie, « C'était la première fois en trente ans que les leaders libanais se retrouvaient ensemble, en dehors de toute sollicitation étrangère, et cela méritait d'être souligné. Toutes les conférences nationales antérieures n'avaient, en effet, vu le jour que sous étroit tutorat étranger. »⁴⁴

Pour le journaliste et spécialiste du Proche-Orient, Frédéric Domont,

Michel Aoun propose, à travers cette entente « audacieuse » et « avant-gardiste », un « projet de société » qui transcende les clivages sociaux et communautaires traditionnels afin d'apporter, à l'heure du « choc des civilisations », une réponse aux crises identitaires et à la question du « comment vivre en paix dans une société pluraliste ? »⁴⁵

Au témoignage de nombreux observateurs, cette « Entente » a indéniablement introduit un certain apaisement dans la société, réduisant les tensions et surtout la peur de l'autre. Pendant le conflit de juin 2006 avec Israël ça a permis d'amortir le choc violent des attaques et d'éviter l'explosion civile, surtout que certaines factions internes au pouvoir étaient de connivence avec Israël. Il est à noter aussi que pour la première fois dans l'histoire du Liban il y a une interprétation politique du conflit et non plus des interprétations communautaristes confinées dans la peur de l'autre.

D'autre part, face au « dimanche noir » du 27 janvier 2008 qui a fait sept tués et 50 blessés et menaçait « l'Entente » entre chrétiens

⁴³ Document d'Entente Mutuelle entre le Hezbollah et le Courant Patriotique Libre, 6 février 2006, N° 1.

⁴⁴ B. PATRIE, E. ESPAÑOL, *Qui veut détruire le Liban ?, 81.*

⁴⁵ AOUN, *Une certaine vision du Liban. Entretiens avec Frédéric Domont*, Quatrième de couverture.

et musulmans,⁴⁶ il y a eu le « dimanche blanc » du 3 février de la même année pour résorber les affrontements dans la région de l'Église Mar Mikaël (Saint Michel) entre jeunes « chiites » qui protestaient contre la coupure du courant électrique et l'armée libanaise.⁴⁷ Les partisans du Courant Patriotique Libre invitant leurs frères chiites à se retrouver à la Messe, dans cette même Église qui a scellé leur Entente pour exprimer leur plein « refus de revenir aux douloureux jours de la guerre. » Le début comme la fin de la célébration – qui a réuni un très grand nombre de chrétiens et de musulmans – se sont transformés en une manifestation de soutien et d'adhésion à « l'Entente. » Même que le député Ali Ammar représentant du Hezbollah n'a pu retenir ses larmes tant il était ému de l'accueil.

En Syrie : « Le pur libanais aimant sa patrie et sa nation »⁴⁸

Jamais dans l'histoire du Liban aussi peu de mots de paix ne furent suffisants pour permutter des années d'inimitiés et de conflits entre le Liban et la Syrie. Lors de son voyage à Homs en décembre 2008, M. Aoun déclare : « Je suis ici pour annoncer la fin du nuage noir qui a dominé nos relations ces dernières années afin de nouer de nouvelles et bonnes relations. J'espère que vous transmettriez ce message à vos compatriotes. Le Liban, c'est le Liban de l'amour, et le Liban de la haine est une minorité qui sera éludée et disparaîtra. »⁴⁹

La gestation aura duré neuf mois et la réponse viendra de la bouche même du Mufti de la République Syrienne Badr el-dine Hassoun à Alep en septembre 2009 lors d'un pèlerinage de Aoun à la source du maronitisme.⁵⁰ Dans son allocution d'accueil le Mufti offrit à son hôte un chapelet islamique et une épée précisant : « le chapelet c'est

⁴⁶ Cf. <https://now.mmedia.me/lb/ar/newspecialar> (visité le 10/9/18; article retiré par l'administrateur).

⁴⁷ Probablement l'affaire d'une cinquième colonne car on a filmé des francs-tireurs sur les toits des immeubles du quartier chrétien sans jamais reconnaître, comme par hasard, leur vraie identité.

⁴⁸ Tiré du discours de bienvenue à Alep du Moufti Badr el-Dine Hassoun, 2 Septembre 2009. <http://www.lebanonfiles.com/print.php?id=238546>.

⁴⁹ <https://al-akhbar.com/Politics/148766>.

⁵⁰ Lors de son « voyage de pèlerinage à la source » pour assister à une Messe divine à Brad à l'occasion du 1600^e anniversaire de la mort de St. Maroun. Cf. <http://www.lebanonfiles.com/print.php?id=238546>.

pour la foi et l'épée pour la justice et non pour tuer. » Il lui dira plus tard encore « [grâce à vous nous nous rappelons] que musulmans et chrétiens d'Orient sont un seul peuple. » Faisant allusion à son soutien à la Résistance Islamique il lui dit : « Vous n'êtes pas un soutien à la Résistance mais êtes résistant vous-même », et continue :

Chacun de nous a appris qu'il est l'autre. Et je témoigne pour tous mes frères au Liban, ne vous avoir jamais vu soit en uniforme militaire soit en vêtements civils, autre que pur libanais aimant sa patrie et sa nation et défendant la Résistance. [...] Vous ne vous êtes jamais détourné ni de vos valeurs, ni de vos principes ; lorsque vous étiez en France, lorsque vous êtes retourné au Liban et aujourd'hui en Syrie votre parole est la même : requérir en premier la dignité humaine dans notre région. Vous nous avez combattus avec loyauté et vous nous avez tendu la main avec loyauté.

À cette même occasion il est bien de relever aussi le discours de l'évêque syriaque orthodoxe Youhanna Ibrahim (kidnappé plus tard en même temps que l'évêque grec orthodoxe Paul Yasiiji par un groupe de terroristes djihadistes en 2013 et dont nous n'avons aucune nouvelle depuis) : « Vous avez fait le choix d'une politique d'ouverture, de communication et de rapprochement, et vous lui avez consacrée votre vie. Vous avez ainsi restitué à tous les citoyens de ce grand Levant arabe l'argument de l'engagement à la Terre. »⁵¹

L'Académie de l'Homme : « L'homme est dans ses paroles »⁵²

Considérant le Liban « une miniature du monde dans ses diversités culturelles, religieuses et éducationnelles », le Président Michel Aoun, lors de son allocution devant l'Assemblée Générale de l'ONU le 21 Septembre 2018, a proposé la création permanente au Liban d'un nouvel organisme onusien qui promouvrait le dialogue et la rencontre entre les différentes civilisations, religions et ethnies : « l'Académie de l'Homme pour la Rencontre et le Dialogue. » Cet-

⁵¹ <https://new.alepposuryoye.com/topic/2127>. Voir aussi : http://www.alaz-menah.com/?page=show_det&id=18439&select_page=44.

⁵² Mgr. Georges Khodr, citation extraite d'une lettre privée à l'un de ses élèves. Rapportée par MASSOUSH, *Al-khayrat al-atiya*, 123.

te disposition, si elle est résolue, pourrait renforcer la reconnaissance du Liban-message et le faire sortir de l'état tampon. Pour soutenir son projet, Mr Aoun n'a pas manqué de souligner en plus du principe fondateur du Liban, la coexistence et la culture du dialogue entre les religions, ses différents partenariats avec le monde arabe, le monde francophone et le monde musulman qui accentuent sa position de trait d'union entre l'Orient et l'Occident.

Une fois de plus il apparaît que la singularité sur laquelle le Liban contemporain a été bâtie aussi semée d'embuches, de difficultés, d'incompréhensions, de faux pas et souvent de malveillance de la part de ses fils, devrait être d'avantage considérée comme prophétique. La sauvegarde de la diversité culturelle et religieuse au Liban, même dans un équilibre toujours précaire, témoigne de l'espérance, de la bonne volonté, du combat pour progresser vers une communion. À Babel le monde a éclaté après avoir voulu unifier les peuples verticalement. Le Liban est « à l'avant-garde de ces états qui ont vocation d'œuvrer en faveur du rapprochement des cultures différentes. »⁵³ Si pour Monsieur Aoun, le Liban est un pays à vocation de mixité et d'ouverture malgré les aléas de l'histoire, il jouera son rôle de médiateur culturel entre l'Orient et l'Occident « *pourvu que Dieu lui prête vie* » pour reprendre l'expression du fabuliste.⁵⁴

Seule l'application du droit pourra frayer la voie à une stabilisation réelle de cette région hautement stratégique pour le reste du monde. [...] Cela ne signifie pas pour autant que le sort des libanais dépende du bon vouloir des puissances régionales et internationales. Leur sort est d'abord entre leurs mains, mais la communauté internationale pourrait contribuer de manière décisive à les aider si elle œuvrait sincèrement à l'application des résolutions votées par l'instance censée l'incarner, l'ONU, mais qui sont restées jusqu'à aujourd'hui lettre morte.⁵⁵

⁵³ AOUN, *Note de Réflexion concernant la proposition du Président de la République Libanaise* « L'Académie de l'Homme pour la Rencontre et le Dialogue », 2018. Document distribué par le Palais Présidentiel pour introduire le projet de l'académie.

⁵⁴ J. DE LA FONTAINE, *Le petit poisson et le pêcheur*. Livre V, fable 3. Année : <http://www.la-fontaine-ch-thierry.net/poisspech.htm>.

⁵⁵ AOUN, *Une certaine vision du Liban. Entretiens avec Frédéric Domont*, 164.

25 mars : « Annocation » d'une unité nationale

À l'initiative du Secrétaire Général de L'Amicale des Anciens Élèves du Collège Notre-Dame de Jamhour des Pères Jésuites, Nagy el-Khoury et du juge auprès du Tribunal Charei de Beyrouth, Mohamed Nokkari, une rencontre de prière et de partage est organisée en l'Église du Collège le 25 mars 2007, réunissant chrétiens et musulmans autours de Marie. Ces rencontres ont muté depuis en « Rencontre islamo chrétienne autour de la Vierge Marie », donnant lieu à une nouvelle culture mariale islamo-chrétienne, rassemblant plus de trente institutions, regroupements ou associations intéressés par le dialogue interreligieux et interculturel.

Vue l'ampleur relativement rapide de ce rassemblement, le *Comité National de Dialogue Islamo-Chrétien*, s'en inspire pour faire passer une loi instituant le 25 mars, jour de Fête Nationale islamo-chrétienne. En 2010, la loi est ratifiée par décret présidentiel, stipulant même ce jour chômé « pour avoir plus d'impact sur l'ensemble des citoyens. »⁵⁶

En une décennie, « cette nouvelle culture inspire de nombreux artistes, musiciens, écrivains, poètes et hommes de lettres (plusieurs livres publiés, une multitude de conférences au Liban et à l'étranger ainsi que plusieurs thèses de doctorat déjà écrites sur le sujet), et de nombreuses cérémonies et événements périphériques s'organisent dans le pays le jour même de la Fête ainsi que les jours qui la précèdent et qui la suivent. »⁵⁷

Il existe également d'autres aspects de ces festivités qui ont vu le jour au Liban, ici-même en particulier, et qui ont engendré une culture mariale mondiale dépassant les limites des continents : de la Bolongne qui nous a honorés par le prix du Secrétaire général adjoint de l'Organisation des Nations Unies, Sergio Vieira de Mello, à la France qui reçoit chaque année dans ses mosquées et ses églises les festivités, en passant par la Belgique, l'Italie, l'Australie, le Brésil, le Canada, la Tunisie, et la Palestine... et nous attendons la participation

⁵⁶ Décret présidentiel N° 3369 du 27 février 2010, paru au journal officiel N°11 du 4 mars 2010.

⁵⁷ Ensemble autour de Marie Notre Dame, « Notice Historique », 10^{ème} Rencontre Islamo-Chrétienne, Baabda 2017.

de la Jordanie, de l'Égypte et bien d'autres dans les années à venir. [...] Nous espérons, comme mentionné lors des précédentes fêtes, que le nom « Annonciation de Marie » soit octroyé à l'une des places de la capitale, qu'un timbre commémoratif portant le slogan marial commun soit émis, que la municipalité nous consacre un terrain afin d'y bâtir un centre marial de dialogue islamo-chrétien, et que le gouvernement tente, avec l'aide de ses ambassades et représentants au sein des Nations Unies, de déclarer le 25 mars « Journée mondiale de dialogue entre les religions et les cultures. »⁵⁸

Notons enfin qu'en novembre 2018, le Président Michel Aoun a nommé Nagy el-Khoury au poste de chargé de mission pour le dialogue islamo-chrétien. Il aura la tâche de coordonner l'action de l'ensemble des associations, groupes et institutions nationales qui œuvrent pour le dialogue et le vivre-ensemble, dans le respect du charisme et des objectifs de chacun. « Nous irons ensemble plus vite et plus loin dans une synergie nationale, a dit le principal intéressé, nous œuvrerons ainsi pour que le Liban vive pleinement sa mission de "pays-message" évoquée par saint Jean-Paul II. »⁵⁹

Ranimer « la théologie du prochain » : Oui ! Être le gardien de son frère

Toutes ces mains tendues et toutes les autres restées cachées entre chrétiens et musulmans témoignent de l'espérance et de l'imprégnation de Jésus dans ses filles et ses fils, d'un désir de travailler pour la dignité les uns des autres sans exclusion de quiconque. Et pour notre joie, elles témoignent aussi que Christ est à l'œuvre hors les murs de son Église, jusqu'aux extrémités de la terre !

Par souci d'honnêteté, rappelons aussi que ces témoignages ne sont qu'un détail du tableau. En élargissant l'angle de prise de vue, nous apparaît ceux qui œuvrent dans un tout autre sens. Ils ne sont

⁵⁸ Extrait du discours du Cheikh Dr Mohammad Nokkari, Secrétaire Général de la rencontre islamo-chrétienne « autour de Marie », intitulé « Marie, l'amie aimante et généreuse » à l'occasion de la 11^{ème} rencontre mariale : <http://www.ndj.edu.lb/11-rencontre-islamo-chretienne-20170325-cheikh-mohammad-nokkari>.

⁵⁹ EL-KHOURY, Communiqué de remerciement au chef de l'État pour l'avoir nommé Chargé de Mission pour le dialogue islamo-chrétien.

pas légions mais leur voix est haute, portée par certains médias sans scrupule, courreurs d'audimat, laissant derrière eux craintes, replis sur soi et méfiances. C'est d'ailleurs pour cela qu'a été sollicitée notre participation à cette œuvre collective à laquelle nous apportons ces quelques pépites de volonté d'espérance et d'amour.

L'urgence et la responsabilité de chacun où qu'il soit est revendiquée pour travailler et promouvoir une « nouvelle mentalité »⁶⁰ de rencontre entre les hommes quel qu'ils soient. Le Pape François n'a de cesse de nous exhorter à abandonner notre « Alzheimer spirituel »,⁶¹ à guérir notre monde de la torpeur de la « mondialisation de l'indifférence »⁶² pour ne pas continuer à payer le prix et à le faire payer aux autres. C'est une décision personnelle à prendre avec soi-même et à renouveler en temps de crise. Pas de collaboration, de rencontre, de témoignage, sans mains comme des ponts tendus « à temps et à contre temps »,⁶³ sans des âmes de bonne volonté inlassablement en habit de travail convaincu que ce n'est que comme cela que se construit la civilisation de l'amour : dans une rencontre individuelle de l'autre, notre prochain. Toutes nos réalisations sont limitées, la seule illimitée c'est l'amour du prochain.

Tant qu'il y aura des hommes de bonne volonté, ranimer la théologie du prochain reste et restera d'actualité. Sa source est dans la question de Dieu à Caïn : « où est ton frère ? »⁶⁴ Si notre conscience est en éveil, si notre raisonnement n'est pas faussé, nous ne lui répondrons pas « suis-je le gardien de mon frère ? » Nous saurons d'emblée que nous sommes aussi responsables des conditions dans lesquels notre frère agit, ou les raisons à cause desquelles il ne peut agir, que nous sommes responsables en partie de ce qui fait de lui ce

⁶⁰ JEAN-PAUL II, *Exhortation Apostolique post-synodale, Une espérance nouvelle pour le Liban*, N° 9.

⁶¹ « La maladie “d’Alzheimer spirituel”, “Ou l’oubli de l’histoire du salut”, de l’histoire personnelle avec le Seigneur, du “premier amour”. » FRANÇOIS, Discours, *La Curie Romaine et le Corps du Christ*, N° 6. http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html.

⁶² FRANÇOIS, *Message Pour Le Carême 2015*, Introduction. Cf. http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/lent/documents/papa-francesco_20141004_messaggio-quaresima2015.html.

⁶³ 2Tim 4,2.

⁶⁴ Gen 4,9.

qu'il est aujourd'hui, même son estime de lui-même, même sa violence. Alors sans grief ni indolence, mais en toute confiance en Celui qui est mort pour nous sur la croix, nous endossons la responsabilité du meurtre de notre frère, contre lequel il n'y a que le pardon de la miséricorde de Dieu pour effacer l'horreur. Devenir gardien de son frère, c'est déjà amorcer l'acquittement du meurtre pour que Dieu n'ait pas à nous demander encore « Qu'as-tu fait de ton frère ? », qui sous-entend qu'as-tu fait de mon fils !

En tant que baptisés dans le nom de Jésus, nous sommes des prolongements de Jésus dans le monde, des initiateurs d'intervention dont la vocation est de permettre à Dieu d'aimer ceux que nous avons décidé d'aimer. C'est le cœur ouvert pour aimer et partager que nous avançons au martyr, et rejoignons les paroles du Pape Paul VI de *Nostra Æstate* :

Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu. La relation de l'homme à Dieu le Père et la relation de l'homme à ses frères humains sont tellement liées que l'Écriture dit : « *Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu* » (1 Io 4,8). Par-là est sapé le fondement de toute théorie ou de toute pratique qui introduit entre homme et homme, entre peuple et peuple, une discrimination en ce qui concerne la dignité humaine et les droits qui en découlent. L'Église réprouve donc, en tant que contraire à l'esprit du Christ, toute discrimination ou vexation dont sont victimes des hommes en raison de leur race, de leur couleur, de leur condition ou de leur religion. En conséquence, le saint Concile, suivant les traces des saints Apôtres Pierre et Paul, prie ardemment les fidèles du Christ « *d'avoir au milieu des nations une belle conduite* » (1 Ptr 2,12), si c'est possible, et de vivre en paix, pour autant qu'il dépende d'eux, avec tous les hommes, de manière à être vraiment les fils du Père qui est dans les cieux.⁶⁵

⁶⁵ PAUL VI, *Nostra Æstate*, N° 5.

Références bibliographiques

- Aoun M., *Une certaine vision du Liban. Entretiens avec Frédéric Dromont*, Fayard, Paris 2007.
- Arab Group for Muslim-Christian Dialogue, *Dialogue and Coexistence. An Arab Muslim-Christian Covenant*, Cairo 2001.
- Boustros C., *La pensée chrétienne moderne et l'islam*, « Revue du centre des Etudes Islamo-Chrétiennes », Université de Balamand 1997, 119-149.
- Le Comité National du Dialogue Islamo-Chrétien, « Feuille de route », « Al Ghadir », 25-26 (1994), 20-24.
- Le Comité National du Dialogue Islamo-Chrétien, « Feuille de route », « Al Ejtihad », 31-32 (1994), 279-286.
- Conseil des Églises du Moyen-Orient, *La Présence Chrétienne en Orient et les Outils Pastoraux issus des réunions des chefs des Églises en Orient*, Beyrouth 2002.
- Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient, *Ensemble devant Dieu pour le bien de la personne et de la société : sur la coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe*, 3^{ème} Lettre Pastorale, Bkerké 1994.
- Corm G., *Le Liban contemporain. Histoire et société*, La Découverte, Paris 2005.
- , *Le Proche-Orient éclaté 1956-2006*, Gallimard, Paris 2003.
- Document d'Entente Mutuelle Entre le Hezbollah et le Courant Patriotique Libre, Beyrouth 6 février 2006.
- el-Khoury N., *Communiqué de remerciement au chef de l'État pour l'avoir nommé Chargé de Mission pour le dialogue islamо-chrétien*, Baabda, 12 novembre 2018.
- Ensemble autour de Marie, Notre Dame*, « Notice Historique », 10^{ème} Rencontre Islamо-Chrétienne, Baabda 2016.
- Guixot M. Á. A., *La Vierge Marie et le dialogue islamо-chrétien*, Beyrouth 25 mars 2014.
- Haddad J., *Les communiqués conjoints des chrétiens et des musulmans*, tome 1, Beyrouth 1995.
- Haddad S., *Entretien avec le Général Aoun*, « L'Orient-le Jour », 6 février 2007.
- Halaf G., *Lubnan fi al-Kitab al-Mouqaddass* (Le Liban dans la Bible. Étude théologique et historique), Beyrouth 1985.
- Heikal M. H., *Aamon mina el azamat* (une année de crises), 2000-2001, Caire 2001.

- Junblat K., *Min Ajli Lubnān*, Beyrouth 2008 [french edition : K. Joumblatt, *Pour le Liban*, Paris 1978].
- Khoury Harb A., *Ism Lubnan abra el-usur* (Le nom du Liban au fil des âges), Beyrouth 1979.
- Massouh G., *Al'an wa bouna* (Maintenant et Ici), Beyrouth 2018.
- , *Al-khayrat al-atiya* (Les Biens à venir. Des vues sur le rapprochement entre la chrétienté et l'Islam), Beyrouth 2003.
- , *Les relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient à la lumière de la Déclaration Nostra Æstate du Concile Vatican II*, (arabe), Rome 2006.
- Naccache G., *L'Orient-le Jour*, 15 juin 1971.
- Patrie B., Español E., *Qui veut détruire le Liban ?*, Actes Sud, Paris 2007.
- Salem E., Hazim Y., *Ignatius al-rābi: Mawaqef wa Aqwal* (Attitudes et déclarations), Balamand 2001.
- Samaan J.-L., *Les métamorphoses du Hezbollah*, Karthala, Paris 2007.
- Sharaf al-Din H., *L'alphabet du dialogue, des conférences et des recherches de l'Imam Moussa el-Sadr*, (arabe), Tyr 2007.
- Tuéni G., *Anatomie d'une politique étrangère otage*, « Revue ENA », tiré à part, éd. Dar an-Nahar, (juin 2001), 2-18.

Documents ecclésiaux

- Benoit XV, *Maximum Illud*, 30 novembre 1919.
- Paul VI, *Nostra Æstate*, Vatican 28 octobre 1965.
- Jean-Paul II, *Lettre Apostolique à tous les évêques de l'Église catholique sur la situation du Liban*, 7 septembre 1989.
- Jean-Paul II, *Exhortation Apostolique post-synodale, Une espérance nouvelle pour le Liban*, 10 mai 1997.
- François, *Discours La Curie Romaine et le Corps du Christ*, 22 décembre 2014.
- François, *Message Pour Le Carême 2015*, 4 octobre 2014.

Liens Internet

- La Constitution Libanaise, 1989 : <http://www.cc.gov.lb/sites/default/files/La%20Constitution%20Libanaise.pdf>.
- Coran en ligne : <http://www.coran-en-ligne.com/coran-en-francais.html>.
- La Fontaine J. de, *Le petit poisson et le pêcheur*. Livre V, fable 3 : <http://www.la-fontaine-ch-thierry.net/poisspech.htm>.

Moussa El-Sadr, Imam libanais : https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Moussa_Sader ; et encore <http://www.imamsadr.net/News/print.php?NewsID=3280>.

La visite du Michel Aoun en Syrie : <https://al-akhbar.com/Politics/148766> ; et encore <https://www.alahednews.com.lb/fastnewscontent.php?sec=2&page=4509&target=2> ; encore pour le discours de bienvenue à Alep du Moufti Badr el Dine Hassoune 2 Septembre 2009 : <http://www.lebanonfiles.com/print.php?id=238546> (2022 – article retiré par l'administrateur) ; <https://new.alepposuryoye.com/topic/2127> (2022 – article retiré par l'administrateur) ; http://www.alazmenah.com/?page=show_det&id=18439&select_page=44.

Najjar A., *Saïd Akl de A à Z* : « L'Orient Littéraire » avril 2020, http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=31&nid=3869.

Extrait du discours du Cheikh Dr Mohammad Nokkari, à l'occasion de la 11^{ème} rencontre islamo-chrétienne : <http://www.ndj.edu.lb/11-rencontre-islamo-chretienne-20170325-cheikh-mohammad-nokkari>.

Sur l'Entente de St. Michel : <https://now.mmedia.me/lb/ar/now-specialar> (article retiré par l'administrateur).

Le site officiel du Prince Talal bin Abdulaziz Al Saoud : <http://www.princetalal.net/wb/post.php?id=1352&partid=83>.

Evangelisation and Mission in the Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church

❖ DIMITRIOS KERAMIDAS

The Christian mission as proclamation of God's *parousia*

For the Christian East, the missionary nature of the Church is rooted on two founding events of the economy of salvation: the Resurrection of Christ (Acts 1:8) and the Pentecost (Acts 2:1-41).¹ Yet, it is the mystery of the Trinity where Orthodox theology finds the supreme source and the ultimate purpose of evangelisation. Trinitarian theology states that «mission does not aim primarily at the propagation or transmission of intellectual convictions, doctrines, moral commands, etc., but at the transmission of the life of communion, that exists in God.»² Christian mission is thus perceived as a “programme” of the Trinity, which reflects the divine *hypostasis* (the way of being of God). In this way, Christology and pneumatology converge to a common projection of the one divine mission.

Until recently, Orthodox theology of mission didn't have a proper systematic articulation. The general viewpoint was that «in the Eastern tradition [...] the emphasis was on conservation and restoration, rather than on embarking on a journey into the unknown. The key words were tradition, orthodoxy, and the Fathers, and the Church became the bulwark of right doctrine. Orthodox Churches tended to become ingrown, excessively nationalistic, and unconcerned for those outside.»³ It is also true that the Orthodox

¹ Incarnation and its direct effect, *théosis*, was synthesized by Athanasius the Great in the axiom “God became man so that man might become God” and has always been a strong motive for missionary action in the history of Eastern evangelisation. Cf. STAMOOLIS, *Eastern Orthodox Mission Theology*, 59.

² BRIA, *Go Forth in Peace*, 3.

³ BOSCH, *Transforming Mission*, 212-213.

Church does not benefit magisterial structures that can speak authoritatively on behalf of the worldwide Orthodoxy principles on Church missionary doctrine and practice; Orthodoxy relies on the teaching authority of the Church Fathers, on her liturgical *ethos*, on the *sensus fidelium*, on monastic spirituality, and on the normative prestige of the Ecumenical Councils – the latter being considered as supreme sources of Church identity, doctrine and action. This, however, must not lead to the impression that Orthodoxy has not developed at all its own program of evangelisation nor that theological apophatism, that is, the interior or mystical dimension of faith, lacks missionary relevance. In fact, it is the Church's task to transfigure the world into the body of Christ, in the same way that she consecrates the Eucharistic gifts into the Body and Blood of Christ. In a wider sense, the Church *is* mission, for it is her duty to transform the world into *Ekklesia*, i.e., the people of God, the body of Christ, the *koinonia* of the Spirit.

Triadology and the Eucharist are, therefore, the two theological assets through which it is possible to discover the Orthodox missionary attitude, along with her own vision of evangelisation through which she renders visible in many and diverse ways the Kingdom of God, that is, the relation of creation with its Creator.

The Holy and Great Council of the Orthodox Church

If one wants to comprehend the current Orthodox teaching on mission, he should firstly go back to the Third Preconciliar Panorthodox Conference (1986), which stated that,

We, Orthodox Christians, because we understand the meaning of salvation have the duty to fight and alleviate disease, disaster and anxiety. Because we live the experience of peace, we cannot be indifferent to its absence from the contemporary society. Because we are the beneficiaries of the divine justice, we struggle for a more perfect justice in the world and for the disappearance of any oppression. Because we live each day the divine dispensation, we fight against any fanaticism and intolerance among men and peoples. Because we proclaim steadfastly the incarnation of God and the divinisation of the human being, we defend the human rights for all human beings and all peoples. Because we live the divine gift of freedom, due to the redeeming work of Christ, we can show in a more extensive manner its universal value for all men and all peoples. Because by

nurturing ourselves with the body and blood of Christ in the Holy Eucharist we live the need of sharing the gifts of God with our brethren, understand fully the meaning of hunger and shortage and fight for their elimination. Because we are waiting a new earth and a new heaven, when absolute justice will reign, we fight here and now for the rebirth and renewal of the human person and society.⁴

More recently, the *Synaxis* of the Orthodox Primates held in 2008 asserted that «the Church of Christ today fulfills its ministry in a rapidly developing world, which has now become interconnected through means of communication and the development of means of transportation and technology.»⁵ To recognize, however, that the world undergoes rapid and profound changes, is to raise the question over the updating of missionary models – developed predominantly in Christian areas – and the encounter with those cultures (or even ideologies) that still live in a condition of life “without Christ” or can be defined as “post” or even “no-longer” Christian.

This new understanding of mission is not any more limited to terms such “Christianization,” “verbal proclamation,” “conversion” etc., at least in their literal and exclusive sense, but applies more inclusive terms, like “witness/*martyria*” and “inter-faith dialogue”.⁶ The 2008 *Synaxis* of the Primates endorsed such view by stating that, «Efforts to distance religion from societal life constitute the common tendency of many modern states. The principle of a secular state can be preserved; however, it is unacceptable to interpret this principle as a radical marginalization of religion from all spheres of public life.»

The increasing attention to mission was confirmed by the convocation of the Holy and Great Council of the Orthodox Church (Crete, June 19-26, 2016) and the approval by the latter of the document “The mission of the Orthodox Church in Today’s world”. The theme of mission was subscribed first in the order of the concil-

⁴ Third Preconciliar Pan-Orthodox Conference, *The Contribution by the Orthodox Church to the Realization of Peace, Justice, Freedom, Brotherhood and Love among Peoples and the Elimination of Racial and any other Discrimination*, in IONITĀ, *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church*, 166-167.

⁵ Message of the Primates of the Orthodox Churches (October 12, 2008), para. 4, https://www.ecclesia.gr/English/holysynod/special_events/synaxiopolis_2008_txt1.htm.

⁶ Cf. VASSILIADIS, *Together Towards Life*, 410-418.

iar agenda,⁷ while the Ecumenical Patriarch, Bartholomew, in his opening address, reminded that «the meeting of the Church in Council makes it by extension also a missionary meeting, that is, one turning outwards and going forth “unto all nations” (cf. Mt 28:19) in order to transmit the love of Christ to every person, sharing in the vicissitudes of history, as “a sign for the nations” (Is 11:12).»⁸

The Synod addressed its decisions not only to the Orthodox faithful but to «all people of good will,» so to extend the horizon of Orthodoxy «towards the contemporary diverse and multifarious world,»⁹ that is, the problems and challenges of the 21st century, in order to underline her responsibility to announce the truth of the Incarnated God. «The Church lives not for herself. She offers herself for the whole of humanity in order to raise up and renew the world into new heavens and a new earth.»¹⁰

⁷ The topic of the “Contribution by the local Orthodox Churches to the realization of the ideals of peace, freedom, brotherhood and love among peoples and the removal of racial discriminations” was introduced in the official agenda of the Holy and Great Council by the First Preconciliar Pan-Orthodox Conference (1976). The Fifth Preconciliar Pan-Orthodox Conference (2015) edited the document issued by the Third Preconciliar Pan-Orthodox Conference (1986) on “The Contribution by the Orthodox Church to the Realization of Peace, Justice, Freedom, Brotherhood and Love among Peoples and the Elimination of Racial and any other Discrimination”. One can notice the shift from the plural form “local Orthodox Churches” of the 1976 text to the singular – and more correct ecclesiologically – expression “Orthodox Church” of the 1986, 2015 and 2016 documents. Through this it was indicated that the promotion of the Christian ideals is a task and a responsibility of Orthodoxy as a whole. Compared to the 1986 draft, the 2015 and 2016 documents (including the one issued by the Council) present also a significant novelty: they adopted as their title the “Mission of Orthodoxy in contemporary world”. This choice offered the opportunity to the synodal Fathers to broaden the text’s horizon and highlight new aspects of the Church’s missionary activity, which in the pre-conciliar drafts were marked to a lesser extent.

⁸ Opening Address by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Inaugural Session of the Holy and Great Council. All quotations of the official documents of the Council of Crete are from MELLONI – DAINESI, *The Great Councils of the Orthodox Churches*. Speeches and addresses of the Primates are taken from the official website of the Holy and Great Council: <https://www.holycouncil.org> (access: March 8, 2022).

⁹ Message of the Holy and Great Council of the Orthodox Church (henceforth: *Message*), 12.

¹⁰ Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church (henceforth: *Encyclical*), Prologue.

The Council was aware of the authority and canonical prestige of the documents it issued: «The Church in herself is a Council, established by Christ and guided by the Holy Spirit, in accord with the apostolic words: “It seemed good to the Holy Spirit and to us” (Acts 15:28).»¹¹ The assembly exercised its mandate with a spirit of freedom and in conformity to the «tradition of the Apostles and of the Fathers of our Church,»¹² as servant of Christ, steward of the mystery of God,¹³ and guarantor of a spirit of unity, consensus, and concord. In this way, the conciliar amendments have a binding force for the Churches that have endorsed them (and – by some extent – for the whole Orthodoxy). Drawing on “these principles and the accumulated experience and teaching of her patristic, liturgical, and ascetical tradition,” the Council realized its responsibility to comprehend «the concern and anxiety of contemporary humanity with regard to fundamental existential questions that preoccupy the world today,» so that the peace of God, «which surpasses all understanding (Phil 4:7),» prevails in the world.¹⁴

The precedence of eschaton

The mission document is divided into a Prologue and six paragraphs entitled as follows:

- A. The Dignity of the Human Person.
- B. Freedom and Responsibility.
- C. Peace and Justice.
- D. Peace and the Aversion of War.
- E. The Attitude of the Church Toward Discrimination.
- F. The Mission of the Orthodox Church as a Witness of Love through Service.

Even though the Council added no substantial novelties to previous intra-Orthodox and inter-Christian missiological discussions, the documents suggested an up-to-date vision to today’s global problems, putting at the centre of the attention God’s action in history (*missio Dei*), of which Church is image:

¹¹ *Encyclical*, 3.

¹² *Ibid.*, Prologue.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ The Mission of the Orthodox Church in Today’s World (henceforth: *The Mission*), Prologue.

The one, holy, catholic and apostolic Church is a divine-human communion in the image of the Holy Trinity, a foretaste and experience of the eschaton in the holy Eucharist and a revelation of the glory of the things to come, and, as a continuing Pentecost, she is a prophetic voice in this world that cannot be silenced, the presence and witness of God's Kingdom "that has come with power" (cf. Mk 9:1).¹⁵

The starting point, therefore, for the Christian mission is the eschatological nature of the ecclesial event: «The Church of Christ exists in the world but is not of the world (cf. Jn 17:11, 14-15). The Church as the Body of the incarnate Logos of God, constitutes the living "presence" as the sign and image of the Kingdom of the Triune God in history, proclaims the good news of a new creation (II Cor 5:17).»¹⁶ The Good News of the transfiguration of the world, the Prologue explains, is experienced in the Eucharistic synaxis, where all the scattered children of God are gathered together in the same place, without distinction of race, gender, age or social origin, as well as in the life of the saints, who practice Christian virtues and testify that the transfigured world is not an unreachable *utopia* but a tangible reality, and that the evil will not have the last word in history, nor it will direct the destiny of humanity. The "foolishness" of the Gospel of Christ (ICor 1:18) is nothing but the transformation of the enmities and prejudices into a spirit of friendship and acceptance of the other. This attitude designs the Church's social commitment, since «every human being, regardless of skin colour, religion, race, sex, ethnicity, and language, is created in the image and likeness of God, and enjoys equal rights in society» (E.2).

It is in this way that the mission becomes truly a "new creation" and a proclamation of hope (Heb 11:1). The Christian faith is the experience – and hence the proclamation – of the divine *parousia* in history, while its main task is to make God's peace, reconciliation, justice, and love prevail in the world and among the peoples.

¹⁵ *Encyclical*, 1.

¹⁶ The term "eschaton" does not refer to the end of the times but to the announcement of an *aparcho*, of the new era of the Kingdom that can be experienced proleptically within history. In the vision of the Christian East, eschatology summarizes all the doctrine on the Kingdom of God, of which the Church is an icon.

Based on these auspices, the Council affirmed that the Church's mission consists in:

1. The *salvific mission* properly said, that is, the constant proclamation and diffusion of the Gospel (in accordance with the foundational precept of Mt 28:19), which, in turn, consists in the deepening of God's plan for the mankind and the creation but also in the service-ministry (*diakonia*) to all those in need of help.¹⁷
2. The *evangelisation* of the world in the mystery of the Trinity. Evangelisation is organically related to the participation in the glory of God of those who have not yet known Christ and are invited to "come and see" (Jn 1:39) the gifts that God has distributed throughout the earth.¹⁸
3. The prophetic *martyria-witness* of the faith and the experience of Christ, in the context of divine economy.¹⁹
4. The *re-evangelisation* of the people of God in modern secularized societies.²⁰

Semantically, evangelisation is distinct from both ecumenism²¹ and inter-faith dialogue.²² The mission of the Church is essentially

¹⁷ Cf. *Encyclical*, 6; *The Mission*, A.1, F.1, F.4.

¹⁸ Cf. *Encyclical*, Epilogue, I.3, II.6, VII.20; *The Mission*, C.1.

¹⁹ Cf. *The Mission*, E.3, F.9. In the early 1970s, Orthodox missiologist, such as Albania Anastasios Yannoulatos, introduced the term "martyria/witness" as a synonym for mission, for it expresses more authentically the Orthodox understanding of evangelisation. The term "martyria" suggests that the mission is an irenic testimony of the ecclesial self-awareness to be the Kingdom of God. Cf. BISHOP ANASTASIOS, *Towards World Community*, 635: «It is characteristic that in the early centuries, Christians spoke of 'witness' (martyria or martyrion), instead of 'mission'. In the original Greek text, the word martyria means a 'deposition', based on personal certainty, by an eye- and ear-witness, even when the price of making such a deposition is one's life, one's personal sacrifice: martyrion (martyrdom).»

²⁰ Cf. *Encyclical*, 6.

²¹ *Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World*, 4: «The Orthodox Church, thanks to the ecumenical and loving spirit which distinguishes her, praying as divinely commanded that all men may be saved and come to the knowledge of the truth (2Tim 2:4), has always worked for the restoration of Christian unity. Hence, Orthodox participation in the movement to restore unity with other Christians in the One, Holy, Catholic and Apostolic Church is in no way foreign to the nature and history of the Orthodox Church but rather represents a consistent expression of the apostolic faith and tradition in a new historical circumstance.»

²² *Message*, 4: «Sober inter-religious dialogue helps significantly to promote

the proclamation of the truth about God and the sharing of the Eucharistic *ethos* – the so-called “liturgy after the Liturgy” – which distributes to those afar and those who are near God (Eph 2:17) what has been already shared in the Eucharist.²³

The call to announce the “new creation” comes from above and is portrayed, on the one hand, by the opportunity offered to every human person to hear the Word of God and, on the other hand, by the invitation to all Christians to accompany human persons with love, patience, and prayer, taking on their wounds and sorrows. Therefore, the synodal document highlights the reasons why the *eschaton* has a central role in the *missio ecclesiae*, since the Church announces a new *way of being* that has been revealed to her and which does not belong to the world of this aeon. For if it is true the conviction that «the Holy Eucharist constitutes the innermost core and the conciliar functioning of the ecclesial body,»²⁴ the prophetic character of the liturgical mystagogy becomes the motivating factor of the whole missionary stance. The late Alexander Schmemann had expressed well such an idea, when he attested that «nothing reveals better the relation between the Church as fullness and the Church as mission than the Eucharist, the central act of the Church’s *leitur-*

mutual trust, peace and reconciliation. The oil of religious experience must be used to heal wounds and not to rekindle the fire of military conflicts.»

²³ *Message*, 2: «Participating in the Holy Eucharist and praying for the whole world, we must continue the ‘liturgy after the Divine Liturgy’ and give the witness of faith to those near and those far off, in accordance with the Lord’s clear command before His ascension, “And you shall be my witnesses in Jerusalem and in all Judea and Samaria and to the end of the earth” (Acts 1:8).» The term “liturgy after the Liturgy” had a remarkable development from the 1970s onwards, bringing excellent fruits in the field of missiology. As such, it is an idea proper to Orthodox reflection, as it connects missiology to ecclesiology and especially to the effects of Eucharistic theology. The recipient of this post-liturgical mission is, in a broader sense, the whole creation, which why the Eucharistic gathering, of the sanctification of the body of the faithful in Body of Christ, becomes a witness of the transformation of the world in visible sign of the Kingdom of God. Cf. 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 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.»

²⁴ *Encyclical*, 20, 378.

gia.»²⁵ From his side Metr. John Zizioulas explains the interpenetration between heaven and earth in the following words: «The Word in Christianity is not a saying but a person; it's not a voice but a living presence; a presence that incarnates eminently in the Eucharist, in a Eucharist that is a meeting (*synaxis*) and communion (*koinonia*).»²⁶ Thus, the Eucharistic – and by extent the Church's mission – aggregates the dispersed world into a single place, in which the *parousia* of God is perceptible and the demand of the participation in the glory of God is dynamically fulfilled.

From this framework comes the Council's intention to reconcile the dialectic tension between mystical apophatism and social commitment into an authentic and evangelical prophecy. The Kingdom of God is, for Christians, an expectation of the “not yet” but also a reality that has been “already” experienced, proleptically and by grace, in the Eucharist and in the life of the saints. Thus, the inevitable tension between “living in the world” and “not being of (or belonging to) this world” is superseded by the *kenotic* and sacrificial *ethos* of the incarnation of Christ, who leads everyone to the reality of His Resurrection, in which all traces of death and pain disappear. If evangelisation is not incarnated in all the human and social margins, it doesn't suffer the saving imprints of Christ, it doesn't breathe the sanctifying breath of the Spirit and it doesn't defeat our *old* way of being. The text explains well that the eschatological character of Christian faith does not lead to any kind of *exodus* from our historical and biological boundaries but on the contrary becomes a norm so that the Kingdom can be experienced within history. In fact:

The Church of Christ in the world is called to express once again and to promote the content of her prophetic witness to the world, grounded on the experience of faith and recalling her true mission through the proclamation of the Kingdom of God and the cultivation of a sense of unity among her flock. In this way, she opens up a broad field of opportunity since an essential element of her ecclesiology promotes Eucharistic communion and unity within a shattered world (F.9).

²⁵ SCHMEMANN, *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, 255. From his part J. Zizioulas says that the Eucharist is the *raison d'être* of the Church; all other ecclesial functions support her revelation as Kingdom of God. Cf. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, 147.

²⁶ ID., *Il creato come eucaristia*, 84-85.

The universal dimension of Christian mission

Following these and the prophetic conscience of the Church, the first paragraph of the mission document examines the supreme role that the human person plays in God's economy. In the history of salvation man has, in point of fact, a central position: God has created human persons in His image and likeness, so that they can contemplate the visible creation and perceive the invisible one. According to the Council, to announce this truth is to bring «a dynamic witness to the fullness of truth in Christ and to her spiritual treasures to those who are outside her (= of the Orthodox Church).»²⁷

It is right, therefore, to believe that Christianity has introduced a radical laceration between those who ignore Christ and those who, on the contrary, know and, thus, proclaim His name; those who already know Christ can discern His presence in the various contexts of the world, even in the most diverse ones: hence the duty to discover His presence even outside the sphere of Christian (or Church) history.²⁸ The purpose of the incarnation of Christ, the Council says, is to lead man to deification (*théosis*), that is, to relational unity with God. In Jesus-New Adam the *whole* human gender has been recapitulated in order to be reborn in his original existential condition. This means that Christ renewed in Himself the “old man” and saved him not as individual but seeking him even in his spiritual restlessness. «For just as the entire human race was contained in the old Adam, so too, the entire human race is now gathered in the new Adam.»²⁹ This idea has relevant missiological consequences: Jesus has made possible for us to discern His presence even in non-Christian or non-religious environments. Following this, the text not only does not reject but on the contrary suggests the collaboration: with the other Christians, for the protection of human dignity and for the good of peace (A.2); with non-Christians, so that the peace-

²⁷ *Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World*, 6.

²⁸ According to Metr. of Mount Lebanon, George Khodr (Patriarchate of Antioch), «contemporary theology must go beyond the notion of “salvation history” in order to discover the meaning of *oikonomia*. The economy of Christ cannot be reduced to its historical manifestation but indicates the fact that we are made participants in the very life of God Himself,» KHODR, *Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit*, 123.

²⁹ *The Mission*, A.1.

ful and harmonious social coexistence among peoples prevail, without this implying any kind of religious syncretism (A.3); and with all “men of good will” who are dedicated to the peace of God (A.4). This action can be realized at a local, national or international level, as it is God’s commandment (Mt 5:9) and, therefore, an essential and indispensable duty of the Church:

The Holy Church of Christ, in her universal body – embracing in her fold many peoples on earth – emphasizes the principle of universal solidarity and supports the closer cooperation of nations and states for the sake of resolving conflicts peacefully.³⁰

This principle leads to the argument of interreligious collaboration and starts from an anthropological milestone of universal validity (the organic unity of humanity), which, in turn, recalls the fundamental Christological idea of the recapitulation of all things in Jesus and the inclusion of all human race in the providential action of God. These two notions (“recapitulation” and “organic unity of the human race”) enabled the Council to endure that non-Christians are not totally foreign to the observation of the divine values.

In the third paragraph of the mission document one can find the same inclusive logic over the holistic value of the Christian understanding of peace and justice. The “mystical” nature of Christian peace (C.2) is founded on the peace of Christ (since He has brought peace to all through the blood of His Cross [Col 1:20]), namely on:

1. The recapitulation of all things in Him.
2. The primacy of the dignity and greatness of the human person as image of God.
3. The manifestation of the organic unity of mankind in Christ.
4. The universality of the ideals of peace, freedom and social justice.
5. The fruitfulness of Christian love among the people and nations.

With regard to Christian peace, the Council says that it is nothing else but the result of the prevalence of the Christian ideals (C.1) and, thus, it can be considered as an indispensable goal of Christian witness. Nevertheless, the Church doesn’t aim to impose these prin-

³⁰ Ibid., F.6.

ciples (although she doesn't omit her right «to proclaim and witness to her teaching in the public sphere,» E.3) but she prays and works so that they can flourish everywhere, for there is no other noble virtue for a Christian than to be a peace-agent (C.2).

Such universal gifts, although of divine origin, require human synergy (C.3) and flow both where Christians perform works of faith, love and hope in Jesus Christ (C.3) and where peace is achieved and love favours through processes of justice, brotherhood, freedom, and mutual love between the sons of the only heavenly Father as well as among all people who compose the one human family. The document confirms that international cooperation can offer a concrete support to those who «in various parts of the world are deprived of the benefits of peace and justice» (C.5). Likewise, the Council condemned the «increasing oppression and persecution of Christians and other communities in the Middle East and elsewhere because of their beliefs,» as in this way «existing interfaith and international relations are threatened,» while many Christians are forced to abandon their households. The proximity of Christians to the rest of humanity is inspired not only by the category of the universal dignity of mankind but also, at an ethical and social level, by the parable of the Samaritan, which teaches the abolition of «every barrier erected by enmity and prejudice» (E.2).

What outlines the profile of Christian mission is the “witness of love through service,” as the title of the sixth paragraph of the document confirms, which summarizes the focal idea of the Synod:

In our times, just as throughout history, the prophetic and pastoral voice of the Church, the redeeming word of the Cross and of the Resurrection, appeals to the heart of humankind, calling us, with the Apostle Paul, to embrace and experience whatever things are true, whatever things are noble, whatever things are just, whatever things are pure, whatever things are lovely, whatever things are of good report (Phil 4:8)—namely, the sacrificial love of Her Crucified Lord, the only way to a world of peace, justice, freedom, and love among peoples and between nations (F.15).

Re-evangelisation and secularism

As mentioned, the conciliar documents declared the task to re-evangelize today's world. This commitment concerns especially those so-

cieties that have lost, totally or partially, their Christian references. The visible sign of such a change is the individualisation of man and the breaking of his relationship with God, which, in turn, leads to the spiritual atrophy and to the disintegration of the “organic” unity of the human race.³¹ It is precisely the fracture of the divine-human unity that generates the evil in its various forms and leads modern societies to define themselves in a way that, as it has lost its theocentric orientation, encloses the human spiritual needs in a materialistic perception of life. In other words, secularization represents a state of “forgetfulness” of God, for man seeks his self-celebration (F.6) rather than the confrontation with the pain and the suffering of the Lord and the sharing of the living experience of His Resurrection. Freedom renders the human being capable of progressing toward spiritual perfection; yet it also includes the risk of disobedience as independence from God and consequently the fall, which tragically gives rise to evil in the world (B.1).³² What makes Christian freedom different from anthropocentric liberty is the fact that the former is expressed with responsibility and love towards creation, while the latter is self-centered and disobedient towards God, and therefore represents «a spiritual illness, whose external symptoms include conflict, division, crime, and war, as well as the tragic consequences of these. The Church strives to eliminate not only the external symptoms of illness but the illness itself, namely, sin» (C.4).³³

³¹ *Message*, 5: «Modern secularisation seeks the autonomy of man (*anthropos*) from Christ and from the spiritual influence of the Church.»

³² Evil can appear in different forms and has no mono-ethnic, mono-confessional and mono-religious connotations. The text enumerates different “evil” situations (violence, war, moral laxity, violation of human rights, deprivation of religious freedom, disinformation and manipulation of public opinion, uneven distribution of goods necessary for existence, hunger, economic misery, displacements of populations, ecological crisis, migration etc.), caused by the abuse of freedom and by the absence of a culture of responsibility (B.2) and of common action, since freedom without responsibility and without love leads to the loss of freedom (B.3). From this point of view, evil is nothing but the deprivation from the communion with God, the breaking of the divine-human relationship, an existential failure.

³³ The Church believes that war is primarily a consequence of the abandonment of God (D.1-2), therefore it condemns all religious and nationalistic conflicts and joins with her prayer and pastoral action all her members that suffer the consequences of war, while she suffers together with other Christians and all persecuted people who seek solid solutions of peace and justice.

According to the secular and self-centered logic the sacrificial love of the Gospel and the ascetic dimension of Orthodoxy are considered «unbearable challenge to the happiness of the individuals.»³⁴ Yet, the “not of this world” origins of the Church demand from Christians to evidence the diversity of their faith from all other secular beliefs and to suggest the uniqueness of the truth revealed by Christ and, therefore, the detachment from the thrusts of post-modern ideological pluralism. However, one could ask: is it possible that the invitation to re-evangelise the world could justify a fundamentalist conception of faith and an opposition to post-modernity? It seems that the synodal approach aims at discarding any attitude of polemic attitude towards the world, since:

1. Re-evangelisation cannot ignore that the Gospel of Christ is offered to all,³⁵ not aggressively nor in terms of proselytism or condemnation but as a guide to redeem the world from its sufferings.³⁶
2. The Gospel is given to men and women in order to help them spiritually and, in this sense, its goal is to unify – and not divide – humanity. To witness the Gospel is to spread – and not hide – the gifts of God, especially the ideals of reconciliation, of the sacrificial *ethos* of the Crucified Lord, of solidarity among peoples.³⁷

The denunciation of evil does not mean the propagation of an apologetic mentality nor the exaltation of anti-modern campaigns. The Council’s Encyclical confirms that the Church’s mission is realized «freely, with love and respect towards the cultural identity of individuals and people,» praying for the «personal and free participation in eternal life, in the grace of our Lord Jesus Christ and

³⁴ *Encyclical*, 10.

³⁵ Cf. *Message*, Epilogue. The Encyclical specifies the novelties that Christ brought to the world. These include: the revelation of the mystery of divine economy; the participation in the holiness of God that has become tangible with the renewal of everything in Christ and with the free and personal participation in the divine life; the revelation of “God-man” as the ultimate measure of all things, contrary to the “Man-god” model of modern culture; the assumption of the whole human race by Christ, who is the absolute prototype of the restoration of mankind and affirms the sanctity of life.

³⁶ Cf. *The Mission*, Prologue.

³⁷ Cf. *Encyclical*, Prologue.

in the love of God the Father.»³⁸ Rather than promoting the restoration of the so-called “Christian civilization,” the Council emphasized the responsibility of all Christians towards the world and of the Church herself for the good witness of her faith and spirituality.³⁹ In fact, in front of the «arrogant apotheosis»⁴⁰ of the ideology of individualism, the Council wanted to emphasise the obligations and responsibilities of the faithful for a «constant self-criticism on the part of both politicians and citizens for the improvement of society.»⁴¹ The Synod spoke also of the «the crisis of freedom as responsibility, its decline into a self-centered self-realization, its identification with individual self-gratification, self-sufficiency and autonomy.»⁴² The danger that underlines here is the reduction of human rights into an ideological individualism, which lies at the antipodes of the communitarian – and truly *ecclesial* – sense of freedom.⁴³ From this follows that Christians must be today active members of their communities and re-discover their personal responsibility within the world.

The importance of re-evangelisation lies on that it is a movement not only to those who have moved away from her but also *within* and – above all – *for* the Church herself. Moreover, if one takes into account that the modern human person trusts the “new life” announced by Christianity to the extent that he/she is convinced that he/she can concretize the faith in a responsible way and with an open and positive attitude towards the world, and that in the post-modern era, Christianity from a state religion needs to become a post-institutional one with the task to project the eternity of the Kingdom and of the biblical *kairos* beyond the ephemeral promises of secular ideologies, of liberal globalism and of technologism; it is possible to argue that the notion of re-evangelisation allows the passage from the institutionalized (or “Constantinian,” variably imperialistic or nationalistic) model of the Church to a one where the Church accompanies the world, even with its postmodern characteristics, towards the spiritual port of Christ.

³⁸ Ibid., 6.

³⁹ Ibid., 2.

⁴⁰ *Encyclical*, 16.

⁴¹ *Message*, 10.

⁴² *Encyclical*, 7.

⁴³ Ibid., 16.

The Council affirmed that the imperative of re-evangelisation concerns deeply Orthodoxy and rejected the idea that dechristianization is a phenomenon regarding exclusively Western Christianity. The Council did not justify any kind of triumphalism but invited every single Christian to make a personal spiritual introspection in order to become God's co-operator for the eschatologicalization of history. Hence the importance to discern the signs of the *eschaton* and highlight them in the circumstances of history. «The divine-human character [“not of the world” (Jn 18:36)] of the Church, which nourishes and guides her presence and witness “in the world,” is incompatible with any kind of conformation of the Church to the world (cf. Rom 12:2).»⁴⁴ In some way, re-evangelisation warns about the transition from the model of the State-guarantor of religion to that in which the Church, as a post-institution, reveals the diaconal and relational Christian way of *being* and *acting*.⁴⁵ The ecclesial faith doesn't need the support of the State or of any other ideological legacy to proclaim the Kingdom nor she develops an indoctrinated apology *against* the world, since her duty is to announce the hope of the Resurrection always, to everyone and everywhere. It's for this reason that the Council payed attention to the personal responsibility of each Christian to overcome the “Christian by birth” model with that of “Christian by vocation” or “by choice”.

Conclusions

The Council of Crete exposed its doctrine with pastoral sensibility and ecumenical openness. It invited the faithful to welcome the exodic character of the Gospel, to embrace the sacrificial and diaconal love of God and to bring the others closer to the life of the Kingdom. Such participation doesn't entail a forced “formal” adhesion to Christian dogmas but reformulates substantially the *ad gentes* mission towards an eschatological perspective, i.e., the life of the Paraclete, which we already live in the Eucharist and through holiness.

⁴⁴ Ibid., 10.

⁴⁵ Arb. of Albania Anastasios defined egocentrism as «the major heresy and «mother of all heresies,» because it poisons human relations and every form of harmonious and creative coexistence [...] the opposite to peace is not the war but the self-centeredness of people, of States, of different groups,» ANASTASIOS [YANNOULATOS], “Address at the Opening Ceremony of the Holy and Great Council”.

The Church's task is therefore to transform history into a space where salvation can be achieved. Bringing the *eschaton* into history means that the Church, in announcing the Kingdom, denounces the domination of secularization and seeks the abundance of God's charity even where evil seems to prevail.

The document embraced the idea of the organic unity of humanity and the recapitulation of all things in Christ, as central to mission theology. This brings us to the option of cooperation with heterodox and non-Christians, since those who are engaged in the work of evangelisation are no longer subordinated to the dividing forces that operate in history but to those whose task is to discover God's presence beyond the different social, racial, confessional and even religious divergences. The conciliar documents affirmed that the nature of Christian mission is far from legitimizing the politicization of the faith which encourage a "Christianity of history" rather than that of the *eschaton*, that is to say a Christianity accustomed to support the one or the other political agenda, without offering to the man the holistic perspective and hope of the Christian message.

The synodal teaching offers the image not of a severe, doctrinal understanding of mission but of its practical applications. The Council proposed a way of acting that concerns both individual Christians and the Church as a whole, which protects the holistic value of human dignity. The human person is inserted with his/her religion or culture of origin to the divine plan of salvation, in which the Church participates in a decisive and specific way.

Undoubtedly, what emerges in the conciliar texts is the concern for the current global social problems and the active role of the Church, which is called to give an authentic witness of the transforming character of the Gospel and the "world to come". Those who follow the *missio Dei* must therefore be ready to overcome the boundaries of Christian history.

Likewise, while emphasizing the collaboration with non-Christians, the document left open for the future a more complete theological treating of the role of non-Christian religions and of their precise place in God's economy. Nevertheless, the Council offered some precise guiding elements for a theology of religions: What does the term "organic unity of the human race" mean for inter-religious relations? Is it perhaps a unity that takes place only at the level of social convergences and religious diplomacy, or, as is our opinion, it recognizes a unity which, due to the fact that is "organic," i.e., has its

own “ontology,” already exists? Furthermore, what is the correct interpretation of the notion “recapitulation in Christ”? Is it an achievement which comes out from the formal acceptance of Christian faith, or can it be obtained through the observation of Christian ideals, even by non-Christians?⁴⁶

It is the living God who defeats evil and sanctifies the body of Christ and all those who are outside the Church and generate, in various ways, vital fruits.⁴⁷ Mission produces a spiritual movement, a 360 degrees’ evangelisation. It will be up to the post-conciliar work to overcome all resistances and hesitations and complete its reception and actualisation from the people of God.

⁴⁶ Orthodox theology of religions must focus on the following: participation in inter-faith dialogues does not mean acceptance that “all religions are the same”; the universality of the truth of the Church cannot be undermined, nor the faith that Christ is “the way, the truth and the life” (Jn 14:6) be reversed; inter-faith dialogue does not lead to syncretism, nor is simply an academic (inter-religious) dialogue, related to comparative theology of religions; it is a dialogue with the faithful of other *living* religions.

⁴⁷ Cf. P. VASSILIADIS, *Introductory Remarks*, in ID. (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, 4.

Bibliographical References

- Anastasios (Yannoulatos) of Androussa, *Towards World Community. Resources and Responsibilities for Living Together. A Christian View*, "The Ecumenical Review" 26 (1974), 4, 619-636.
- Bosch D., *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1991.
- Bria I., *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission*, WCC, Geneva 1986.
- , *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC, Geneva 1996.
- Khodr G., *Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit*, "The Ecumenical Review" 23 (1971), 2, 118-128.
- Ioniță V., *Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decision of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009*, Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz, Basel 2014.
- Melloni A. – Dainese D. (eds.), *The Great Councils of the Orthodox Churches: Decisions and Synodika*, (Conciliorum Oecumeniconorum Generaliumque Decreta IV/3), Brepols, Turnhout 2016.
- Schmemann A., *The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition*, in G.-H. Anderson (ed.), *The Theology of the Christian Mission*, McGraw-Hill, New York 1961.
- Stamoolis J., *Eastern Orthodox Mission Theology*, "International Bulletin of Missionary Research" 8 (1984), 2, 59-63.
- Vassiliadis P., *Together Towards Life: An Orthodox Assessment*, in K. Ross – J. Keum – K. Avtzi – R.-R. Hewitt (eds.), *Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*, (Regnum Edinburgh Centenary Series 35), Regnum, Oxford 2016, 410-418.
- Vassiliadis P. (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, (Regnum Edinburgh Centenary Series 17), Regnum, Oxford 2013.
- Zizioulas J., *Lectures in Christian Dogmatics*, Bloomsbury, London – New York 2009.
- Zizioulas, I., *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Qiqajon, Magnano 1994.

Evangelizzazione e testimonianza dossologica: Alexander Schmemann

❖ MARIA CAMPATELLI

In queste pagine mi occuperò della riflessione di Alexander Schmemann sulla missione. La sua non è una riflessione sistematica. Anche il suo libro che porta il titolo più “attinente” a questo tema, *Church, World, Mission*, in realtà è una raccolta di articoli. Eppure Schmemann, anche se non elaborata in modo sistematico, ha una visione della missione della Chiesa nel mondo, che cercherò di illustrare per sommi capi.

Inutile dire che sarebbe interessante andare a fondo su come egli sia arrivato ad abbozzare questa visione, dal liceo russo dei cadetti a Versailles dove è cresciuto, in cui si coltivavano nostalgie in stile prerivoluzionario sul legame organico tra Chiesa e impero, passando per gli anni di insegnamento di Storia della Chiesa all’Istituto Saint-Serge di Parigi, fino alle riflessioni sulla presenza dei cristiani in un contesto secolarizzato come quello degli Stati Uniti, dove visse a partire dal 1951. Qui si trovò a riflettere su sfide per lui completamente nuove come pastore, teologo, formatore e come infaticabile sostennitore di una Chiesa locale ortodossa autocefala americana, convinto non solo della necessità di una Chiesa ortodossa indipendente in America, ma anche della profonda vocazione missionaria dell’Ortodossia nel mondo di oggi. È interessante come questa maturazione acquisisca i suoi tratti distintivi man mano che Schmemann svolge una riflessione critica sul mondo dell’emigrazione, dove la Chiesa non era per gli emigranti che la proiezione della Russia (“ciò che ci resta della Russia”, come si esprimevano¹), per prendere coscienza che il cristianesimo stesso è sempre una Chiesa in esilio, perché radica i cristiani al di là delle frontiere di questo mondo.

¹ SCHMEMANN, *Duchovnye sud'by Rossii*, in ID., *Sobranie statej 1947-1983*, 670.

Che cos'è allora la Santa Rus'? È l'affermazione di un fatto? [...] "Non sapete - scrive l'apostolo Paolo - che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi? Lo avete ricevuto da Dio e voi non appartenete a voi stessi. Infatti siete stati comprati a caro prezzo" [1Cor 6,19-20]. Questa è la nostra comprensione della santità. Perciò, quando pronunciamo le parole "Santa Rus'", dobbiamo sapere esattamente cosa abbiamo in mente. Se crediamo davvero che lo Stato russo, la Russia storica che esisteva prima, fosse davvero la Santa Rus', e che tutto ciò che dobbiamo fare è tornare ad essa (a Kiev, a Mosca, a Pskov e Novgorod, o a Pietroburgo, a seconda di cosa intendiamo per Santa Rus'), allora la misura della nostra superbia è chiaramente superata, e Dio ci ha giustamente umiliati con la nostra spaventosa caduta storica. Vogliamo andare avanti nonostante le nostre cadute e i nostri errori e valutarci solo in questo modo? Cosa desideriamo: il Bosforo e i Dardanelli? Che la nostra bandiera russa sventoli in tutto il mondo? Allora il potere sovietico è il limite delle nostre speranze, la sua mostruosa caricatura. In passato la Russia non è mai stata potente all'estero: né al tempo di Pietro, né al tempo di Caterina, né al tempo di Puškin, né al tempo di Dostoevskij, né al tempo di nessuno dei santi russi. Solo al tempo di Stalin. Così tutto diventa molto semplice: la bandiera sovietica sventolava quasi sulle mura di Costantinopoli. Se è questo che vogliamo, dimentichiamoci della Santa Rus' una volta per tutte. Perché non c'è nulla di santo nel volersi arricchire con la gloria mondana, con il potere del mondo.²

Riflessioni di questo tipo diventano di nuovo estremamente attuali sullo scenario dell'aggressione russa all'Ucraina del 24 febbraio 2022, quando l'idea di una sinfonia tra impero e Chiesa, sempre presente nella tradizione ortodossa fin dai tempi di Bisanzio, ma pur sempre lontana dal costituire una realtà, nella Russia post-sovietica è tornata a essere un ideale, rendendo l'aggressione di Putin un atto di sinfonia ecclesiale-politica.

Schmemann offre delle considerazioni su tutto questo combinato a delle provocanti griglie di lettura e – perché no – di smascheramento di ogni azione missionaria intrapresa all'ombra di stretti coniugi con imperi dalla mentalità coloniale.

² Ibid., 20. (Le traduzioni, dove non diversamente specificato, sono mie).

Nella impossibilità di far fronte ad uno studio del genere, mi accontento di delineare a grandi tratti le linee generali della riflessione, che tuttavia offrono il quadro per comprendere ogni valutazione storica, ma anche per delineare il *modo* della missione, che ha al centro l'ambito della persona e si nutre di celebrazione liturgica se, come vedremo, per Schmemann la missione è anamnesi grata e gioiosa del regno, dal momento che la Chiesa nasce dalla comunione (quella trinitaria), crea comunione (quella della comunità cristiana), attrae ed espande la comunione (missione).

Una riflessione nel contesto di una teologia della missione in profondo cambiamento

Quella di Schmemann è una riflessione da cui può trarre grande beneficio anche la teologia della missione della Chiesa latina. Una presenza pluriscolare in contesto occidentale ha fatto sì che la Chiesa latina intrecci tanti elementi della sua vita, della sua struttura e della sua riflessione con la storia di tale contesto. La consapevolezza di questa storia può essere enormemente utile per affrontare le sfide di oggi. Ma spesso la lettura di tale storia è viziata dalle categorie che questa stessa storia ha prodotto e che formano come delle lenti massicce che sfocano la nostra visione. Bisogna essere capaci di trascendere tali categorie per vedere nella storia la mano di Dio che ci guida e ci rivela qualcosa di sé che diventa per noi una chiamata alla salvezza.

In questo processo, diventa fondamentale confrontarsi con un teologo “di razza” di un’altra confessione cristiana, per scoprire che è possibile avere una diversa valutazione di questi stessi fenomeni storici, delle loro radici, dei loro esiti e del modo in cui farvi fronte. Del resto, la Chiesa di Cristo, anche se vive nello stato anomalo della divisione, è una sola. Pertanto la conoscenza di Cristo – e di conseguenza la testimonianza di Lui – passa attraverso la comunione, il che significa il superamento dell’autosufficienza – anche nella comprensione degli eventi – che le singole Chiese hanno da sole. L’intelligenza della Chiesa è sempre un’intelligenza della comunione.

A questo scopo, Schmemann è un ottimo aiuto: vissuto per decenni prima in Francia e poi negli Stati Uniti, partecipa dall’interno alle vicende della cultura occidentale, ma allo stesso tempo le guarda come passandovi accanto, come se si trattasse di qualcosa che non è completamente suo. E ciò gli permette di leggere anche certe dinamiche proprie al cristianesimo occidentale come un prodotto della chiusura del cristianesimo in tale cultura.

Ma c'è un altro motivo per cui la riflessione di Schmemann può essere assai proficua. Egli si colloca in un momento in cui la prospettiva missionaria nella Chiesa cattolica si è trasformata profondamente. Sappiamo che la missiologia è una materia recente, che nasce a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Si potrebbe dire che prima non ci fosse una teologia della missione, ma più semplicemente una "storia delle missioni" il cui soggetto era una Chiesa, come un'entità stabilita, che aveva tra i suoi molti campi di azione un'impresa specifica rivolta alla situazione contingente e transitoria di interi popoli privi della conoscenza del Vangelo. Il soggetto dell'azione missionaria e il suo destinatario erano come due realtà autonome, dove la seconda risentiva delle impostazioni statiche e indiscusse della prima, che invece non aveva nulla da ricevere dall'altra. Tanto è vero che, fino a quando la Chiesa ha vissuto la sua identificazione con una "società cristiana", il tema della missione è praticamente rimasto inespresso. Si parlava di "missione" nella teologia trinitaria – l'invio del Figlio da parte del Padre e quello dello Spirito ad opera del Padre e del Figlio –, ma il tema è stato declinato come *compito* della Chiesa solo dopo che la predicazione degli ordini mendicanti in terre islamiche, le prime esplorazioni dell'estremo Oriente o le grandi scoperte del XVI secolo hanno evidenziato l'esistenza di continenti non cristiani. Si potrebbe dire che la missione è in qualche modo direttamente dipendente dalla scoperta dell'esistenza di questi continenti. Ma, pure con questa scoperta, per tanto tempo l'ecclesiologia "statica" della *societas christiana* è andata avanti senza sentirne gli effetti, anche perché per secoli tale missione è consistita semplicemente nella *implantatio ecclesiae*, nell'estensione delle strutture ecclesiastiche a queste nuove terre, senza che l'opera missionaria e i problemi da essa sollevati sfiorassero la riflessione ecclesiologica, come se la missione coincidesse in qualche modo con il riprodursi di tali strutture. Anzi, tutto questo è stato spesso il veicolo perché una Chiesa articolata secondo una visione imperiale diventasse strumento di colonizzazione. La storia recente di questi continenti destinatari della missione *ad gentes* evidenzia come l'evangelizzazione che vi è stata portata avanti abbia lasciato tante ferite e problemi aperti.

Proprio nel momento in cui il movimento missionario affronta la riscoperta della propria identità culturale da parte dei popoli tradizionalmente destinatari della missione, proprio quando dal Vaticano II sorge una nuova ecclesiologia che promuove una Chiesa come comunione di comunioni e nasce il desiderio di una pluralità di teolo-

gie e di una certa autonomia nell'ordine amministrativo e disciplinare in ragione del carattere incultrato delle Chiese locali che costituiscono il tessuto della *koinonia* ecclesiale, proprio in questo momento si colloca storicamente la riflessione di Schmemann, che ci aiuta a capire come, rispondendo alla domanda “che cos’è la missione?”, in realtà si risponde alla domanda: “che cos’è la Chiesa?”³ Il senso della Chiesa, cioè, deve coincidere con la sua missione.

I dinamismi messi in atto dal crollo delle *societates christiana*

Nel mondo occidentale stiamo assistendo al crollo, una dopo l’altra, delle strutture che hanno accompagnato la correlazione e la reciproca integrazione della Chiesa con una società, e che hanno determinato una cultura, uno stile di vita plasmato e nutrito dalla fede cristiana. Fino ad un tempo abbastanza recente tutto ciò costituiva in Occidente l’unico mondo conosciuto e l’unica maniera della Chiesa di relazionarsi al suo contesto. Questo crollo diventa anche lo scenario non solo per l’emergere di una cultura estranea alle radici cristiane, ma anche per attacchi contro la Chiesa che rivelano la rabbia repressa di un mondo che ha vissuto secoli di predominio cristiano come una prevaricazione. Si tratta in ogni caso di una *krisis*, nel senso originario e cristiano di “giudizio”, di situazione che richiama a discernere la volontà di Dio.⁴ Ma il problema è che difficilmente viene colto proprio questo carattere di “*krisis*”. C’è chi, incapace di fronteggiare la crisi, cerca rifugio nel desiderio nostalgico del ritorno a qualcosa di ormai culturalmente estraneo alla nuova epoca e si arrocca nella pseudo-sicurezza di dogmatismi e fedeltà ad “identità cristiane” inesistenti che sono piuttosto appartenenze superficiali che mascherano il progressivo cedimento dell’esistenza ad una visione secolarizzata della vita. E c’è la «*retorica ufficiale*»,⁵ che sembra negare tale

³ «Stiamo appena cominciando ad emergere da una lunga era teologica la cui caratteristica principale, detto senza esagerazioni, era precisamente l’assenza di *ecclesiologia*, cioè di una riflessione sulla Chiesa tale da implicare – come suo stesso presupposto – una radicale distinzione tra la Chiesa e il mondo, e ciò pertanto pone necessariamente il problema della loro relazione», SCHMEMANN, *Il mondo nel pensiero e nell’esperienza ortodossi*, 103.

⁴ Cf. ID., *L’interrogativo di fondo*, 23.

⁵ Ibid., 27.

fine, non certo nella sua realtà storica, ma «come un evento “significativo”»,⁶ per continuare a vivere come se niente fosse cambiato.

Tutto ciò produce, come lo chiama Schmemann, un «silenzio ecclesiologico»,⁷ l’incapacità di valutare quel “mondo cristiano” che sta cadendo a pezzi in termini ecclesiologici, distinguendo in esso ciò che rimane normativo da quei semi di corruzione e di decadenza, di «*tragico tradimento di qualcosa di essenziale*»⁸ che vi erano già all’opera e che hanno reso inevitabile il collasso tragico a cui assistiamo oggi.

Questo silenzio non è rotto né dai richiami di chi si appella ad una presunta tradizione, né da chi si sforza di parlare il linguaggio delle concezioni e delle esigenze del mondo di oggi, nel tentativo di avvicinare la fede alla sensibilità contemporanea, tentativo che secondo Schmemann si risolve nella maggior parte dei casi non in un avvicinamento del mondo alla Chiesa, ma in una secolarizzazione della Chiesa stessa.⁹ I tradizionalisti comprendono la fede come qualcosa di ridotto al bisogno religioso innato nell’uomo: un credo da sottoscrivere che dà certezze metafisiche garantite, delle pratiche cultuali e sacrali da osservare, l’osservanza di leggi che disciplinano il comportamento quotidiano e costituiscono successi meritori di virtù – tutte realtà in cui si oggettiva in una maniera sensibile, palpabile, una sacralità che garantisce la certezza psicologica di possedere la verità. I modernisti, dal canto loro, pensano che la fede per essere “significativa” debba soddisfare ai bisogni dell’uomo di oggi, riflettere i suoi interessi, confermare i suoi valori, servire i suoi desideri e adattarsi al suo modo di vita. Ma entrambe queste tendenze sono in realtà prigioniere di un medesimo male, che è quello di non considerare la fede come l’accoglienza della qualità nuova di esistenza che Cristo ci ha donato e con cui ci mette in comunione. Tra tradizionalisti e progressisti, la differenza è solo di interessi. Per i tradizionalisti il mondo moderno è il segno dell’avvicinarsi della fine; per i progressisti si tratta invece di un passo ulteriore in un cammino che scivola indolore verso il regno di Dio. Entrambi, ad un livello più profondo, mancano di cogliere la vera natura del “mondo” come oggetto di

⁶ SCHMEMANN, *Il mondo nel pensiero e nell’esperienza ortodossi*, 108.

⁷ Ibid., 109.

⁸ ID., *L’interrogativo di fondo*, 13.

⁹ Cf. ID., *Problems of Orthodoxy in America: II*, 165-166.

considerazione teologica e termine di riferimento essenziale dell'ecclesiologia – cioè della riflessione della Chiesa su se stessa, e perciò sulla sua presenza nel mondo e la sua relazione ad esso.

L'escatologia come modo della relazione tra la Chiesa e il mondo

La chiave di lettura giusta, la chiave evangelica e tradizionale, è per Schmemann l'escatologia. È solo l'apertura alla dimensione escatologica che ci permette di essere liberi dai vincoli della storia, senza con ciò abitare in un mondo artificiale.

Noi sappiamo che la Chiesa vive nel mondo, ma non è del mondo. Sappiamo che le frontiere tra la Chiesa e il mondo sono spesso difficili da stabilire e che talvolta abbiamo mescolato il vangelo ai valori culturali di un tempo particolare, mancando di compiere con ciò una vera inculturazione. Ma sappiamo anche che la Chiesa deve preservare la propria identità senza fuggire dal mondo, perché altrimenti ridurrebbe se stessa ad un ghetto. La vocazione della Chiesa non si è mai limitata a rimanere una comunità eletta che alla fine potrebbe essere presa per una setta di “puri”, separati dalla vita del resto del mondo. La natura della Chiesa è “cattolica”, è l'unione di tutto l'uomo con tutto Dio, l'assunzione dell'intera vita dell'uomo e del mondo e la sua trasfigurazione in eucaristia e comunione.

È dentro questa antinomia – *nel mondo, ma non del mondo* – che si colloca allora un'esperienza di Chiesa significativa e attuale per la cultura in cui la Chiesa vive.

Schmemann, con la chiarezza che lo contraddistingue, non ha pelli sulla lingua nel sottolineare che l'enfatizzazione della presenza della Chiesa nel mondo tipica del cristianesimo occidentale, la sua costante preoccupazione di ridurre il vangelo ad un messaggio sociale rilevante, è la conseguenza della perdita di questa antinomia, dove tutto si appiattisce in un'ottica immanente. È invece l'orizzonte escatologico che costituisce il fine e il cuore dell'esperienza ecclesiale.

[Domenica, 14 ottobre 1979] Il XIX secolo – Hegel & co. – ha divinizzato la storia. Ora, una parte dei nostri “maîtres à penser”, delusi da essa, la dissacrano. Allo stesso modo, la dissacrano pure gli “spiritualisti” di tutte le specie. Alcuni sostengono, in questo modo, che solo nella storia, solo servendola – andando nel suo “senso” – l'uomo trova il senso della sua vita. Altri, con la stessa passione, ora affermano che questo significato può essere trovato solo nella libe-

razione dalla “storia”. Anche i cristiani hanno accettato un tale *auto-
aut* e interiormente, nella loro coscienza, gli si sono sottomessi. Questa è la tragedia del cristianesimo contemporaneo. Tragedia perché, in ultima analisi, *tutta la novità* del cristianesimo consisteva (e consiste) nel fatto che esso *sopprime* questa polarizzazione, questa alternativa. E tale soppressione è l’essenza stessa del cristianesimo come escatologia. Il regno di Dio è *lo scopo* della storia, e il regno di Dio è già ora “in mezzo a noi”, “dentro di noi”... Il cristianesimo è un *evento* storico unico ed è la presenza di questo *evento* – nel presente – come compimento di tutti gli eventi e della storia stessa. E affinché sia così, e solo per questo è necessaria la Chiesa, solo in questo consiste la Chiesa, la sua “essenza” e il suo “significato”.¹⁰

L’escatologia non come ultimo capitolo della storia individuale e del mondo, o come appendice ai manuali di teologia, ma come dimensione di tutta la vita e la visione cristiane, si distingue dall’apocalittica come negazione del mondo. La *parousia* di Cristo alla fine dei tempi collega tutto il cosmo al compimento escatologico; e il ritiro di Cristo da “questo mondo” con la sua ascensione va compreso non in termini di una “fuga” spiritualistica, ma come un punto di partenza, come il fondamento della missione e dell’azione cristiane nel mondo, dal momento che è questa esperienza che rende possibile vedere il mondo in Cristo, vedendo cioè come l’ultimo contenuto e termine di riferimento del mondo non è il mondo chiuso in sé, ma il regno di Dio. Il regno già venuto, ora presente, e che verrà. Venuto in Cristo, presente germinalmente nella Chiesa, e che verrà alla fine quando Cristo riempirà tutte le cose di se stesso (cf. Ef 4,10). È l’esperienza del regno di Dio, dunque, a dare la chiave dell’atteggiamento cristiano verso il mondo e a spiegare il carattere antinomico di questo atteggiamento, il *sì* e il *no* al mondo:

Alla luce del regno, da un lato il mondo è rivelato e sperimentato come *alla sua fine*. Non solo perché il regno di Dio, che è il fine di tutte le cose, è già stato rivelato e manifestato, ma anche perché, rigettando e condannando a morte Cristo, la Vita e la Luce di ogni vita, il mondo ha condannato se stesso a morire, ad essere il mondo la cui forma e immagine “passano” (cf. 1Cor 7,31), così che il regno di Dio

¹⁰ ID., *Diarì*, vol. 2, 179.

“non è di questo mondo” (cf. Gv 18,36). Questo è il *no* cristiano al mondo e, dal primo giorno, il cristianesimo ha proclamato la fine di “questo mondo” e ha esigito da coloro che credono in Cristo e che vogliono partecipare al suo regno che siano “morti con Cristo” (cf. Rm 6,8) e che la loro vita sia “nascosta con Cristo in Dio” (cf. Col 3,3). Ma, dall’altro lato, ha proclamato che il mondo è redento e salvato in Cristo. Ciò significa che, per coloro che credono in Cristo e sono uniti a Lui, questo stesso mondo – il suo tempo, la sua materia, la sua vita e persino la morte – sono diventati “mezzi” di comunione con il regno di Dio, il sacramento, cioè la maniera, della sua venuta e della sua presenza tra gli uomini. “Tutto è vostro e voi siete di Cristo” (1Cor 3,22-23). Questo è il *sì* cristiano al mondo, la gioiosa affermazione che “i cieli e la terra sono pieni della gloria di Dio”.¹¹

«L’escatologia è pertanto il “modo” stesso della relazione della Chiesa con il mondo, della sua presenza e della sua azione in esso».¹² Leggere la vita, la storia personale e collettiva, gli eventi nella prospettiva giusta richiede questa luce escatologica. Senza tale prospettiva escatologica, senza la tensione tra “ora” e “futuro”, tra “vecchio” e “nuovo”, senza la possibilità di sperimentare già ora in questo mondo il regno di Dio come vita nuova nello Spirito e anticipazione della nuova creazione, questo mondo non è più vissuto come un *passaggio*, come la “fine” che deve essere trasfigurata in “inizio”, ma acquista un’autosufficienza, un significato autonomo.

Anche nelle *societates christiana*e, proprio per questo abbandono di una prospettiva escatologica, il mondo ha un significato in se stesso, garantito certo da Dio (*causa prima, analogia entis*), ma allo stesso tempo come oggetto autonomo di conoscenza e di comprensione, senza una possibilità di compenetrazione tra mondo e Chiesa, e quindi senza la possibilità di una reale santificazione. La sola possibile relazione tra Chiesa e mondo diventa qui quella giuridica, di rivendicazione di un potere e di una conoscenza superiori, ma dove si rimane “ontologicamente estranei gli uni agli altri”.

Da questo punto di vista, la “secolarizzazione, cominciata con il rinascimento e continuata senza interruzione lungo tutta l’epoca

¹¹ ID., *Il “mondo ortodosso”, passato e presente*, 50-51.

¹² Ibid., 94-95.

“moderna”, era in realtà una seconda secolarizzazione, o piuttosto il risultato naturale e inevitabile della prima. Infatti, era un “mondo” secolare quello che la Chiesa medievale dominava politicamente e intellettualmente. Se politicamente essa rivendicava un potere superiore a quello dello stato e intellettualmente una fonte di conoscenza superiore alla ragione umana, entrambe queste rivendicazioni erano essenzialmente “giuridiche”, cioè estrinseche alla natura di ciò che pretendevano di dominare. La secolarizzazione ha cambiato una relazione di “potere”, non di “essenza”. Ciò che il “mondo” – cioè lo stato, la società, la cultura, ecc. – ha progressivamente rigettato era una sottomissione esterna all’*autorità* della Chiesa, la definitiva “giurisdizione” della Chiesa sopra di loro, non un’idea essenzialmente “cristiana” dello stato, della cultura, ecc.¹³

Finché i cristiani non collegano tutto ciò che costituisce la loro vita alla realtà del regno, finché pertanto comprendono e definiscono la presenza della Chiesa nel mondo nei termini di una prospettiva mondana, senza vedere sia la Chiesa che il mondo alla luce del regno di Dio, dono della vita nuova, vita come comunione, che è già possibile pregustare in questo mondo, non c’è propriamente missione. «Non ci può essere, infatti, vera ecclesiologia, cioè vera comprensione della Chiesa, del mondo e della loro relazione reciproca, senza escatologia, cioè senza la fede e l’esperienza ortodosse del regno di Dio».¹⁴ È l’escatologia che, rivelandola Chiesa come nuova creazione, vita nuova in un mondo rinnovato, rivela il mondo e quindi rivela anche la vocazione della Chiesa: manifestare il regno di Dio come termine ultimo di riferimento e collegare così il regno a tutta la vita dell’uomo e del suo mondo.

La Chiesa non è un’agenzia per risolvere gli innumerevoli “problemi” del mondo, o piuttosto può aiutare a risolverli solo nella misura in cui essa stessa rimane fedele alla sua natura e alla sua vocazione essenziale: rivelare in “questo mondo” ciò che, essendo “non di questo mondo”, è pertanto il solo contesto assoluto per vedere, capire e risolvere tutti i “problemi” umani [...] la Chiesa non è mai tanto presente al mondo e tanto “utile” al mondo se non quando è

¹³ Ibid., 95-96.

¹⁴ ID., *Il mondo nel pensiero e nell’esperienza ortodossi*, 112.

totalmente libera da esso, non solo “esternamente”, cioè indipendente dalle sue strutture e dai suoi poteri, ma anche e soprattutto internamente, cioè libera dalla sua resa spirituale ai valori e ai tesori del mondo. Ma realizzare questa liberazione non è facile, perché presuppone che il nostro cuore trovi l’unico vero tesoro – l’esperienza del regno di Dio – che sola può restituirci la pienezza della Chiesa e la pienezza del regno, che sola ci rende capaci di compiere veramente la nostra vocazione.¹⁵

La liturgia come esperienza del regno

La Chiesa è la presenza del regno in mezzo alla storia perché la storia possa trovare il suo significato, è un modo nuovo di esistenza – la vita della comunione divina comunicata agli uomini in Cristo – che deve abbracciare ogni dimensione della vita dell’uomo, è *la presenza nel mondo del mondo salvato*.¹⁶ La Chiesa appartiene al tempo futuro, ma abita in “questo mondo” e la sua missione è rendere testimonianza a questo futuro, essere vita nuova della nuova creazione. Essere presenza, *parousia*, del regno. Da qui deriva una affermazione che sconcerterebbe un occidentale: l’importanza, per la missione, della liturgia. La Chiesa è anzitutto un anticipo dell’assemblea escatologica del Signore. Questo spiega perché la liturgia eucaristica è fondamentale per l’identità della Chiesa: perché tale dimensione escatologica ci è data principalmente nella celebrazione eucaristica. Nell’eucarestia, la Chiesa non fa semplicemente memoria di un evento storico, ma compie un atto escatologico, contempla la propria natura escatologica, il modo di esistenza trinitario che costituisce la sua vita definitivamente realizzata. Così l’eucarestia è un evento costitutivo dell’essere della Chiesa, quello che permette alla Chiesa di esistere e diventare ciò che deve essere. Perciò, afferma Schmemann,

¹⁵ Ibid., 123-125.

¹⁶ «[Sabato, 16 febbraio 1974] ... nei rari minuti in cui attraverso la religione si giunge fino a Dio, non esiste nessun problema, perché Dio non è una “parte del mondo”. In questi momenti il “mondo” stesso diventa vita in Lui, incontro con Lui, comunione con Lui. Non che il mondo diventi Dio, ma diventa vita con Dio, gioiosa e piena. È proprio questa la “salvezza del mondo” operata da Dio. Questo avviene ogni volta che viviamo la fede. Perciò la vera fede è sempre un superamento della “religione”. La Chiesa non è un’istituzione religiosa, ma la presenza nel mondo del “mondo salvato”», Id., *Diari*, vol. 1, 101.

Sono sicuro che il rinnovamento autentico della Chiesa debba iniziare da un movimento di rinnovamento dell'eucaristia, ma nel significato pieno dell'espressione. Le lacune e anzi, oserei dire, l'assenza di una teologia dei sacramenti, che si riduce a riprodurre gli schemi della scolastica e le categorie occidentali, sono una carenza tragica nella storia dell'ortodossia. La Chiesa non è un'istituzione, è il nuovo popolo di Dio. Il cristianesimo non è una religione cultuale, è la Liturgia che abbraccia tutta la creazione di Dio; non è una dottrina sulle realtà ultime, è l'incontro gioioso con il regno di Dio. La Chiesa è il sacramento del mondo, il sacramento della salvezza e dell'instaurazione di Cristo come Re.¹⁷

La liturgia anticipa il regno, reso già *reale* per noi nel sacramento, è un passaggio nel regno. La Chiesa stessa è il sacramento di questo passaggio e ciascuno dei suoi sacramenti ci porta là, nel regno di Dio. La Chiesa è pienezza escatologica donata al mondo per essere sacramento di redenzione e di salvezza, è

[Domenica, 14 ottobre 1979] ... unione, rivelazione, attualizzazione della storicità del cristianesimo (il "ricordo") e della sua trascendenza in relazione a questa storicità ("oggi, il Figlio di Dio..."). L'unione dell'inizio e della fine, ma l'unione oggi, in questo momento... Da qui l'unione della Chiesa con il mondo. La Chiesa è *per il mondo*, ma come suo inizio e sua fine, come affermazione che il mondo è *per la Chiesa*, poiché la Chiesa è la presenza del regno di Dio. Questa è l'eterna antinomia del cristianesimo ed il cuore di tutte le discussioni attuali al riguardo. Il compito della teologia è di essere fedele all'antinomia, superata nell'esperienza della Chiesa come "pasqua", passaggio *incessante*, e non solo storico, del mondo nel regno di Dio. Bisogna senza sosta *uscire* dal mondo e senza sosta bisogna *rimanere* in esso.¹⁸

Nell'eucarestia la Chiesa – e ciascuno di noi al suo interno – passa al di là del suo peccato e della sua miseria e si trova "nascosto con Cristo in Dio" (cf. Col 3,3): l'eucarestia è una pasqua, un passaggio appunto. E la Chiesa è nel mondo per testimoniare questa "arte del passaggio".

¹⁷ ID., *L'Eucaristia*, 331-332.

¹⁸ ID., *Diari*, vol. 2, 179.

L'eucaristia come sacramento del regno è pertanto la *fonte della missione* della Chiesa. La missione non è così il compito di un gruppo specifico di cristiani, ma un'opera della Chiesa intera.¹⁹ Essere membri della Chiesa, che è il sacramento della salvezza del mondo, significa partecipare del fatto che tutta la vita, nell'incarnazione, morte, risurrezione e glorificazione del Figlio di Dio, è stata di nuovo resa vita in Dio, così come era pensata alla creazione. In principio, Dio aveva fatto della creazione il segno e il mezzo della sua presenza, del suo amore e della sua rivelazione, il dono di Dio all'uomo, esistente per far conoscere Dio all'uomo, per fare della vita dell'uomo una comunione con Dio.²⁰ Ciò non significa che il mondo sia trasformato nel regno e la società nella Chiesa. Finché viviamo in questo mondo, la differenza ontologica tra queste realtà non è superata. Deve venire lo Spirito Santo, dito della mano di Dio, a toccare tutte queste cose perché coincidano con la loro realtà vera. Eppure il regno di Dio è già presente in questo mondo non solo come proclamazione, ma nella sua stessa realtà attraverso l'eucaristia, ed è proprio la memoria del regno che diventa il lievito che fa fermentare il mondo per l'escatologia e dà alla missione la sua dimensione cosmica e storica. Quando, alla fine della liturgia, dopo che i cristiani sono ascesi al cielo in Cristo e li hanno sperimentato la creazione nel suo vero essere come glorificazione di Dio, come risposta all'amore divino nella quale soltanto la creazione diviene ciò che Dio vuole che sia – cioè rendimento di grazie, eucaristia, adorazione –, viene il momento di ritornare nel mondo:

... ora "abbiamo visto la vera luce, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste". Ed è come testimoni di questa luce, come testimoni dello Spirito, che dobbiamo "andare" e cominciare la missione senza fine della Chiesa. L'eucaristia era la *fine* del viaggio, la fine del tempo. Ed ecco che è di nuovo l'inizio, e l'impossibile ci è rivelato di nuovo possibile. Il tempo del mondo è diventato il tempo della Chiesa, il tempo della salvezza e della redenzione. Dio ci ha resi *competenti*... competenti ad essere suoi testimoni, a compiere ciò che Egli ha fat-

¹⁹ «Una teologia della missione è sempre il frutto dell'“essere” totale della Chiesa, e non una mera specializzazione riservata a coloro che ricevono una specifica vocazione missionaria», ID., *L'imperativo missionario*, 292-293.

²⁰ Cf. ID., *Per la vita del mondo*, 21.

to e fa sempre. Questo è il significato dell'eucaristia; perciò la missione della Chiesa comincia nella liturgia dell'ascensione, perché essa sola rende possibile la liturgia della missione.²¹

La liturgia era cominciata con una separazione dal mondo. Infatti, per capire come è il mondo nella sua vera realtà, i cristiani devono ascendere al cielo dove Cristo è asceso e dove Lui è la vita di tutto. Ma ora tale ascesa diventa la condizione della loro missione nel mondo, perché dopo questa "liturgia di ascensione" possono tornare nel mondo portando non programmi o idee, ma la luce e la gioia del regno di cui sono stati testimoni.

La frontiera del battesimo

L'esperienza escatologica della liturgia costituisce per ciascuno dei fedeli la memoria escatologica che illumina dal di dentro le ombre dell'esistenza storica, ciò che di questo mondo e della nostra vita è ancora "mondo caduto". Se nel regno non c'è missione, perché il regno è sinassi, raduno, assemblea "in un medesimo luogo" (*l'epi tou auto* di At 2,1) – mentre la missione presuppone diaspora, o dispersione –, è tuttavia proprio l'esperienza della comunione universale nel corpo di Cristo anticipata nella liturgia che crea la nostalgia di questa comunione, mette in atto il dinamismo verso di essa e dà la forza per morire ad un mondo autosufficiente e chiuso in se stesso.

Siamo salvati non perché crediamo nel suo [di Cristo] potere "so-prannaturale" – una fede che Lui non vuole da noi –, ma perché accettiamo con tutto il nostro essere e facciamo nostro il *desiderio* che riempie la sua vita, che è la sua vita e che alla fine lo fa scendere nella morte per abolirla.

Il desiderio di un tale compimento e di una tale realizzazione della fede, che possa davvero essere definita e vissuta come *morte e risurrezione*, è quindi il primo frutto e "opera" della fede stessa, della sua *somiglianza* con la fede di Cristo. È infatti impossibile conoscere Cristo senza desiderare una liberazione radicale da "questo mondo", che Cristo ha rivelato schiavo del peccato e della morte e al quale, pur vivendoci, è stato veramente *morto*: morto alla sua autosuffi-

²¹ Ibid., 61.

cienza, alla concupiscenza della carne, alla concupiscenza degli occhi e alla superbia della vita (1Gv 2,16) che lo riempiono e lo determinano, e alla “morte spirituale” che vi regna. È impossibile conoscere Cristo senza desiderare di essere con Lui dove Egli è. Ed Egli non è in “questo mondo” la cui “scena passa”. Non ne fa “parte”. È asceso al *cielo*, non a un “altro mondo”, perché il cielo – nella fede cristiana – non è “fuori”, ma la realtà stessa della vita in Dio, della vita totalmente libera dal peccato mortale e dalla mortalità peccaminosa, da quella separazione da Dio che è *il* peccato di “questo mondo” e lo condanna alla morte. Essere con Cristo significa avere quella vita nuova – con Dio e in Dio – che “non è di questo mondo”; e questo è impossibile se, secondo le parole di San Paolo – parole così semplici eppure così incomprensibili per il cristiano moderno – non siamo morti e la nostra vita non è nascosta con Cristo in Dio (cf. Col 3,3). Infine, non è possibile conoscere Cristo senza desiderare di bere il calice di cui Lui beve e di essere battezzati con il battesimo di cui Lui è battezzato (Mt 20,22), senza desiderare, in altre parole, quell’incontro e quella lotta finale con il peccato e la morte che lo ha portato a “dare la vita” per la salvezza del mondo.

Così la fede stessa non solo ci porta a desiderare la morte con Cristo, ma è proprio questo stesso desiderio. E, senza di esso, la fede non è più fede ma una mera “ideologia”, discutibile e contingente come ogni altra “ideologia”. È la fede che *desidera* il Battesimo; è la fede che lo *conosce* come un vero morire e un vero risorgere con Cristo.²²

Perciò l’Eucaristia comincia con l’essere messi a parte dal mondo ed è quindi per i battezzati soltanto, perché la venuta del regno che essa rappresenta è incomprensibile senza il passaggio del popolo di Dio attraverso la morte alla modalità decaduta dell’esistenza.

Nella prassi liturgica, tutto ciò si esprimeva appunto con il battesimo, che costituisce una frontiera tra la comunità eucaristica e il mondo, non nel senso di una separazione dalla creazione, ma di una crisi all’interno della creazione, per la salvezza del mondo:

Noi ci separiamo dal mondo per portarlo, per introdurlo nel Regno, per farne di nuovo una via che va a Dio e una porzione inalienabile del Regno eterno. Tale è la vocazione della Chiesa, per que-

²² ID., *Of Water and the Spirit*, 65-66.

sto essa viene lasciata nel mondo come simbolo della sua salvezza. Ed è questo simbolo che realizziamo con l'eucaristia.²³

Pertanto, l'eucaristia, come icona del regno, è per i battezzati soltanto, una comunità che si raduna “a porte chiuse” (cf. Gv 20,19). Nella sua opera *L'eucaristia sacramento del regno*, commentando il fatto che oggi molti sentano come un anacronismo la litania e la preghiera tuttora esistenti nella liturgia bizantina legate al congedo dei catecumeni e che alcune tradizioni abbiano perciò già cominciato ad ometterle, considerandole una sorta di nominalismo,²⁴ Schmemann obietta che si tratta di un elemento sostanziale della fede cristiana.²⁵ Se i catecumeni non vengono più congedati durante la liturgia e se le porte rimangono sempre aperte, si tratta di una contingenza storica, ma tale congedo è «un'espressione liturgica della vocazione fondamentale della Chiesa alla missione».²⁶ L'assemblea ecclesiale presuppone una separazione, una uscita dal mondo per la salvezza del mondo, e l'*ordo* della liturgia sta a significare che l'assemblea dei fedeli lì radunata è la Chiesa di coloro che vengono trasformati in sacrificio e offerta a Dio, perché partecipi del ministero sacrificale di Cristo, in quanto suo corpo: «questa è la sua missione fondamentale nei confronti del mondo».²⁷ Questa conformazione al sacrificio di Cristo può essere fatta solo da coloro che si sono già separati dal mondo, distinguendosi da esso. Perciò tutto quanto entra nella liturgia deve passare le porte della morte per accedere al modo nuovo di esistenza. Il mondo non è ancora pienamente trasformato dalla redenzione. I battezzati stessi si percepiscono continuamente nel passaggio dalla morte alla vita che Cristo ha percorso nella Pasqua e che ha dato loro la possibilità di condividere la sua stessa vita.

Il mondo visto nel regno

In questa visione dell'eucaristia preceduta dalla frontiera battesimale, il mondo riceve un significato sacramentale e smette di essere un

²³ ID., *L'eucaristia*, 68.

²⁴ Anche il suo maestro, p. Kiprian Kern, pensava così, si veda *Evkharistija*, 188-189.

²⁵ Cf. ID., *L'eucaristia*, 115-116.

²⁶ Ibid., 115. L'originale inglese esplicita: «precisamente la Chiesa come missione»: *The Eucharist*, 87.

²⁷ ID., *L'eucaristia*, 123.

ambito separato dalla Chiesa. Nell'eucaristia, la dicotomia tra sacro e profano si rivela falsa.

Quando l'uomo sta davanti al trono di Dio, quando ha adempiuto tutto ciò che Dio gli ha dato da compiere, quando tutti i peccati sono perdonati, tutta la gioia ristabilita, allora per lui non c'è nient'altro da fare che rendere grazie. L'eucaristia (rendimento di grazie) è lo stato dell'uomo nella sua perfezione. Eucaristia è la vita del paradiso. Eucaristia è la sola risposta piena e vera dell'uomo alla creazione, alla redenzione e al dono del cielo da parte di Dio. Ma quest'uomo perfetto che sta dinanzi a Dio è *Cristo*. Solo in Lui tutto ciò che Dio ha dato all'uomo trova la sua pienezza ed è riportato al cielo. Lui solo è il perfetto essere eucaristico. Egli è l'Eucaristia del mondo. È in questa Eucaristia e per mezzo di essa che la creazione intera diviene ciò che doveva essere fin dall'inizio, ma che non era riuscita ad essere.

“È buono e giusto rendere grazie”, risponde l'assemblea, esprimendo in queste parole quella “resa incondizionata” con cui comincia la vera “religione”. Perché la fede non è il frutto di una ricerca intellettuale, né della “scommessa” di Pascal. Non è la liberazione razionale dalle frustrazioni e dalle angosce della vita. Non nasce dalla “mancanza” di qualcosa, ma, al contrario, dalla pienezza, dall'amore e dalla gioia. “È buono e giusto” esprime tutto questo. È l'unica risposta possibile all'invito che Dio ci fa a vivere e a ricevere la vita in abbondanza.²⁸

Questa azione di grazie è conoscenza di Dio e conoscenza del mondo che diventa “ri-conoscenza” per il dono del mondo, conosciuto insieme al suo Donatore:

Proprio perché è questa pienezza dell'anima che conosce Dio, l'azione di grazie ristabilisce anche una conoscenza integrale del mondo, disintegrata quando l'uomo è decaduto nel peccato e divenuta soltanto un sapere relativo al mondo, cioè quella conoscenza obiettiva, esteriore, nella quale, come Kant ha dimostrato una volta per tutte, è vietato l'accesso alla cosa in sé, cioè all'essenza stessa del mondo e della vita, e di conseguenza al loro reale possesso.

²⁸ ID., *Per la vita del mondo*, 51.

Ma proprio nella prospettiva di un possesso di questo tipo l'uomo era stato creato, a questo era stato chiamato. Dio l'aveva posto nel paradiso come re della creazione, rivestito del potere di dare il nome a ogni essere vivente, cioè di conoscerlo *dall'interno*, nella sua essenza fondamentale e nelle sue profondità. Ed ecco restaurata questa conoscenza del mondo, che non consiste più nel sapere semplicemente qualcosa su di esso; essa viene ripristinata dall'azione di grazie, che essendo conoscenza di Dio permette di riconoscere il mondo come mondo di Dio. Essa ci rivela non soltanto che ogni cosa ha in Dio la propria causa (per certi versi, anche la conoscenza razionale frammentaria e in grado di affermarlo), ma anche che tutto nel mondo e il mondo stesso sono doni dell'amore di Dio, manifestazioni di Dio, un appello a conoscere Dio in ogni cosa, e quindi a essere in comunione con Lui, a possedere tutto come vita in Lui.

Così come il mondo è stato creato da una parola divina di bene, dalla sua benedizione, nel significato ontologico del termine, così esso viene salvato e ristabilito dall'azione di grazie e dalla benedizione che ci vengono donate nella Chiesa di Cristo. Attraverso di esse noi riconosciamo e riceviamo il mondo come icona, come comunione, come santificazione. Attraverso di esse lo trasformiamo in ciò per cui è stato creato, così come ci è stato concesso da Dio.²⁹

Tale esperienza escatologica diventa così, come abbiamo visto, la condizione della testimonianza e della missione. Per ciascuno di noi la nuova vita ricevuta nel battesimo non è una cosa statica, ma un cammino dinamico, la pasqua – cioè il passaggio – da questo mondo al regno di Dio. Se, nell'esperienza liturgica, come dice un inno di sant'Efrem,³⁰ “tu sei entrato in paradiso prima della risurrezione”, questo ingresso nel paradiso pian piano deve far vedere l'esperienza della vita nuova nella vita ordinaria, vivendo continuamente questa dinamica battesimal dentro ciascuno di noi, per mortificare ciò che in noi appartiene al vecchio mondo e far spazio invece alla vita nuova ricevuta, assecondando la parte di noi redenta. Anche la teologia nasce da qui, perché la teologia consiste nel «vedere il mondo alla

²⁹ ID., *L'eucaristia*, 239-240.

³⁰ S. EFREM, *Inni su Giuliano Saba* 21:14, in E. BECK (ed.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers: Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba*, vol. 1, 78.

luce del Monte Tabor»³¹ come afferma David Fageberg, uno degli interpreti più acuti di Schmemann. Possedere questa “conoscenza luminosa” necessita più di una preparazione accademica, più di tante competenze sociologiche o culturali, perché richiede una conversione della mente. *L'epistēmē* dipende dall'*askēsis* e dalla rinuncia, che è una delle dimensioni costitutive dell'evento battesimal. Parlando del rito battesimal dell'*apotaxis*, Schmemann commenta:

È quando il mondo è divenuto “cristiano” e si è identificato con la fede cristiana e il culto cristiano che il significato di questa rinuncia ha cominciato a perdersi progressivamente, tanto da essere considerata oggi come un rito arcaico e anacronistico, come una curiosità da non prendere sul serio. I cristiani si abituaron così tanto al cristianesimo come parte integrante del mondo, e alla Chiesa come semplice espressione religiosa dei loro “valori” mondani, che l’idea stessa di una tensione o di un conflitto tra la loro fede cristiana e il mondo svanì dalla loro vita. E ancora oggi, dopo il misero crollo di tutti questi mondi, imperi, nazioni, stati cosiddetti “cristiani”, tanti cristiani sono ancora convinti che non ci sia nulla di fondamentalmente sbagliato nel mondo e che si possa accettare molto volentieri il suo “modo di vivere”, tutti i suoi valori e le sue “priorità”, adempiendo allo stesso tempo ai propri “doveri religiosi”... L’idea stessa che un cristiano debba *rinunciare* a qualcosa e che questo “qualcosa” non sia qualche atto ovviamente peccaminoso e immorale, ma soprattutto una certa visione della vita, un “insieme di priorità”, un atteggiamento fondamentale nei confronti del mondo; l’idea che la vita cristiana sia sempre una “via stretta” e una lotta: tutto questo è stato praticamente abbandonato e non è più al centro della nostra visione cristiana del mondo.

La terribile verità è che la stragrande maggioranza dei cristiani semplicemente non vede la presenza e l’azione di Satana nel mondo e, quindi, non sente il bisogno di rinunciare alle “sue opere e seduzioni”. Non scorgono l’evidente idolatria che permea le idee e i valori con cui gli uomini vivono oggi e che modella, determina e schiavizza la loro vita molto più dell’idolatria palese dell’antico paganesimo... Rinunciare a Satana non significa quindi rigettare un essere mitologico nella cui esistenza non si crede nemmeno. È rigettare

³¹ FAGEBERG, *The Cost of Understanding Schmemann in the West*, 179-207.

un'intera “visione del mondo” fatta di orgoglio e di autoaffermazione, di quell’orgoglio che ha realmente sottratto la vita umana a Dio e l’ha trasformata in tenebre, morte e inferno.³²

Proprio perché il corpo di Cristo vive secondo due registri, nella gloria dell’*eschaton* e nella Chiesa che ancora cammina quaggiù, protesa verso l’*eschaton*, non si tratta solo di guardare in alto, ma anche in avanti e, soprattutto, a partire da lassù a quaggiù.

La liturgia, facendo «memoriale del futuro», secondo l’espressione coniata da Zizioulas³³ – dato che è quello spazio esistenziale che ci permette di fare esperienza del regno – fa sì che questa memoria eserciti una forza di attrazione sul nostro presente in vista di ciò che nel tempo non siamo ancora, ma che è già compiuto alla presenza di Dio. È la gioia stessa del regno, dove sperimentiamo il mondo come è in Dio, a farci ricordare il mondo e a pregare per esso, perché tutta la salvezza giunga a compimento. Schmemann ricorda proprio come, nella liturgia eucaristica concepita come un viaggio nel regno, le intercessioni sono il frutto dell’anafora, la conseguenza dell’aver raggiunto la meta del viaggio:

là [nel regno] noi vediamo il mondo in Cristo, come esso è realmente, e non dai nostri particolari – e perciò limitati e parziali – punti di vista. L’intercessione comincia qui, nella gloria del banchetto messianico, e questo è il solo vero inizio della missione della Chiesa. Proprio quando, “avendo deposto ogni preoccupazione mondana”, sembra che abbiamo abbandonato *questo mondo*, in realtà lo recuperiamo in tutta la sua realtà. L’intercessione costituisce quindi l’unica vera preparazione alla comunione. Perché nella comunione e per essa noi non solo diventiamo un solo corpo ed un solo spirito, ma siamo reintegrati in quella solidarietà e in quell’amore che il mondo ha perduto.³⁴

È attraverso questa novità di vita concessa da Dio tramite la liturgia, con un’esistenza che si conforma al dono ricevuto, che procede la santificazione del mondo:

³² SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit*, 28-30.

³³ ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 45.

³⁴ SCHMEMANN, *Per la vita del mondo*, 60.

[La Chiesa] è *vita nuova*, e per questo redime tutta la vita umana, l'essere globale dell'uomo. Questa totalità dell'uomo è proprio il mondo nel quale e del quale egli vive. Mediante l'uomo, la Chiesa salva e redime il mondo. Si potrebbe dire che “questo mondo” è salvato e redento ogni volta che un uomo risponde alla grazia divina, accetta e vive di essa. Ciò non trasforma il mondo nel regno o la società nella Chiesa. L'abisso ontologico fra il *vecchio* e il *nuovo* rimane immutato e non può essere colmato in questo “eone”. Il regno deve ancora *venire*, e la Chiesa non è *di* questo mondo. Ma questo regno che deve venire è già presente, e la Chiesa è già pienezza *in* questo mondo. La Chiesa e il regno sono presenti non solo come “proclamazione”, ma nella loro autentica realtà, e attraverso l'*agape* divina, che ne è il frutto, Chiesa e regno compiono ogni volta la medesima trasformazione sacramentale di ciò che è *vecchio* nel *nuovo*, rendono possibile un’azione reale, un “fare” autentico in questo mondo.³⁵

La natura sacramentale della vita cristiana

Tutta la vita cristiana diventa così sacramentale: epifanica, rivelativa della profondità fin nel più piccolo gesto, nella più piccola parola, perché capace di *otnesennost'* (corrispondenza, relazionalità, riferimento, capacità di rinvio). Niente chiude più su di sé.

[Giovedì, 12 maggio 1977] Ma, se applico a me stesso questo appellativo [di filosofo] solo nel suo senso più generale – applicabile a chiunque “rifletta” almeno un poco –, allora devo riconoscere che la mia idea, la mia “questione” è quella della corrispondenza [*otnesennost'*]. Corrispondenza di tutto al regno di Dio, in quanto rivelazione e contenuto del cristianesimo. La “*vita nuova*” comincia da questa corrispondenza e si realizza in essa. Il peccato dei cristiani è la ristrettezza dell’orizzonte, la violazione, la soppressione di questa corrispondenza, una soppressione che avviene attraverso gli idoli e l’idolatria. Inoltre, la gravità e la “novità” di questo peccato consistono nel fatto che diventa un idolo qualcosa che in realtà è nato *da e per* questa “corrispondenza”: la Chiesa, la liturgia, la teologia, la pietà, la “religione” stessa. Sembra un paradosso da quattro soldi, ma l’ostacolo maggiore, ciò che più nuoce alla *Chiesa* è proprio la

³⁵ ID., *L'imperativo missionario*, 302.

“Chiesa” stessa, all’ortodossia è l’“ortodossia”, alla vita cristiana è la “pietà”, ecc. [...] La Chiesa è “corrispondenza”. Essa esiste solo affinché noi sappiamo *a che cosa* tutto è riferito, *che cosa* manifesta la verità su tutte le cose, *di che cosa* viviamo veramente. E non appena diventa solo una delle *componenti* del mondo (Chiesa, stato, cultura, etica, ecc.), non appena cessa di “rimandare” – cioè di rivelare e, con questa rivelazione, di giudicare, convertire e trasformare –, diventa essa stessa un *idolo*. È da qui che comincia ed è qui che dovrebbe condurre ogni “dottrina sulla Chiesa”. È ad essa nella sua interezza che è rivolta questa parola: “Sii immagine...”. [...] Questa è l’essenza stessa della concezione della Chiesa come sacramento.³⁶

Da queste parole si potrebbe capire che, per Schmemann, persino la struttura della Chiesa si giustifica solo per il suo carattere iconico. Se la Chiesa è il modo di esistere di Dio comunicato agli uomini, la storia non è mai una giustificazione sufficiente per l’esistenza di una certa istituzione ecclesiale. Le istituzioni ecclesiali devono avere una giustificazione non semplicemente nell’opportunità storica, ma nel manifestare la verità di questo modo di esistenza della Chiesa. Alla luce di questa affermazione, possiamo cogliere anche l’impegno di Schmemann per giungere in America ad un’unica metropolia ortodossa che raccogliesse le diverse giurisdizioni ecclesiiali, superando le divisioni etniche e nazionali. Nel regno dei cieli, infatti, non saremo divisi per etnie.

In questo modo, la Chiesa e la vita di ogni cristiano divengono realmente “immagini”, cioè realtà che si rapportano a qualche altra cosa, che dà a tutto senso, profondità, bellezza e prezzo.

[Lunedì, 17 dicembre, 1973] “Passa la figura di questo mondo” non significa [...] che il cristianesimo conduca a una sorta di astrazione dalla concretezza della vita quotidiana; significa invece che questa figura in Cristo è diventata “transitoria”, dinamica, “correlata”, aperta [...] solo “passando”, il mondo e ogni cosa diventano sé stessi: dono di Dio, felicità di comunione con il contenuto di cui esso è forma, figura.³⁷

³⁶ ID., *Diari*, vol. 1, 568.

³⁷ Ibid., 79-80.

Bibliografia

- Schmemann A., *L'eucaristia, sacramento del Regno*, Qiqajon, Magnano 2005 (or. ingl.: *The Eucharist, Sacrament of the Kingdom*, SVSP, Crestwood, NY 1987).
- , *Besedy na radio "Svoboda"* (*Conversazioni a radio Liberty*), 2 voll., Pravoslavnyj Svyato-Tikhonovskij gumanitarnyj univer., Moskva 2009.
- , *Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism*, SVSP, Crestwood, NY 1995³.
- , *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Lipa, Roma 2012 (or. ingl.: *For the Life of the World*, SVSP, Crestwood, NY 2005⁴).
- , *Osnovy russkoj kul'tury. Besedy na Radio Svoboda 1970-1971 (I fondamenti della cultura russa)*, Pravoslavnyj Svyato-Tikhonovskij gumanitarnyj univer., Moskva 2018.
- , *Diari (1973-1983)*, 2 voll., Lipa – La Casa di Matriona, Roma – Seriate 2021 (or. russo: *Dnevniki (1973-1983)*, Russkij Put', Moskva 2007).
- , *L'interrogativo di fondo*, in Id., *Chiesa, mondo e missione*, Lipa, Roma 2014, 20-43 (or. ingl.: *The Underlying Question*, in Id., *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*, Crestwood, NY 1979, 7-24).
- , *Il "mondo ortodosso"; passato e presente*, in Id., *Chiesa, mondo e missione*, 44-101 (or. ingl.: *The "Orthodox World", Past and Present*, in Id., *Church, World, Mission*, 25-66).
- , *Il mondo nel pensiero e nell'esperienza ortodossi*, in Id., *Chiesa, mondo e missione*, 102-125 (or. ingl.: *The World in Orthodox Thought and Experience*, "St Vladimir's Theological Quarterly" 21 [1977], 3, 3-17, ripubbl. in Id., *Church, World, Mission*, 67-84).
- , *L'imperativo missionario*, in Id., *Chiesa, mondo e missione*, 292-302 (or. ingl.: *The Missionary Imperative*, in G.H. Anderson [ed.], *The Theology of Christian Mission*, McGraw Hill, New York 1961, 250-257, ripubbl. in A. Schmemann, *Church, World, Mission*, 209-216).
- , *Problems of Orthodoxy in America: I. The Canonical Problem*, "St Vladimir's Seminary Quarterly" 8 (1964), 2, 67-85.
- , *Problems of Orthodoxy in America: II. The Liturgical Problem*, "St Vladimir's Seminary Quarterly" 8 (1964), 4, 164-185.

—, *Problems of Orthodoxy in America: III. The Spiritual Problem*, “St Vladimir’s Seminary Quarterly” 9 (1965), 4, 171-193.

* * *

Beck E. (ed.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers: Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba*, vol. 1 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 322, Syr. 140), Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1972.

Bresciani D., *La porta dell’eternità. La memoria in Alexander Schmemann*, Lipa, Roma 2016.

Fageberg D. W., *Theologia Prima. What is Liturgical Theology?*, Hillenbrand Books, Chicago-Mundelein 2004².

—, *The Cost of Understanding Schmemann in the West*, in *Celebrating the Memory: Fr. Alexander Schmemann 1921-1983*, numero monografico di “St Vladimir’s Theological Quarterly” 53 (2009), 2-3, 179-207.

Kiprian (Kern), *Evkharistija*, YMCA-Press, Paris 1947.

Rupnik M. I., *Il dialogo interculturale secondo alcuni aspetti della teologia ortodossa*, in J. López-Gay (ed.), *La missione della Chiesa nel mondo di oggi*, PUG, Roma 1994, 47-60.

Taft, R., *The Liturgical Enterprise Twenty-Five Years After Alexander Schmemann (1921-1983): The Man and His Heritage*, in *Celebrating the Memory: Fr. Alexander Schmemann 1921-1983*, numero monografico di “St Vladimir’s Theological Quarterly” 53 (2009), 2-3, 139-163.

Zizioulas I., *Eucharistia kai basileia tou theou*, “Synaxi” 49 (1994), 51-52, tr. it. *Eucaristia e regno di Dio*, Qiqajon, Magnano 1996.

The Orthodox Church on Mission and the Ecumenical Horizon

❖ TAMARA GRDZELIDZE

The centrality of mission to the Church's existence is never questioned; the Church exists because of its mission: to be in the service and care of its people, including their salvation. The Church's mission embraces all that the Church itself stands for. Although this sounds like a balanced statement, it carries within it manifold questions and issues: who are the Church's people? What kind of service does the Church execute? How does the Church take care of others? Here Christians start disagreeing...

Evangelisation lies at the very heart of the Church, as stated in the Gospel of Matthew: «All authority has been given to you in heaven and earth. Therefore go, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, *teaching them to observe all things that I commanded you.* Behold, I am with you always, even to the end of time» (Mt 28:18-20). Yet, again, what does it mean to observe all things according to the Lord's commandments? Historically, Christians have known various interpretations of these words.

Today there are some very good works on mission by Orthodox theologians; in spite of this, Mission Studies are not well developed in Orthodox academic theology.

Mission is one of the topics which has been on the agenda of the preparatory process leading to the Holy and Great Council of the Orthodox Church (19-26 June 2016, Crete). The mission document, *The Mission of the Orthodox Church in Today's World*, was one of the documents signed by the Churches at the Council. This particular reflection is an attempt to identify the place of the Orthodox document on Mission among analogous texts; in particular, I will suggest parallels, or (mostly) the lack of them, between *The Mission of the Orthodox Church in Today's World* and the latest ecumenical statement on mission, *Together towards Life: Mission and Evangel-*

ism in Changing Landscapes. There are a number of reasons for differences between the two texts; this paper has no ambition to cover them all.

* * *

There are three inter-confessionally and internationally acknowledged statements on Mission. After the full integration of the International Missionary Council (IMC) into the World Council of Churches at the New Dehli Assembly, three statements on mission and evangelism have been issued: in 1982, in 2000, and in 2012 *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (TTL). The first two treated the traditional understanding of mission. The last one, according to Prof. Petros Vassiliadis, takes seriously new challenges, especially in the realms of pluralism, economics, philosophy, and language.

The heart of TTL is that it conceives of Christian mission not only as an exclusive proclamation of the good news, but mainly as an address to structural sin, expressed in intertwined of the contemporary crises – economic and environmental – from the perspective of the marginalized.¹

Prof. Vassiliadis suggests that it is urgent that the Christian communities recognize this paradigm shift in missiology by receiving the Mission document *Together Towards Life*.

Jesus Christ's mission is to give life in its fullness (Io 10:10). The TTL document reflects on this verse: «God invites us into the life-giving mission of the Triune God and empowers us to bear witness to the vision of abundant life for all in the new heaven and earth.» It then raises questions: how do we participate in God's mission today? How do we 're-envision' God's mission in today's world, which is so dramatically different from the world a couple of decades ago? Then it poses more concrete questions about the contemporary world in which believers have to retrieve God's mission.

The mission of the Church is to bestow life but also to maintain one's life in Christ, through the sacramental life and all that stems from it. The essence of mission is life in the Holy Spirit, says the text.

¹ VASSILIADIS, *Mission and Theology*, 54.

This life in the Spirit gives meaning to our life. Can we reclaim mission as a transformative spirituality? This is the most fundamental question for Christian believers today in searching for right answers to remain faithful to the Gospel. In spite of many obstacles on one's way, whether it is secularism, extreme violence or violation of the international regulations, God expects that the faithful achieve transformation through the spiritual life.

Perhaps an even more radical question in the text is: how to remain faithful to the Lord's mission in unity, «so that all may be one» (Io 17:21)?

At the outset, and throughout the whole text, TTL notably refers to all of God's creation, speaking of reconciled relationships with all created life as preferable forms of mission (19). A strong bond is found between eco-justice and salvation, the ultimate mission of the Church (23).²

The document provides pneumatological insights into the mission of today's Church. The pneumatological focus on Christian mission recognizes that mission is essentially Christologically based and relates the work of the Holy Spirit to salvation through Jesus Christ. It links the spiritual life and mission, claiming that they are transformative; the latter is understood in the light of the Paschal mystery (21; 32), which is best expressed by spiritualities rooted in the Trinity's communion of love (29). Spiritual and physical healing performed by Jesus Christ was central to His mission, one of the most important activities in His earthly ministry (52-3).

The first section of the document places the emphases in the same place as the Orthodox Church when speaking about mission: the transformative power of the spirituality implanted in the Paschal mystery and the communion of love. When the TTL, however, moves to the section "*Spirit of Liberation: Mission from the Margins*", the language is much more alien to the Orthodox discourse on mission. The document speaks of liberation of the oppressed and marginalized, referring to Luke 4:16-18, and calls for an understanding of power dynamics from the perspective of the margins. «Mission from the margins invites the Church to re-imagine mission as a vocation from God's Spirit who works for a world where the fullness of life is available for all» (37). The marginalized, in a

² See also TTL 30-31, 105, 108.

way, are agents of mission (107). The document also urges Churches that its missional activity transforms power structures (41).

One of the most important differences in emphasis between the ecumenical and the Orthodox official statements, is *Missio Dei*, emphasizing God's action in history and creation at a particular moment of history (43). This attitude accentuates the Gospel call to serve rather than be served (Mk 10:45; Lk 1:46-55). (45) In this context TTL insists: «The Church came into history for the sake of mission; the Church exists by mission just as fire exists by burning. If it does not engage in mission, it ceases to be Church; Church needs to be missionary Church» (57-8).

From this stand-point, the document asserts that mission opposes any form of discrimination, racial, gender etc. (49).

One of the strongest claims of the text is to intertwine mission with the unity of the Church (Io 17:21): «Practically as well as theologically, mission and unity belong together» (60). This has been also affirmed by incorporating the Commission on Mission into the World Council of Churches at the New Dehli Assembly in 1961.³ Encounters with different Christian traditions – the text especially notes two, the Roman Catholic Church and the Lausanne Movement (65) – brought to the mission pioneers new understanding of unity.

There is a profound elaboration of the theme of intertwining mission and unity. Mission also unites Christians to witness against injustice, to host strangers etc. (67-71). Interdependence within mission and the ecumenical movement needs to be affirmed further (106).

The role assigned to local congregations as primary agents of mission is remarkable (73). Their role today is greater than ever, because of the many possibilities of exchange of spiritual gifts between people and their united voice for purposes of advocacy. TTL points out the increased role of local congregations within global mission. This points to the irreversible process of the increased participation

³ A brief comment on the fact that the first international Christian movement was that of Mission, gathered in Edinburgh in 1910, 1251 persons from various Churches started discussing contemporary issues around missionary activities. The second international Christian forum was about the *Unity, Faith and Order Movement* met in Lausanne in 1927.

of the grassroots in the life of Churches, in other words, to the irreversibility of the need for re-thinking the hierarchical structures within Churches (75-8). While the understanding of local Church in Orthodox ecclesiology is particular,⁴ there is no indication anywhere in formal documents that hierarchical power structure is a subject of re-visioning.

One of the delicate issues within the mission discussion ecumenically is evangelisation. What is the mission of a Church if not bringing its good news to others? So, «as the Church discovers more deeply its identity as a missionary community, its outward-looking character finds expression in evangelism» (79). The text does not deny that sometimes the credibility of evangelisation has been distorted, when some Christians use violent means to force conversion. The following paragraph makes one understand the gravity of this aspect of mission: «there is no greater gift we can offer to our fellow human beings than to share and or introduce them to the love, grace and mercy of God in Christ» (83).

TTL only once mentions proselytism (82). Perhaps the content of par. 110 balances the absence of a discussion of proselytism as an enemy to mission. It says, «Dialogue and cooperation are integral to mission and evangelism.» Indeed, dialogue cannot be a part of proselytism; if mission envisages unity as integral to its matter, as well as dialogue, then the danger of proselytism should be avoided. But these are very delicate matters especially when one considers in the recent past cases of evangelisation mixed up with proselytism. We read in par. 8: «In each generation, the Church must renew its commitment to evangelism as an essential part of the way we convey God's love to the world.» This is true but also raises immensely delicate issues from an inter-confessional point of view, in terms of drawing a clear line of demarcation between evangelisation and proselytism.

Uncharacteristically for the Orthodox texts, TTL speaks about the challenge of mission to appreciate the life-affirming spirits in different cultures (102). The Orthodox mission document speaks about different cultures not in entirely positive or life-affirming ways but in a more defensive manner.

⁴ This particularity is well presented in *The Church: Towards A Common Vision*, the Faith and Order document No. 214, paragraphs 31-32.

Here is a real challenge to the Orthodox: how can the Orthodox Church accommodate the reality described in TTL that today mission movements are emerging from the global South and East? (106) Do the Orthodox envisage these mission movements from the global South and East as part of their Christian landscape? Migration and the expansion of Christianity in an unprecedented way occurs through the spread of Pentecostal and charismatic movements; they have raised new challenges for Christian mission. Sociological data tells us that Christians in the periphery are more visibly involved in mission than faithful in the traditional centres. Participation of locals in the *Global South and East* is higher than ever, especially vis-a-vis the declining numbers in local congregations in western countries. TTL urges us to listen to the margins, to hear the voice of the powerless and make it a vital part of today's mission, «because God chose the poor, the foolish, and the powerless (1Cor 1:18-31) to further God's mission of justice and peace so that life may flourish.»

Another serious issue to consider within this mission statement emerges in par. 109: «We affirm the centrality of the incarnation, the cross, and the resurrection in our message and also in the way we do evangelism. Therefore, evangelism always points to Jesus and the Kingdom of God rather than to institutions and it belongs to the very being of the Church.»

The Orthodox will find it difficult to agree that the Church is an institution; the Orthodox Church is always pointing to Jesus Christ and the Kingdom of God. In my personal view, the Church is *theandric*, therefore it embraces an institutional aspect, but perhaps not as its primary concern. There are, however, aspects of Orthodox ecclesiology which qualify much more as institutional than as spiritual, for example, Autocephaly.

* * *

The Holy and Great Council of the Orthodox Church held in Crete, 19-26 June 2016, discussed and agreed on a document on mission, *The Mission of the Orthodox Church in Today's World* (with a subtitle: *The contribution of the Orthodox Church in realizing peace, justice, freedom, fraternity and love between peoples, and in the removal of racial and other discriminations*) deemed worth considering as a binding text for the Orthodox worldwide. The document is to help the Orthodox navigate modern Christian Mission. The na-

ture of all six documents presented and signed at the Council of Crete, however, are of ambiguous nature, for obvious reasons: at the very last stage of the preparatory process four local orthodox Churches withdrew from the Council. Thus, the idea of putting into practice Orthodox synodality and considering it as a work in progress has been placed under a shadow, despite deliberate efforts by all participants of the preparatory process to make first-round discussions less painful by tabling condensed version of issues in need of urgent decisions.

The texts were to avoid digging into problems. On the contrary, they were minimalistic and, in addition, were to remain truthful to documents produced by the Orthodox during the fifty years of the preparatory process. In other words, the Churches were ready to go forth with incomplete documents in order to make discussion comfortable for all the participants. The latter was true about the mission document as well. It presents a minimalistic account of the challenges that the Orthodox Church faces today with regard to mission. Apart from these complications, the text is important as it is the only Orthodox document on mission so far and reflects the reality of how the Orthodox local Churches converge with regard mission.

Eventually, this reductionist methodology was not enough to ensure the participation of all Churches at the Council: four local Churches were not present in Crete. This fact calls into question the binding character of the documents. Even so, my personal position towards these documents is to make the most of them because of years' of work and sincere contributions made by some excellent theologians of the 20th century and because of recent work carried out by all the local Churches.

It is true that Prof. Petros Vassiliadis, one of the pillars of the Orthodox ecumenical theology today, finds some parallels between the Crete document on mission and the TTL, mostly in the area of eco-justice. He gives a generous assessment of the fact of simply having an Orthodox mission document:

Without denying the importance of all the other adopted documents by the Holy and Great Council of the Orthodox Church, the one on mission, under the above title, is of utmost and extraordinary significance. Not only because the Church exists for the world, and not for herself, thus underlining her missional identity, but also be-

cause it comes at a time that the entire world, regardless of religious or even non religious affiliation, has enthusiastically accepted two similar mission statements: the famous Apostolic Exhortation of Pope Francis *Evangelii Gaudium* (2013), and a year earlier the new Mission Statement of World Mission: “*Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*” [TTL] (2012).⁵

Otherwise, the Orthodox document does not seem to recall the ecumenical text on mission which was the result of many years’ work involving also Orthodox theologians. The major themes highlighted in the TTL, such as mission intertwined with unity, or a shift in mission and evangelisation to the global South and East, or again, acknowledging the ambiguous role of colonial powers in mission, or considering local congregations as primary agents of mission (the latter statement is very much in opposition to the hierarchical structures known to the Orthodox and Roman Catholics)⁶ are absences in the Crete text.

The Crete document instructs the Orthodox flock how to interpret the missional institution (Mt 28:19) diachronically: «This mission must be carried out not aggressively or by different forms of proselytism but in love, humility and respect towards the identity of each person and the cultural particularity of each people. All orthodox have an obligation to contribute to mission.» This is a very positive statement which brings to one’s mind the importance of the theology of the Church incarnated in history, here and now. However, the opening paragraphs of the document do not give the slightest hint that the Church is on mission: it speaks of the New Adam, the new creation in which all pain disappears, saints, images of the Kingdom of God, and the constant inspirations for the coming Kingdom. It also confirms deification to be at the heart of the Orthodox understanding of the human person.

As it was noted, the text links mission with the ecological responsibility of every Christian. In this context, a passage from the

⁵ VASSILIADIS, *The Mission of the Orthodox Church in Today’s World*, 342-355.

⁶ Confirmed also by Edward Rommen: «Missionary outreach in the East has always been done within the hierarchical structures of the Church» (ROMMEN, *Into all the World*, 41). I find it difficult to agree with the analysis of the missionary activities carried out by the Orthodox Church as it is discussed in chapter two (see Ibid., 41-80).

Paschal Homily of Gregory the Theologian, the first reference to the Church fathers in the chapter on “*The Dignity of the Human Person*”, does not seem well placed; it refers to human beings as «a king over all that is on earth» (*Homily 45, On Holy Pascha*, 7).⁷

Somehow, the major focus of the Orthodox mission document is peace and peace-making. It dedicates two chapters to peace but mentions it also in other places and there is a remarkably short chapter on discrimination, which does not, however, specify the most controversial topics.

In spite of a few remarkable moments, the document lacks integrity for representing the mission of the Orthodox Church: it is looking more inward than outward, it is concerned more about demarcation lines than open spaces, and, most regrettably, it does not take into account world Christianity.

* * *

Sometimes the Orthodox Church has been accused of not being mission-oriented, which is both true and untrue. It does not consider mission in a way other Christian communities do because of its own way of understanding mission. What is its way of understanding mission?

The Church’s mission is the salvation of human beings and of all of God’s creation. The Orthodox vary on placing the emphasis on whether the source of the salvation is the spiritual life of a person or one’s social engagement. In my view, the former envisages the latter and they are inseparable. When reading works on the subject by an Orthodox scholar in Mission Studies, Dr. Athanasios Papathanasiou, one comes across a similar attitude based on more detailed analysis, which I volunteer to share.

Twentieth century orthodox theologians, such as Paul Evdokimov and Anastasios Yannoulatos brought to the fore the understanding of social work as an offspring of the Eucharist. In the words of Archbishop Anastasios Yannolatos, it is «liturgy after the Liturgy», «the diffusion of what has been achieved in the worshipping community to the entire society and everyday life.»⁸

⁷ PG 36, 632AB.

⁸ Quoted in PAPATHANASIOU, *Social Engagement as Part of the Call to Deification in Orthodox Theologies*, 82.

Earlier in the same article, Dr Papathanasiou comments on the *Sermon for the Fifth Lenten Sunday* by Gregory Palamas, a well-known fourteenth century theologian, Archbishop of Thessaloniki, in particular the words: «The voracious and the unjust [...] can't escape the sentence if he does not accept the poor in his life.»⁹

In accordance with a long tradition which already began from the Old Testament and has been incorporated in Church life, the widows, the poor and the weak are the friends of God, entitled to any form of solidarity.¹⁰

Social engagement is a part of the Church's tradition, and must be an important part of the spiritual journey of Orthodox believers.

With regard to local Churches founded in newly evangelised areas, Dr Papathanasiou's paper wisely proposes a good balance of independence and support: «a really local Church cannot be a branch, an annex or a subdivision of another Church, but has to be self-supporting, self-governing, self-propagating, self-theologizing.»¹¹ At the same time, these new Churches need some assistance. Evidently, the author has in mind the newly founded Orthodox Churches in Africa or in the East. The question of the balanced independence of local congregations, however, merges into a bigger issue stemming from the nature of local congregations in the Orthodox Church. The hierarchical and diocesan-centred structures of the Orthodox Church encourage the lack of responsibility of local congregations with regard the support of parishes/parish priests. Supporting a parish priest is also part of mission. It is not right that only the Church or a priest cares about the people. The faithful must also feel responsible for taking care of the priest. The latter is most evident in parishes belonging to the ex-Soviet countries.

The Orthodox Church is until now only proud of its missionary activities and has not yet come to the point of revision of those missionary activities, especially when evangelisation is accompanied by

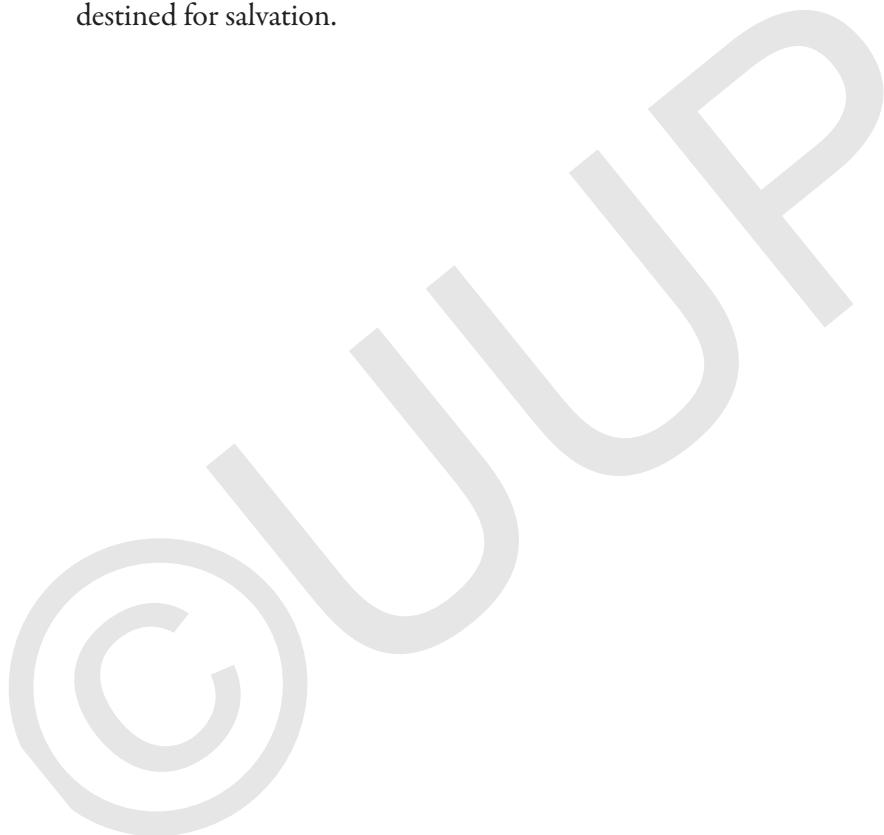
⁹ PG 151, 161C-164B.

¹⁰ PAPATHANASIOU, *Social Engagement as Part of the Call to Deification in Orthodox Theologies*, 77.

¹¹ ID., *Contemporary Missionary Efforts in the Orthodox Churches*, 111-112.

a process of imposing imperial power. This is, perhaps, one of the reasons why the Orthodox cannot develop Mission Studies at its strength, as it is known in western scholarship. Some excellent work in the field executed by the Orthodox theologians gives hope to see improvement in the near future.

Mission without urgency for social engagement calls into question the new creation of which the faithful are part of and which is destined for salvation.



Bibliographical References

- S. Gregorii Palamae, *Homilia XIII In quinta jeoniorum Dominica, qua etiam tractat de elemosyna*, PG 151, 157-165.
- S. Gregorii Theologi, *Oratio XLV In sanctum Pascha*, PG 36, 624-664.
- Papathanasiou A. N., *Social Engagement as Part of the Call to Deification in Orthodox Theologies*, “Logos: A Journal of Eastern Christian Studies” 57 (2016), 1-4, 75-84.
- , *Contemporary Missionary Efforts in the Orthodox Churches: Limitations and Possibilities*, “International Journal of Orthodox Theology” 6 (2015), 2, 117-123.
- Rommen E., *Into all the World, An Orthodox Theology of Mission*, St Vladimir’s Seminary Press, New York 2017.
- Vassiliadis P., *Mission and Theology, Teaching Missiology on the Basis of “Together Towards Life”*, “International Review of Mission” 106 (2017), 51-58.
- , *The Mission of the Orthodox Church in Today’s World*, “International Review of Mission” 105 (2016), 2, 342-355.
- Holy and Great Council of the Orthodox Church, *The Mission of the Orthodox Church in Today’s World. The contribution of the Orthodox Church in realizing peace, justice, freedom, fraternity and love between peoples, and in the removal of racial and other discriminations*, 2016 (<https://www.holycouncil.org/mission-orthodox-Church-todays-world>).
- Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, WCC document, Geneva 2012 (<https://www.oikoumene.org/resources/documents/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>).
- The Church: Towards A Common Vision*, Faith and Order document No. 214, WCC document, Geneva 2013 (<https://www.oikoumene.org/resources/documents/the-Church-towards-a-common-vision>).

La missione delle Chiese Orientali cattoliche

❖ STEFANO PARENTI

Nel paragrafo 5 della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Vaticano II si descrive in termini efficaci ed insieme ispirati la missione della Chiesa in ogni tempo:

La Chiesa [...] fornita dei doni del suo fondatore e osservando fedelmente i suoi precetti di carità, umiltà e abnegazione, riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il regno di Cristo e di Dio, e di questo regno costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo re nella gloria.¹

Questa consegna insiste sulla Chiesa cattolica nel suo insieme e su tutte e singole le chiese locali d'Oriente e d'Occidente che si trovano nella sua comunione e si potrebbe sintetizzare nel triplice ministero: annuncio del Vangelo, celebrazione dei sacramenti e diaconia della carità. Eppure, dal decreto *Orientalium Ecclesiarum* (OE) dello stesso Vaticano II, approvato insieme alla costituzione *Lumen Gentium* il 21 novembre 1964, apprendiamo che le Chiese orientali cattoliche sono investite di una missione loro propria e di uno speciale ufficio:

OE 1: La Chiesa cattolica ha in grande stima le istituzioni, i riti liturgici, le tradizioni ecclesiastiche e la disciplina della vita ecclesiastica della Chiese orientali. ... Perciò questo santo ed ecumenico Concilio, preso da sollecitudine per le Chiese orientali, che di questa tradizione sono testimoni viventi, e desiderando che esse fiori-

¹ Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 5, in *Enchiridion Vaticanum 1: Documenti del Concilio Vaticano II*, 127 § 290.

scano e assolvano con nuovo vigore apostolico la missione (*munus*) loro affidata...²

OE 24: Alle Chiese orientali aventi comunione con la Sede apostolica romana, compete lo speciale ufficio (*munus*) di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali, secondo i principi del decreto "sull'ecumenismo" promulgato da questo santo Concilio, in primo luogo con la preghiera, l'esempio della vita, la religiosa fedeltà alle antiche tradizioni orientali, la mutua e più profonda conoscenza, la collaborazione e la fraterna stima delle cose e degli animi.³

Dunque, una missione particolare delle Chiese orientali cattoliche discende direttamente da un documento conciliare un po' "di nicchia" perché poco conosciuto. Prima però di descrivere e di approfondire i due articoli di *Orientalium Ecclesiarum* e sottolineare l'attualità di quanto richiedono, occorre presentare brevemente la complessa realtà dell'Oriente cattolico.

L'attuale configurazione

L'ultima edizione dell'*Annuario Pontificio* elenca 22 Chiese orientali cattoliche che fanno capo a cinque tradizioni ecclesiali:⁴

I. *Tradizione Alessandrina*

- 1) Chiesa Copta
- 2) Chiesa Etiopica
- 3) Chiesa Eritrea

II. *Tradizione Antiochenia*

- 1) Chiesa Siro-Malankarese
- 2) Chiesa Maronita
- 3) Chiesa Sira

III. *Tradizione Armena*

- 1) Chiesa Armena

² Decreto sulle Chiese cattoliche orientali *Orientalium Ecclesiarum*, Proemio, 1, in Ibid., 265 § 457.

³ *Orientalium Ecclesiarum*, 24, in Ibid., 281 § 485.

⁴ "Riti nella Chiesa", in *Annuario Pontificio per l'anno 2022*, 1126-1129.

IV. Tradizione Caldea o Siro-Orientale

- 1) Chiesa Caldea
- 2) Chiesa Siro-Malabarese

V. Tradizione Costantinopolitana o Bizantina

- 1) Chiesa Bielorussa
- 2) Chiesa Bizantina di Croazia e Serbia
- 3) Chiesa Bulgara
- 4) Chiesa Greca
- 5) Chiesa Greco-Melkita
- 6) Chiesa Bizantina Cattolica in Italia
- 7) Chiesa Macedone
- 8) Chiesa Romena
- 9) Chiesa Russa
- 10) Chiesa Rutena
- 11) Chiesa Slovacca
- 12) Chiesa Ucraina
- 13) Chiesa Ungherese

Di queste Chiese 6 sono patriarcali (copta, maronita, sira, armena, caldea, greco-melkita), 4 sono arcivescovili maggiori (siro-malankarese, siro-malabarese, romena, ucraina), 5 metropolitane sui iuris (etiopica, eritrea, rutena [USA], slovacca, ungherese), 3 contano una sola eparchia – termine orientale per diocesi – (Chiesa Bulgara, Chiesa di Croazia e Serbia, Chiesa Macedone), 1 è un esarcato apostolico (Grecia). Le Chiese di Bielorussia e Russia sono tali sulla carta perché si tratta di comunità ecclesiali che non hanno un vescovo proprio. La Chiesa Cattolica Bizantina in Italia comprende due eparchie italo-albanesi e un monastero esarchico (abbazia territoriale) di tradizione italo-greca.

Le cinque tradizioni ecclesiali alle quali le Chiese orientali fanno riferimento l'Annuario Pontificio le deriva dal *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, cioè dal corpus legislativo loro comune pubblicato dalla Santa Sede nel 1990⁵ che, a sua volta, dipende su questo punto dal motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris* di Pio XII del

⁵ *Enchiridion Vaticanum 12: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium / Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*.

1952.⁶ In realtà le tradizioni sono sette, in quanto la tradizione maronita ha una propria origine ed identità e quella etiopica non deriva, come la copta, da quella alessandrina.⁷ Si noti poi che l'aggettivo “bizantino” è una creazione della storiografia tedesca del XVI secolo⁸ al quale è stata attribuita una connotazione ecclesiologica soltanto negli ultimi decenni, spesso con l'intenzione di favorire aggregazioni di soggetti etnicamente non omogenei ma accomunati da una tradizione liturgica simile. Sia come sia, le Chiese che si rifanno alla tradizione costantinopolitana sono le più numerose e questo vale per le Chiese orientali cattoliche come per quelle non cattoliche.

Le origini

La schizzo appena tracciato rende conto dell'odierna articolazione e complessità dell'Oriente cattolico e della sua attuale configurazione ecclesiologica e giuridica alla luce della legislazione del 1990. Ben altra cosa, invece, sono le origini di ciascuna Chiesa, tutt'altro che univoci e che vanno ricondotte a fenomeni storici, distanti nel tempo che rispondono a due distinte strategie missionarie, denominate *uniatismo* e *unionismo*.

Per *uniatismo* si intende quel movimento che si prefiggeva di ricomporre l'unità dei cristiani orientali mediante l'ingresso corporativo, totale o parziale, nella Chiesa romano-cattolica di una Chiesa ortodossa locale attraverso un atto formale di unione sottoscritto dalla gerarchia. Dunque, l'unione non discende da un dialogo teologico paritario ma da un negoziato dove la Chiesa già ortodossa viene a condividere la professione di fede cattolica, espressa con il linguaggio e le categorie dell'ecclesiologia e della dogmatica del tempo, con la garanzia di poter conservare immutati la propria liturgia e il proprio diritto. L'ecclesiologia dell'uniatismo ha consentito, con alterni successi, la nascita della Chiesa Caldea (1553), Ucraina (1596), Siro-mala-

⁶ *Postquam Apostolicis Litteris*, can. 303, § 1-3 (*Acta Apostolicae Sedis* 44 [1952], 144).

⁷ Cf. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Patrimonio liturgico dell'Oriente cristiano*, 29-40.

⁸ L'aggettivo “bizantino”, per indicare l'Impero romano d'Oriente lungo la sua storia millenaria dal IV secolo fino al 1453 si deve infatti a Hieronymus Wolf (1516-1580). I “bizantini” chiamavano sé stessi “Romani” (Ρωμαῖοι) e il proprio Stato “Impero dei Romani” (Βασιλεία τῶν Ρωμαίων).

barese (1599), Rutena (1646), Romena (1700), Melkita (1724), Armena (1740), Sira (1783) e Siro-malankarese (1930).

Nel corso del XIX secolo all'uniatismo si affianca un diverso movimento conosciuto come *unionismo*, che non mira alle unioni corporative ma alla conversione dei singoli fedeli mediante un'azione di proselitismo, anche attraverso l'impiego di clero occidentale che abbraccia con queste finalità una tradizione orientale. Dal movimento unionista sono nate le Chiese di Etiopia (1789), Bulgaria (1860), Grecia (1911). Tutte le Chiese orientali cattoliche derivate dall'uniatismo e dall'unionismo hanno una corrispondente Chiesa ortodossa maggioritaria e in termini numerici rappresentano il dieci per cento dell'Oriente cristiano. Vi è infine una terza categoria di Chiese orientali cattoliche che storicamente non derivano dall'uniatismo o dal proselitismo e sono la Chiesa patriarcale maronita, le eparchie italo-albanesi di Calabria e di Sicilia e il monastero esarchico di Grottaferrata alle porte di Roma la cui fondazione si colloca mezzo secolo prima della crisi del 1054. Naturalmente ogni Chiesa orientale cattolica ha elaborato una visione delle proprie origini e della propria storia, non esente, a volte da un processo di rilettura che tende a trasformare le origini in mito.

Identità e missione alla vigilia del Vaticano II

Nonostante che l'autonomia canonica e l'identità liturgica fossero formalmente garantite, in un arco di tempo più o meno lungo nelle varie Chiese orientali cattoliche si è imposta una tendenza che le ha portate ad imitare la prassi liturgica, la spiritualità e alcune devozioni della Chiesa latina. Non sempre tale tendenza era incoraggiata dai dicasteri romani e più volte alcuni papi sono intervenuti, anche energicamente, per arginare o limitarne l'espansione. Il fenomeno della latinizzazione religiosa delle Chiese orientali cattoliche è in realtà molto complesso. Le unioni avevano creato nuovi soggetti ecclesiologici che nella Chiesa cattolica continuavano a vivere secondo le leggi delle Chiese non cattoliche che aveva lasciato e a celebrare il culto divino secondo la propria tradizione liturgica come per il passato. Così per le Chiese risultate dall'unione era vitale delineare un'identità orientale-cattolica a partire però dalla negazione di alcuni tratti salienti dell'identità orientale in comune con le Chiese ortodosse. Si assiste quindi ad una meticolosa revisione del proprio patrimonio che porta alcune Chiese a modificare le vesti liturgiche e as-

sumere insegne episcopali latine fino ad abbandonare il pane fermentato per adottare le ostie, a tralasciare per i fedeli la comunione al calice e a imporre ai chierici la legge del celibato propria della Chiesa latina.

L'opposizione pontificia alla latinizzazione, particolarmente attiva dalla metà del XVIII secolo, era motivata da due preoccupazioni. Da una parte si sentiva la responsabilità verso un patrimonio di fede e di cultura formatosi in epoca patristica e dall'altro vi era la preoccupazione che l'alterazione dei riti liturgici e delle forme di pietà individuali e comunitarie potessero compromettere la missione propria di queste Chiese di conquistare alla Chiesa cattolica i propri connazionali ortodossi.

Dalla seconda metà del XIX secolo il movimento unionista attribuiva alla purificazione delle liturgie orientali cattoliche un ruolo di primo piano nella strategia volta a ricomporre l'unità visibile delle Chiese d'Oriente e d'Occidente. Per fare un esempio vicino al lettore italiano, è con queste finalità pre-ecumeniche che nel 1881 venne decretato il rispristino integrale del rito bizantino nello storico monastero di Grottaferrata. Agli onori tributati alle liturgie non corrispondeva però eguale considerazione per le tradizionali forme di auto-governo. Con la bolla *Reversurus* di Pio IX del 1867 iniziano una serie di misure, anche drastiche, volte a ridimensionare l'autonomia delle Chiese patriarcali nella libera elezione dei vescovi da parte del sinodo e nella partecipazione dei laici nell'elezione del patriarca, come avviene ancora oggi nella maggior parte delle Chiese ortodosse. La centralizzazione e la latinizzazione raggiunse livelli preoccupanti con la pubblicazione da parte di Pio XII di alcune sezioni del Codice del diritto orientale che modificavano il regime dei matrimoni misti e la normativa sulla scelta del rito da parte degli orientali che passavano nella Chiesa cattolica. Inoltre, limitavano definitivamente le competenze del patriarca e del sinodo nelle elezioni episcopali e rendevano più difficile ai candidati coniugati l'accesso al diaconato e al presbiterato. Sarebbe toccato al Vaticano II il compito di ripristinare, anche se non del tutto, il diritto tradizionale delle Chiese patriarcali, grazie all'intervento deciso di alcuni padri orientali e di qualche esperto di calibro come il benedettino Johannes Hoeck. Ma non subito. Ai padri conciliari venne infatti consegnata una bozza di decreto sulle Chiese orientali cattoliche largamente ispirata ai principi dell'unionismo.

Identità e missione in *Orientalium Ecclesiarum* 1 e 24

Il Concilio è stato per la maggioranza dei padri conciliari un tempo e un luogo di maturazione della coscienza ecclesiologica dove l’Oriente cristiano ha avuto un ruolo non secondario. I padri della Chiesa latina hanno conosciuto e apprezzato l’Oriente attraverso l’incontro personale con i vescovi delle varie Chiese, attraverso i loro interventi, le liturgie celebrate in aula come attraverso l’incontro con gli osservatori delle Chiese orientali non cattoliche. Gli interventi di alcuni patriarchi e vescovi sono stati decisivi per orientare l’ecclesiologia post-conciliare e alcune riforme nella Chiesa latina in campo liturgico e disciplinare, dalla concelebrazione all’ammissione al diaconato di candidati coniugati, alla mitigazione della *comunicatio in sacris* con le Chiese orientali non cattoliche.

Il cammino compiuto è particolarmente visibile proprio nei paragrafi iniziali e finali di OÈ dove si delinea la missione propria, come del resto conferma la genesi dei testi. Nelle redazioni iniziali del decreto (testi B e C) alle Chiese orientali cattoliche è richiesto di «compiere con rinnovato fervore apostolico la propria missione tra i popoli dell’Oriente» (*novo robore apostolico missionem propriam inter populos Orientis explicent*).⁹ La prospettiva è ancora quella dell’unionismo pre-ecumenico che, escludendo il dialogo teologico tra le parti, rinnovava periodicamente appelli all’unione con Roma. Con il testo D scompare ogni riferimento ai “popoli d’Oriente” e il testo chiede alle Chiese orientali di «assolvere con rinnovato fervore apostolico alla missione loro affidata» e questa è la formulazione che passerà nel testo approvato. È interessante notare che il termine latino *munus* di OE 1 in genere venga tradotto con “missione”, mentre lo stesso termine nel contesto di OE 24 è reso più propriamente con “compito”.

OE 24 è un paragrafo completamente nuovo non previsto nelle successive redazioni del documento ed è stato aggiunto come conclusione nell’ultima redazione (testo E) del 15 ottobre 1964.¹⁰ Il paragrafo aggiunto ha offerto la possibilità di precisare e, in qualche caso, di offrire una giusta lettura dei paragrafi precedenti, compreso

⁹ *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, 7 (testo B); *Acta Synodalia III/3/V*, 743-744 (testo C).

¹⁰ *Acta Synodalia III/3/ pars VIII*, 617 (textus novus).

OE 1. Così OE 24 può precisare che il *mumus* di OE 1 è piuttosto un compito speciale che non una “missione” e consiste nel promuovere l’unità di tutti i cristiani.¹¹ Lo “zelo apostolico” di OE 1 volto nel passato alla conversione e all’assorbimento dei non cattolici deve essere impiegato nel dialogo. OE 24 richiedeva, dunque, la volontà e il coraggio di mutare il paradigma ecclesiologico e missionario entro cui la maggior parte delle Chiese orientali cattoliche erano solite muoversi. Per alcune Chiese, che i governi totalitari avevano soppresso nei territori storici oltre la cortina di ferro, entrare in sintonia con i nuovi orientamenti non è stato facile e non lo è tutt’ora. Del resto, anche all’inizio del Concilio l’episcopato orientale non riusciva a trovare la necessaria unanimità su tempi di vitale importanza per le proprie Chiese, lasciando a volte interdetti i padri della Chiesa latina.¹²

La sfida dell’emigrazione

I grandi movimenti migratori del XIX secolo hanno favorito l’impianto delle Chiese orientali cattoliche anche nel Nuovo Mondo dove, secondo i casi, restano formalmente legate alla Chiesa nella madre-patria oppure hanno determinato la nascita in diaspora di nuove Chiese sui iuris. In ogni caso le migrazioni hanno aperto la porta alla plurigiurisdizione sullo stesso territorio di più vescovi cattolici appartenenti a Chiese sui iuris diverse, latina e orientali.

Grazie anche alla facilità delle comunicazioni e alla rapidità con la quale i *media* mettono in circolazione immagini e filmati della vita ecclesiale, la presenza in Europa occidentale di Chiese e comunità orientali cattoliche di nuovo stanziamento, pone domande e solleva problemi inediti che attendono risposte adeguate. Alcuni di questi problemi si presentano anche nelle relazioni con le Chiese ortodosse presenti sul territorio, ma quelle cattoliche presentano problematiche proprie. Inoltre, alcune soluzioni sono possibili a livello locale mentre altre richiedono l’intervento dell’Autorità superiore.

L’emigrazione in Europa occidentale subito dopo la caduta dei totalitarismi e la diaspora dell’ultimo decennio richiede anzitutto

¹¹ *Enchiridion Vaticanum* 1, 485.

¹² Cf. MOROZZO DELLA ROCCA, *I «voti» degli Orientali nella preparazione del Vaticano II*.

dalle Chiese latine non soltanto l'accoglienza delle sorelle e dei fratelli orientali ma, ancora di più, la conoscenza, come insegna opportunamente OE 6:

Quelli che per ragione o di ufficio o di ministero apostolico hanno frequente relazione con le Chiese orientali o con i loro fedeli, secondo l'importanza dell'ufficio che occupano siano accuratamente istruiti nella conoscenza e nella pratica dei riti, della disciplina, della dottrina, della storia e delle caratteristiche degli orientali.¹³

Sarebbe quindi opportuno che nelle regioni dove la diaspora è più presente venga dato un adeguato spazio formativo sulle questioni inter-rituali nel corso istituzionale di teologia e nelle sedi deputate alla formazione degli insegnanti di religione. Per fare l'esempio più comune, nel caso di un matrimonio interrituale celebrato in rito romano un parroco dovrebbe sapere che un fedele orientale ha già ricevuto la crismazione (confermazione) insieme al battesimo. Allo stesso modo non dovrebbe destare stupore che le Chiese orientali cattoliche ammettono candidati coniugati non soltanto al diaconato ma anche al presbiterato. Anzi quella del clero coniugato è una tradizione connotante l'identità di queste Chiese. Le Conferenze episcopali come i singoli vescovi della Chiesa latina troveranno nei recenti *Pontificia Praecepta de Clero Uxorato Orientali* del 14 giugno 2014 le norme e gli orientamenti ai quali fare riferimento in caso di possibili conflitti o incomprensioni.¹⁴

Passando ad aspetti più socio-antropologici, occorre anche aver presente che gli orientali hanno una disciplina del digiuno molto esigente, in particolare durante la Settimana Santa, che nessuno ha il diritto di ridicolizzare. Per gli orientali il digiuno è una pratica più ecclesiale che individuale e, come tale, va rispettata. Assicurare un luogo stabile di culto, di catechesi e di aggregazione sociale e caritativa è anche un aspetto prioritario. L'esperienza insegna che in mancanza di un punto di riferimento spesso viene meno il senso stesso dell'appartenenza ecclesiale e si favorisce l'omologazione al modello religioso dominante oppure, in certi casi, l'indifferenza.

¹³ *Enchiridion Vaticanum* 1, 271.

¹⁴ CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Pontificia praecpta de clero uxorato orientali*, *Acta Apostolicae Sedis* 106 (2014), 496-499.

Il Vaticano II ha chiesto, invece, alle Chiese orientali cattoliche lo sforzo di rinunciare all'omologazione. Le indicazioni a riguardo di OE 6 sono molto nette:

Tutti gli orientali sappiano con tutta certezza che possono sempre e devono conservare i loro legittimi riti e la loro disciplina, e che non si devono introdurre mutazioni, se non per ragione del proprio organico progresso. Pertanto, tutte queste cose devono essere con somma fedeltà osservate dagli stessi orientali, i quali devono acquistarne una conoscenza sempre più profonda e una pratica più perfetta; qualora, per circostanze di tempo o di persone, fossero indebitamente venuti meno ad esse, procurino di ritornare alle avite tradizioni.¹⁵

Nonostante una *Istruzione* pubblicata dalla Congregazione per le Chiese Orientali nel 1996,¹⁶ gli obiettivi di OE 6 sono in parte ancora lontani. Eppure, gli orientali dovrebbero essere consapevoli che la fedeltà alla propria identità ecclesiale è indispensabile per essere presi sul serio.

Una volta, parlando a lezione sull'unità dei sacramenti dell'Iniziazione e sulla necessità in Oriente dell'immersione per esprimere a pieno la teologia del mistero/sacramento, uno studente alzò la mano e disse: "Guardi, vicino la mia parrocchia c'è una comunità orientale cattolica che conferisce il battesimo per infusione e omette la comunione del neofita. Come è possibile tutto questo?". Presso un'altra comunità un altro studente aveva invece fatto una simile esperienza a proposito di alcune espressioni del culto eucaristico chiaramente derivate dal rito romano, e quando, da studenti di liturgia, ponevano domande ai responsabili, la risposta era quasi sempre "Ma noi siamo cattolici". Gli studenti sono giovani e un po' inesperti e non sanno che non bisogna chiedere conto agli Orientali cattolici delle loro eventuali devianze liturgiche perché – si perdoni l'imperitinenza – per ogni obiezione hanno una risposta pronta. Resta però un fatto: le comunità della diaspora sono chiamate a custodire e retificare, dove necessario, la propria prassi liturgica non soltanto come parte integrante della propria identità ecclesiale ma anche per es-

¹⁵ *Enchiridion Vaticanum* 1, 269/271.

¹⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*.

sere testimoni fedeli e credibili dell’Oriente cristiano di cui sono parte difronte alle Chiese locali d’Occidente. Come afferma OE 24, la fedeltà alle proprie tradizioni è richiesta per l’efficacia della missione propria in ordine alla ricomposizione dell’unità visibile dei cristiani.

Come tutte le Chiese, anche quelle orientali cattoliche in diaspora devono guardare al futuro, studiando e attuando quelle forme di integrazione socio-religiosa che non compromettano la propria identità. Queste Chiese dovrebbero ricordare che hanno il diritto-dovere di annunciare il Vangelo nella realtà nella quale si trovano. Così si pone la domanda, interessante, se le Chiese orientali cattoliche possono, o piuttosto, sono disposte ad accogliere e a catechizzare adulti che chiedono il battesimo, provenienti però da altri gruppi etnici. È noto, infatti, che alle Chiese orientali cattoliche dell’India erano state poste una serie di restrizioni in ordine all’annuncio del Vangelo, superate soltanto di recente con la lettera di papa Francesco all’episcopato dell’India (latino, malabarese e malankarese) del 9 ottobre 2017.¹⁷ Un vero progresso delle Chiese orientali cattoliche nella diaspora è però strettamente legato alla creazione sul territorio di proprie strutture ecclesiali che impediscono l’omologazione alla cultura cristiana maggioritaria, la perdita di identità e dunque l’impossibilità della missione.

Identità e comunione ecumenica

La ricerca della propria tradizione autentica, disciplinare e liturgica, non è possibile a prescindere da un rinnovato interesse al patrimonio in comune con le rispettive Chiese orientali non cattoliche. Tradotto in termini teologici questo significa riscoprire la propria tradizione come luogo di comunione e non di antagonismo o opposizione ideologica.

Gli studi maturati nell’ultimo mezzo secolo hanno dimostrato piuttosto il contrario: l’Oriente cristiano è portatore di una teologia sacramentaria e in genere di una teologia liturgica, riflessa nei testi liturgici, dove livelli recenti ed evoluti si sovrappongono a livelli più arcaici. Arcaici, non errati.¹⁸ In base a tale principio è stato possibile

¹⁷ *Acta Apostolicae Sedis* 109 (2017), 1171-1176.

¹⁸ Cf. TAFT, *Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions – Commemorations in the Anaphora: History and Theology*.

restituire nel *Surb Patarag* (Santo Sacrificio) armeno la tradizionale intercessione anaforica per la Madre di Dio,¹⁹ la stessa che gli inquisitori avignonesi avevano fatto cassare dai libri italo-greci. In tale direzione si inserisce il riconoscimento da parte cattolica della piena legittimità dell'anafora siro-orientale di Addai e Mari, priva del racconto istituzionale.²⁰ Decisioni così impegnative del Magistero romano, che a loro volta si fondano su solidi studi portati avanti dalla comunità scientifica internazionale e inter-confessionale, impongono un serio cambiamento di metodo.

La situazione di diaspora, ieri come oggi, nonostante il carico di problemi e di difficoltà, pastorali, organizzative ed economiche, può essere vissuta come possibilità di voltare pagina, di rompere con il passato, di essere operatori di riconciliazione tra le Chiese cristiane presenti sul territorio e non di esportare e perpetuare all'estero i problemi che ci sono in patria.

¹⁹ Cf. GUGEROTTI, *La riforma liturgica in Oriente e le celebrazioni orientali dell'Anno Mariano*, 1085-1125: 1102-1103.

²⁰ Cf. GIRAUDO (ed.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*.

Bibliografia

- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, vol. 4, Typis Polyglottis Vaticanis 1962.
- Congregazione per le Chiese Orientali, *Patrimonio liturgico dell'Oriente cristiano*, in *Oriente Cattolico*, tomo I, Valore Italiano, Roma 2017⁵, 29-40.
- Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.
- Enchiridion Vaticanum 1: Documenti del Concilio Vaticano II*. Testo ufficiale e versione italiana, Dehoniane, Bologna 1981.
- Enchiridion Vaticanum 12: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium / Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Dehoniane, Bologna 1992.
- Giraudo C. (ed.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*. Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011, (Orientalia Christiana Analecta 295), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2013.
- Guggerotti C., *La riforma liturgica in Oriente e le celebrazioni orientali dell'Anno Mariano. Acquisizioni e prospettive*, in Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice, *Liturgie dell'Oriente Cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987-88: Testi e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, 1080-2000.
- Jalakh M., *Ecclesiological Identity of the Eastern Catholical Churches: Orientalium Ecclesiarum 30 and beyond*, (Orientalia Christiana Analecta 297), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2014.
- Lorusso L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini. Problematiche e norme canoniche*, Edizioni Orientalia Christiana, Roma 2003.
- Morozzo della Rocca R., *I «voti» degli Orientali nella preparazione del Vaticano II*, "Studium" 86 (1990), 513-541.
- Ruyssen G.-H. (ed.), *Il diritto canonico orientale a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Atti del Simposio (Roma, 23-25 aprile 2014)*, Edizioni Orientalia Christiana – Valore Italiano, Roma 2016.
- Taft R. F., *Praying to or for the Saints? A Note on the Sanctoral Intercessions – Commemorations in the Anaphora: History and Theology*, in M. Schneider, W. Berschin (eds.), *Ab Oriente et Occidente (Mt 8,11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, Eos Verlag, St. Ottilien 1996, 439-455.

Missione e liturgia: prospettive ortodosse

❖ LEONIDE BEKA EBRALIDZE

Nella prospettiva ortodossa quando si parla di missione della Chiesa, come quella dell'annuncio del Vangelo a tutto il mondo, spesso si indica il carattere liturgico della missione, dove l'annuncio di Novità assoluta non è anzitutto una questione statistica riguardo i fedeli, ma la trasformazione del creato nel mistero divino: così la vedono i teologi ortodossi di spicco del secolo scorso, dei quali il Metropolita Georges Khodr è un eminente esponente:

La mission est une vie évangélique [...] est oeuvre christique, création de l'homme nouveau [...] C'est dans ce rassemblement réalisé par la Parole et l'Eucharistie que l'Église se crée et que le monde va vers sa destinée propre. La nature de l'Église est telle qu'elle définit et commande sa propre activité. L'Église reste liée au kérygme. La souveraineté du Christ s'exerce en elle essentiellement dans la vie liturgique. La présence du Saint-Esprit est manifestée par l'humilité, l'amour et la conversion.¹

La forza missionaria della liturgia abbraccia diversi livelli della vita della società e dell'uomo individuale, penetra nella sua quotidianità, nella sua cultura, nella sua esperienza religiosa e ovviamente fornisce le forme teologiche di ciascuna delle generazioni.

In questo articolo si cercherà di dare una visione sintetica della missionarietà della liturgia, basandosi principalmente sui teologi e sui documenti della seconda metà del XX secolo.

I documenti a cui ci si riferirà saranno principalmente due.

Il primo è il documento di Bucarest, elaborato tra il 4 e l'8 giugno 1974 dai teologi ortodossi come *working paper* per la sezione *Con-*

¹ KHODR, *L'appel de l'Esprit*, 300-301.

fessing Christ Today,² della quinta assemblea del WCC a Nairobi. Il documento del 1974 afferma che:

Though the Divine Liturgy is essentially and primarily the realization of the unity of the Church with Christ, and as such is in and of itself a manifestation of the reality of the Church it may have consequences for the evangelistic witness of the Church. From all parts of the world, we bring witness to the transforming and evangelizing power of Divine Liturgy.³

Il passaggio citato del documento ebbe presto una sua ulteriore esplicitazione nel secondo documento, quello di Etchmiadzin, sul *Confessing Christ through the Liturgical Life*,⁴ elaborato nel congresso dei vescovi e teologi ortodossi e ortodossi orientali in Armenia il 16-21 settembre 1975, in vista dell'assemblea di WCC di Nairobi. Il documento presenta la liturgia della Chiesa come l'espressione della Rivelazione, come il centro e il luogo della testimonianza e della missione:

Throughout history, the worship of the Church has been the expression and guardian of Divine Revelation. Not only did it express and represents the saving events of Christ's life, death, resurrection and ascension to heaven but it also was for the members of the Church the living anticipation of the Kingdom to come. In worship, the Church, being the Body of Christ enlivened by the Holy Spirit, unites the faithful, as the adopted sons and daughters of God the Father. Liturgical worship is an action of the *Church* and is centered around the Eucharist. Although the sacrament of the Eucharist, since the very origin of the Church, was a celebration closed to the outsiders, and full participation in the Eucharist remains reserved for the members of the Church, liturgical worship as a whole is an obvious form of witness and mission.⁵

² Consultations on "Confessing Christ Today", 103-115.

³ Ibid., Report No. 4:3.i.

⁴ Orthodox and Non-Chalcedonians Conference on "Confessing Christ through the Liturgical Life", 31-37.

⁵ Ibid., Report No. 1:1-2.

L'affermazione che «Liturgical worship as a whole is an obvious form of witness and mission», si basa da una parte sulla testimonianza della Chiesa attraverso la sua storia – «From all parts of the world, we bring witness to the transforming and evangelizing power of Divine Liturgy» –, e dall'altra sulla fede teologica di Essa.

Missionarietà della liturgia: una prova storica

Gli esempi più noti della missionarietà della liturgia sono collegati con la conversione dei popoli slavi.

Ovviamente ci riferiamo all'attività missionaria dei santi fratelli greci di Salonicco, Cirillo (+869) e Metodio (+885), presso i popoli slavi. Come nota il Metropolita Kallistos Ware, i fratelli missionari cominciarono la loro attività con la traduzione della Scrittura e dei libri liturgici – cioè con la creazione degli strumenti per l'attività liturgica⁶ –, perché è la liturgia il luogo ove si celebra la Parola di Dio e l'annuncio di Essa non si realizza se non con la sua celebrazione, perché è Lui che *fa risplendere nei nostri cuori la pura luce della sua divina conoscenza, e apre gli occhi della nostra mente all'intelligenza dei suoi insegnamenti evangelici* (l'espressione è dell'orazione prima del Vangelo, della Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo).

Ma nella storia della conversione dei popoli slavi vi è un'altra leggenda altrettanto sconvolgente: secondo la narrazione, composta nella Rus' di Kiev nel XII secolo, comunemente conosciuta come *Cronaca degli anni passati* o *Cronaca di Nestore*, il Principe Vladimir (958-1015) attorno al 987 avrebbe inviato i suoi legati nei paesi confinanti, per scegliere una religione adatta per il suo Principato. I legati, dopo aver visitato diversi luoghi, sarebbero arrivati anche a Santa Sofia a Costantinopoli per assistere alla liturgia bizantina e avrebbero riferito la loro esperienza al Principe Vladimir con le seguenti parole:

Then we went to Greece, and the Greeks led us to the edifices where they worship their God, and we knew not whether we were in heaven or on earth. For on earth there is no such splendor or such beauty, and we are at a loss how to describe it. We only know that God dwells there among men.⁷

⁶ Cf. WARE, *The Orthodox Church*, 73-76, 264-267.

⁷ CROSS, SHERBOWITZ-WETZOR (eds.), *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*, 111.

Esattamente questa esperienza liturgica sarebbe stata decisiva per la scelta della religione per il Principe Vladimir.

La missione cosmica

Ora, nonostante la dubbia autenticità di questa narrazione, è interessante la logica secondo la quale l'esperienza liturgica ha un impatto diretto sulla *Missio ad gentes*.

«Noi non sapevamo se fossimo in cielo o sulla terra» – questo passaggio enfatizza il nucleo escatologico dell'effetto missionario della liturgia: *il cielo sulla terra*,⁸ ossia l'incontro del cielo e della terra, è un'espressione escatologica, che nell'*Apocalisse* compare come una città che scende dall'alto (Ap 21,2, 10), dove si celebra la Gloria di Dio (Ap 21,24) e dove officiano i suoi servi (Ap 22,3). La discesa del cielo sulla terra garantisce che la missione escatologica della Chiesa non sia una fuga dal creato in un limbo a-dinamico dove l'importanza degli esseri umani e del resto della creazione viene sfumata, ma che essa sia coinvolgimento dell'intero creato all'esistenza donata da Dio.

La trasformazione cosmica del creato attraverso la forza missionaria della liturgia viene formulata dal documento del 1974 in un modo magistrale:

The liturgy is our thanksgiving for – and on behalf of – the created world; and the restoration in Christ of the fallen world. It is the image of Kingdom; it is Cosmos becoming Ecclesia.⁹

Difatti la teologia ortodossa percepisce il mondo creato come una realtà composita ma non separata, che ha bisogno dell'esistenza (il mondo in sé non la possiede) e la riceve come dono dal suo creatore. E per citare il Metropolita Kallistos Ware: «The whole universe is a cosmic burning Bush, filled with the divine Fire not yet consumed».¹⁰

⁸ Una espressione simile a *il cielo sulla terra* è conosciuta nel mondo bizantino nell'VIII secolo: «Ἐκκλησία ἐστὶν ἐπίγειος οὐρανός», nella mistagogia liturgica attribuita a S. Germano di Costantinopoli (†733). Cf. MEYENDORFF (ed.), *St. Germanus of Constantinople: On the Divine Liturgy*, 56.

⁹ Consultations on “Confessing Christ Today”, Rapport No. 3:2.

¹⁰ WARE, *The Orthodox Way*, 118.

Ma, ovviamente, il mondo creato non ha la capacità spirituale di ricevere la grazia divina, ad eccezione dell'uomo, in quanto la creatura che porta impronte di un *soffio divino* (le qualità divine) e di un *corpo plasmato* dalla terra (le qualità materiali, animali). In questo senso, la missione cosmica dell'uomo (*la corona della creazione*, ossia il *microcosmo*), consiste nella comunicazione della grazia immateriale a tutto il mondo e a tutti gli esseri materiali, attraverso la propria divinizzazione, che è *il metodo migliore della missione*:

Though the Eucharist is the most perfect access to the economy of salvation, it is rather the goal – and also the spring-board – of Mission, than the means of Mission [...] Our own availability to the Gospel, and our opening to the spirit through the Communion of the Divine Body and Blood, our own sanctification, remain the best method of Mission.¹¹

In questo modo, aggiunge il documento di Etchmiadzin a quello di Bucarest succitato: «The involvement of the whole man in the liturgical action presupposes that sanctification reaches not only man as an individual, but his entire environment.»¹²

Il luogo dell'incontro

Una seconda esperienza dei legati del Principe Vladimir è che la liturgia è il luogo dove «Dio abita con gli uomini». ¹³

Uno degli scopi principali della missione è favorire o organizzare l'incontro fra l'uomo e un Dio personale, dove c'è un'esperienza ierofanica dell'uomo – che è un dato antropologico – che si trasforma in un'esperienza teofanica, cioè nello sperimentare l'incontro con un Dio personale. Il luogo di questo incontro *par excellence* è la liturgia

¹¹ *Consultations on "Confessing Christ Today"*, Rapport No. 3:2.

¹² *Orthodox and Non-Chalcedonians Conference on "Confessing Christ through the Liturgical Life"*, Report No. 1:4.

¹³ Oltre al luogo, si può parlare della liturgia come del tempo dell'incontro fra l'uomo e Dio, cioè del *kairos*, come del punto d'incontro fra l'eternità e il tempo storico, cioè di una presenza escatologica *già e non ancora*. Cf. EBALIDZE, *Time for Liturgy*, 22-32 (in georgiano). In particolare, questa natura escatologica della liturgia si accentua nell'Eucaristia, che è punto dell'inizio del Regno futuro, segno della trasfigurazione del tempo e del suo senso. Cf. KHODR, *L'appel de l'Esprit*, 258.

della Chiesa: «It is the place where we experience the fullness of salvation, the communion of the Holy Spirit, Heaven on earth.»¹⁴

Dunque, la liturgia è il luogo dell'accoglienza e dell'incontro con Dio, lì dove avviene la trasformazione dell'uomo. Questo incontro, la sensazione della sacralità sperimentata da una persona o dalla comunità delle persone, già di per sé è una forma di iniziazione al mistero di Dio¹⁵ che si concretizza nella vita sacramentale – anzitutto nel battesimo – come affermato dal documento di Bucarest: gli scopi della testimonianza evangelica sono la conversione e il battesimo.¹⁶

Il battesimo, assumendo un significato escatologico nella dinamica soteriologica della Chiesa, conferisce la novità all'essere umano, lo trasforma in una nuova creatura,¹⁷ per mezzo dello Spirito Santo che agisce nella vita sacramentale e spirituale:

¹⁴ *Consultations on “Confessing Christ Today”*, Report No. 3:2.

¹⁵ Il Metropolita Kallistos Ware, uno dei teologi più noti dell'ortodossia odier- na, ricorda la sua conversione all'ortodossia come frutto di una sensazione di pre- senza e di sacralità sentite in una chiesa ortodossa, durante una visita casuale: «I can remember exactly when my personal journey to Orthodoxy began. It hap- pened quite unexpectedly one Saturday afternoon in the summer of 1952, when I was seventeen. I was walking [...] in London, when I passed a nineteenth-centu- ry Gothic church [...]. As I entered St Philip's – for that was the name of the church – at first I thought that it was entirely empty. Outside in the street there had been brilliant sunshine, but inside it was cool, cavernous and dark. As my eyes grew accustomed to the gloom, the first thing that caught my attention was an ab- sence. There were no pews, no chairs in neat rows; in front of me stretched a wide and vacant expanse of polished floor. Then I realized that the church was not al- together empty. Scattered in the nave and aisles there were a few worshipers, most of them elderly. Along the walls there were icons, with flickering lamps in front of them, and at the east end there were burning candles in front of the icon screen. Somewhere out of sight a choir was singing. After a while a deacon came out from the sanctuary and went round the church censing the icons and the people, and I noticed that his brocade vestment was old and slightly torn. My initial impression of an absence was now replaced, with a sudden rush, by an overwhelming sense of presence. I felt that the church, so far from being empty, was full – full of count- less unseen worshipers, surrounding me on every side. Intuitively I realized that we, the visible congregation, were part of a much larger whole, and that as we prayed, we were being taken up into an action far greater than ourselves, into an undivided, all-embracing celebration that united time and eternity, things below with things above», WARE, *The Inner Kingdom*, 1-2.

¹⁶ Cf. *Consultations on “Confessing Christ Today”*, Report No. 4:2.b.

¹⁷ Per alcune riflessioni si veda: FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, 59.

Orthodox spirituality is thus tried and tested school in which human beings are initiated into the mystery of God, the mystery of His love and of His salvation accomplished into communicated. This tuition is given and received by various forms of spiritual and pastoral guidance, by confession and it culminates in the authentic creation of a new life by the Holy Spirit, a life in which “it is no longer that I live but Christ lives in me”.¹⁸

Nell’iniziazione di un suo nuovo membro l’intera Chiesa confessa e rende la testimonianza alla vita nuova, perché nella celebrazione liturgica cominciamo a vivere da Chiesa e non più in Chiesa: in questo mistero la società come raduno degli uomini si trasforma nella Chiesa, nel luogo della vita trasfigurata nel Regno.

Va notato che ben presto nella storia, accanto alla teologia cristologico-escatologica del battesimo, fondata su Rm 6,1-4, nasce la corrente pneumatologica del battesimo, fondata su Gv 3,1-5,¹⁹ eclissando la dimensione escatologica dell’iniziazione.

Perché è importante per la missione della Chiesa tenere presente la dimensione escatologica del battesimo? Perché, senza sottovalutare la sua importanza nella vita spirituale, la teologia pneumatologica del battesimo apre la porta a concetti storizzanti, dove il nostro battesimo si identifica con il battesimo di Cristo nel Giordano, mentre l’annuncio della Chiesa non è la narrazione storica dei fatti accaduti, ma è l’annuncio del Regno di Dio:

The outcome of Mission is not controlled by historical forces but is escatological in nature. It is the Spirit of God that raised Christ

¹⁸ Si veda: *Orthodox and Non-Chalcedonians Conference on “Confessing Christ through the Liturgical Life”*, Report No. 3:6.

¹⁹ «Da questi passi derivano due modelli di iniziazione cristiana. Uno [Gv. 3:1-5] è sotto il segno dello Spirito, ispirato alla mistica della gestazione e della nuova nascita, materno, femminile; il secondo [Rm 6:1-4] è segnato dalla mistica della morte/resurrezione ed è cristologico, maschile. Due modi alternativi ed esclusivi di leggere il battesimo: nascita/vita contro morte/resurrezione. L’atto battesimali si compie in un battistero che nel primo modello viene assimilato al grembo materno, nella nascita ciascuno di noi è emerso dalle acque. Nel modello cristologico l’entrata nell’acqua del battistero è invece una esperienza di morte: nell’immersione si affoga, si trattiene, si perde il respiro, e l’emersione rappresenta una vittoria, una resurrezione sull’acqua-morte, elemento insidioso e sfuggente che tutto avvolge e che si fa afferrare», PARENTI, *Tradizioni orientali: da dove si comincia?*, 67-68.

from the dead (Rm 8:10). The Church's mission cannot build up or bring about the Kingdom. It can only announce its coming through the kerygma of the Resurrection and point to it in a sacramental way. Mission can lead to a taste of the Kingdom, not to its construction through social and historical material.²⁰

È in forza del battesimo che l'uomo ha accesso alla pre-partecipazione del Regno, della gloria *del cielo nuovo e della terra nuova*, perché, come afferma l'Apostolo Paolo nella *Lettera ai Romani* «Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme a lui nella morte, affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,4) e nella seconda *Lettera ai Corinzi*, egli stesso conclude: «Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove» (2Cor 5,17).

La Chiesa, celebrando il battesimo e trasmettendo una coscienza escatologica, compie la missione e rende la testimonianza della Resurrezione. È da sottolineare che questa esperienza battesimalle non si può separare dall'esperienza eucaristica, perché l'Eucaristia è il nucleo della speranza escatologica, della pregustazione del Regno, che va oltre la valenza personale e assume una valenza cosmico-universale. Essa è il cuore del *vivere da Chiesa*:

From Pentecost until the Parousia, the Risen Christ is made manifest and present by the Holy Spirit in the liturgical life, through word and sacraments. The whole life and prayer of the Churches' members, whether meeting together for common worship or celebrating each one "in the temple of the heart", centers on the Eucharist. Here all the prayers and liturgical acts of the people of God converge; here the Church discovers its true identity. In the whole field of Christian spirituality, eucharistic spirituality creates a dynamic piety, mystical bonds with Christ, which overcome evil by living fully the mystery of incarnation and divinization in all its dimensions. Eucharistic man is actually a human being who overcomes the conditioning of our fallen nature.²¹

²⁰ Consultations on "Confessing Christ Today", Report No. 2:1,4.

²¹ Orthodox and Non-Chalcedonians conference on "Confessing Christ through the Liturgical Life", Report No. 3:2.

Il coinvolgimento del mondo nell'Eucaristia ha un carattere fortemente escatologico perché nella celebrazione liturgica, che si estende sulla vita quotidiana dei partecipanti, la Chiesa comunica al mondo il Regno che deve venire²² ma, come nel caso del battesimo, anche in questo caso bisogna tenere conto di due correnti teologiche, di cui una è prevalentemente di tendenza storicitizzante.

Il carattere controverso di queste due correnti è stato brevemente rilevato dal professor Petros Vassiliadis: la visione eucaristica/liturgica ed escatologica della Chiesa dei primissimi secoli sotto la pressione dello gnosticismo e del platonismo, nei circoli della scuola alessandrina, si trasforma (o comincia a coesistere) nella comprensione protologica di Essa. Cioè, se prima il punto di riferimento era Ω – le cose finali – poi il riferimento diventa A – le cose iniziali – e in questo modo la Chiesa si presenta non più come icona dell'*Eschaton*, ma come icona della vita originale del creato e di conseguenza la missione della Chiesa non è più liturgico-escatologica, ma piuttosto terapeutica:

The consequences for Christian spirituality, and more particularly for mission, of this theology and ecclesiology were immense. The Church's common worship, its offices and institutions lost virtually all meaning as icons of the Eschaton. Under this peculiar mysticism, salvation is no longer connected to the coming Kingdom, of the anticipation of a new eschatological community with a more authentic structure. Now, salvation is identified with the soul's union with the Logos, and therefore, with the *catharsis*, the purification from all that prohibits union with the primal Logos, including all that is material, tangible, historical. The *maranatha* of the Pauline communities and the *erchou kurie* (come Lord!) of the seer/prophet of the Apocalypse are replaced by continuous prayer and the struggle against the demons and the flesh.

In contrast, therefore, to the Eucharistic/liturgical understanding of the Christian witness, this *therapeutic/cathartic* view puts the emphasis on the effort towards purification of the soul from passions and towards healing of the fallen nature of human beings. In other words, the reference point is not the eschatological glory of the Kingdom of God, but the state of blessedness in Paradise before

²² Cf. Ibid., Report No. 3:3.

the fall. Naturally then the Church's mission can hardly be seen in terms of the kingdom theology, but in terms of the individual salvation.²³

La salvezza individuale è qualcosa di molto estraneo al pensiero ortodosso, perché tutto ciò che si trova nella *koinonia* non può essere autoreferenziale e individuale. Il non-individualismo del cristianesimo è stato coraggiosamente sollecitato da P. Georges Florovsky:

Christianity from the very beginning existed as a corporate reality, as a community. To be Christian means just to belong to the community. Nobody could be Christian by himself, as an isolated individual, but only together with "the brethren," in a "togetherness" with them. *Unus Christianus – nullus Christianus* ["One Christian – no Christian"]. Personal conviction or even a rule of life still do not make one a Christian. Christian existence presumes and implies an incorporation, a membership in the community.²⁴

È vero che all'Eucaristia partecipano individui, singole persone con le loro storie particolari e irripetibili, ma la dimensione escatologica di questo Sacrificio di Lode intessuta delle storie individuali in una storia destinata all'eternità, coinvolge tutto il mondo nell'offerta gradita a Dio, lo fa trasmutare nel Regno²⁵ o, come diceva il documento di Bucarest, è *il cosmo che diventa Ecclesia*. Si tratta di un'espressione inversa: la missione della Chiesa è fare dal mondo l'Eucaristia e far trasparire l'eternità nel tempo, creare il *kairós*, il punto dell'incontro del tempo storico e dell'eternità, che santifica i limiti della storicità nella prospettiva della sua finalità.²⁶

²³ VASSILIADIS, *Eucharist and Witness*, 54-55.

²⁴ FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, 59.

²⁵ «The involvement of the whole man in the liturgical action presupposes that sanctification reaches not only man as an individual, but his entire environment.» *Orthodox and Non-Chalcedonians conference on "Confessing Christ through the Liturgical Life"*, Report No. 1:4.

²⁶ «Historical failures of the Church do not obscure the absolute and ultimate character of its challenge, to which it is committed by its very eschatological nature, and it constantly challenges itself [...] The Church remain "in the world," as a heterogeneous body, and the tension is stronger than it has ever been; the ambi-

Conclusione

La testimonianza della Chiesa, sia comunitaria sia individuale, non è anzitutto una questione di valenza morale o sociale, ma ha una valenza ecclesiale, come avverte il professor Vassiliadis²⁷ in sintonia con p. Florovsky, secondo il quale la Chiesa non è una società di predicatori o un corpo di missionari, ma è la presenza della vita nuova in Cristo, per mezzo dello Spirito Santo.²⁸ La Chiesa cioè riscopre sé stessa nella testimonianza eucaristica, che è il cuore di tutta la vita liturgica di Essa, e fa risplendere nella sua maestà escatologica la casa (*oikos*) del padre,²⁹ luogo dell'incontro per eccellenza:

The whole Church bears witness to the Good News of renewal of the divine life in our fallen world. When the Church rediscovers its essence as a fellowship, we begin to live as the Church and not simply in the Church. The Church then ceases to be an oppressive structure and becomes again for its members the Father's House, providing them with shelter and with the heavenly bread.³⁰

guity of the situation is painfully left by everyone in the Church. A practical program for the present age can be deduced only from a restored understanding of the nature and essence of the Church. And the failure of all Utopian expectations cannot obscure the Christian hope: the King has come, the Lord Jesus, and His Kingdom is to come», FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, 70-72.

²⁷ «The problem of the church's witness, i.e. the problem of overcoming the evil in the world, is not basically a moral issue. It is primarily and even exclusively an issue of ecclesial significance. The moral and social responsibility of the church (both as an institution and as individual members), and the primary witnessing acts of the body of Christ, is the logical consequence of its ecclesial self-consciousness», VASSILIADIS, *Eucharist and Witness*, 61.

²⁸ «The Church is more than a company of preachers, or a teaching society, or a missionary board. It has not only to invite people, but also to introduce them into this New Life, to which it bears witness. It is a missionary body indeed, and its mission field is the whole world. But the aim of its missionary activity is not merely to convey to people certain convictions or ideas, not even to impose on them a definite discipline or a rule of life, but first of all to introduce them into the New Reality, to convert them, to bring them through their faith and repentance to Christ Himself, that they should be born anew in Him and into Him by water and the Spirit. Thus the ministry of the Word is completed in the ministry of the Sacraments», FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition*, 69.

²⁹ Cf. VASSILIADIS, *Eucharist and Witness*, 61.

³⁰ Orthodox and Non-Chalcedonians conference on “Confessing Christ through the Liturgical Life”, Report No. 3:4.

Questa esperienza mistica e liturgica si trasforma e abbraccia non solo l'uomo spirituale ma anche i diversi ambiti della sua vita – trasforma il culto e la cultura e li carica di un senso soteriologico, perché, come sottolinea il documento di Bucarest, la liturgia ha una forza educatrice che può penetrare e trasformare diversi ambiti umani:

The beauty of the Liturgy educates our hearts and our eyes to the contemplation of the uncreated light of the Holy Trinity in its heavenly Glory. But if the Glory of the Cross and Divine Beauty of the Liturgy do not transfigure our own sinful ugliness into real internal beauty our participation in the Liturgy leads to our judgment.³¹

L'azione liturgica della Chiesa invoca lo Spirito Santo che opera l'unità della Chiesa,³² anche quella visibile, frantumata a causa dei limiti umani,³³ e in questa unità destinata alla grande unione eschatologica, coinvolge *l'universo che sta diventando la Chiesa*. Il popolo di Dio testimonia e annuncia questo *Cosmos becoming Church* nella preghiera e anzitutto nella preghiera liturgica, che include l'attività sociale e culturale, come facevano i primi cristiani «spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati» (At 2,46-47).

³¹ *Consultations on “Confessing Christ Today”*, Report No. 3:1.

³² «United in One Christ, Suffering Servant and Lord of the World, we should then go out to the world to express our unity by the humble and loving service to the world, in order to bear witness of the Resurrection and Lordship of the Saviour of the world and to manifest by our detachment from the desires and vanities of the world our attachment to the Heavenly Jerusalem contemplated in the Divine Liturgy», *Consultations on “Confessing Christ Today”*, Report No. 3:4.

³³ Cf. VASSILIADIS, *Eucharist and Witness*, 61.

Bibliografia

- Consultations on “Confessing Christ Today”, Bucharest, Rumania, June 1974*, in C. G. Patelos (ed.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902-1975*, WCC, Geneva 1978, 103-115.
- Orthodox and the Non-Chalcedonians Conference on “Confessing Christ through the Liturgical Life”*, “Saint Vladimir’s Theological Quarterly” 20 (1976), 31-37.
- Cross S.H., Sherbowitz-Wetzor O. P. (eds.), *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*, The Medieval Academy of America, Cambridge 1930.
- Ebralidze L. B., *Time for Liturgy*, “Guli Gonieri” 21 (2018), 22-32 (in georgiano).
- Florovsky G., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Collected Works*, Vol. I, Nordland Publishing Co., Belmont, CA 1972.
- Khodr G., *L’appel de l’Esprit. Église et société*, Cerf, Paris 2001.
- Meyendorff P. (ed.), *St. Germanus of Constantinople: On the Divine Liturgy*, St. Vladimir’s Seminary Press, New York 1984.
- Parenti S., *Tradizioni orientali: da dove si comincia?*, “Rivista Liturgica” 103 (2016), 4, 63-80.
- Vassiliadis P., *Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*, WCC Publications, Geneva 1998.
- Ware K., *The Inner Kingdom*, St. Vladimir’s Seminary Press, New York 2001.
- , *The Orthodox Way*, St. Vladimir’s Seminary Press, New York 1995.
- , *The Orthodox Church*, Penguin Books, London 1997⁵.

Monastic Mission in Dialogue

The Missionary Paradigm of East Syriac Christianity in China: A Historical Perspective

❖ MATTEO NICOLINI-ZANI

Thirty years ago the missiologist David J. Bosch in his comprehensive overview of the theology of mission had already pointed out that

Christian Churches outside the borders of the Roman Empire [...] were often more actively involved in mission than the increasingly monolithic “main” Church. Western Christians (both Catholic and Protestant) tend to give attention only to the westward movement of the faith, from the primitive Semitic Church, via the Greek Church to the Latin and other European Churches and those which were founded through their missionary efforts. It is high time that Western Christian took notice also of the missionary fervor and expansion of the Nestorians and other groups further to the East. In the first centuries the Church indeed spread its arms widely. It did not incarnate itself only in the cultures and thought-forms of the Greeks and the Romans but also expressed itself through the liturgies of other cultures: Coptic, Syriac, Maronite, Armenian, Ethiopian, Indian, and even Chinese.¹

Above all, it was the Church of the East—known also as East Syriac, Persian, or Assyrian, and polemically as the Nestorian Church—that soon became the major missionary force in non-Roman Asia. Today this is a small Church, existing mainly in the diaspora of its motherland, Iraq. In the sixth century, however, it encompassed the entire Persian empire, and in the seventh century, it began to expand in an extraordinary manner from Persia southward

¹ BOSCH, *Transforming Mission*, 203.

into the Arabic peninsula and eastward through Central Asia and into India, Tibet, and China.² China represented the easternmost outreach of the mission of this Church.³ East Syriac Christian communities flourished in China during the Tang 唐 (618-907)⁴ and the Yuan 元 dynasties (1272-1368).⁵

In his brief but in-depth reading of this missionary movement, Bosch highlighted three dimensions of East Syriac Christianity that were mutually interdependent and resulted in the Church of the East becoming, as Wolfgang Hage put it, «the “missionary” Church *par excellence* in the overall context of medieval Christianity.»⁶ These three dimensions are monasticism, theology, and mission.⁷

Writing their monumental and in many ways “revolutionary” manual of theology of mission a few years later than Bosch, Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder acknowledged the originality and importance of this monastic missionary movement brought forward by East Syriac Christianity. Devoting a larger space than Bosch to the mission of the Church of the East in their work,⁸ they properly read the mission to China in the light of the historical, socio-political, institutional, cultural, and religious context of Tang and Yuan China. Inspired by their conclusions, I will develop a more in-depth treatment of two dimensions that I myself consider the two main missionary paradigms of East Syriac Christianity in its eastward diffusion: the monastic and the dialogical.

² See NAU, *L'expansion nestorienne en Asie*; HAGE, *Syriac Christianity in the East*; KLEIN, *Die ostsyrische Mission*; HUNTER, *The Church of the East in Central Asia*; GILLMAN – KLIMKEIT, *Christians in Asia before 1500*, 205-262; WALKER, *From Nisibis to Xi'an*; BORBONE, *I siri orientali e la loro espansione missionaria*; DICKENS, *Le christianisme syriaque en Asie centrale*.

³ See WILMSHURST, *Beth Sinaye: A Typical East Syrian Ecclesiastical Province?*

⁴ For exhaustive overviews of East Syriac Christianity in Tang China, see RIBAUD, *Tang*; EAD., *Le christianisme syriaque à l'époque Tang*; NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East*.

⁵ For exhaustive overviews of East Syriac Christianity in Yuan China, see VAN MECHELEN, *Yuan*; TANG, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China*; EAD., *Le christianisme syriaque dans la Chine des Mongols Yuan*.

⁶ HAGE, *Der Weg nach Asien*, 360.

⁷ Cf. BOSCH, *Transforming Mission*, 204.

⁸ Cf. BEVANS – SCHROEDER, *Constants in Context*, 100-112, 160-164.

The Monastic Paradigm

As already pointed out by Bevans and Schroeder, monasticism was indeed the “primary model” of mission developed by the Church of the East.⁹ Christian missions from Persia and Central Asia were monastic enterprises, and the first Christian communities in China were structured around monasteries.¹⁰ This is not surprising if we remember that in the Christian Church to which these first missionaries to China belonged, monasticism always occupied a central position¹¹ and that this form of monasticism «was notable for its close engagement with civic life (villages, towns, cities) and for constant, intimate interaction with lay people of every kind.»¹²

The missionaries sent by this Church to China via Central Asia were monks, and in most cases the metropolitan bishops appointed as heads of the far-eastern “exterior” ecclesiastical provinces were monks trained in the monasteries of Mesopotamia and Persia. It was during the patriarchate of Timothy I (780-823) that the missionary impulse gained particular strength and the missionary territories were ecclesiastically structured.¹³ Patriarch Timothy generally chose the metropolitan bishops assigned to the “exterior” ecclesiastical provinces from among the monks of the Monastery of Beth ‘Abe, in the region of Marga, northeast of Mosul. One of the reasons he chose proved ascetics for lands so distant seems to have been the difficult nature of the task assigned to them. To have clerics as well trained in the Scriptures and in theological matters as were the monks of Beth ‘Abe was also required by the confrontation with leaders of other religions that they would experience in their missions. It was usually the metropolitan himself who chose and ordained his bishops from among the Mesopotamian or Persian mis-

⁹ Cf. Ibid., 111 and 130 (box).

¹⁰ I have already treated this subject more extensively in three essays: NICOLINI-ZANI, *La “via monastica” al cristianesimo cinese*; ID., *Eastern Outreach*; ID., *Da Seleucia a Chang'an*. See also TANG, *Monastic Movement as a Driving Force*.

¹¹ See VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*; CHIALÀ, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*; JULLIEN, *Le monachisme en Perse*.

¹² HARVEY, *Monasticism*, 294.

¹³ See BERTI, *Cristiani sulle vie dell'Asia tra VIII e IX secolo*; DAUVILLIER, *Les Provinces Chaldéennes “de l'extérieur” au Moyen Âge*; BORBONE, *Les “provinces de l'extérieur” vues par l'Église-mère*; PLATT, *Changing Mission at Home and Abroad*.

sionary monks. What emerges from this picture is a centralized ecclesiastical organization, even if the distances made the ties between these peripheral territories and the Mesopotamian centre very weak.

Looking more closely at the mission to China in this period, we see clear evidence of the implementation of this ecclesiastical and missionary policy. In one of his letters, Patriarch Timothy I writes, «Many monks cross the seas in the direction of India and China, bearing with them only a stick and a saddle bag.»¹⁴ Bishop Thomas of Marga reports in his *Monastic History* (ca. 850) that among the bishops ordained in the Monastery of Beth ‘Abe around 787, there was also a certain Dawid (David, d. 810), metropolitan of Beth Si-naye (i.e., the lands of the Chinese).¹⁵ The text of the Xi’an Christian stele, dated 781,¹⁶ confirms this practice of appointing bishops from among the missionary clergy coming from Persia and Central Asia.¹⁷

Christian monasteries in Tang China were called “Persian monasteries” (*Bosi si* 波斯寺) and then “Da Qin monasteries” (*Da Qin si* 大秦寺) or “Brilliant monasteries” (*Jingsi* 景寺), since Chinese Christianity in this period was called *Da Qin Jingjiao* 大秦景教,

¹⁴ TIMOTHY I, Letters 13, in BRAUN (ed.), *Timothei Patriarchae I Epistolae*, 107 (text) and 70 (translation).

¹⁵ See THOMAS OF MARGA, *Monastic History* IV,20, in BUDGE (ed.), *The Book of Governors*, 238 (text) and 448 (translation).

¹⁶ I.e., the well-known and so-called, albeit mistakenly, “Nestorian stele”, which bears the Chinese title *Da Qin Jingjiao liuxing Zhongguo bei* 大秦景教流行中國碑 (Stele of the Diffusion of the Luminous Teaching from Da Qin in China). It is dated 781 and was fortuitously unearthed by Jesuit missionaries in Xi’an 西安 in 1623 or 1625. The text carved on the stone was written by the Persian monk Adam/Jingjing 景淨 and is mainly in Chinese with a few lines in Syriac. Its contents tell how the Christian missionary Aluoben 阿羅本 went to China and settled in Chang’an 長安, the imperial capital during the Tang dynasty (today’s Xi’an), how the Chinese emperors welcomed him and other missionaries who entered China later on, and how the Chinese court allowed the Christian teaching to be preached in China. This historical account is introduced by a doctrinal section in which the creation of the world by God, the subsequent sin of the first man and woman, and their redemption by the Messiah are described with a vocabulary strongly influenced by Confucian, Daoist, and Buddhist vocabulary. This stele stands as a unique witness to the presence of East Syriac Christian communities in China between the years 635 and 781. A reference work on this stele is PELLiot, *L’inscription nestorienne de Si-ngan-fou*.

¹⁷ For a detailed analysis of this aspect, see NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East*, 87-88.

“the Luminous Teaching from Da Qin (i.e., Syria)”. On the basis of elements contained in the text of the well-known Xi'an stele, there were in China one or two monasteries in Chang'an 長安, the western capital (today's Xi'an 西安),¹⁸ probably one also in Luoyang 洛陽, the eastern capital, a few in the region of Ningxia 寧夏 and other western regions of the Chinese empire, in addition to several other monastic communities, whose location in the empire is unknown.

The aforementioned Xi'an stele of the “Luminous Religion” describes the ideal Christian community as a community of monks/priests, called «eminent monks elevated above worldly things»¹⁹ and «luminous ministers dressed in white.»²⁰ According to this text, this community is characterized by traditional monastic elements: long beards as a symbol of poverty and renunciation; ascetical practices, such as fasting, reclusion, meditation, *nēpsis* (vigilance), *hesychia* (quietness of body and mind), and *apátheia* (absence of passions); liturgical services seven times a day for chanting the common monastic offices:

Striking the wood,²¹ [the Christian monks] diffuse a sound that rouses benevolent kindness. By rites facing the east they advance rapidly on the way of life and glory. They let their beards grow as a sign of their public ministry and they shave the top of their heads to signify that they do not have interior passions.²² They keep neither men nor women servants and hold in equal esteem people in high positions and people of humble condition. They do not accumulate wealth or riches, but themselves offer an example of radical renunciation. They complete their fasting by solitude and meditation and reinforce their abstinence by quietude and vigilance.²³ Seven times

¹⁸ An imperial edict, dated 638, ordered the building of a monastery in the western capital and the ordination of twenty-one monks for that community. See FORTE, *The Edict of 638*.

¹⁹ Text of the Xi'an stele, col. 16; trans. in NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East*, 207.

²⁰ Text of the Xi'an stele, col. 26; trans. in Ibid., 214.

²¹ In place of bells, the eastern Churches often use a hanging wooden board (called *nāqošā* in Syriac), which was beaten to call the monks to prayer.

²² Tonsure, which was introduced after the monastic reform of Abraham of Kaškar (d. 586), was a peculiar element of monasticism in the Church of the East.

²³ The Chinese original text contains here several Buddhist and Daoist expressions to define the ascetical practices of the Christian monks.

a day they chant liturgical praises, making great intercession for the living and the dead. Once every seven days they perform their worship, purifying their heart and thus restoring its purity.²⁴

This typically monastic community was particularly meaningful in the religious context of that time and place. With the arrival of Buddhism, the monastic community became the religious institution most visible and most powerful in China. This being the case, the Christian monks took most of the vocabulary to define their institutions from Buddhism. The Christian monasteries in this age were called *sī* 寺 (pagodas), and the Buddhist term *seng* 僧 (monk) was borrowed by Christians to translate both the Syriac terms *iḥidāyā* for “monk” and *qašišā* for “priest”, as the 781 inscription testifies. From the Buddhist vocabulary the Christians also borrowed their Chinese ecclesiastical titles, such as “Great Virtue” 大德 (*dade*) for a bishop and “Lord of the Doctrine” 法主 (*fazhu*) most probably for a metropolitan bishop. For the superiors of a monastery, they also adopted the Chinese terms that Buddhists used: *sizhu* 寺主 (the Chinese translation of the Sanskrit word *vihārasvāmin*) for the prior, and *laosu* 老宿 (literally, “elder”, a synonym for *shangzuo* 上座, the translation of the Sanskrit word *sthavira*) for the abbot.

This monastic-centered Church structure provided initial strength and visibility, but it would become a liability after the 845 persecution that caused the dissolution of the monasteries:

With the exile of those monks considered foreign, the Church would have had no center for theological reflection or evangelism or for the articulation of an apologetic. Without such a center it would be increasingly difficult to maintain a Christian identity vis-à-vis a superior culture.²⁵

However, a few centuries later, when the Mongolian dynasty of the Yuan ruled over China, monasteries once again became the principal institutions for the religious and intellectual life of Christians.²⁶

²⁴ Text of the Xi'an stele, cols. 8-10; trans. in NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East*, 203.

²⁵ BUNDY, *Missionological Reflections*, 21.

²⁶ Cf. GILLMAN – KLIMKEIT, *Christians in Asia before 1500*, 295-298.

Archeological findings indicate that between the eleventh and the fourteenth centuries, some Christian monks used to live in the so-called “Monastery of the Cross” (*Shizi si* 十字寺) at Fangshan 房山, around forty kilometers southwest of Peking. Crosses and Syriac inscriptions on stone blocks witness to a Christian presence on this site, which was later transformed into a Buddhist temple.²⁷

Other “monasteries of the Cross” existed in the imperial territory, as we know from several different sources. The main Chinese source, the *Zhishun Zhenjiang zhi* 至順鎮江志 (Chronicles of Zhenjiang in the Zhishun Period [1329-1332]), describes the Christian monasteries in the Zhenjiang 鎮江 region, south of the Yangtze 扬子 river. Speaking of the Christian religion, it refers to Mar Sargis (Sergius), a Christian monk from Samarkand who was «constantly devoted to the propagation of the faith» and built seven monasteries in that region around the year 1281:

One evening in a dream seven gates were opened in heaven and two angels addressed him saying: «You must raise seven monasteries» [...]. When he awoke he felt inspired, and then he resigned office [at court] and devoted himself to building the monasteries. [...] These seven monasteries were truly the outcome of his Excellency's [Mar Sargis'] zeal. He was loyal to the sovereign and devoted to the empire, not seeking to make himself conspicuous but only making his monasteries so. [...] Those who took the vows were all Christians (*yelikewen* 也里可溫, from the Turko-Mongolian *ärkägün*).²⁸

It is worth noting that in the Chinese text, the seven monasteries have either Syro-Turkic or Chinese names. In Syro-Turkic, they are called *humula*, the phonetic transcription of the Syriac word ‘*umrā*’, “monastery”. In Chinese, they are called *si*, a Chinese word borrowed from Buddhist terminology and already used in the Tang dynasty.²⁹

²⁷ Cf. GUGLIELMINOTTI TRIVEL, *Tempio della Croce – Fangshan – Pechino*; BORBONE, *I blocchi con croci e iscrizione siriaca da Fangshan*; MARSONE, *When Was the Temple of the Cross*.

²⁸ MOULE, *Christians in China before the Year 1550*, 149-150. See also YIN, *On the Christians in Jiangnan*.

²⁹ Cf. LIGETI, *Les sept monastères nestoriens de mar Sargis*, 169-178.

A Syriac source informs us that from the same region around Peking came the Öngüt monk Marqos (Mark), who in 1280 was elected metropolitan bishop of Cathay (i.e., Northern China) and Ong (i.e., the country of the Öngüts) and in 1281 was even chosen as catholicos (patriarch) of the Church of the East with the name of Mar Yahballaha III (1281-1317).³⁰ The fascinating story of his pilgrimage to Jerusalem with Rabban Sauma is preceded by the narrative of their life in China as hermits. Rabban Sauma, a priest in the Church of Khanbalik, felt the desire to withdraw from the world and soon was tonsured as a monk by Mar Giwargis (George), the metropolitan bishop of Khanbalik, and lived as a secluded hermit in his cell for seven years. Disturbed by frequent visitors, he decided to withdraw in solitude to a cave in the mountains surrounding the town. However, people who wished to listen to his words continued to seek him out. One of them was the young Mark, a son of the archdeacon of Košang (Olon Süme), whose desire was to become a monk and live as a hermit. After a certain time, Rabban Sauma finally welcomed him and let him live the ascetic life as his disciple. Three years later, Mark received the monastic tonsure from Mar Nestoris (Nestorius), metropolitan bishop of Khanbalik.³¹ From their narrative we know that the ascetic discipline they practiced, which included fasting and other observances, was carried out in solitude, but they did not isolate themselves from the Church they belonged to or from communion with their pastors. The meaning of their ascetic life is clearly conveyed by their own narrative, which says, «Both practiced the ascesis on the mountain, working at their purity and holiness, and took consolation from God, to whom they had devoted themselves.»³²

Unfortunately, we know nothing more precise about the organization of the East Syriac monastic life in China in these centuries or about the monastic efforts to spread the Christian faith and to inculturate it in the Chinese context.

³⁰ See DICKENS, *Yahballaha the Turk*.

³¹ Cf. BORBONE, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma*, 55-59.

³² Ibid, 59.

The Dialogic Paradigm

In order to evaluate the missionary paradigm that was forged by East Syriac Christianity in its Asian diffusion, and particularly in its China mission, we have to remember two important elements. First, throughout its long history, the Church of the East was a minority presence in the multi-faceted world of Asia. When missionaries of this Church entered China, they therefore «came not in a position of strength but as humble monks and traders.» Consequently, their missionary style was «not triumphalist.»³³ In other words, their consciousness of being “a grain of salt” hidden in the land of Asia, together with a theological background characterized by a deep “incarnational” approach, prompted the missionary monks of the Church of the East to develop a missionary paradigm that had dialogue at its core.

The second element to remember is that when missionaries of the Church of the East entered China, they «came into a society with a highly literate culture and a long cultural tradition in which they could only gain access through an adoptional process.»³⁴ The concept of “adaptation to the Chinese cultural imperative”, formulated by Erik Zürcher and applied by him to the history of the Jesuit mission in late Ming China (1368-1644),³⁵ could also properly be applied to the East Syriac mission in Tang China, although the Tang empire was generally characterized by a cultural and political attitude of openness and cosmopolitanism that was wider than we find in the later Ming empire. The Chinese cultural context therefore provided another motive for the East Syriac missionaries to begin a humble dialogic process of witnessing to the Christian faith.

Mission as Intercultural Dialogue

As would always be the case in the long history of the Christian presence in China, already in its two first stages (corresponding to the Tang and Yuan dynasties), Christians «were foreigners facing a su-

³³ BUNDY, *Missionological Reflections*, 15.

³⁴ DEEG, *The “Brilliant Teaching”. The Rise and Fall of “Nestorianism” (Jingjiao) in Tang China*, 99.

³⁵ See ZÜRCHER, *Jesuit Accommodation*.

perior culture»,³⁶ and were therefore seriously challenged by the aforementioned “Chinese cultural imperative”. Scholars have differed in their evaluation of their response to this challenge.

Although several earlier historians and missiologists expressed little enthusiasm for the way East Syriac Christians articulated their faith and theology in the cultural context of China,³⁷ contemporary scholarship tends to agree that the translations into Chinese of the *Jingjiao* scriptures are accurate and orthodox. They also find that the Christian principles reflected in them are very rigorous.³⁸ Rather than a failure, they see a successful process of inculturation of Christian theological language into the Chinese cultural framework, or at least a conscious acceptance on the part of the missionaries of their involvement in this process of cultural assimilation:

The Nestorian scholars developed a Chinese theological language and literature to interpret their faith within the host culture. And they did this in a way which retained links to the Middle-Eastern traditions while allowing an indigenous expression of faith in the Christian Jesus/God.³⁹

This, of course, would not have been possible for East Syriac Christianity unless it was strongly rooted in its own theological and liturgical tradition, a rootedness that was assured by the higher education of its leaders on the one hand, and, on the other, their daily exposure to the sources of the Chinese culture along with constant dialogue and exchange with Chinese scholars. We find clear evidence of this, for instance, in the text of the 781 Xi'an Christian stele, in which scholars have recognized several quotations from the Chinese classics. As the Sinologist Max Deeg remarks, «Reading the text of the stele one is struck by the high standard of classical Chinese learning which the redactor of the stele text [...] shows.»⁴⁰

³⁶ BUNDY, *Missiological Reflections*, 24.

³⁷ See the references given *Ibid.*, 21-22.

³⁸ Cf. NICOLINI-ZANI, *Past and Current Research on Tang Jingjiao Documents*, 42-44.

³⁹ BUNDY, *Missiological Reflections*, 23-24.

⁴⁰ DEEG, *The “Brilliant Teaching”. The Rise and Fall of “Nestorianism” (Jingjiao) in Tang China*, 97.

We can conclude that the author of the epigraphical text, the monk and chorepiscopos Adam/Jingjing 景淨, son of a Central Asian immigrant, was most likely educated in the knowledge of the classical sources of the Chinese civilization.⁴¹

Going one step further, we find passages in the text of the Xi'an stele that convey Christian theological tenets in a cultural framework that is neither Semitic or Greek, indicating that these tenets are being reshaped through a new cultural language, namely Chinese.⁴² The best example is perhaps to be found the opening lines of the text, in which the primordial state of the world is recalled. The customary negative attributes of God (such as silence, stillness, perfection, eternity, unchangeableness, transcendence) are intermingled with the pantheistic concept, widespread in Chinese thought, of development and transformation from chaos.⁴³ A striking feature is the absence of *creatio ex nihilo*, “creation out of nothing”, a doctrine that had become firmly established in Christian theology from the third century onwards. Indeed, the stele seems to presuppose pre-existent matter. Although this idea does not appear clearly in the first lines, the final ode states that what God did was to give matter its form: «True Lord without origin, deeply quiet and eternal; com-

⁴¹ As M. Deeg argues, «Adam/Jingjing may have been born or at least been raised and have received a full Chinese education» (DEEG, *A Belligerant Priest*, 114). In the same line, S. F. Johnson states that «presumably [...] the chorepiscopos Adam/Jingjing and author of the inscription, was Chinese from birth, brought up in a fully bilingual and bicultural community of Syriac Christians in Chang'an» (JOHNSON, *Silk Road Christians*, 34).

⁴² See TOMMASI, “*Nestorians*” on the Silk Road.

⁴³ See DEEG, *The “Brilliant Teaching”. The Rise and Fall of “Nestorianism” (Jingjiao) in Tang China*, 99-100, where the author states: «The first part could also describe a primordial situation of the cosmos before God starts to act, a situation which is very conform [sic] with the traditional Chinese cosmological or cosmogonic scheme of a chaos which has not yet developed into duality and not brought forth the concrete phenomena. The creative function of God then is first restricted to the extension of space in which the original energy, the *qi*, is able to develop the two polar principles which is made concrete by the separation of heaven and earth. Separation of heaven and earth then is the precondition for the evolvement of light, which leads to the evolution of the dimensions of time represented by sun and moon and morning and evening. [...] The scenario is an almost completely Chinese cosmological one in which there is no creating Being but the cosmos is almost automatically creating itself through the stages of a chaos to primordial energy and polarity.»

mencing with primordial matter, the universe was forged and transformed, the earth established, the sky fixed.»⁴⁴

In fact, in the initial dogmatic exposition, the text proceeds by stating the existence of an everlasting being, who dwells in silence before any existence. This mysterious force that drives out all creatures by a process of creation-transformation is to be identified with God the Father, the first person of the Trinity:

Constant in truth and tranquility, prior to every beginning and without origin, profound in intelligence and transparency; transcendent and unlimited being, who, concentrating his mysterious power, creates and transforms [everything]; supreme honored being, who inspires all holiness—is this not properly God (*Aluohē* 阿羅訶, Syr. *Alābā*), the transcendent person of our Trinity, True Lord without origin?⁴⁵

In this extremely cultivated passage, some remarkable peculiarities can be outlined. Besides the particular expression used to describe the Trinity, which is, literally, a “Three-One” (*Sanyi* 三一), a great number of terms derived from Chinese philosophical thought are borrowed to describe God’s transcendent nature. There follows another interesting image, in which God, «arousing the primordial wind, produced the two breaths.»⁴⁶ In this «wind» (*fēng* 風) it is surely possible to recognize the biblical imagery of the Spirit of God that hovered over the waters. Later on in the text, the same term (*jīngfēng* 淨風, “pure wind”) is employed to designate the Holy Spirit, according to the same imagery, which derives from the Hebrew concept of *ruah*. Conversely, the «two breaths (*qi* 氣)» are to be understood as a reference to the *yin-yang* 陰陽 theory. This is undoubtedly one of the passages of the Xi’an stele where the cross-cultural contacts are most clearly evident.

Behind these few examples we can see the broader issue of translating the Christian faith from one cultural language to another. In this sense, the presence of both the Chinese and Syriac languages in the text of the Xi’an stele is exemplary:

⁴⁴ Text of the Xi’an stele, col. 26; trans. in NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East*, 214.

⁴⁵ Text of the Xi’an stele, col. 3; trans. in Ibid., 198.

⁴⁶ Text of the Xi’an stele, cols. 3-4; trans. in Ibid., 199.

Christians in China produced the most significant, self-reflective and ultimately perplexing surviving artifact that speaks to the continuity of Syriac tradition across Central Asia and especially to its willingness to adopt new foreign cultures and to integrate itself into them.⁴⁷

If the use of Chinese was clearly intended to show a high regard for the local language and culture, the role of Syriac on this monument was twofold. It signaled to the local Syriac-speaking community its fundamental ties to the world of Persian and Central Asian Christianity and the maintenance of Syriac Christian identity, while at the same time allowing for ideological and linguistic interaction with Chinese through the process of translation. The language of Syriac is therefore a way of preserving the cultural heritage of a community that is looking both backward and forward in a foreign, changing cultural environment.⁴⁸ As Scott Fitzgerald Johnson recently put it,

The Nestorian stele is a preeminent example of the value of translation in late antique Christian history. The East Syriac Christians were attempting to communicate natively in a foreign environment, which required linguistic and cultural flexibility. In this context, the stele also gives us a sense of the continued value of Syriac as a language and of the Central Asian institutions of the Church of the East. It also shows us that as late as the last quarter of the eighth century the Christians of China were continuing to hark back to the Central Asian heritage of their Churches and presenting themselves as the heirs of this heritage to the literate public in China.⁴⁹

Mission is indeed primarily a question of dialogue between languages, the first and main tool of expression of cultural identity and of integration in a new cultural milieu.

⁴⁷ JOHNSON, *Silk Road Christians*, 21.

⁴⁸ See HAGE, *Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache*; FERREIRA, *Tang Christianity*; HUNTER, *The Persian Contribution to Christianity in China*; JOHNSON, *Silk Road Christians*; DEEG, *The “Brilliant Teaching”. Iranian Christians in Tang China and Their Identity*.

⁴⁹ JOHNSON, *Silk Road Christians*, 36-37.

If we take a look at what happened in the field of “inculturation” and “cultural dialogue” during the later Yuan dynasty, we see that it is undeniable that foreigners who settled in Yuan China came to appreciate the Chinese cultural tradition to such an extent that they adopted Chinese names and customs and devoted themselves to Confucian learning, literature, and the fine arts. The most prominent Sinicized foreigners of Christian background were all of Öngüt descent. One can wonder, however, to what extent the Christian faith itself underwent a process of Sinicization in this period. Johan Van Mechelen found an example of this process in the elegy composed in 1306 by the Öngüt Christian Wu Anduonisi 吳安哆呢思, abbot (*zhuchi* 住持) of the Xingming Monastery (Xingming si 興明寺) in Quanzhou 泉州. His concluding remarks offer precious insights for a wider reflection on the missionary approach to new culture:

Wu's elegy is a clear evidence that the process of sinicization cannot solely be understood as a process of adopting Chinese learning and culture at the expense of non-Chinese cultural and religious elements. Rather, it is a process by which the non-Chinese, through the accumulation of knowledge of the Chinese tradition, accommodated their cultural and religious heritage to the Chinese situation in order to be able to function in Chinese society. This accommodating tendency [...] is not only typical of Yuan Nestorianism. One recalls the inscription on the Nestorian stele of the Tang dynasty and the early accommodating years of the Jesuits Michele Ruggieri and Matteo Ricci in the Ming.⁵⁰

Mission as Interreligious Dialogue

If we look more closely at the literature produced by East Syriac Christianity in Tang China we will see that the dialogical theological approach reflected therein would be more properly defined as “inreligionization” (in contrast to inculturation), a category forged by the Asian theologian Aloysius Pieris. As one Sinologist has stated:

With regard to the Nestorian experiment we see [...] how a meta-cosmic religion (namely, Christianity) develops a new Asian iden-

⁵⁰ VAN MECHELEN, *Yuan*, 96.

tity within the idiom and the ethos of another meta-cosmic religion (namely, Buddhism). Thus, Christian soteriology was formulated within the terminological framework of the Buddhist or Daoist *Weltanschauung* by using the *Dao*- or Buddha/Avalokitesvara/Guanyin-model to develop a “Buddho-Daoist” Christology.⁵¹

This attempt produced texts in which the key terms all belong to the Buddhist and Daoist religious sphere and the content reveals a strongly indigenized theology.⁵² In other words, the Chinese Christian texts of the Tang period bear witness to a Christianity shaped by another religious environment, in which the assumption of “different” religious languages was not thought to be a threat to Christian identity, but rather a means of explaining the Christian faith in a pluralistic religious context.⁵³

To give but one example of this adaptation of a Christian text to the Chinese world, I would call attention to the Trinitarian hymn entitled *Hymn in Praise of the Salvation Achieved through the Three Majesties of the Luminous Teaching* (*Jingjiao sanwei mengdu zan* 景教三威蒙度讚), often referred to as the “Chinese Gloria”. The text shows that it was not literally translated from the Syriac original,⁵⁴ but, most probably from an extant Sogdian version of it,⁵⁵ and that the translation was rather free, adapting it to a typically Chinese literary pattern (the *zan* 讚, a poetic genre characterized by the fixed verse structure of seven characters per line) and using a large number of terms familiar to Daoists and Buddhists. Among the many examples that might be cited, the following image most evidently conforms to Buddhist imagery: «Send [thy] boat from above that we

⁵¹ MALEK (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. I, 36.

⁵² See ESKILDSEN, *Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts*; NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East*, 177-189.

⁵³ See NICOLINI-ZANI, *Christian Approaches to Religious Diversity in Premodern China*. We should not forget that the Buddhist vocabulary was the dominant religious code in Central Asia and China during the seventh to ninth centuries, and the adoption of Buddhist terms and forms of expression in the Christian texts in some cases was virtually inevitable. That Christianity could not count on a pre-existing religious language of its own in China must have forced these first Christians to make use of this linguistic-religious code.

⁵⁴ See WU, *A Study of the Ching-chiao san-wei meng-tu tsan*.

⁵⁵ See SIMS-WILLIAMS, *A Sogdian Version of the “Gloria in Excelsis Deo”*.

may not be swept away by the river of fire.»⁵⁶ The stream of fire is a common image for worldly life in Buddhism, and the image of the raft is a common picture for salvation.

The spiritual and theological lexicon of this and other texts of this period testifies to early contacts between Christian and non-Christian monastic traditions in eastern Asia.⁵⁷ «The [Tang Christian] sutras are marvelous inculturations of the Christian faith, no doubt the result of serious dialogue within the multireligious context of seventh-century China.»⁵⁸ Actually, we know that in the social and religious environment of the cosmopolitan city of Chang'an from the seventh to the ninth century, contacts between Christian monks and members of other religions were probably very close.⁵⁹ We have at least one witness of cooperation between Christian and Buddhist monks in translating their respective scriptures. The Christian monk Adam/Jingjing helped the Buddhist monk Prajñā (734-?) from Kapiši (northern Afghanistan) to produce a seven-volume translation of the Buddhist *Sutra of the Six Perfections* (*Liu-boluomijing* 六波羅蜜經, Sanskrit *Ṣaṭpāramitāśūtra*) from a Central Asian Iranian language (most probably Sogdian) into Chinese after 782, the year of his arrival in the imperial capital Chang'an.⁶⁰

⁵⁶ Trans. in NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East*, 224.

⁵⁷ For an introduction to the Tang Christian literature, see NICOLINI-ZANI, *Past and Current Research on Tang Jingjiao Documents*; DEEG, *La littérature chrétienne orientale sous les Tang*. For its translation into English, see MOULE, *Christians in China before the Year 1550*; SAEKI, *The Nestorian Documents and Relics in China*; TANG, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China*; NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East*.

⁵⁸ BEVANS – SCHROEDER, *Prophetic Dialogue*, 123.

⁵⁹ See, a.o., FORTE, *The Chongfu-si in Chang'an*; HOLTH, *The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nestorian Period*; SEAH, *Nestorian Christianity and Pure Land Buddhism in T'ang China*.

⁶⁰ The *Zhenyuan xinding shijiao mulu* (Catalogue of the Buddhist Teachings Newly Established in the Zhenyuan Era) 17.892a8-9 says: «[Prajñā] together with Jingjing, a Persian monk of the Da Qin Monastery, translated the *Ṣaṭpāramitāśūtra* in seven volumes, on the basis of an Iranic text. But because at that time Prajñā was not familiar with the Iranian language and did not understand the Chinese language, while Jingjing did not know Sanskrit and was not versed in the teaching of Śākyamuni, so, although they pretended to be translating the text, yet, in reality, they could not obtain a half of its gems [i.e., its real meaning].» See TAKAKUSU, *The Name of "Messiah" Found in a Buddhist Book*; INGLIS, *The Nestorian Share in Buddhist Translation*.

At the same time, we know that the same Christian monk Adam/Jingjing and the other Tang Christian authors were influenced by Buddhist and Daoist scriptures in composing the text to be carved on the 781 Xi'an Christian stele and other Christian texts.⁶¹

We know very little about contacts and possible dialogue between East Syriac Christians and followers of other religious traditions in Yuan China. Occasionally, theological debates or discussions between Christian clergy and Buddhist and Daoist clergy took place, but only a few sources bear witness to other encounters they may have had. Chinese local histories sporadically provide information on tensions and disputes between the foreign Christians and the local Buddhist and Daoist communities.⁶² On the linguistic level, as can be seen in the Christian literature of Tang dynasty, the Yuan sources provide examples of the translation of uniquely Christian concepts into Chinese by borrowing Buddhist terminology.⁶³

It is especially interesting to note that in the southern city of Zaitun (Quanzhou), a small but important Christian minority lived in a setting that was ethnically cosmopolitan and religiously pluralistic due to the role of this port in the maritime trade. The presence of Nestorians in Zaitun is documented by indigenous sources that consist mainly of inscriptions on tombstones dating back to the thirteenth and fourteenth centuries. These inscriptions are often accompanied by a cross decorated with gems and standing on a lotus flower, which is sometimes flanked by flying beings (angels) in flowing robes.⁶⁴ The lotus flower (*padma*), the precious pearl (*mani*)

⁶¹ See FORTE, *A Literary Model for Adam*; ESKILDSEN, *Parallel Themes in Chinese Nestorianism and Medieval Daoist Religion*; CHEN, *The Connection between Jingjiao and Buddhist Texts in Late Tang China*; ID., *The Encounter of Nestorian Christianity with Tantric Buddhism in Medieval China*; ID., *Shared Issues in a Shared Textual Community*.

⁶² See VAN MECHELEN, *Yuan*, 92-94; WILMSHURST, *Interfaith Conflict in Yuan (Yüan) China*, 172-174. About the coexistence of and the discussions between East Syriac Christians and Shamanistic Mongolians, see TAMCKE, *Coexistence and Discussion between Nestorian Christians and Shamanistic Mongolians*.

⁶³ See, among other evidences, those provided by VAN MECHELEN, *Yuan*, 96, namely the aforementioned elegy by Wu Anduonisi (1306) and Liang Xiang's 梁相 account contained in *Zhibshun Zhenjiang zhi*.

⁶⁴ See FOSTER, *Crosses from the Walls of Zaitun*; PARRY, *The Iconography of the Christian Tombstones from Zayton*; ID., *The Art of the Church of the East in China*; ID., *The Art of Christian Remains at Quanzhou*.

and the flying celestial beings (*apsaras*) are typically Buddhist artistic elements. This borrowing of Buddhist iconographic elements by Christian artists reflects in a striking manner the cross-cultural approach to religious iconography adopted by the Church of the East in China and adds another dimension to the dialogic paradigm of the mission of the Church of the East in China.

In order to understand the dialogical attitude of East Syriac Christianity toward other religious traditions proper to China, we must remember that this approach was not unique to the China mission. Rather, it was developed over the course of centuries in the Central Asian region as Christian missionaries moved eastward. All along the Silk Roads, an extraordinary encounter between cultural and religious traditions had occurred. Christians, Manicheans, Zoroastrians and Buddhists confronted and transformed each other as they met and lived side by side. In this pluralistic milieu Christianity showed itself willing to enter into a dialogue with cultural and religious traditions very different from those in which it was born, namely the Semitic and Greek-Hellenistic cultures.⁶⁵ What we find in the China mission is the far-eastern expression of the kind of inter-religious dialogue that had become common along the Silk Roads.

Mission as Political Dialogue

A last dimension of the dialogic paradigm proper to the missionary practice of the Church of the East in China is represented by its dialogic attitude toward the political power of the Tang Chinese emperors and the Yuan Mongol rulers. The two empires were not perceived as enemies, and an ongoing dialogue with the imperial authorities was accepted as the necessary tool for obtaining recognition as a “legitimate” cult and an “orthodox” (in the Confucian, political meaning) teaching. This was the only way the Christian religion could be accepted in the Chinese society and avoid being associated with the persecuted “heterodox” cults.

⁶⁵ See KLIMKEIT, *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße*; HAGE, *Kulturelle Kontakte des ostsyrischen Christentums in Zentralasien*. More particularly about the dialogic attitude of the Church of the East towards other religions in Central Asia, see HAGE, *Religiöse Toleranz in der nestorianischen Asienmission*.

The Xi'an Christian stele is the most notable evidence of the efforts made by the religious minority of foreign origin, that is, Persian Christianity, to gain legitimacy from the imperial court.⁶⁶ Even from the literary point of view, the rhetoric of the stele is a brilliant example of self-propaganda:

The whole purpose of the stele is to demonstrate that there is a connection between the rightful actions of the Tang rulers and the blissful presence of the Nestorian Church in China, both guaranteeing the order of the oikumene (*tianxia* [天下]) and the stability of its underlying transcendent principle, the Dao.⁶⁷

The stele, therefore, provides evidence of a process of “accommodation” to the way the relationship between the political power and the religious groups was traditionally dealt with in China. Throughout its history, the Chinese state controlled but also protected religions as long as they furthered the state, that is, the ruling dynasty. This *do ut des* (“I give you that you may give me”) situation implied that the state could tolerate a religion and might even sponsor it to a certain extent, as long as that religion supported the government and its rulers by recognizing the imperial power and performing ceremonies and rituals directed to the prosperity of the emperor and his people.

A certain number of Christians were office holders in the political and even military administration of the Tang empire. According to Eugène Tisserant, «The Nestorian priests in China willingly offered their services to the government by holding public offices.»⁶⁸ We know, for instance, that in the years 766-779 the Persian Li Su 李素 (741-817), a Christian married priest, was employed at court as astronomer in charge of the astronomical calculations for the compilation of the imperial calendar.⁶⁹ We are also informed that several members of the family of the Sogdian Mi Jifen 米繼芬 (714-805) held important military offices in the Chinese imperial army.⁷⁰

⁶⁶ See GODWIN, *Persian Christians at the Chinese Court*.

⁶⁷ DEEG, *The Rhetoric of Antiquity*, 27-28.

⁶⁸ TISSERANT, *Nestorienne (l'Église)*, 205.

⁶⁹ See RONG, *Yige rushi Tangchao de Bosi jingjiao jiazu* [A Persian Nestorian Family in Tang China]; MAK, *Astral Science of the East Syriac Christians in China*.

⁷⁰ See GE – NICOLINI-ZANI, *The Christian Faith of a Sogdian Family*.

The most outstanding figure, however, is the Bactrian Yazdbōzīd, who in China took the name Yisi 伊斯 and was the donor of the stele.⁷¹ Mar Yazdbōzīd (a Pahlavi name meaning “saved by God”), a priest and chorepiscopos of the Church in Kumdān (Chang'an), was in turn the son of a priest from Balkh, the capital of Bactria in Tocharistan. The Syriac section of the stele indicates that Mar Yazdbōzīd was the one who urged that it be erected. The main Chinese inscription on the front face indicates that he had an even more important role. The final prose section in Chinese offers a mini-biography of this central figure:

The monk Yisi, Great Donor, Great Master of the Bright Prosperity [decorated] with Golden [Seal] and Purple [Ribbon], concurrently vice military commissioner of Shuofang 朔方, probationary director of the Palace Administration, honored with the purple *kaṣāya* [i.e., robe], was a mild and benevolent [man]. As soon as he heard of the Way, he began to practice it with zeal. From the far-off City of the Royal Residence he arrived in China. His erudition surpassed [that of] the three dynasties, and his knowledge extended to all fields. He first served the Red Court, then wrote his name in a princely tent [i.e., the military roll]. When Duke Guo Ziyi 郭子儀 (696-781), state secretariat director and prince of Fenyang 汾陽 Prefecture, was initially in charge of military operations in Shuofang, Emperor Suzong 肅宗 ordered Yisi to follow him. Although he was admitted to the [emperor's] bedroom, he never differed [from the troops] in their march. He proved to be “claw and tooth” for the duke, and “ear and eye” for the army. He distributed the gifts given to him by the imperial favor as well as his salary, so that he [never] accumulated anything for himself. He offered the glass [jars] of the approaching benefit, and he laid the gold [brocade] carpets on which one rests after taking leave. He also brought some monasteries back to their former glory, while he expanded the rooms for worship in others, elegantly decorating their corridors and roofs, [whose inclines] were rising up [toward the sky] like pheasants in flight. By further promoting the Luminous Teaching, he used all his rental income in acts of charity. Each year he gathered the monks of the four monasteries, served them with

⁷¹ See DEEG, *A Belligerant Priest*.

respect, and presented refined offerings for a period of fifty days. [On that occasion], the hungry ran to him and were satisfied; the naked came to him and were clothed; the sick were cured and healed; the dead were buried resting in peace. No one had ever heard of such perfection among the pure *tarsāg* [i.e., the Christians], but now we see such a man among the luminous ministers dressed in white.⁷²

To have a monk achieve such a high-ranking position in China was clearly significant to the legitimization of the expatriate Church. But more important in our discussion is the *way* in which he, like presumably other representatives of the Church of the East in Tang China, joined this process of “accommodation” to the Chinese political setting and how he exploited the position of being “protected” by or in “close proximity” to the imperial court, since his *modus agendi* offers relevant insights for future investigations of this missiological perspective. This “way” or “goal” has been clearly summarized by Max Deeg in his essay devoted to Yazdbōzīd/Yisi:

He, as a non-monastic member of the Christian clergy, [...] had been active for the benefit and survival of the Tang empire, and, instead of assuming more power and acting selfishly as so many other high officials, used his private wealth for the support of the Church and for charity without taking advantage of the state resources.⁷³

Expelled after the fall of the Tang dynasty in the tenth century, East Syriac Christians reentered China in the thirteenth century with a more visible and better recognized status that they had ever achieved under the Tang dynasty. During the Yuan dynasty, in addition to being army leaders, East Syriac Christians of Turkish and Mongol extraction also held high positions in the administration.⁷⁴ As Hage pointed out:

⁷² Text of the Xi'an stele, cols. 22-26; trans. in NICOLINI-ZANI, *The Luminous Way to the East*, 211-214.

⁷³ DEEG, *A Belligerant Priest*, 119.

⁷⁴ See TANG, *Le christianisme syriaque dans la Chine des Mongols Yuan*, 80-82; YIN, *A Comparative Perspective on Two Yelikewen Official Families in the Yuan Dynasty*.

They made of Christianity self-evidently a confession a noble Mongol could embrace without loss of honour, because it did not have to be regarded as a foreign religion of peoples conquered in the West.⁷⁵

In a certain sense, the position of the Christian Uighurs was that of cultural mentors of the members of the ruling class. Evidence of this is the fact that they were often asked to educate the children of Mongol noblemen. The Christian Öngüts, on the other hand, were well-known administrative advisers at the court of Khubilai Khan (1260-1295) and also participated in the cultural and intellectual life of the time. Among them, we know of the father of the aforementioned monk Rabban Sauma, who was probably the same Šiban who is described as one of Khubilai Khan's earliest Christian advisers.⁷⁶ A far more powerful adviser was another Christian named 'Isā/Aixue 愛薛 (1227-1308), a Nestorian Arab from Syria, who served Khubilai as astronomer and court physician before he was appointed head of the government department that dealt with the affairs of the Christians in the empire (Chongfu si 崇福司) at its establishment in 1289. His sons, all of whom bore Christian names, held high positions at court.⁷⁷ Other Christian physicians, mainly from Syria, also worked for the Mongols in Central Asia and their fame spread to China. There were also Nestorians from Central Asia who became recognized physicians in China. For example, the father and grandfather of Mar Sargis, the aforementioned East Syriac Christian from Samarkand who around 1281 built seven monasteries in the southern Zhenjiang region, were court physicians.⁷⁸

I believe we can therefore conclude that a positive attitude of dialogue with the political powers, rather than one of confrontation, was of great benefit to the Church's mission in Tang and Yuan China.

⁷⁵ HAGE, *Der Weg nach Asien*, 378.

⁷⁶ Cf. MOULE, *Christians in China before the Year 1550*, 94; PELLIOT, *Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*, 247.

⁷⁷ Cf. PELLIOT, *Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, 638-641; MOULE, *Christians in China before the Year 1550*, 107; VAN MECHELEN, *Yuan*, 68.

⁷⁸ Cf. LIGETI, *Les sept monastères nestoriens de mar Sargis*, 170.

A Prophetic Paradigm for the Mission in Asia

As a brief conclusion, I would like to recall some remarks by Bevans and Schroeder, which suggest that the missionary paradigms developed by East Syriac Christianity in Tang and Yuan China have implications for the theology of mission today:

We can learn a lot from the East Syrian model of mission with the underlying theology [...]. It seems that the basic mission ecclesiology remained prominent, in contrast to the developments we saw in the Latin West and Greek East. Perhaps this is due to the fact that the East Syrian Christians remained a minority [...] and that the monastic movement was a part of their history almost from the very beginning. The context of the East Syrian Church provides an interesting point of reference parallel to the situation of the Christian diaspora existing today in many parts of the world, such as in post-Christian Europe.

The moments of interreligious dialogue —involving persons such as Aluoben [阿羅本]⁷⁹, Adam and Timothy I— between Christianity and Islam, Buddhism, Daoism and Confucianism in Asia stand out as quite exceptional not only within this time period, but also within mission history in general. One wonders how they were able to engage in such interchange while maintaining their Christian identity and their minority status. [...] Asia continues to be the place where such interfaith challenges are most urgent and most hopeful.⁸⁰

Intercultural and interreligious dialogue can thus be seen as two essential dimensions of what the same Bevans and Schroeder have defined as “prophetic dialogue”⁸¹. This is perfectly in line with what *Dialogue and Mission* (1984), the Vatican document on the attitude of the Church towards the followers of other religions, highlights when it says:

⁷⁹ According to the Chinese sources, Aluoben (possible Chinese phonetic translation of the Iranian name Ardashān) is the first missionary of the Church of the East who arrived in the Chinese capital Chang'an in the year 635.

⁸⁰ BEVANS – SCHROEDER, *Constants in Context*, 135.

⁸¹ See Ibid., 378–389; IID., *Prophetic Dialogue*.

Dialogue is the norm and necessary manner of every form of Christian mission, as well as of every aspect of it, whether one speaks of simple presence and witness, service, or direct proclamation. Any sense of mission not permeated by such a dialogical spirit would go against the demands of true humanity and against the teachings of the Gospel.⁸²

If dialogue should increasingly be a “catholic” attitude shared by all Christian Churches over the world, the dialogical dimension of the Christian mission is particularly urgent for the mission in Asia. For this reason, the documents of the Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC) make it clear that understanding mission as dialogue is foundational to the nature of the Church. In fact, as the understanding of mission in Asia has developed since the 1970s, the word “dialogue” summarizes the whole attitude of the Asian Church, its mode of evangelisation.⁸³ Since its beginning, the FABC has spoken of the mission of the Church in Asia as an engagement in a threefold dialogue. A passage from its Fifth Assembly is representative of what is constantly repeated in its documents as «a new way of being Church» in Asia: «Mission will mean a dialogue with Asia’s poor, with its local cultures, and with other religious traditions.»⁸⁴ This articulation of mission is indeed Asia’s great gift to the entire Church.

⁸² SECRETARIAT FOR NON-CHRISTIANS, *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions*, § 29.

⁸³ See FEDERAZIONE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI ASIATICHE, *Documenti della chiesa in Asia*; WILFRED, *The Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC)*.

⁸⁴ FEDERATION OF ASIAN BISHOPS’ CONFERENCES, “*Journeying Together toward the Third Millennium*”, 280.

Bibliographical References

- Berti V., *Cristiani sulle vie dell'Asia tra VIII e IX secolo. Ideologia e politica missionaria di Timoteo I, patriarca siro-orientale (780-823)*, in *Religioni per via*, (Quaderni di storia religiosa 13), Cierre, Caselle di Sommacampagna 2006, 117-156.
- Bevans S. B. – Schroeder R. P., *Constants in Context. Theology of Mission for Today*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2004.
- Bevans S. B. – Schroeder R. P., *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*, Orbis Books, Maryknoll, NY 2011.
- Borbone P. G., *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo*, Zamorani, Torino 2000.
- , *I blocchi con croci e iscrizione siriaca da Fangshan*, “Orientalia Christiana Periodica” LXXII (2006), 1, 167-187.
- , *Les “provinces de l’extérieur” vues par l’Église-mère*, in Borbone – Marsone (eds.), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*, 121-160.
- , *I siri orientali e la loro espansione missionaria dall’Asia centrale al Mar della Cina*, in C. Alzati – L. Vaccaro (a cura di), *Dal Mediterraneo al Mar della Cina. L’irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiatico e nel suo universo religioso*, (Storia Religiosa Euro-Mediterranea 2), Libreria Editrice Vaticana – Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Città del Vaticano – Gazzada 2015, 279-304.
- Borbone P. G. – Marsone P. (eds.), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*, (Études syriaques 12), Geuthner, Paris 2015.
- Bosch D. J., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, (American Society of Missiology Series 16), Orbis Books, Maryknoll, NY 1991.
- Braun O. (ed.), *Timothei Patriarchae I Epistolae*, Gabalda, Parisiis 1914-1915; repr., (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 74-75; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri 30-31), Sécretariat du CorpusSCO, Louvain 1953.
- Budge E. A. W. (ed.), *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ*, Kegan Paul – Trench – Trübner, London 1893.
- Bundy D. D., *Missionary Reflections on Nestorian Christianity in China during the Tang Dynasty*, in F. K. Flinn – T. Hendricks (eds.), *Religion in the Pacific Era*, (Studies in the Pacific Era Series), Paragon House, New York 1985, 14-30.

- Chen Huaiyu, *The Connection between Jingjiao and Buddhist Texts in Late Tang China*, in Malek (ed.), *Jingjiao*, 93-113.
- , *The Encounter of Nestorian Christianity with Tantric Buddhism in Medieval China*, in Winkler – Tang (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*, 195-213.
- , *Shared Issues in a Shared Textual Community. Buddhist, Christian, and Daoist Texts in Tang China*, in Lieu – Thompson (eds.), *The Church of the East in Central Asia and China*, 93-109.
- Chialà S., *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, (Spiritualità orientale), Qiqajon, Maggiano 2005.
- Dauvillier J., *Les Provinces Chaldéennes “de l’extérieur” au Moyen Âge*, in *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Bibliothèque de l’Institut Catholique, Toulouse 1948, 261-316.
- Deeg M., *The “Brilliant Teaching”. The Rise and Fall of “Nestorianism” (Jingjiao) in Tang China*, “Japanese Religions” XXXI (2006), 2, 91-110.
- , *The Rhetoric of Antiquity. Politico-Religious Propaganda in the Nestorian Stele of Chang’an*, “Journal for Late Antique Religion and Culture” I (2007), 17-30.
- , *A Belligerant Priest – Yisi and His Political Context*, in Li Tang – D. W. Winkler (eds.), *From the Oxus River to the Chinese Shores*, 107-121.
- , *La littérature chrétienne orientale sous les Tang. Un bref aperçu*, in Borbone – Marsone (eds.), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*, 199-214.
- , *The “Brilliant Teaching”. Iranian Christians in Tang China and Their Identity*, “Entangled Religions” XI (2020), 6, doi: 10.46586/er.11.2020.8674.
- Dickens M., *Le christianisme syriaque en Asie centrale*, in Borbone – Marsone (eds.), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*, 5-40.
- , *Yahbalaha the Turk. An Inner Asian Patriarch of the Eastern Christians*, in Id., *Echoes of a Forgotten Presence. Reconstructing the History of the Church of the East in Central Asia*, (Orientalia-patristica-oecumenica 15), LIT, Münster 2020, 272-292.
- Eskildsen S., *Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts*, “B.C. Asian Review” V (1991), 41-97. Repr. in Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. I, 181-218.

- , *Parallel Themes in Chinese Nestorianism and Medieval Daoist Religion*, in Malek (ed.), *Jingjiao*, 57-85.
- Federation of Asian Bishops' Conferences, "Journeying Together toward the Third Millennium" (*Statement of the Fifth Plenary Assembly, Bandung, Indonesia, 1990*), in Rosales – Arévalo (eds.), *For All the Peoples of Asia*, vol. I, 273-289.
- Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche, *Documenti della chiesa in Asia. Enchiridion, 1970-1995*, a cura di D. Colombo, EMI, Bologna 1997.
- Ferreira J., *Tang Christianity. Its Syriac Origins and Character*, "Jian Dao" XXI (2004), 129-157.
- Forte A., *A Literary Model for Adam: the Dhūta Monastery Inscription*, in Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, 473-487.
- , *The Chongfu-si in Chang'an. A Neglected Buddhist Monastery and Nestorianism*, in Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, 429-472.
- , *The Edict of 638 Allowing the Diffusion of Christianity in China*, in Pelliot, *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, 349-373.
- Foster J., *Crosses from the Walls of Zaitun*, "Journal of the Royal Asiatic Society", n.s., I-II (1954), 1-25.
- Ge Chengyong – Nicolini-Zani M., *The Christian Faith of a Sogdian Family in Chang'an during the Tang Dynasty*, "Annali. Istituto Universitario Orientale di Napoli" LXIV (2004), 181-196.
- Gillman I. – Klimkeit H.-J., *Christians in Asia before 1500*, Curzon, Richmond 1999.
- Godwin R. T., *Persian Christians at the Chinese Court. The Xian Stele and the Early Medieval Church of the East*, (Library of Medieval Studies 4), I. B. Tauris, London 2017.
- Guglielminotti Trivel M., *Tempio della Croce – Fangshan – Pechino. Documentazione preliminare delle fonti epigrafiche in situ*, "Orientalia Christiana Periodica" LXXI (2005), 2, 431-460.
- Hage W., *Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission*, in G. Wießner (ed.), *Erkenntnisse und Meinungen*, vol. II, (Göttinger Orientforschungen I. Syriaca 17), Harrassowitz, Wiesbaden 1978, 131-160.
- , *Der Weg nach Asien. Die ostsyrische Missionskirche*, in K. Schäfer-diek (ed.), *Die Kirche des früheren Mittelalters*, (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 2.1), Kaiser, München 1978, 360-393.

- , *Religiöse Toleranz in der nestorianischen Asienmission*, in T. Rendtorff (ed.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, G. Mohn, Gütersloh 1982, 99-112.
- , *Kulturelle Kontakte des ostsyririschen Christentums in Zentralasien*, in R. Lavenant (ed.), *III Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 septembre 1980)*, (Orientalia Christiana Analecta 221), Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1983, 143-159.
- , *Syriac Christianity in the East*, (Mōrān ‘Eth’ō Series 1), St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam 1988.
- Harvey S. A., *Monasticism*, in S. P. Brock – A. M. Butts – G. A. Kiraç – L. Van Rompay (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press, Piscataway, NJ 2011, 293-294.
- Holth S., *The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nestorian Period*, “Ching Feng” XI (1968), 3, 20-29.
- Hunter E. C. D., *The Church of the East in Central Asia*, “Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester” LXXVIII (1996), 3, 129-142.
- , *The Persian Contribution to Christianity in China. Reflections in the Xi'an Fu Syriac Inscriptions*, in Winkler – Tang (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*, 71-85.
- Inglis J. W., *The Nestorian Share in Buddhist Translation*, “Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society” XLVIII (1917), 12-15.
- Johnson S. F., *Silk Road Christians and the Translation of Culture in Tang China*, “Studies in Church History” LIII (2017), 15-38.
- Jullien F., *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 622), Peeters, Lovanii 2008.
- Klein W., *Die ostsyrirische Mission. Zentralasien*, in K. Müller – W. Ustorf (eds.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*, (Theologische Wissenschaft 18), Kohlhammer, Stuttgart 1995, 121-130.
- Klimkeit H.-J., *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1986.
- Lieu S. N. C. – Thompson G. L. (eds.), *The Church of the East in Central Asia and China*, (China and the Mediterranean World 1), Brepols, Turnhout 2020.

- Ligeti L., *Les sept monastères nestoriens de mar Sargis*, “Acta Orientalia Hungarica” XXVI (1972), 2-3, 169-178.
- Mak B. M., *Astral Science of the East Syriac Christians in China during the Late First Millennium AD*, “Mediterranean Archaeology and Archaeometry” XVI (2016), 4, 87-92.
- Malek R. (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, vol. I, (Monumenta Serica Monograph Series 50/1), Institut Monumenta Serica and China-Zentrum, Sankt Augustin 2002.
- (ed.), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, (Collectanea Serica), Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin 2006.
- Marsono P., *When Was the Temple of the Cross at Fangshan a “Christian Temple”?*, in Tang – Winkler (eds.), *From the Oxus River to the Chinese Shores*, 205-223.
- Moffett S. H., *A History of Christianity in Asia*, vol. I: *Beginnings to 1500*, Harper, San Francisco, CA 1992; Orbis Books, Maryknoll, NY 1998 (second revised edition).
- Moule A. C., *Christians in China before the Year 1550*, Society for Promoting Christian Knowledge, London – New York – Toronto 1930.
- Nau F., *L'expansion nestorienne en Asie*, “Annales du Musée Guimet” XL (1914), 193-383.
- Nicolini-Zani M., *Past and Current Research on Tang Jingjiao Documents. A Survey*, in Malek (ed.), *Jingjiao*, 23-44.
- , *La “via monastica” al cristianesimo cinese*, “Ad Gentes” XV (2011), 1, 9-22.
- , *Christian Approaches to Religious Diversity in Premodern China*, in P. Schmidt-Leukel – J. Gentz (eds.), *Religious Diversity in Chinese Thought*, Palgrave Macmillan, New York 2013, 99-111.
- , *Eastern Outreach. The Monastic Mission to China in the Seventh to the Ninth Centuries*, in C. Leyser – H. Williams (eds.), *Mission and Monasticism. Acts of the International Symposium at the Pontifical Athenaeum S. Anselmo, Rome, May 7-9, 2009*, (Studia Anselmiana 158; Analecta Monastica 13), Pontificio Ateneo Sant’Anselmo – EOS, Roma – Sankt Ottilien 2013, 63-70.
- , *Da Seleucia a Chang'an. Monaci cristiani sulla Via della seta nel primo millennio*, in E. Giunipero (a cura di), *Uomini e religioni sulla Via della seta*, (La via della seta 3), Guerini e Associati, Milano 2017, 61-75.

- , *The Luminous Way to the East. Texts and History of the First Encounter of Christianity with China*, (AAR Religion in Translation Series), Oxford University Press, New York 2022.
- Parry K., *The Iconography of the Christian Tombstones from Zayton*, in I. Gardner, S. Lieu, and K. Parry (eds.), *From Palmyra to Zayton. Epigraphy and Iconography*, (Silk Road Studies 10), Brepols, Turnhout 2005, 229-246.
- , *The Art of the Church of the East in China*, in Malek (ed.), *Jingjiao*, 321-339.
- , *The Art of Christian Remains at Quanzhou*, in S. N. C. Lieu et al. (eds.), *Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou (Zayton)*, (Corpus Fontium Manichaeorum: Series Archaeologica et Iconographica 2), Brepols, Turnhout 2012, 243-262.
- Pelliot P., *Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, "T'oung Pao", II^e série, XV (1914), 623-644.
- , *Recherches sur les chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient*. I: *En marge de Jean du Plan Carpin*; II: *Guillaume de Rubrouck*; III: *Mār Yabhalāhā, Rabbān Sāumā et les princes Öngüt chétiens*, eds. J. Dauvillier – L. Hambis, (Œuvres posthumes de Paul Pelliot), Imprimerie nationale, Paris 1973.
- , *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, ed. A. Forte, Scuola di Studi sull'Asia Orientale – Collège de France/Institut des Hautes Études Chinoises, Kyoto – Paris 1996.
- Platt A., *Changing Mission at Home and Abroad. Catholicos Timothy I and the Church of the East in the Early Abbasid Period*, in Tang – Winkler (eds.), *Winds of "Jingjiao"*, 161-182.
- Ribaud P., *Tang*, in Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, vol. I, 1-42.
- , *Le christianisme syriaque à l'époque Tang*, in Borbone – Marsone (eds.), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*, 41-62.
- Rong Xinjiang 荣新江, *Yige rushi Tangchao de Bosi jingjiao jiazu* 一个入仕唐朝的波斯景教家族 [A Persian Nestorian Family in Tang China], in Ye Yiliang 叶奕良 (ed.), *Yilangxue zai Zhongguo lunwenji* 伊朗学在中国论文集 [Collection of Essays on Iranian Studies in China], vol. II, Beijing daxue chubanshe 北京大学出版社, Beijing 北京 1998, 82-90.
- Rosales G. – Arévalo C. G. (eds.), *For All the Peoples of Asia*, vol. I: *Documents from 1970 to 1991*, Orbis Books – Claretian Publications, Maryknoll, NY – Quezon City 1992.

- Saeki P. Y., *The Nestorian Documents and Relics in China*, The Toho bunkwa gakuin [The Academy of Oriental Culture Tokyo Institute], Tokyo 1937; 1951 (second edition).
- Seah I. S., *Nestorian Christianity and Pure Land Buddhism in T'ang China*, 台灣神學論刊 [“Taiwan shenxue lukan (Taiwan Journal of Theology)"] VI (1984), 75-92.
- Secretariat for Non-Christians, *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions. Reflections and Orientations on Dialogue and Mission* (1984), <https://www.pcinterreligious.org/dialogue-and-mission-1984/>.
- Sims-Williams N., *A Sogdian Version of the “Gloria in Excelsis Deo”*, in R. Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, (Res Orientales 7), Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 1995, 257-261.
- Standaert N. (ed.), *Handbook of Christianity in China*, vol. I: 635-1800, (Handbuch der Orientalistik IV/15.1), Brill, Leiden – Boston – Köln 2001.
- Takaku J., *The Name of “Messiah” Found in a Buddhist Book; the Nestorian Missionary Adam, Presbyter, Papas of China, Translating a Buddhist Sūtra, “T'oung Pao” VII* (1896), 589-591.
- Tamcke M., *Coexistence and Discussion between Nestorian Christians and Shamanistic Mongolians – A Model with a Future?*, “The Harp” X (1997), 1-2, 25-37.
- Tang Li, *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese. Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*, P. Lang, Frankfurt am Main 2002.
- , *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China*, (Orientalia Biblica et Christiana 18), Harrassowitz, Wiesbaden 2011.
 - , *Le christianisme syriaque dans la Chine des Mongols Yuan. Diffusion, statut des chrétiens et déclin (XIII^e-XIV^e siècles)*, in Borbone – Marsone (eds.), *Le christianisme syriaque en Asie centrale et en Chine*, 63-88.
 - , *Monastic Movement as a Driving Force in Syriac Christian Missions along the Ancient Silk Road*, in L. T. Stuckenbruck – B. Langstaff – M. Tilly (eds.), “*Make Disciples of All Nations*”: *The Appeal and Authority of Christian Faith in Hellenistic-Roman Times*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 189-198.
- Tang Li – Winkler D. W. (eds.), *From the Oxus River to the Chinese Shores. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, (Orientalia-patristica-oecumenica 5), LIT, Münster 2013.

- Tang Li – Winkler D. W. (eds.), *Winds of “Jingjiao”. Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia*, (Orientalia-patristica-oecumenica 9), LIT, Münster 2016.
- Tisserant E., *Nestorienne (l’Église)*, in A. Vacant (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XI/1, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1931, 157-323.
- Tommasi C. O., “Nestorians” on the Silk Road. Some Notes on the Stele of Xi'an, in *La teologia dal V all’VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana* (Roma, 9-11 maggio 2013), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2014, 645-669.
- Van Mechelen J., Yuan, in Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, vol. I, 43-111.
- Vööbus A., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184; 197; 500), Sécretariat du CorpusSCO, Louvain 1958-1988.
- Walker J. T., *From Nisibis to Xi'an. The Church of the East in Late Antique Eurasia*, in S. F. Johnson (ed.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2012, 994-1052.
- Wilfred F., *The Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC). Orientations, Challenges and Impact*, in Rosales – Arévalo (eds.), *For All the Peoples of Asia*, vol. I, xxiii-xxx.
- Wilmshurst D., *Beth Sinaye: A Typical East Syrian Ecclesiastical Province?*, in Tang – Winkler (eds.), *Winds of “Jingjiao”*, 253-266.
- , *Interfaith Conflict in Yuan (Yuan) China*, in Lieu – Thompson (eds.), *The Church of the East in Central Asia and China*, 165-175.
- Winkler D. W. – Tang Li (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, (Orientalia-patristica-oecumenica 1), LIT, Münster 2009.
- Wu Chi-yu, *A Study of the Ching-chiao san-wei meng-tu tsan*, in Yamamoto Tatsuro (ed.), *Proceedings of the Thirty-First International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa. Tokyo-Kyoto 31st August – 7th September 1983*, vol. II, Tōhō Gakkai [The Institute of Eastern Culture], Tokyo 1984, 976-978.
- Yin Xiaoping, *On the Christians in Jiangnan during the Yuan Dynasty according to The Gazetteer of Zhenjiang of the Zhishun Period*, in Winkler – Tang (eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters*, 305-319.

—, *A Comparative Perspective on Two Yelikewen Official Families in the Yuan Dynasty*, in P. Z. Huang – Tang Xiaofeng – Zhu Donghua (eds.), *Yearbook of Chinese Theology 2018*, Brill, Leiden – Boston 2019, 125-142.

Zürcher E., *Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative*, in D. E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, (Monumenta Serica Monograph Series 33), Institut Monumenta Serica – The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, Sankt Augustin – San Francisco, CA 1994, 31-64.

Evangelizzazione e collaborazione nell'apostolato di Paolo

❖ ROSALBA MANES

La potenza della sua personalità è una potenza d'amore;
non è l'umanità intera, considerata astrattamente
che Paolo ama e vuol condurre alla salvezza;
è ogni uomo in quanto persona,
poiché l'amore non conosce che persone.¹

Prima ancora di essere il grande teologo della Chiesa delle origini, Paolo di Tarso è innanzitutto un contemplativo, un uomo che armonizza il suo amore a Cristo con l'amore verso i fratelli e le sorelle, un pastore premuroso, un audace fondatore di comunità,² un padre nella fede per molti credenti³ e l'animatore di una nutrita rete di collaboratori, di cui conosciamo circa un'ottantina di nomi. Tra gli uomini possiamo ricordare: Barnaba, Marco, Sila (o Silvano), Timoteo, Tito, Luca, Aquila, Epafrodito, Apollo, Epafra, Tichico, Aristarco, Dema. Tra le donne: Damaris, Lidia, Prisca (o Priscilla), Febe, Maria, Trifena, Trifosa, Evodia e Sintiche. Come si vede, si tratta

¹ DANIEL-ROPS, *San Paolo*, 90.

² Stando all'epistolario le comunità di fondazione paolina sono Filippi (cf. Fil 1,1; 1Ts 2,2), Tessalonica (cf. Fil 4,16; 1Ts 1,1), Atene (cf. 1Ts 3,1), Corinto (cf. 1Cor 1,1; 2Cor 1,1), Efeso (cf. 1Cor 15,32; 16,8) e vari luoghi della Galazia (cf. 1Cor 16,1; Gal 1,2).

³ «Nell'Antichità il titolo "padre" ha una sua particolare rilevanza: *politica* perché era riferito al re e ai suoi consiglieri e *pedagogica* perché indicava colui che generava spiritualmente nuove anime con il suo insegnamento (così, infatti, si facevano chiamare anche i rabbini e il Maestro di Giustizia di Qumran). Presentandosi nelle vesti di un padre, Paolo mostra di ispirarsi alla paternità di Dio e di essere attento alle tappe della crescita della comunità» (MANES, *Nel grembo di Paolo*, 45). Paolo si presenta come «padre» nei confronti dei Galati (cf. Gal 4,19-20), dei Tessalonicesi (cf. 1Ts 2,11-12), ma soprattutto dei Corinzi (cf. 1Cor 4,14-15; cf. anche 2Cor 6,11-13; 12,14-15). Cf. PELLEGRINO, *Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi*. Paolo usa anche la metafora materna per parlare della sua fecondità nel generare i credenti alla vita nuova (cf. 1Ts 2,7). Cf. GIANANTONI, *La paternità apostolica di Paolo*, 121-124.

di un gruppo considerevole, composto di persone differenti, e l'elenco non è esaustivo. Si potrebbe dire che «nell'universo apostolico di Paolo entrarono a partecipare, in diversi modi, molti uomini e donne di grande statura umana e morale, che la Chiesa venera come santi»⁴ (cf. Luca, Barnaba, Timoteo e Tito⁵, Aquila e Prisca⁶). Alcuni collaboratori provengono dal giudaismo, altri dal mondo pagano; alcuni sono cristiani prima ancora di incontrare l'Apostolo, altri vengono convertiti da lui; alcuni sono itineranti poiché lo accompagnano nei suoi viaggi, altri, invece, risiedono stabilmente in un luogo in quanto deputati all'animazione delle comunità locali. Ciò che si evince con molta nitidezza dalla lettura dell'epistolario è che

Paolo lavorava in un contesto di “squadra”. Egli dava inizio all'edificazione di una nuova comunità grazie all'aiuto dei suoi collaboratori, sostenuto economicamente da persone conosciute in precedenza, da comunità, ma anche dal proprio lavoro manuale. Tutti questi elementi nel loro complesso indicano che Paolo non mirava ad un uditorio ampio a cui rivolgersi con discorsi missionari, ma si concentrava piuttosto su contatti individuali.⁷

La *cura personalis* fa parte dello stile di Paolo, come pure la capacità di lavorare insieme ad altri in modo eminentemente ecclesiale, secondo uno stile che permette a ciascuno di contribuire con il suo dono alla crescita degli altri.

Uno sguardo all'evangelizzazione paolina

Forte della visione della Chiesa come «corpo di Cristo» (1Cor 10,17; 12,27; Ef 4,12; Col 1,24) dove ognuno, in forza del battesimo, collabora attivamente all'edificazione di tutti (cf. Rm 12,4-6), Paolo non si percepisce mai come singolo e non lavora mai in modo

⁴ TÁBET, *San Paolo e i suoi collaboratori*, 53.

⁵ Sul ruolo di Timoteo e Tito all'interno della rete dei collaboratori di Paolo cf. TÁBET, *San Paolo e i suoi collaboratori*, 72-78; BENEDETTO XVI, *Timoteo e Tito*, 153-157.

⁶ Sull'importanza della collaborazione della coppia all'evangelizzazione paolina cf. i seguenti contributi: BRODEUR, *Prisc(ill)a and Aquila*, 429-450; MANES, “*Salutate Aquila e Prisca*”, 51-67.

⁷ LIETAERT PEERBOLTE, *Paolo il missionario*, 273.

solitario. Egli ama instaurare rapporti di collaborazione e lavorare in *équipe*.⁸ Dalla sua visione ecclesiologica emerge anche la sua prassi pastorale e la sua strategia missionaria. Paolo è ben consapevole di non riuscire a intercettare tutti e a raggiungere ogni luogo con la sua predicazione itinerante. Per questo escogita una triplice modalità di presenza apostolica⁹ all'interno delle comunità da lui fondate: egli si rende presente 1) innanzitutto attraverso l'*azione evangelizzatrice*, mediante l'annuncio del Vangelo, la testimonianza della sua vita e, in seguito, dopo la fase dell'impianto della fede, attraverso la prassi del far visita alle chiese da lui fondate, 2) ma anche mediante il ricorso allo *strumento epistolare*, così diffuso al suo tempo, e infine 3) tramite il coinvolgimento di un nutrito gruppo di *collaboratori* (*synergóι*), uomini e donne che egli ama associare alla sua azione missionaria e che rappresentano la vitalità della missione.¹⁰ Affiancando alla sua “presenza dal vivo” presso le sue comunità altri due modi di “presenza nell'assenza” – le lettere e i collaboratori –, Paolo è certo di poter potenziare la sua azione di evangelizzazione che considera la priorità del suo ministero (cf. 1Cor 1,17). Questo ricorso allo strumento epistolare e ai collaboratori e alle collaboratrici non ha un valore funzionale ma pedagogico: la lettera, a cui l'Apostolo conferisce uno statuto inedito – quello di combinare passaggi parentetici e formulazioni teologiche –, attenua l'impulsività che caratterizza le comunicazioni verbali, crea tra mittente e destinatario un rapporto nuovo che induce alla riflessività e all'interiorizzazione e offre criteri utili al discernimento in vista di una decisione o della risoluzione di un problema; la collaborazione con alcuni fratelli e alcune sorelle manifesta poi il dinamismo più genuino della *koinónía* che rimanda alla comunione con Cristo, fondata sulla fede battesimale, e a quella tra i

⁸ «Dobbiamo riconoscere che l'Apostolo è un esempio eloquente di uomo aperto alla collaborazione: nella Chiesa egli non vuole fare tutto da solo, ma si avvale di numerosi e diversificati colleghi... Paolo non agisce da “solista”, da puro individuo, ma insieme con questi collaboratori nel “noi” della Chiesa. Questo “io” di Paolo non è un “io” isolato, ma un “io” nel “noi” della Chiesa, nel “noi” della fede apostolica», BENEDETTO XVI, *Barnaba, Silvano e Apollo*, 165.168.

⁹ Cf. FUNK, *The Apostolic Parousia*, 258.

¹⁰ Cf. PESCE, *Le due fasi della predicazione di Paolo*. Nel suo studio Pesce distingue due periodi: quello della predicazione e poi quello successivo della formazione delle comunità nate dall'evangelizzazione paolina e quindi del ricorso al consiglio apostolico tramite lo strumento epistolare.

membri della Chiesa che è il «corpo di Cristo». Dalla categoria della *koinōnia*, che descrive lo statuto della Chiesa dalla sua origine trinitaria al tessuto delle relazioni tra i credenti, Paolo trae una conseguenza fondamentale per la vita della comunità ecclesiale: l'ingresso nella comunione con l'unico Cristo fa sparire ogni sorta di elemento discriminatorio (sul piano etnico, religioso, sociale) e instaura tra i credenti legami di comunione reciproca basati su un'uguale dignità, quella dei figli di Dio (cf. Gal 3,26-28) che diventano *fratelli nel Signore* (Fil 1,14; Fm 16) o *fratelli nella fede* (Gal 6,10). Questa *koinōnia*, come comunione e partecipazione, rappresenta «la categoria base che costituisce i chiamati, con tutta la loro esistenza storica e relazionale, “corpo di Cristo”».¹¹

Paolo ha la chiara consapevolezza di essere stato inviato dal Risorto a comunicare la gioiosa notizia della sua morte e della sua risurrezione «per la nostra salvezza» (cf. Rm 1,16). È questo il *kérygma*, l'ardente messaggio da consegnare al maggior numero. Se la Parola di Cristo può correre, propagarsi ed essere glorificata (cf. 2Ts 3,1) è dunque perché vi è qualcuno che, dopo esser stato toccato e trasformato dalla sua forza, viene inviato ad annunciare questa Parola per aiutare molti a invocare il nome del Signore e ottenere la salvezza (cf. Rm 10,13-15). L'Apostolo, pur consapevole della sua situazione singolare dovuta alla sua autorità apostolica,¹² sa che da solo non può farcela né per raggiungere tutti né per costruire e consolidare la comunità dei credenti: l'evangelizzazione e l'edificazione della Chiesa necessitano di una *sinergia di doni e carismi* che è garantita appunto dalla presenza di numerosi collaboratori e collaboratrici (*synergói*).

L'evangelizzazione non è un fatto privato che interessa solo la vita di un singolo, ma il dinamismo di *una Chiesa in uscita*¹³ che testimonia, innanzitutto, la qualità del suo rapporto con il Signore Ri-

¹¹ FRANCO, *Chiesa come koinōnia*, 157.

¹² A propos de *synergós*, «il est important de noter que ce terme, qui désigne une participation à une œuvre commune, n'implique pas une égalité des collaborateurs avec Paul en ce qui concerne l'autorité. Paul était constamment conscient de la singularité de sa position, non pas pour un avantage personnel, mais pour le service des fidèles. Il ne permettait donc pas l'intrusion de malentendus qui viendraient de l'emploi de certains termes, qui compromettaient sa position singulière dans le cercle de ses collaborateurs», AKASHEH, *Ensemble au service de l'Evangile*, 127.

¹³ Cf. FRANCESCO, *Evangelii gaudium* [EG], nn. 20-24.

sorto e poi anche la qualità dei rapporti tra i credenti improntati a prossimità e fraternità. Per questo Paolo sogna la Chiesa come una casa di fratelli e sorelle che evangelizzano già a partire dalla bellezza e dalla potenza della loro *koinōnia*. La sogna così e, facendosi padre e madre della comunità, s'impegna perché essa diventi un luogo ospitale per tutti.¹⁴

Il dinamismo missionario dell'Apostolo

Come organizza Paolo la sua missione? Il suo metodo missionario è la traduzione pratica della sua coscienza apostolica¹⁵ e il suo scopo è la proclamazione del Vangelo, conseguenza diretta della sua fede in Cristo Gesù (cf. 1Cor 1,23; 2Cor 4,5). Lo spirito di fede lo spinge a parlare a tutti – ai Giudei e ai pagani – *opportune et importune* (2Tm 4,2) e a parlare dovunque: in luoghi pubblici e nelle sinagoghe, per terra e per mare, davanti ai re e in prigione. Di cosa parla Paolo? Di «Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,23-24). Questi, che lo ha amato e ha dato se stesso per lui (cf. Gal 2,20), che si è fatto conoscere a lui tramite una rivelazione (cf. Gal 1,12), conferisce infatti la salvezza a chiunque creda in lui (cf. Rm 10,8-13).

Come si realizza la predicazione di Paolo? L'annuncio della Parola è accompagnato dalla preghiera (cf. 2Ts 3,1), si basa non su discorsi sapienti ma «sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza» (1Cor 2,4) e chiede il dono totale di sé: «siamo stati amorevoli in mezzo a voi, come una madre che ha cura dei propri figli. Così, affezionati a voi, avremmo desiderato trasmettervi non solo il vangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, perché ci siete diventati cari» (1Ts 2,7-8). Quanto ai luoghi, Paolo sceglie di predicare il Vangelo laddove non è ancora arrivato per poter guadagnare nuovi territori a Cristo. Privilegia strategicamente i centri urbani e soprattutto le grandi città (Tessalonica, Corinto, Efeso, Antiochia, Filippi, Berea, Atene) perché in esse era più facile trovare lavoro e incontrare mentalità aperte alla novità di Cristo e perché, grazie al veicolo della lingua greca, erano più facilmente deputate a diventare centri di irradiazione del Vangelo in tutto l'Impero.

¹⁴ Cf. EG nn. 47; 288.

¹⁵ Cf. AKASHEH, *Ensemble au service de l'Evangile*, 109.

Qual è l'effetto della sua predicazione? L'adesione alla Parola predicata da Paolo fa nascere comunità di credenti maturi e appassionati per Cristo tanto da essere in grado di annunciare esse stesse il Vangelo. Per Paolo, infatti, predicare il Vangelo è generare molti alla fede e alla vita nuova in Cristo, vita che si caratterizza per un dinamismo di conversione permanente. Per questo l'Apostolo resta in contatto con le comunità per nutrirle, incoraggiarle, correggere eventuali errori, rispondere alle loro questioni e farle sentire amate da chi le ha generate con cuore di padre e di madre. Questo rapporto continua attraverso visite periodiche, attraverso la corrispondenza epistolare, attraverso la preghiera che permette di custodire la comunione (cf. 1Ts 3,12; Fil 1,3-5; Rm 1,9-10) e l'invio di collaboratori e collaboratrici che possano in qualche modo manifestare Paolo «presente con lo spirito» (1Cor 5,3), confermare i nuovi convertiti nella fede e assicurare la continuità dopo la morte dell'Apostolo.

Synergós nelle lettere di Paolo o il vocabolario della collaborazione

Ma chi sono i *synergói*?¹⁶ Quali le loro funzioni¹⁷ nell'attività missionaria di Paolo? Il sostantivo *synergós* appare già nell'Antichità¹⁸ come pure il verbo derivato *synerghéō* («collaborare», «aiutare», «contribuire ad un fine»).¹⁹ In Flavio Giuseppe il termine *synergós* è impiegato con il significato di «complice».²⁰ Nei LXX il verbo e il sostantivo ricorrono solo 4 volte (1Mac 12,1; 2Mac 8,7; 14,5; 1Esd 7,2). Nel Nuovo Testamento il termine *synergós* appare 12 volte (di cui 11 in Paolo) e 5 volte si trova il verbo *synerghéō* e il contesto è squisitamente missionario.

¹⁶ «L'importanza dei collaboratori di Paolo è stata finora scarsamente apprezzata e utilizzata per le esegesi di Paolo e per la storia della missione paolina. [...] Il fatto che Paolo si circondasse di tanti collaboratori non ha paralleli nella primitiva missione cristiana», OLLROG, «συνεργός/συνεργέω», 1491.

¹⁷ Cf. ELLIS, *Paul and his Coworkers*, 3-22.

¹⁸ Il sostantivo è presente in Pindaro (*Olymp.* 8,32) e Thuc. 3,63,4 (cf. BERTRAM, *συνεργός*, 199).

¹⁹ Il verbo è conosciuto da Euripide (*Hel.* 1427) e da Senofonte (*Mem.* 2,6,21), cf. BERTRAM, *συνεργός*, 199.

²⁰ FLAVIO GIUSEPPE, *Guerra giudaica*, II, 102.

Il termine composto *syn-ergós* nasce dalla passione che ha Paolo nel definire più volte il suo ministero *érgon*, «opera» o «risultato dell'opera».²¹ Egli inoltre definisce la comunità di Corinto come *tò érgon mou... en kyriō[i]*, «la mia opera nel Signore» o meglio «il prodotto della mia opera... nel Signore» (1Cor 9,1) e quella di Roma *tò érgon tou theou*, «l'opera di Dio» (Rm 14,20). Di Timoteo Paolo dice ai Corinzi: «anche lui infatti lavora come me per l'opera del Signore» (*tò gár érgon kyriou ergázetai hōs kagō*, 1Cor 16,10). Se l'opera che Paolo compie è l'opera di Dio – che egli non può realizzare da solo ma comunalmente, alla maniera di Dio che è comunione di Persone la cui benedizione è invocata sui credenti (cf. 2Cor 13,13) – ecco allora il ricorso al sostantivo composto *syn-ergós* per indicare il lavorare con Dio e il lavorare con i fratelli, cioè l'opera comune dell'annuncio missionario.

In Paolo il vocabolo *synergós* è accompagnato da un pronome personale («mio collaboratore», Fil 2,25, o «miei collaboratori», Fil 4,3); da un genitivo di finalità («collaboratori della vostra gioia», 2Cor 1,24) o da un accusativo («collaboratore presso di voi», 2Cor 8,23). I *synergóí* di Paolo sono collaboratori di Dio a cui appartiene l'iniziativa del lavoro missionario (cf. 1Cor 3,9; 2Cor 6,1; 1Ts 3,2); collaboratori in Cristo (cf. Rm 16,3,9); collaboratori di Paolo (cf. Rm 16,21; Fil 2,25; Fm 24) e collaboratori per la comunità (cf. 1Cor 3,9; 2Cor 1,24; 8,23). In 1Cor 3,9 Paolo stesso si definisce «collaboratore di Dio» insieme ad Apollo (lett. *theou gar esmen synergóí*) e mette enfasi sul genitivo *theou*, «di Dio», che è un genitivo di appartenenza, ma anche un genitivo *auctoris*, come a rimarcare il fatto che la creazione della comunità è un'opera che appartiene a Dio, una creazione di Dio, non di Paolo o di Apollo. Questi sono solo i suoi aiutanti, l'unità operativa che è subordinata a Dio e alla sua iniziativa. Sono operai impiegati nella chiesa di Corinto che è il «campo (*gheōrghion*) di Dio» (cf. 1Cor 3,9).

Il termine *synergóí* comporterebbe dunque tre cose: un incarico ricevuto dall'alto, l'esercizio della “sinodalità” in concordia con l'Apostolo e la partecipazione missionaria. Nell'opera evangelizzatrice l'uomo e la donna non sono uno strumento passivo, ma si coinvolgono attivamente collaborando con Dio. Quindi il termine «collaboratore» ha una qualifica *teologica* («collaboratori di Dio», 1Cor

²¹ Cf. LIETAERT PEERBOLTE, *Paolo il missionario*, 244.

3,9), *ecclesiale* (lavorare da soli non è possibile ma occorre farlo all'interno di un'esperienza ecclesiale: «mio collaboratore», Rm 16,21; 2Cor 8,23), *missionaria* (si lavora con Dio e con gli altri per comunicare il Vangelo: «collaboratore presso di voi», 2Cor 8,23). Termini equivalenti a *synergói* sono *ergátai* («lavoratori», «operai») e *hoi kopiōntes* («quelli che si affaticano») per indicare il diritto degli evangelizzatori di essere sostentati in forza di un lavoro che li investe totalmente e conferisce un ruolo di *leadership* non tanto di carattere ufficiale su base contrattuale, bensì di natura spirituale.

Per designare i suoi collaboratori Paolo non si ferma a *synergói* e utilizza un vocabolario assai ricco, ricorrendo a titoli di ordine teologico e non sociologico, molti dei quali contengono la preposizione *syn*, «con». L'Apostolo ama molto questa preposizione che gli permette di esprimere a parole il mistero – ineffabile – della comunione con Cristo: morire *con* Cristo, infatti, è ciò che permette di vivere *con* Cristo (Rm 6,8; 1Ts 5,10; cf. 2Cor 4,14). Questa partecipazione al mistero di Cristo appare in una serie numerosa di verbi composti di *syn*: *synapothnē[í]skō* («morire con», 2Tm 2,11); *sympáschō* («soffrire con», Rm 8,17); *systauróomai* («essere crocifisso con», Gal 2,19); *syntháptomai* («essere sepolto con», Rm 6,4; Col 2,12), *syngehéirō* («risuscitare con», Ef 2,6); *syzōopoieō* («vivificare con», Ef 2,5; Col 2,13); *syzáō* («vivere con», Rm 6,8; 2Tm 2,11). Anche la comunione di Paolo con le altre membra del corpo di Cristo viene espressa con dei sostantivi composti di *syn*: *sýndoulos* («compagno nel servizio», Col 1,7; 4,7); *synaichmálotos* («compagno di prigione», Rm 16,7; Col 4,10; Fm 23); *sýzugos* («congiunto», «compagno», «collega», Fil 4,3); *systratiōtēs* («compagno d'armi o di lotta», Fil 2,25; Fm 2). A questi composti di *syn* va aggiunto anche il termine *koinōnós* («partecipe», «amico», 2Cor 1,7; 8,23; Fm 17) per l'appartenenza allo stesso campo semantico della comunione e della partecipazione.

Non solo collaboratori ma anche collaboratrici

Il *corpus* paolino menziona la presenza di molte donne impegnate nel lavoro apostolico con ruoli di rilievo all'interno delle comunità cristiane.²² Ne abbiamo attestazione a proposito delle comunità di

²² Cf. PERRONI, *Cristiane e apostole nella missione paolina*, 73-87. Cf. anche PULCINELLI, *Paolo e le donne nella Chiesa*, 157-179.

Filippi, Corinto, Cencre, Efeso, Colossi e Roma. Molte donne hanno contribuito alla diffusione del Vangelo ospitando la Chiesa nella loro casa, svolgendo ruoli di responsabilità e offrendo il contributo della loro parola. Esse *non hanno servito Paolo* con i loro beni, *ma hanno servito il Vangelo*, collaborando *con* Paolo e lavorando sodo per la promozione del Vangelo.

In 1Cor 1,11 l'Apostolo menziona Cloe come donna autorevole e fidata, se è l'informatrice ufficiale di Corinto. Nell'*adscriptio* del biglietto a Filemone la figura di Apfia, detta *adelfē* («sorella»), appare accanto a due uomini del gruppo direttivo della *domus ecclesiae*, cosa che lascia intendere che fosse una delle colonne della chiesa di Colossi (Fm 2). In Fil 4,2-3 troviamo un invito alla riconciliazione rivolto a Evodia e Sintiche, due donne che lavorano con Paolo combattendo per il Vangelo. Il verbo *synathléō*, «lottare insieme», infatti dice l'impegno e il dispendio di energie profuse da queste due donne per la diffusione del Vangelo a Filippi (luogo di sofferenze e oltraggi, cf. 1Ts 2,2), ma anche la *sinergía* con l'Apostolo, se Evodia e Sintiche sono annoverate tra i collaboratori (*synergóī*) di Paolo, i cui nomi sono scritti «nel libro della vita» (Fil 4,3).

I saluti presenti nell'ultimo capitolo della Lettera ai Romani sono la testimonianza della vivace sinergia tra l'Apostolo e molte figure femminili. Il capitolo 16 della Lettera è un omaggio che Paolo fa a quante si sono investite nell'opera di propagazione di quella *dynamis theoū* (Rm 1,16), potenza prorompente e trasformante che è il Vangelo. Si tratta di nove donne la cui partecipazione alla missione è espressa con un ampio vocabolario di titoli e verbi, tra i quali risalta la presenza del verbo *kopiáō*, «faticare», (per ben tre volte!). Maria (Rm 16,6), Trifena, Trifosa e Perside (Rm 16,12) sono donne care a Paolo che si affaticano (il verbo è *kopiáō*) nell'attività missionaria.²³ Il verbo rimanda a un lavoro missionario in cui ci si investe senza risparmio.

²³ Il verbo *kopiáō* vuol dire «stancarsi», «affaticarsi», «tribolare». Paolo utilizza il verbo in 1Cor 15,10; 16,16; Gal 4,11; Fil 2,16; 1Ts 5,12, ma usa soprattutto il sostantivo *kópos* che indica il lavoro manuale col quale egli evita di essere di peso alle comunità (1Ts 2,9; 2Ts 3,8), le fatiche del suo lavoro missionario (1Cor 3,8; 2Cor 6,5; 10,15; 11,23.27; 1Ts 2,9; 3,5) e di quello delle comunità (1Cor 15,58; 1Ts 1,3). È da rimarcare il brano di 2Cor 11,22-28, dove l'Apostolo parlando del suo investimento per il Vangelo e del “prezzo” di tale dispendio di forze ed energie per due volte impiega il sostantivo *kópos* (vv. 23.27).

La figura a cui è dato maggior risalto nell'elenco delle collaboratrici è quella di Febe che, oltre ad essere chiamata *adelfē*,²⁴ è detta *diákonos* e *prostátis* (cf. Rm 16,1-2), titoli che indicano il ruolo di speciale rilievo che questa donna riveste all'interno della Chiesa di Cencre. *Diákonos* è detto di Gesù «*servitore dei circoncisi*» (Rm 15,8) e di Paolo a proposito del suo ministero di evangelizzatore (1Cor 3,5; 2Cor 3,6; 6,4), mentre in Fil 1,1 sembrerebbe uno *status ecclesiale* preciso. Già in Aristofane il vocabolo poteva avere anche valenza femminile. È difficile risalire al significato esatto e si può solo pensare a quello generico di «colei che serve» scorgendovi dietro l'esercizio di una *leadership* locale e non quello di una funzione ecclesiastica ufficiale.²⁵ *Prostátis*, *hapax* nel Nuovo Testamento che fa pensare al magistrato che ad Atene era intento a difendere gli interessi degli stranieri, indica forse il fatto che Febe fu patrona di molti credenti, Paolo compreso,²⁶ una donna con diverse responsabilità a Cencre e per la quale egli chiede accoglienza, in segno di gratitudine, e assistenza per sostenere la sua opera di *collaborare dinamicamente con il ministero dell'Apostolo*.

Segue un saluto speciale e ricco di gratitudine a Prisca²⁷ e a suo marito Aquila, coppia che a Corinto, come attesta At 18, offre asilo e lavoro a Paolo e si occupa del completamento della formazione di Apollo. L'Apostolo indica entrambi come responsabili di una *domus*

²⁴ Titolo più comune e ampiamente diffuso all'interno delle comunità cristiane, dove tra i membri prevalevano relazioni improntate al registro familiare. Cf. MANES, “*Questa nostra sorella... accoglietela nel Signore*”, 163-178.

²⁵ Cf. GRELOT, *La donna nel Nuovo Testamento*, 73-75. La parola *diakonissa* appare per la prima volta nel canone 19 del Concilio di Nicea (325 d.C.).

²⁶ Cf. BOSETTI, *Donne della Bibbia*, 161. Cf. anche ZAPPELLA, *A proposito di Febe prostátis* (Rm 16,2), 167-171.

²⁷ Sorprende il fatto che l'Apostolo antepone il nome della donna a quello del marito. Il nome di Priscilla (o Prisca) precede quello di Aquila 4 volte su 6: in Rm 16,3; At 18,18.26 e in 2Tm 4,19; mentre lo segue in At 18,2 e 1Cor 16,19. Si può pensare che la moglie fosse diventata cristiana prima del marito oppure che godesse di uno *status sociale* più elevato o di una posizione di maggior rilievo all'interno della comunità. Priscilla, inoltre, stando alla testimonianza di At 18,26, è coinvolta nel completamento della formazione di un uomo come Apollo, da apparire la più impegnata dei due nel ruolo di catecheta (cf. GRASSO, *Due indizi di una leadership ecclesiastica femminile*, 331). Ricordiamo inoltre lo splendido elogio tessuto a Priscilla da Giovanni Crisostomo in Id., *Omelia XXX. Commento alla Lettera di san Paolo ai Romani*, 189 (PG LX, coll. 664-665).

ecclesiae e come collaboratori (*synergóι*) che, per salvargli la vita, hanno rischiato la loro testa (cf. Rm 16,3). Prisca e Aquila si collocano «nell'orbita dei numerosi collaboratori gravitanti intorno all'apostolo Paolo» che svolsero «un ruolo molto attivo al tempo delle origini post-pasquali della Chiesa».²⁸ Poi Giunia, parente di Paolo insieme ad Andronico, e sua compagna di prigionia, in Rm 16,7 è detta, insieme al marito, «*insigne tra gli apostoli*» (anche se qualcuno traduce «noti agli apostoli»). È l'unica donna detta *apóstolos*. Se si tratta di coniugi «apostoli», chi mai potrebbe averli inviati se non Gesù Risorto?²⁹ Paolo fa forse riferimento al fatto che, essendo diventati credenti prima di lui, potrebbero essere stati tra i 72 discepoli di Gesù o comunque tra i primi evangelizzatori o perfino tra i fondatori della Chiesa di Roma. Infine, viene menzionata la mamma di Rufo, celebrata per la sua maternità che supera il piano fisico tanto che Paolo può definirla «una madre anche per me» (Rm 16,13).

L'indagine del vocabolario relativo ai collaboratori di Paolo non ci permette di individuare la presenza di ministeri specifici per le donne. Tuttavia, la loro ampia e attiva presenza attesta la novità e fecondità della missione paolina e rivela che la sua forza sta nella qualità dei legami di amicizia e fraternità instaurati in virtù del battesimo e alimentati dalla reciprocità tra il maschile e il femminile.

La qualità delle relazioni

Gli uomini e le donne che lavorano a stretto contatto con Paolo per diffondere la parola del Vangelo non sono soltanto dei nomi per lui. Egli persino nelle liste spende qualche parola di affetto e riconoscenza per ognuno, riconoscendoli innanzitutto come dei fratelli e delle sorelle con i quali vive rapporti di natura familiare. Paolo incentiva tali rapporti facendo della casa l'unità di misura della vita ecclesiale. La casa, infatti, è l'unità di base della *polis*, dove il padrone di casa o *pater familias* è colui che amministra i beni e le persone. Accanto alla sua funzione economica la casa è il luogo della vita religiosa. Sotto la responsabilità del suo padrone, la casa svolge anche un compi-

²⁸ BENEDETTO XVI, *Aquila e Priscilla*, 171.

²⁹ In 1Cor 15,1-11 Paolo parla delle apparizioni del Risorto agli apostoli, come di un'ampia schiera, tra cui annovera anche se stesso come “ultimo”. La coppia poteva appartenere a questa schiera che aderì a Cristo ancor prima dell'Apostolo.

to educativo verso tutti i suoi membri, verso i figli e persino verso i servi. La casa inoltre offre sicurezza e appartenenza. Essere parte di una casa equivale a svolgere un determinato ruolo all'interno di una rete relazionale non solo verticale (gerarchica), ma anche orizzontale (parentele, amicizie). Per il singolo questa appartenenza è anche una mediazione verso l'esterno.

In quanto «figli di Dio» (Rm 8,15; Gal 4,6), «familiari di Dio» (Ef 2,19), i credenti sono resi «fratelli nel Signore» (Fil 1,14; Fm 16), collocati tutti su uno stesso livello di dignità, a motivo del potere trasformante del battesimo che abbatte le barriere: «Tutti voi infatti siete *figli di Dio* mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete *uno in Cristo Gesù*» (Gal 3,26-28). Essere «uno in Cristo Gesù» significa avere un comune sentire, avere gli stessi sentimenti degli altri (cf. Rm 12,16; 15,5; 2Cor 13,11; Fil 2,1-2) e quelli di Cristo (cf. Fil 2,5).

Di questa unità di sentimenti egli dà anche prova. In 2Cor 12,18, ad esempio, l'Apostolo difende l'operato del suo collaboratore Tito dagli attacchi del fronte antipaolino, facendo emergere la sua trasparenza e soprattutto il legame di comunione che li unisce, permettendo a entrambi di camminare «con lo stesso spirito» e «sulle stesse orme», quindi come se fossero un'unica persona. Si comprende in tal modo che la collaborazione di Paolo con altri fratelli non si limita soltanto ad un'organizzazione pratica in vista di una distribuzione di compiti da svolgere, ma si caratterizza per uno speciale clima di vicinanza e sintonia spirituale. È interessante riscontrare come anche il legame di Paolo con i suoi collaboratori divenga spazio altamente pedagogico e formativo. Nel prendersi cura della loro vita personale, Paolo cura anche la loro vita pastorale, rendendo coloro che accompagna capaci a loro volta di accompagnare altri.³⁰

³⁰ «L'autentico accompagnamento spirituale si inizia sempre e si porta avanti nell'ambito del servizio alla missione evangelizzatrice. La relazione di Paolo con Timoteo e Tito è esempio di questo accompagnamento e di questa formazione durante l'azione apostolica. Nell'affidare loro la missione di fermarsi in ogni città per "mettere ordine in quello che rimane da fare" (cf. Tt 1,5; 1Tm 1,3-5), dà loro dei criteri per la vita personale e per l'azione pastorale. Tutto questo si differenzia chiaramente da qualsiasi tipo di accompagnamento intimista, di autorealizzazione isolata. I discepoli missionari accompagnano i discepoli missionari» (EG n. 173).

L'efficacia dell'evangelizzazione paolina, pertanto, non consiste solo in una sorprendente capacità organizzativa che riesce a raggiungere molte persone e molti luoghi a motivo di una fitta e nutrita rete di contatti, ma anche nella forza delle relazioni, nei vincoli di comunione che si instaurano tra Paolo e i collaboratori e tra i collaboratori stessi. È la comunione che spinge avanti alla missione, che rimane comunque iniziativa di Dio. È importante rilevare dunque la qualità delle relazioni che Paolo tesse con i suoi collaboratori: ogni relazione è personale ed è caratterizzata da affetto, fiducia, ricordo nella preghiera. I suoi collaboratori non sono servi o subalterni, ma delegati di Dio che lavorano a stretto contatto con lui prefiggendosi lo stesso fine. Per questo spesso li ringrazia per il loro servizio, li incoraggia e li elogia.

Nella Lettera ai Filippesi, ad esempio, Paolo elogia prima Timoteo, che ha condiviso i sentimenti di bene dell'Apostolo verso i Filippesi e ha collaborato all'annuncio del Vangelo comportandosi nei suoi confronti alla maniera di un figlio (Fil 2,19-24), e poi Epafrodito, che ha sfiorato la morte per testimoniare Cristo e sostenere l'aiuto dei Filippesi nei confronti di Paolo (Fil 2,25-30).

La vita dei credenti nel segno dell'*agápē* e il caso di Filemone

Un esempio del rapporto singolare tra Paolo e i suoi collaboratori appare nella Lettera a Filemone. Per troppo tempo questa lettera, simile a un biglietto per la sua brevità, è stata considerata una lettera sulla schiavitù e poco studiata a causa dell'assenza dei grandi temi della teologia paolina. Ad una lettura più attenta, però, si scopre che si tratta di «un capolavoro di strategia comunicativa»³¹ dove si possono scorgere alcune “perle”. Pur indirizzandosi ad una chiesa – a Filemone, Apfia, Archippo e tutta la comunità che si raduna nell'abitazione di Filemone (Fm 1-2) – la Lettera presenta un tono personale, che interella il solo Filemone, collaboratore di Paolo, ma che in un certo qual modo coinvolge l'intera comunità. Qui si può cogliere lo speciale affetto che Paolo nutre per Filemone, *leader* benestante della *domus ecclesiae*³² di Colossi, il quale entra in scena accompagnato

³¹ FABRIS (a cura di), *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, 277.

³² «Dobbiamo dedurre che le persone che ospitavano presso di sé una *ekklesia* di cristiani, per quanto i rispettivi gruppi non potessero superare l'ordine di poche decine, dovevano disporre di una casa sufficientemente ampia. Essendo essa nor-

dall'aggettivo *agapétos* («amato») e dal sostantivo *synergós hēmón* («collaboratore nostro», cioè di Paolo e di Timoteo, co-mittente della Lettera) e viene presentato come uno che gode di un posto molto speciale nel cuore di Paolo, se egli lo custodisce in modo permanente nella sua preghiera e se merita la lode dell'Apostolo a motivo della sua fede in Cristo e della sua carità verso gli altri credenti.

Dopo questa effusione di affetto, Paolo entra nel vivo della sua comunicazione: la comunione alla fede della Chiesa deve tradursi in azione per manifestare il bene che circola tra i credenti in Cristo. L'amore con cui Filemone serve i credenti e li consola è motivo di gioia anche per Paolo. Considerando che Filemone, in forza del tenore della sua vita cristiana, conosce bene il linguaggio dell'amore, l'Apostolo sceglie di rinunciare al registro dell'autorità (che si esprime tramite comandi) per ricorrere a quello dell'esortazione (che poggia sull'amore) e fargli *una raccomandazione* a proposito di una persona che gli sta molto a cuore. Si tratta di un figlio nella fede, che Paolo ha generato a Cristo nella condizione critica e dolorosa della prigione: Onesimo, nome che vuol dire «utile».³³ Questi ha subito una trasformazione attraverso la sua rinascita alla vita nuova passando da un'esistenza inutile perché priva di Cristo a una utile perché cristiana.³⁴ Quest'uomo,

malmente costruita a un solo piano (terreno), il luogo di raduno che offriva lo spazio maggiore doveva essere necessariamente il *triclinium* o sala da pranzo. Essa inoltre poteva anche disporre di una stanza al piano superiore, più intima, riservata perciò a un luogo d'incontro, di studio, o di preghiera. Comunque, tutto ciò significa che gli ospitanti appartenevano a classi sociali piuttosto elevate», PENNA, *Chiese domestiche e culti privati pagani*, 748.

³³ Dopo aver introdotto la figura di Onesimo, Paolo «adduce le garanzie per le quali la sua richiesta non sarà nociva per Filemone. Si possono identificare 4 tipi di prove, disposte nel seguente modo: a. L'utilità di Onesimo per Filemone (v. 11); b. L'utilità di Onesimo per Paolo (vv. 12-14); c. La nuova condizione di Onesimo (vv. 15-16); d. L'auto-garanzia paolina (vv. 17-18)», PITTA, *Come si persuade un uomo?*, 102.

³⁴ Giocando sull'assonanza fonetica che dà vita a un'*anfibologia* (espressione ambigua perché interpretabile in due modi), Paolo delinea il nuovo profilo spirituale ed esistenziale di Onesimo. Quest'uomo, dopo essere stato generato alla fede, ha acquisito una nuova identità: prima d'incontrare l'Apostolo, Onesimo, pur chiamandosi «colui che è utile», era in realtà «inutile» (*áchréstōn*, termine che se letto con la pronuncia dell'itacismo suona *acchristón*, «privo di Cristo»). A partire da quell'incontro, egli diviene finalmente «utile», *eúchréstōn*, termine che se letto con la iota (ι) invece della eta (η) suona *euchristón*, «buon cristiano», compiendo così la vocazione racchiusa nel suo nome.

Onesimo, che Paolo alla maniera classica definisce «le mie viscere» (altro modo per parlare dei propri «figli») avrebbe voluto tenerlo vicino a sé nella dura prova della prigionia ma preferisce che stia piuttosto con Filemone per non forzare nessuna delle sue decisioni. Paolo vuole muovere il suo collaboratore a tradurre la comunione nella fede in un bene spontaneo, volontario, non costretto. Nella pedagogia paolina, infatti, la vita non si muove per obblighi o costri-zioni, ma per attrazione verso la bellezza, cioè verso tutto «quello che è vero, quello che è nobile, quello che è giusto, quello che è pu-ro, quello che è amabile, quello che è onorato, ciò che è virtù e ciò che merita lode» (Fil 4,8).

Paolo, dunque, prepara il ritorno a casa di Onesimo che finalmente viene presentato nella sua identità sociale e problematica di «schiavo» (*doulos*).³⁵ Questo ritorno – contrassegnato dal cambia-mento di vita di uno schiavo che, grazie alla parola di Paolo, è approdato a Cristo – necessita anche di un altro cambiamento, quello di Filemone che deve cambiare il suo sguardo su Onesimo. Se su un piano sociale questi evidentemente è ancora uno schiavo, sul piano ecclesiale egli ha acquisito una nuova identità: quella di «fratello cariSSIMO» e di «fratello nel Signore» (Fm 16). Grazie a questa nuova identità, egli può ricevere lo stesso aggettivo estremamente familiare che Paolo aveva già utilizzato nel prescritto epistolare per Filemone: *agapētós*, «amato». L'adesione a Cristo comunica quindi al-la creatura umana la stessa identità che il Figlio ha agli occhi del Pa-dre (come appare al battesimo e alla trasfigurazione, cf. Mt 3,17; 17,5; Mc 1,11; Lc 3,22).

A questo punto la raccomandazione di Paolo per Onesimo si muta in richiesta di accoglienza: «Se dunque tu mi consideri amico (*koinōnós*, termine che rimanda alla partecipazione alla stessa fede, cf. *koinōnia* al v. 6), accoglilo come me stesso» (Fm 17). L'Apostolo si immedesima con lo schiavo a tal punto da chiedere a Filemone di considerarlo come «un altro se stesso» e da farsi garante anche in

³⁵ «[N]on è sicuro che Onesimo sia uno schiavo fuggito dalla casa del suo pa-drone Filemone e neppure che abbia commesso qualche infrazione che gli impe-disca di ritornare. L'ipotesi più rispettosa del tenore del testo paolino è quella di uno "schiavo" della "familia" di Filemone che ha l'occasione di incontrare Paolo in carcere, dove, forse a nome di Filemone arriva per avere informazioni o provvede-re alle sue necessità materiali», FABRIS (a cura di), *Lettera ai Filippesi. Lettera a Fi-lemone*, 280.

occasione di eventuali debiti che Onesimo abbia contratto con lui, ricordando al suo collaboratore di avere anche lui i suoi debiti: il debito nei confronti di Paolo della sua stessa esistenza cristiana.

Una tale accoglienza riservata allo schiavo dal suo padrone rappresenterebbe per Paolo un motivo di gioia, capace di consolare «le sue viscere», organo che rimanda al cuore ma anche alla sua fecondità di padre/madre dei credenti. Alla gioia della diffusione del Vangelo (cf. Fil 1,18) l'Apostolo vuole unire quella per la comunione che circola tra fratelli «in Cristo», una comunione che travalica le barriere discriminatorie. Ma di che tipo di accoglienza l'Apostolo stia parlando non è chiaro. Facendo leva sul fatto che la lettera sarà letta da tutta la comunità e sulla sua condizione disagiata di anziano e prigioniero, Paolo scrive fiducioso nella docilità del suo collaboratore, confidando che egli faccia «anche più» di quanto ha effettivamente chiesto. Paolo lascia libero Filemone di sciogliere un dilemma etico complesso: un padrone cristiano deve affrancare il suo schiavo che è diventato cristiano? E se sì, perché solo lo schiavo cristiano e non anche gli altri? Oppure lo schiavo deve rimanere tale e deve mutare la relazione che il suo padrone ha con lui evolvendo verso un rapporto fraterno? Due sono le linee interpretative: la prima opta per un intervento di Paolo finalizzato a chiedere al suo collaboratore di concedere ad Onesimo lo *status* di liberto; la seconda «in armonia con la visione generale di Paolo circa il rapporto tra fede cristiana e sistema sociale, vede nello scritto a Filemone l'affermazione della libertà spirituale di Onesimo che può essere vissuta anche nella condizione di schiavitù sociale».³⁶

Paolo invita il suo collaboratore alla massima creatività nello spirito e generosità. Egli non risolve il dilemma al suo posto ma gli consegna la chiave che chiude prassi antiche e apre orizzonti nuovi, l'*a-gápe*, unico principio ispiratore dei redenti.³⁷

L'attualità del ruolo dei collaboratori di Paolo

La grande fortuna dell'evangelizzazione paolina è legata al fatto che essa sceglie di radicarsi nell'ambiente urbano perché è lì che l'Apostolo comprende che il cristianesimo si può sviluppare, a motivo

³⁶ Ibid., 289.

³⁷ Cf. FOCANT, *Paul face à un dilemme éthique complexe*, 814.

della popolazione cosmopolita e dai mille interessi che vi risiede. La missione paolina si caratterizza per i viaggi per terra e quelli per mare, conta molto sulla disponibilità all'ospitalità, fa leva sui contatti provenienti da reti associative molto diffuse in epoca ellenistica, ma si caratterizza soprattutto per una fitta rete di collaboratori e collaboratrici che le conferiscono una straordinaria fecondità che le permette di raggiungere dimensioni senza paragone nella prima generazione cristiana³⁸ giocando un ruolo fondamentale nella propagazione del Vangelo nel mondo greco-romano durante la seconda metà del I secolo.

Inoltre, il fenomeno della collaborazione si presenta come un elemento costitutivo della visione che Paolo ha dell'apostolato e del suo metodo missionario.³⁹ Questo mette in luce il grande genio di Paolo che si manifesta nel dono dell'*empowerment*,⁴⁰ cioè nella sua straordinaria abilità di radunare intorno a sé persone così diverse e provenienti da culture diverse, nella sua elevata capacità di tessere e mantenere relazioni e legami di amicizia e nella stima e nella valorizzazione dei doni degli altri.

Tematiche queste di grande attualità che intersecano alcune sfide che la Chiesa oggi ha dinanzi a sé. Essendo i collaboratori di Paolo dei cristiani per così dire ordinari, cioè senza funzioni ministeriali specifiche, la loro esperienza può essere di aiuto alla *riflessione sul ruolo e la missione dei laici nella Chiesa*.⁴¹ Essendo presente nell'atti-

³⁸ Senza minimizzare il ruolo di altri apostoli contemporanei di Paolo. Cf. BROWN – MEIER, *Antiochia e Roma*, 11.

³⁹ Cf. AKASHEH, *Ensemble au service de l'Evangile*, 49.

⁴⁰ Come sostiene M. Rastoin nella sua *Prefazione* al testo di MARTIN-BAGNAUDEZ, *Les collaborateurs de saint Paul*, 11.

⁴¹ Già il Concilio Vaticano II si era espresso a tal proposito: «i laici possono anche essere chiamati in diversi modi a collaborare più immediatamente con l'apostolato della Gerarchia a somiglianza di quegli uomini e donne che aiutavano l'apostolo Paolo nell'evangelizzazione, faticando molto per il Signore (cf. Fil 4,3; Rm 16,3 ss)» (Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa [LG], 33). Inoltre, il decreto *Apostolicam Actuositatem* sull'apostolato dei laici al n. 24 affermava inoltre che «la gerarchia affida ai laici alcuni compiti che sono più intimamente collegati con i doveri dei pastori, e ciò sia nell'esposizione della dottrina cristiana, sia in alcuni atti liturgici, sia nella cura delle anime». Ma il seguito di LG 33 aggiunge ancora qualcosa quando parla della possibilità per i laici di «essere assunti dalla gerarchia ad esercitare, per un fine spirituale, alcuni uffici ecclesiastici». Quanto al magistero pontificio attuale ricordiamo EG 104: «Non bisogna

vità missionaria di Paolo un nutrito gruppo di donne (che rappresenta circa il 25%), la loro presenza può far luce sulla *missione delle donne nella Chiesa e nel mondo*.⁴² Essendosi investita completamente a servizio del Vangelo e dell'annuncio, questa schiera di collaboratori e collaboratrici può risultare per la Chiesa di oggi *uno stimolo considerevole alla riscoperta del potenziale racchiuso nel battesimo, allo slancio missionario e all'impegno per una testimonianza credibile* che irradia la grazia di essere figli di Dio e il fascino della fraternità e dell'amicizia nello Spirito.

Già a partire dalla Lettera apostolica *Maximum illud* di Benedetto XV del 30 novembre 1919 sulle missioni *ad gentes* apparivano le

dimenticare che quando parliamo di potestà sacerdotale “ci troviamo nell’ambito della *funzione*, non della *dignità* e della *santità*”. Il sacerdozio ministeriale è uno dei mezzi che Gesù utilizza al servizio del suo popolo, ma la grande dignità viene dal Battesimo, che è accessibile a tutti». Circa il tema del laicato menzioniamo EG 120: «I laici sono semplicemente l’immensa maggioranza del popolo di Dio. Al loro servizio c’è una minoranza: i ministri ordinati. È cresciuta la coscienza dell’identità e della missione del laico nella Chiesa. Disponiamo di un numeroso laicato, benché non sufficiente, con un radicato senso comunitario e una grande fedeltà all’impegno della carità, della catechesi, della celebrazione della fede. Ma la presa di coscienza di questa responsabilità laicale che nasce dal Battesimo e dalla Confirmazione non si manifesta nello stesso modo da tutte le parti. In alcuni casi perché non si sono formati per assumere responsabilità importanti, in altri casi per non aver trovato spazio nelle loro Chiese particolari per poter esprimersi ed agire, a causa di un eccessivo clericalismo che li mantiene al margine delle decisioni. Anche se si nota una maggiore partecipazione di molti ai ministeri laicali, questo impegno non si riflette nella penetrazione dei valori cristiani nel mondo sociale, politico ed economico. Si limita molte volte a compiti intraecclesiastici senza un reale impegno per l’applicazione del Vangelo alla trasformazione della società. La formazione dei laici e l’evangelizzazione delle categorie professionali e intellettuali rappresentano un’importante sfida pastorale».

⁴² «La Chiesa riconosce l’indispensabile apporto della donna nella società, con una sensibilità, un’intuizione e certe capacità peculiari che sono solitamente più proprie delle donne che degli uomini. Ad esempio, la speciale attenzione femminile verso gli altri, che si esprime in modo particolare, anche se non esclusivo, nella maternità. Vedo con piacere come molte donne condividono responsabilità pastorali insieme con i sacerdoti, danno il loro contributo per l’accompagnamento di persone, di famiglie o di gruppi ed offrono nuovi apporti alla riflessione teologica. Ma c’è ancora bisogno di allargare gli spazi per una presenza femminile più incisiva nella Chiesa. Perché “il genio femminile è necessario in tutte le espressioni della vita sociale; per tale motivo si deve garantire la presenza delle donne anche nell’ambito lavorativo” e nei diversi luoghi dove vengono prese le decisioni importanti, tanto nella Chiesa come nelle strutture sociali» (EG 103).

linee per una nuova pastorale missionaria che capovolgeva concezioni fino ad allora consolidate: *i missionari non dovevano più considerarsi portatori della vera civiltà e giudicare a priori negativamente le culture locali*. Nella Lettera si insisteva inoltre sulla necessità del coinvolgimento di cooperatori nella missione e nella diffusione del Vangelo, non solo di coadiutori ma anche di coadiutrici.⁴³

L'evangelizzazione è un compito di ogni battezzato, la sua forza sta nell'armonizzazione di doni diversi, la sua fecondità nella comunione. L'esperienza paolina che abbiamo cercato di attraversare ci ha mostrato che nei *synergóι* «le comunità erano presenti nell'attività missionaria di Paolo e così manifestavano, come membri del corpo di Cristo la propria corresponsabilità nell'edificazione del regno di Dio».⁴⁴ Per poter essere fedeli al disegno divino originario e al soffio permanente dello Spirito, è necessario oggi promuovere nella Chiesa relazioni uomo-donna orientate a stima, reciprocità e pari dignità. La priorità non è, certo, di occupare spazi, ma di avviare dei processi (cf. EG 223). Si tratta inoltre di promuovere un impegno più attivo e incisivo dei laici, di riscoprire il dinamismo della vita nuova nello Spirito ricevuta con il battesimo e la multiforme varietà dei carismi e di comprendere, tutti insieme, ministri ordinati e fedeli laici, che «la Chiesa riacquisterà slancio missionario nella misura in cui comincerà di nuovo a realizzare in maniera più viva la sua fraternità interna».⁴⁵

⁴³ Una speciale menzione riguarda le donne che «fin dai primordi del cristianesimo, hanno efficacemente collaborato con i predicatori nella diffusione del Vangelo. E sono specialmente degne di una ben meritata lode quelle vergini consacrate a Dio, che si trovano in gran numero nelle sacre Missioni, dediti o all'educazione dei fanciulli o ad altre svariate opere di pietà e di beneficenza», BENEDETTO XV, Lettera apostolica *Maximum illud* sull'attività svolta dai missionari nel mondo.

⁴⁴ OLLROG, «συνεργός/συνεργέω», 1491.

⁴⁵ RATZINGER, *Fraternità cristiana*, 101.

Bibliografia

- Akasheh K. B., *Ensemble au service de l'Evangile: les collaborateurs et les collaboratrices de Saint Paul. Etude historico-théologique*, (Corona Lateranensis. Facoltà di S. Teologia), Mursia – Pontificia Università Lateranense, Roma 2000.
- Benedetto XV, Lettera apostolica *Maximum illud* sull'attività svolta dai missionari nel mondo (30 novembre 1919).
- Benedetto XVI, *Timoteo e Tito*, in Id., *Gli apostoli e i primi discepoli di Cristo. Alle origini della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2007, 153-157.
- , *Barnaba, Silvano e Apollo*, in Id., *Gli apostoli e i primi discepoli di Cristo. Alle origini della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2007, 165-170.
- , *Aquila e Priscilla*, in Id., *Gli apostoli e i primi discepoli di Cristo. Alle origini della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2007, 171-176.
- Bertram G., συνεργός, in G. Kittel – G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIII, Paideia, Brescia 1981, 199-212.
- Bosetti E., *Donne della Bibbia. Bellezza, intrighi, fede, passione*, Cittadella, Assisi 2009.
- Brodeur S., *Prisc(ill)a and Aquila, Beloved Co-workers of the Apostle Paul. The Distinct yet Complementary Testimonies of the Pauline Corpus and the Acts of the Apostles*, in L. Mazzinghi – G. Papola – F. Ficco (eds.), *La vita benedetta. Studi in onore della prof.ssa Brunna Costacurta in occasione del suo quarantesimo anno di insegnamento*, (Analecta biblica. Studia 12), G&BPress, Roma 2018, 429-450.
- Brown R. – Meier J., *Antiochia e Roma Chiese-madri della cattolicità antica*, (Orizzonti biblici), Cittadella, Assisi 1987.
- Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* sulla Chiesa (21 novembre 1964).
- Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam Actuositatem* sull'apostolato dei laici (18 novembre 1965).
- Daniel-Rops H., *San Paolo*, Paoline, Alba (Cn) 1952.
- Ellis E. E., *Paul and his Coworkers* in Id. (ed.), *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity. New Testament Essays*, (WUNT 18), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1978.
- Fabris R. (a cura di), *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone. Introduzione, versione, commento*, (Scritti delle origini cristiane 11), EDB, Bologna 2000.

- Focant C., *Paul face à un dilemme éthique complexe. Le cas d'Onésime et Philémon*, in M. Crimella – C. Pagazzi – S. Romanello (eds.), *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno*, (Biblica), Glossa, Milano 2016, 797-821.
- Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale (24 novembre 2013).
- Franco E., *Chiesa come koinōnia: immagini, realtà, mistero*, "Rivista Biblica" 44 (1996), 157-192.
- Funk R. W., *The Apostolic Parousia. Form and Significance*, in W. R. Farmer – C. F. D. Moule – R. R. Niebuhr (eds.), *Christian History and Interpretation. Studies presented to John Knox*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, 249-268.
- Gianantoni L., *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, (Studi biblici 19), EDB, Bologna 1993.
- Giovanni Crisostomo, *Omelia XXX. Commento alla Lettera di san Paolo ai Romani*, (a cura di E. Logi), Cantagalli, Siena 1971 (PG LX, coll. 664-665).
- Grasso S., *Due indizi di una leadership ecclesiale femminile nell'Europa del primo cristianesimo*, in G. De Virgilio – P. L. Ferrari (eds.), «*Lingue come di fuoco» (At 2,3). Studi lucani in onore di Mons. Carlo Ghidelli*, Studium, Roma 2010, 315-333.
- Grelot P., *La donna nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996.
- Lietaert Peerbolte L. J., *Paolo il missionario. Alle origini della missione cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006.
- Manes R., "Salutate Aquila e Prisca, miei collaboratori in Cristo Gesù, che hanno rischiato la vita per me" (Rm 16,3-4). *La fede e l'amore di una coppia come fermento della missione*, in G. Violi (a cura di), *Beati coloro che credono. Percorsi di fede nelle Sacre Scritture*, Cittadella, Assisi 2014, 51-67.
- , *Nel grembo di Paolo. La Chiesa degli affetti nella Lettera a Filemone*, (Le Ancore), Ancora, Milano 2016.
- , "Questa nostra sorella... accoglietela nel Signore" (cf. Rm 16,1-2). *La sororità nel NT, altro volto della fraternità*, "Parola Spirito e Vita" 77 (2018), 163-178.
- Martin-Bagnadez J., *Les collaborateurs de saint Paul*, Salvator, Paris 2017.
- Ollrog W.-H., συνεργός/συνεργέω, in H. Balz – G. Schneider (eds.), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo

- studio della Bibbia. Supplementi 15), Paideia, Brescia 2004, 1489-1492.
- Pellegrino C., *Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi. Analisi retorico-letteraria di 1Cor 4*, (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 139), PUG, Roma 2006.
- Penna R., *Chiese domestiche e culti privati pagani alle origini del cristianesimo. Un confronto*, in Id., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, (Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 6), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2001, 746-770.
- Perroni M., *Cristiane e apostole nella missione paolina*, in D. Marrone (ed.), *San Paolo misogino? Una lettura al femminile dell'apostolo*, (Sic et non 3), Rotas, Barletta 2009, 73-87.
- Pesce M., *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*, (Studi biblici 22), EDB, Bologna 1994.
- Pitta A., *Come si persuade un uomo? Analisi retorico-letteraria della lettera a Filemone*, in C. Marcheselli-Casale (a cura di), *Oltre il racconto. Esegesi ed ermeneutica: alla ricerca di senso. Colloquium dei docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione S. Tommaso d'Aquino Napoli 12 febbraio 1993*, D'Auria, Napoli 1994, 93-108.
- Pulcinelli G., *Paolo e le donne nella Chiesa. Febe (Rm 16,1-2); Lidia (At 16,11-15.40)*, "Lateranum" 70 (2004), 157-179.
- Ratzinger J., *Fraternità cristiana*, (Giornale di Teologia 311), Queriniiana, Brescia 2005.
- Tabet M., *San Paolo e i suoi collaboratori*, in G. De Virgilio (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, (Supplementi alla Rivista Biblica 34), EDB, Bologna 1998, 53-79.
- Zappella M., *A proposito di Febe prostatis (Rm 16,2)*, "Rivista Biblica" 37 (1989), 167-171.

Cenni su alcune direzioni di sviluppo della teologia russa della missione

❖ ANDREI BORISOVICH EFIMOV

La teologia della missione è chiamata a sollevare il velo del mistero del santo apostolato, il mistero della diffusione della luce santa nelle tenebre, cioè in questo mondo. Per fare questo, dobbiamo presentare l'idea del mondo, salvato e illuminato dalla grazia divina. È necessario descrivere una persona, descrivere come essa per la grazia di Dio diventi membro della Chiesa, viva e costruisca la sua vita nei confronti di Dio, di altre persone e del mondo. È necessario spiegare come una persona, a misura dell'immagine e della somiglianza di Dio, possa entrare in un dialogo pieno di grazia con un'altra persona, diventare un collaboratore di Dio nella Sua illuminazione (l'origine della parola ha radici nella lingua teologico sacramentale riferita al Battesimo come *photismos* - Illuminazione, ndr) di un'altra persona. È necessario provare a scoprire il mistero dei confini della Chiesa, e anche il legame tra la Chiesa e il mondo. Ed allora, sulla base del dogma ortodosso, dell'antropologia, dell'ecclesiologia, della sacramentologia, dell'escatologia e della soteriologia, viene svelato il mistero del santo apostolato, sorge la teologia della missione. Il lavoro missionario inizia con l'esempio che Cristo ci ha dato – l'esempio dei suoi tre anni di ministero. Gli apostoli seguirono questo esempio, portando la buona notizia del regno di Dio. Il ministero sulla terra del Signore si è concluso con le sue parole rivolte agli apostoli, alla Chiesa, a noi: «Andate, insegnate a tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ... ed ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine dei tempi» (Mt 28,19).

Il pensiero teologico russo che si sta risvegliando cerca di essere eucaristico, personalistico, escatologico e si basa sulla Tradizione patristica, ma ricorre anche ai sistemi religioso-filosofici. La teologia è anche alimentata dai frutti moderni raggiunti dalla antropologia, dalla linguistica, dalla storia, dalla archeologia e molte altre scienze. Di seguito descriviamo brevemente alcuni settori della teologia del-

la missione che sono tipici alla teologia russa e fanno uso di lavori teologici degli ultimi decenni.

Si possono indicare le opere della scuola teologica parigina (padre Georges Florovsky, padre Sergei Bulgakov, padre Nikolai Afanasyev, padre Vasily Zenkovsky, N.V. Lossky, padre Alexander Schmemann, padre John Meyendorf e molti altri), così come i teologi greci che sono in continuità a questa scuola (Metropolitan John Zizioulas, Christos Yannaras, Metropolitan Anastasius Yannulatos e altri).

La storia, le caratteristiche e le lezioni del lavoro missionario russo sono intensamente studiate al PSTGU - *Pravoslavnij Sviato Tichonovskij Gumanitarnij Universitet* (padre Alexander Shchelkachev, N.Yu. Sukhova, A.B. Efimov e altri). Una recensione e la principale bibliografia in lingua russa sulla teologia della missione è contenuta nella monografia collettiva “Missiologia” (*Миссиология*).¹

Il Consiglio e la missione della creazione eterna

La missione vuol dire una spedizione con una certa commissione, in greco “la missione” si dice “sacro apostolato”. Le basi teologiche e storiche del lavoro missionario si trovano già nell’Antico Testamento. Tutti i profeti sono messaggeri, missionari, ma possiamo parlare della missione e dei missionari fin dai primi capitoli della Bibbia. La storia biblica non inizia con il fatto descritto nella Scrittura: “All’inizio Dio creò il cielo e la terra”, bensì inizia con il Consiglio Preterno: il Consiglio della Santissima Trinità, che troviamo raffigurato nella celebre icona di Sant’Andrei Rublev.

Sulle icone tradizionali della Santissima Trinità, prima di Rublev, viene raffigurato come Abramo e Sara incontrano i tre viaggiatori e questi tre viaggiatori si siedono a tavola. Qui il servo sgozza un agnello o un vitello. Le ancelle aiutano ad apparecchiare la tavola, e offrono il cibo ai viaggiatori, e poi questi viaggiatori vanno a Sodoma. Da questa immagine si deve risalire al prototipo. Discepolo e partecipe alla vita mistica di San Sergio, Andrei Rublev sale insieme a lui nella contemplazione della preghiera da queste immagini al prototipo.

¹ Cf. *Missiologia*, 123, 392. Le traduzioni dei passi citati nel corso dell’articolo sono dell’autore, per il riferimento alle fonti si rimanda alla bibliografia finale. Per molti riferimenti si rimanda all’edizione di VSEVOLOD ŠPILLER in due volumi *Stranicy žisni v sochranivšichsja pis’mach; Propovedi*.

Non c'è più Sarah, né i tori, né Abramo, niente. Questi non sono solo angeli: questa è l'immagine della Santissima Trinità. Questo è il trono di Dio. Questo è Preeterno Consiglio della Santissima Trinità.

Il Consiglio si attua in silenzio. Questo non è tanto un incontro quanto un'espressione della volontà divina. Creiamo l'uomo, e poi il mondo. Per il bene dell'uomo, viene creato il mondo. Facciamo l'uomo a Nostra immagine e somiglianza ... Ma l'amore e la libertà non reggeranno, cadranno. Quindi l'angelo di mezzo, l'immagine della seconda persona della Santissima Trinità, fa un movimento. È pronto ad alzarsi, manifestando senza pronunciarlo: "Sono pronto per andare a salvare l'uomo". A questa volontà di Dio Padre c'è il consenso dello Spirito Santo. Ed ecco sull'altare appare il calice. È calice di sofferenza e di salvezza allo stesso tempo. Cioè, prima della creazione del mondo, l'intera storia della creazione del mondo e dell'uomo, l'intera storia dell'uomo e dell'umanità è già racchiusa in questa icona, in questo Consiglio Preeterno. E la seconda persona della Santissima Trinità è pronta per incarnarsi per salvare l'uomo. Da qui si svolge la storia divina e umana.

Il primo missionario è la seconda persona della Santissima Trinità. È mandata dal Padre e dallo Spirito Santo al mondo per correggere ciò che l'uomo fece, per ripristinare ciò che l'uomo distrusse. Nel Consiglio Preeterno c'è tutta la provvidenza di Dio ed anche la creazione della Chiesa - la Santa Chiesa cattolica e apostolica.

Il lavoro missionario è una missione, il cui scopo è ripristinare l'unità con Dio. Il Consiglio Preeterno è un piano divino per il mondo. Il mondo è plasmato secondo l'idea divina, che si realizza nella creazione del mondo e dell'uomo. Il Consiglio di Dio sulla salvezza e sulla redenzione è un Consiglio eterno, pre-eterno, *ekonomia* del mistero da secoli nascosto in Dio. «Dio ha tanto amato il mondo da dare il Suo Figlio unigenito» (Gv 3,16). Alcuni teologi parlano del "rischio" che Dio ha preso quando ha creato un uomo libero. Poi, prevedendo cosa sarebbe accaduto, Dio si assume la responsabilità della salvezza e della redenzione dell'uomo. In questo senso, il nostro Signore Gesù Cristo può essere chiamato perenne missionario o perenne apostolo. Questo è il mistero, «nascosto da secoli in Dio» (Ef 3,9), taciuto per secoli eterni (Rm 16,25).

Nell'infuocato movimento dell'amore, dalla libertà senza fondo emerge la creatività. Dio è il Creatore. Dio è il Creatore del mondo. Qui tocchiamo il mistero dell'inter-essere e dell'interazione del Dio Trinitario nella Sua relazione con il mondo.

Dio fa il non-essere partecipe dell'essere e riflette la Sua immagine in esso. La creazione del mondo dal nulla è opera del Divino Amore, Onnipotente e Sapiente. Quest'azione viene compiuta dalla Santissima Trinità – il Padre, che parla, pronunciando il Verbo nello Spirito Santo. Nella Bibbia, nel primo capitolo della Genesi è simbolicamente espresso così: Dio Padre parla per mezzo della Sua Verbo – Che sia! E tutto è buono, cioè tutto ciò a cui si dice di essere riceve il potere vitale dello Spirito, il potere dell'essere.

La Santissima Trinità è rivolta al mondo con il Verbo di Dio, con il Logos – «Tutto è stato fatto per mezzo di Lui ... ciò che esiste. ... Per mezzo di Lui tutto è stato fatto» (Gio 1,3). Quindi il Figlio è l'Ipostasi cosmo-urgica, pacificatrice, il Verbo, *Logos*, che parla o pronuncia volontà del Padre. Per cui a ciò che viene detto di essere diventa esistente nel suo Spirito Vivificante, e gli viene data dallo Spirito una realtà vitale.

Il Creatore ha creato l'uomo, il microcosmo, l'apice della creazione. L'uomo è destinato ad essere “dio per grazia”, diventare figlio e amico di Dio. In tal modo si attua un uscire – il Dio Creatore non vive solo con la vita interna. Dio creò il mondo nella pienezza e bellezza. E in questo mondo Dio crea l'uomo come Suo amico per la comunione con Lui stesso. L'amore non rimane all'interno, esso esce a cercare un altro.²

Nel piano pre-eterno di Dio, si manifesta l'amore per la creazione, che non si ferma con la creazione del mondo, ma va oltre, fino a quando Dio stesso non si manifesta condiscendente al mondo. «Poiché Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito ... Possa il mondo essere salvato per mezzo di Lui» (Gio 3, 16-17). «In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per Lui» (1Gio 4,9). Questo esprime l'atteggiamento più fondamentale e determinante di Dio verso il mondo. L'amore di Dio mette l'esistenza del mondo insieme a se stesso. Dio mette il mondo in corrispondenza con se stesso. Come persona, Dio entra in comunione personale con l'uomo e attraverso di lui comunica a tutto il mondo la vita divina. Per rendere l'uomo “dio per grazia”, Dio diventerà Uomo – questo è il mistero dell'amore divino. Questo mistero si trova nell'interazione delle Tre Ipostasi, superando i limiti della comprensione umana.

² Cf. ŠPILLER, *Propovedi*, 261.

L'immagine di Dio rivelata nell'uomo è il fondamento della sua (dell'uomo) creazione e della sua predestinazione. Ma questa predestinazione poteva essere realizzata solo dall'uomo stesso, liberamente. La perfezione doveva essere affermata dall'azione stessa dell'uomo, in cui si sarebbe realizzata la sua somiglianza con Dio. Il primo uomo, Adamo, che significa che porta in sé tutta l'umanità, con tutte le sue capacità e predisposizioni, *l'uomo inglobante l'umanità* (*Vsechelovek*), da cui in seguito si sviluppò l'intera razza umana, era in uno stato di integrità e in diretta comunione con Dio. Gli spettava però autodeterminarsi in Dio – dove c'è lo Spirito, vi è la libertà. L'essenza esistenziale dell'uomo è nella libertà, la cui fonte risale a Dio. L'uomo ha ricevuto la libertà da dove ha ricevuto la sua vita.

Quella libertà dell'uomo, in cui nascerà *l'amore* e la nostra *attività creativa*, sono i tre elementi che formano una cosa sola: il nostro "io". In questa libertà si rivela e testimonia in modo abbagliante la nostra conformità a Dio. La nostra libertà non viene violentata da Dio, è una cosa divina in noi. Si è scoperto che la misura della perfezione non ha trovato la sua affermazione nella libera azione dell'uomo. L'uomo si è aggravato con il peccato originale. L'uomo è caduto. Il male è entrato nel mondo.

Il racconto biblico sulla creazione dell'uomo a immagine di Dio e sulla sua caduta – e paradossalmente proprio sulla caduta – afferma la grandezza originale dell'uomo. Perché l'uomo è caduto da un'altezza. Infatti, questa altezza è la norma della nostra natura primigenia e della nostra esistenza. La caduta danneggiò l'uomo e la sua natura. Nella caduta l'uomo si ammalò lui stesso e con lui tutta la natura, seguendolo, si allontana dalla norma del suo sviluppo. Seguendolo, poiché l'uomo è stato creato come fulcro dell'intero mondo naturale creato.

Con una profondità eccezionale lo esprime San Paolo:

La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa, infatti, è stata sottomessa alla caducità, non per suo vole-re, ma per volere di colui che l'ha sottomessa, e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi (Rm 8,19-22).

«Tutta la creazione, tutta la natura è ora “malata”, anche se vive con la speranza di guarigione ... L'essenza, la natura di tutto nella sua

sostanza, è come se fosse coperta da una specie di involucro che la rende deformi».³ Per vederla in una bellezza incontaminata, si deve sfondare questo involucro.⁴

Naturalmente, si può considerare “naturale” quell’ordine dell’essere che vediamo ora. Si può rigettare la categoria di “malattia” e ammettere che tutto sia “normale”: la terribile, spietata lotta per l’esistenza nel mondo animale e i vari tipi di guerre e battaglie che sono molto simili a questa lotta che si svolgono però tra le persone. E così fa la scienza della natura: considerando, ad esempio, la passione predatoria degli animali come un fatto “naturale” indiscutibile. Così come fa anche la sociologia, la quale a volte non allontanandosi dalle scienze naturali si ingarbuglia nei problemi di distinzione tra il bene e il male.⁵ Ma senza supporre che la natura stessa dell’uomo sia danneggiata, è impossibile avvicinarsi a uno degli innumerevoli enigmi sull’uomo. Così come senza riconoscere il danno alla natura, è impossibile risolvere una delle tante contraddizioni nel cosiddetto ordine naturale delle cose, su cui la scienza naturale si scervella senza successo.⁶

Il male, tuttavia, non si limita al solo male morale. Le conseguenze del danno alla natura umana nel cosiddetto peccato originale vanno ben oltre la corruzione morale. Il peccato originale significa una catastrofe metafisica che ha danneggiato la natura umana in modo tale da deviare in tutto dalla norma primordiale. A partire dal fatto che l’uomo viene creato nella “immortalità” (*инкорруцио́н – неустра́нение*), diventa mortale. La conformità primordiale dell’uomo a Dio significa che alla natura umana è stata conferita l’immortalità. In disunione con Dio, la natura umana non è solo scossa moralmente, ma viene anche fisicamente ferita, ricevendo la morte in sé. La sua composizione carnale diventa instabile e fragile, la stessa connessione dell’anima con il corpo diventa fugace. Quindi l’uomo diventa mortale.⁷

Se però nell’uomo il mondo intero è in contatto con Dio, allora l’alienazione umana da Dio comporta l’alienazione di tutto il mon-

³ ZEN’KOVSKIJ, *Osnovy christianskoj filosofii*, 102.

⁴ Cf. ŠPILLER, *Propovedi*, 266.

⁵ Cf. ZEN’KOVSKIJ, *Osnovy christianskoj filosofii*, 132.

⁶ Cf. ŠPILLER, *Propovedi*, 266.

⁷ Cf. SALTYKOV, *Tvorenie mira v svjatootečeskoj tradicii*, 6-88.

do da Lui. Pertanto, la mortalità dell'uomo riceve un significato cosmico e scuote l'intero sistema cosmico e la sua modalità. Quanto sono piene di un significato profondo le parole di un canto della Chiesa: «Quando il paradiso è stato chiuso, il sole ha nascosto i suoi raggi, la luna e le stelle si sono coperte di sangue, le colline hanno tremato ...» (*Triodion Quaresimale*).⁸

La dimensione principale, dunque, in una persona come immagine di Dio è la libertà, l'amore e l'attività creativa. Adamo fu chiamato in Paradiso per una comunicazione creativa con Dio e il mondo primordiale. Una delle forme di comunicazione creativa con il mondo è rivelata nel racconto biblico dell'evento in cui gli animali e gli uccelli vengono al sovrano del mondo cioè all'uomo, ed egli attribuisce loro i nomi, dei *logos*.

La Bibbia ne parla brevemente; ma si potrebbe pensare che questo non sia solo una crescita della comunione con Dio nel mondo paradisiaco, bensì l'attribuzione di nomi oppure di *logos* è una partecipazione alla creazione di Dio, nel conferire agli esseri viventi dei significati e delle energie divine, dei *logos* divini pieni di grazia.⁹

Di questo fatto la Bibbia, i santi padri e i moderni teologi ortodossi parlano nel modo seguente:

Il Signore Dio prese l'uomo (da Lui creato) e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse (Gen 2,15). ... Il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche (Gen 2,19-20).

Non sappiamo come Adamo “coltivava” la terra nel Paradiso, non sappiamo neanche come chiamasse ogni essere vivente. Sappiamo solo che non senza Dio avrebbe potuto farlo. Apparentemente, Dio insegnò ad Adamo a conoscere i “*logoi*” e ad attribuire i nomi negli animali. Si potrebbe pensare che Adamo ricevette il potere di far ac-

⁸ Cf. LOSEV, *Istoria antičnoj estetiki*, 83.

⁹ Si veda: EFIMOV, *Smysl tvorčestva v svete provoslavnogo učenija o načale i konce mira*; ID., *Problemy tvorčestva v duchovnom nasledii protoiereja Vsevoloda Špilera*.

cettare alle creature i significati, i nomi, i *logoi* dati loro, secondo la volontà di Dio, secondo il piano di Dio. Così Adamo imparava ad essere un co-creatore di Dio nel piano creativo di Dio per il mondo, per ogni creatura. E questa co-creazione con Dio contribuiva alla crescita di Adamo in Paradiso, rivelando l'immagine di Dio in lui.

Dio affidò al suo amico Adamo di partecipare alla crescita della creatura, alla sua maturazione nell'accettazione della volontà di Dio, nel ricevere delle energie divine i *logoi*, i nomi, per la crescita nel loro rivolgersi al Creatore. In tal modo Dio insegnava ad Adamo attraverso la conoscenza creativa della sua volontà sulla creatura e l'attribuzione alla creatura del “*logos*”, “anima” e “nome”. Pertanto, la creazione è “completata”, “incoronata” con il conferimento del nome e dell'attribuzione di un “significato” alto.

Cercheremo di trovare analogie con queste considerazioni nelle Sacre Scritture e nella vita della Chiesa. Gesù Cristo – il Secondo Adamo – prima chiama i discepoli e poi dà loro i nomi, conferendo loro autorità e potere di essere apostoli.

Gesù salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demòni. Istituì dunque i Dodici: Simone, al quale impose il nome di Pietro; poi Giacomo di Zebedeo e Giovanni fratello di Giacomo, ai quali diede il nome di Boanèrghes, cioè figli del tuono (Mc 3,13-17). ... Allora chiamò i Dodici, ed incominciò a mandarli a due a due (Mc 6,7).

Pertanto, il Signore, chiamando Simone Pietro, lo mise nel fondamento della Sua Chiesa come supremo apostolo. Indubbiamente, queste sono solamente considerazioni che cercano di sottolineare delle analogie.

Un sacerdote, introducendo un nuovo membro nella Chiesa, durante il rito di battesimo gli dà un nome. Dare il nome al battezzato è una parte necessaria del mistero dell'introduzione di una persona nel Regno di Dio, nella Chiesa, per la piena rivelazione in lui dell'immagine di Dio e del piano di Dio per lui. Il battezzato diventa una nuova creatura capace di seguire il piano e la volontà di Dio. Per analogia, si potrebbe pensare che, per comando di Dio, Adamo introdusse tutte le creature viventi nel Paradiso, nel Regno di Dio, dandole preliminarmente un nome per rivelare pienamente il piano

di Dio in essa, mettendo nella creatura la capacità di seguire pienamente il progetto di Dio e la volontà di Dio su di essa.

Esiste una vasta letteratura sulla comprensione patristica di *logoi*, nomi, idee divine, energie divine legate alle creazioni di Dio: S.L. Epifanovich,¹⁰ arch. Cipriano (Kern),¹¹ V.N. Lossky,¹² prot. Georges Florovsky,¹³ prot. Giovanni Meindorf,¹⁴ prot. Alexander Schmemann,¹⁵ prot. Vsevolod Spiller,¹⁶ A.F. Losev¹⁷ et al.

San Massimo il Confessore parla del *Logos* e dei *logoi* - le "idee" della creatura che scaturiscono dal Logos e sono rivolte a Lui come i raggi al centro.¹⁸

Vladimir N. Lossky, nel suo saggio sulla *Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, afferma:

La natura dei *logoi* nell'insegnamento di San Massimo è quasi identica alle energie divine non create [...] Nella teologia dei padri greci, le energie divine hanno un carattere più dinamico, più volitivo. Il loro posto non è nell'essenza, ma in ciò che seguirà quell'essenza, nelle energie divine: poiché le idee sono identificate con la volontà e il volere, che determinano i vari modi (oppure metodi) con cui il creato "partecipa alle energie creative".¹⁹

Padre Georges Florovsky affronta questo pensiero con un appoggio diverso: «... la volontà di Dio è la relazione stessa di Dio con il mondo in generale, il punto di contatto e l'incontro» ... E questo "tocco" (contatto) avviene nei *logoi* e ha un carattere speciale - perché quelli che sono "in contatto" sono estranei l'uno all'altro. Sono i *logoi* che rappresentano una speciale forma "creativa" delle energie

¹⁰ Cf. EPIFANOVICH, *Prepodobnyj Maksim Ispovednik i visantijskoe bogoslovie*, 10.

¹¹ Cf. KIPRIAN (KERN), *Antropologija svjatogo Grigoria Palamy*, 22.

¹² Cf. LOSSKIJ, *Očerk mističeskogo bogoslovia Vostočnoj Cerkvi. Dogmatičeskoe bogoslovie*, 102; ID., *Bogovidenie*, 58.

¹³ Cf. FLOROVSKIJ, *Vostočnye otzy IV-VIII vekov*, II, 158.

¹⁴ Cf. MEJENDORF, *Iisus Christos v vostočnom pravoslavnom bogoslovii*, 81.

¹⁵ Cf. SCHMEMANN, *Cerkov', mir, missia*, 245.

¹⁶ Cf. ŠPILLER, *Propovedi*, 273.

¹⁷ Cf. LOSEV, *Filosofija imeni*, 41.

¹⁸ Cf. MAKSIM ISPOVEDNIK, *Tvorenija v 2 knigach*, II, 44.

¹⁹ LOSSKIJ, *Očerk mističeskogo bogoslovia Vostočnoj Cerkvi*, 82.

divine che sono il punto di contatto tra il Cielo e la terra: «In esse, Dio tocca il mondo e il mondo è in contatto con il Divino».²⁰

Secondo V.N. Lossky,

Le Energie divine – sono in ogni cosa e al di fuori di tutto [...] Il mondo visibile viene migliorato, gradualmente sistemandosi. Con le Sue parole (del Verbo, ndr), con i Suoi comandi alle cose create, che sono descritte nella Genesi” avviene una gestione, una penetrazione della materia come attraverso “un potere radiante”.²¹

L'intero ministero di Gesù Cristo sulla Terra era l'emissione delle energie divine – di regola, segretamente, ma non solo. Sul monte Tabor, la forza e la gloria delle azioni della luce divina, le energie divine erano dischiuse; e, in parte, sono state rivelate la forza e la gloria del secolo futuro.

Obiettivi della missione

Per comprendere gli obiettivi della missione, si deve sapere a che cosa viene chiamato l'uomo e qual è la sua destinazione finale. Il mondo angelico e umano era originariamente chiamato a glorificare Dio e diventare partecipe della Gloria di Dio. La gloria di Dio ha preceduto e accompagnato la Natività di Cristo, l'intero ministero di Gesù Cristo, era presente alla Trasfigurazione, ed infine, all'Ascensione. Dopo l'Ascensione di Cristo, la Gloria di Dio è intimamente presente, riempie e trasforma il mondo dall'interno.

Tutta la teologia ortodossa è focalizzata su questi fenomeni: Gloria e Amore. Nell'opera di redenzione dell'uomo, l'amore di Dio e la Gloria di Dio sono indissolubili. Dio, che è il Dio dell'amore, va e fa di tutto per la redenzione dell'uomo. Inoltre, la provvidenza redentrice di Dio si applica a tutto il cosmo. La creatura di Dio, che “geme e tormenta fino ad ora”, è anche predeterminata dall'inizio al suo posto e al suo scopo particolare. La ricostruzione dell'universo attribuisce alla missione un significato speciale. Questa è una missione divina. Siamo collaboratori e cooperatori di Dio nella missione divina. E questa missione divina mira all'obiettivo finale: ricreare l'universo

²⁰ FLOROVSKIJ, *Vera i kul'tura*, 61.

²¹ LOSSKIJ, *Očerk misticeskogo bogoslovia Vostočnoj Cerkvi*, 53.

distorto dal peccato. L'uomo è chiamato a diventare partecipe di questa missione divina. Inoltre, Dio, per così dire, condivide la sua missione con la missione della Chiesa. La missione divina e la missione della Chiesa sulla terra diventano una missione unita.²²

La nostra missione cristiana fa parte della missione divina e il suo obiettivo finale non può essere diverso dallo scopo di Dio. E il Suo scopo, come è chiaramente affermato nelle Sacre Scritture, specialmente nelle Lettere agli Efesini e ai Colossei, è quello di guidare l'Universo in Cristo e la nostra partecipazione all'infinita Gloria di Dio.

La nostra partecipazione alla sua gloria è già iniziata: i cristiani sono già coinvolti nella gloria divina, il raggiungimento finale e la pienezza della gloria arriveranno alla seconda venuta di Cristo. «Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria» (Col 3,4). La piena realizzazione di questa Gloria arriverà. «E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28). Quindi, l'obiettivo finale della missione è che l'Universo si riempia dello splendore della Gloria di Dio. La missione della Chiesa, la missione di ogni cristiano è di entrare in questa Gloria, moltiplicare questa Gloria di Dio e diventarne partecipi.

La Chiesa e la missione

La Chiesa Santa, Una, Cattolica e Apostolica diventa quello che è nell'Eucaristia. La maggior parte degli attributi della Chiesa sono legati all'Eucaristia. All'Eucaristia, si raduna non solo la nostra Chiesa militante, ma anche la Chiesa trionfante, la Chiesa celeste. All'Eucaristia, la comunità dei credenti si unisce qui con l'intera Chiesa celeste. Nell'Eucaristia c'è presente Cristo stesso, la Vergine, gli angeli, tutti i santi, tutti quelli che ricordiamo. Nell'Eucaristia si uniscono il mondo terrestre e il mondo celeste. La vita della Chiesa nell'Eucaristia e, d'altra parte, la vita della Chiesa è il frutto dell'Eucaristia, in cui ci uniamo nell'unico corpo di Cristo. Inoltre, l'Eucaristia è la missione della Chiesa, l'azione sacra compiuta per tutti e per tutto.

Lo scopo e il senso della comunità cristiana è la pienezza della Chiesa nell'Eucaristia. D'altra parte, la Chiesa, la sua vita, la sua esi-

²² Cf. STAMULIS, *Pravoslavnoe bogoslovie missii segodnja*, 157.

stenza sono militanti in questo mondo. Il Signore ci porta in Cielo, e poi torniamo in questo mondo con il compito di viverci come ha vissuto Lui, di fare come ha fatto Lui. E l'intera vita terrena di Gesù Cristo è una missione. Pertanto, la Chiesa svolge la missione come sacramento. Questo tempo e questo mondo sono stati dati alla Chiesa per la salvezza del mondo. Inoltre, la Chiesa, come pienezza di comunione con Dio e la Chiesa come missione nel suo appello al mondo viene rivelata e realizzata nell'Eucaristia. L'Eucaristia, da un lato, è un'uscita dal mondo nel Regno di Dio, ascesa al trono di Dio.

Saliamo in cielo ed entriamo nel sacramento dell'Eucaristia per unirci con il *Deus homo*. Allo stesso tempo, "deponiamo ora ogni affanno della vita...". E alla fine "Abbiamo visto la vera luce, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la vera fede; prosterniamoci all'indivisa Trinità: essa, infatti, ci ha salvati". E poi "In pace usciamo". Stiamo tornando in questo mondo. Per di più, andiamo in questo mondo, secondo la parola del Signore, detta ai discepoli: "... Ne siete testimoni ...". Torniamo in questo mondo come testimoni dell'Eucaristia, del sacramento della comunione con Dio. In tal modo, l'Eucaristia conduce la Chiesa, la comunità alla missione. Una persona e una comunità, diventati nel sacramento dell'Eucaristia un unico corpo guidato da Cristo, si rivolgono al mondo. E attraverso una persona che si rivolge verso il mondo, la Chiesa salva e trasfigura il mondo. Con questo, la Chiesa rimane ad essere non appartenente a questo mondo. Il Signore disse infatti: "Il mio regno non è di questo mondo". Questo è il Regno che verrà, ma a cui diventiamo partecipi qui e ora. Tutto ciò che esiste nel mondo, compresa la natura, la cultura e le culture, tutto diventa l'oggetto di una missione attraverso l'uomo. La storia della Chiesa è la storia della presenza della Chiesa in società, culture, popoli, nazioni.

La consacrazione del mondo avviene nello stesso modo del Monte Tabor. Ogni volta che celebriamo la festa della Trasfigurazione del Signore, cerchiamo di entrare in questo evento, per diventare partecipi di questo evento. E la Chiesa ci rivela questo evento e ci introduce a questo evento, che non è di questo mondo. E questo evento della Trasfigurazione non abbandona completamente il mondo. La luce di Tabor non ha lasciato il Monte Tabor. Tutto: Tabor, il Mare di Galilea e ogni casa di Mosca è un oggetto di missione, illuminazione e trasfigurazione. Le energie non-create divine del Tabor permeano tutti e tutto, il mondo intero, l'intero cosmo.

L'organismo divino-umano è il corpo di Cristo. Laddove la comunità è sana, il corpo di Cristo cresce grazie alle persone non illuminate e attraverso i membri della Chiesa viene illuminato l'intero mondo. Le energie divine prima deificano l'uomo e attraverso di lui l'intero mondo viene misteriosamente deificato e quindi viene ripristinata l'unità, l'integrità, la santità del mondo, che era santo e integro prima del peccato originale.

La Chiesa è cattolica e questo significa che è universale. Ha a che fare con tutto. Tutto ciò che esiste la riguarda ed essa a suo turno riguarda tutto.

La chiesa parrocchiale, riunita attorno al suo vescovo per celebrare l'Eucaristia, è una congregazione che è già una chiesa *cattolica, sobornaja*. [...] La chiesa parrocchiale non fa parte del Corpo, essa è il Corpo stesso. Ciò è molto chiaramente simboleggiato nell'ufficio bizantino della preparazione della sostanza per l'Eucaristia: il sacerdote mette particelle di pane (*prosphora*) sul *discos* in memoria di Cristo stesso, di sua Madre, di tutti i santi, di tutti i defunti e di tutti i vivi, in modo che l'intera Chiesa sia presente in questo pane insieme al suo Capo.²³

Nell'unica Chiesa di Cristo c'è una molteplicità: culturale, liturgica e persino teologica. Da qui deriva l'atteggiamento verso culture diverse.

L'elemento nazionale, la presenza di un gruppo nazionale non fu mai respinta in Oriente, sebbene l'ideale dell'unità della chiesa fosse anche forte, non meno che in Occidente. Solo che esso era inteso come l'ideale dell'unità interna, non esterna.²⁴

L'unità spirituale che si attua nella Chiesa e nell'Eucaristia implica la pluralità: pluralità di persone e pluralità di culture. E questa pluralità non contraddice la collegialità, *sobornost'*, e l'unità. L'Eucaristia può esser celebrata in qualsiasi lingua. Da ciò il sacramento non viene meno.

²³ MEJENDORF, *Visantijskoe bogoslovie: Istoricheskie tendencii i doktrinal'nye temy*, 154.

²⁴ ZEN'KOVSKIJ, *Sobranie sočinenij*, II, 74.

La Chiesa è Apostolica in due sensi. Da un lato, la successione apostolica da Cristo. Tutta la Chiesa è stabilita sulla base degli apostoli. La Chiesa deve crescere, includendo la diversità di enti ecclesiastici sempre più ricca. Questa crescita avviene per l'inclusione di coloro che non sono stati precedentemente membri della Chiesa. E l'apostolato insegna ai nuovi membri della Chiesa. Una delle principali missioni dell'apostolato è l'insegnamento. Inoltre, l'apostolato manda la Chiesa nel mondo per illuminare il mondo con la predicazione, i miracoli e per insegnare la fede al mondo.

La missione è sempre una umile diminuzione, la *kenosi*. La relazione con il mondo richiede da noi lo sminuimento, l'umiltà. Questo sminuimento proviene dall'amore, poiché l'atteggiamento missionario è verso le persone e il mondo che hanno bisogno di amore. Solo a condizione di sapersi rendere umili davanti al nostro vicino, si raggiunge l'unità. Così anche il mistero dell'unità di Dio, la Santissima Trinità si avvicina quando cerchiamo di essere umili con il prossimo.

San Massimo il Confessore dice: «L'umanità è organicamente unita dalla nascita, e il compito della Chiesa è di ripristinare e completare con l'aiuto di una missione questa unità di persone che hanno perso la loro unità originale», di unirle in un corpo, il cui Capo è Cristo.

Antropologia e missione. La bellezza salverà il mondo

Dio crea il mondo nella sua pienezza e bellezza. E in questo mondo crea l'uomo, come suo amico per comunicare con Dio. In tale modo viene rivelato l'amore di Dio per il mondo. Con l'amore Dio ha chiamato il mondo dall'inesistenza, con l'amore ha inciso la sua immagine, l'immagine del Creatore nella creazione. La “gloriosa immagine di Dio” è radicata nell'uomo. È l'icona spirituale in noi, scritta dalla mano del Creatore stesso. Quindi siamo “partecipi della divinità”.

Accadde però una catastrofe che ha danneggiato la natura umana in modo da deviare dalla norma incontaminata. L'uomo diventa mortale. La comunione con il Divino ci viene comunicata come un'opportunità in cambio della nostra libera autodeterminazione in Dio. Dopo il peccato originale, la disunione con Dio scosse la natura umana sia fisicamente che moralmente. Ma il cuore umano desidera ardentemente una vita degna di eternità. L'amore è degno dell'eternità, lo sono anche la creatività ad essa associata e i suoi frutti: sia lo stato della creatività che la sua gioia, cioè verità, pace, gioia.

Ogni persona ha il suo percorso nella vita. E questo cammino è sempre creativo. La creatività, se è coerente con la volontà di Dio, crea sempre valori. Creiamo opere d'arte, pensiamo e facciamo scoperte scientifiche, inventiamo, creiamo le nostre famiglie, alleviamo bambini, contempliamo la bellezza e la cerchiamo, vogliamo il bene e la verità. Il nostro lavoro, le nostre opere di creazione nella pura scienza oppure nell'arte o nei rapporti con le persone, tutta la nostra vita hanno significato valori eterni. Che questa vita sia il nostro servizio al sommo Bene, Bellezza, Verità. Che la nostra vita sia un servizio alle persone, alla nostra Patria, perché il servizio creativo è un'espressione di amore. Nella creazione, l'amore si rivela. L'amore è creazione, la creazione è amore. E la rivelazione in se stessi delle forze dell'amore è la rivelazione in se stessi dell'immagine di Dio, in ciò consiste il nostro obiettivo.²⁵

L'opportunità e la capacità di crescere sono realizzate da ciascuno, ogni persona unica in un appello a Dio, all'uomo, al mondo innamorato e alla volontà di partecipazione creativa alla vita del mondo sofferente. E man mano che l'uomo cresce in comunione con Dio nella Chiesa, gli viene data la forza e la grazia per attirare Dio nella grazia della vita del suo vicino e del malato, preparare il mondo, distorto dal peccato alla trasfigurazione e alla vita celeste del secolo futuro. Nella creazione l'anima si sveglia, l'immagine di Dio viene rivelata e si rivolge al Creatore con un cuore aperto. «Quindi le angosce della mia anima si calmano, poi le rughe sulla fronte si spianano e posso comprendere la felicità sulla terra, e in cielo vedo Dio» (M. Lermontov).

La vera attività creativa è sempre comunicazione con il mondo celeste. La nascita di una poesia, musica, pittura, casa, nave è sempre un tormento, sempre un mistero. E nel mistero della nascita di una nuova (a immagine di Dio: «Ecco, creo tutte le cose nuove»), l'anima si rivela e cresce. Quando nasce qualcosa di significativo, si aprono nuovi orizzonti e, naturalmente, si ha voglia di ringraziare (Dio) riverentemente. Coloro che salgono sulla cima della montagna hanno la stessa sensazione. Il mondo intero è laggiù e l'anima non può che ringraziare. A volte non sa chi deve ringraziare, ma la gratitudine è particolarmente forte da parte di coloro che conoscono il Creatore.

²⁵ Cf. ŠPILLER, *Propovedi*, 310, 333, 553; ČURSANOV, *Licom k licu. Ponjatie licnosti v pravoslavnom bogoslovii XX veka*, 34.

Vi è presente la sorpresa e la gratitudine e la lode al Creatore. Ciò è stato espresso così fortemente e profondamente da Lomonosov e Derzhavin nelle loro odi.

Il Signore disse: «E tutti saranno ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me» (Gv 6,45). «E io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (Gv 6,44) A volte Cristo si rivela all'uomo, come è stato con San Silvano del Monte Athos e molti altri.

Ma più spesso il Signore tocca il nostro cuore attraverso la bellezza della personalità, della creazione, del mondo di Dio e attraverso di loro viene rivelata la bellezza del Creatore. Sono molto conosciute le parole di Dostoevsky: «La bellezza salverà il mondo». Cos'è questa bellezza che salva il mondo intero? Nella Bibbia, la bellezza è uno dei nomi di Dio; è la qualità di Dio. Dio è al di sopra della nostra bellezza, sopra di tutto il bello. Lui stesso è la fonte di tutto ciò che è bello. Nella Bibbia, la parola "bellezza" è usata fin dalle prime pagine. Si dice che il mondo sia stato creato dalla creatività di Dio, come una forma d'arte. Dio crea il mondo come il più grande artista. E Dio vede "che era cosa buona". Buono significa bene. Ma c'è un altro significato. Buono – vuol dire bello. Quindi Dio ogni volta che dice "era cosa buona" appare come un artista, come un prototipo di una persona creativa che scruta il suo lavoro perché lo ama.

La vera bellezza nasce dal tocco di luce divina, di energie divine con il mondo creato. La bellezza è stata rivelata come la più alta realtà sul Monte Tabor al momento della Trasfigurazione. L'apparizione della bellezza, la Gloria di Dio, che allora ha illuminato tutto il mondo, rimane intima in questo mondo fino alla fine dei tempi. Insieme al Signore veniamo sul Monte Tabor: «Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse in disparte, su un alto monte. E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce» (Mt 17,1-2).

Questa è la manifestazione delle energie divine non create, questa è la manifestazione della luce divina. Gli abiti tessuti dalle mani di un uomo divennero brillanti come la luce e la cima del Monte Tabor divenne il paradiso terrestre. Inoltre, ogni filo d'erba percepiva energie divine, l'amore divino, la luce non creata. Così il mondo fu creato quando ogni filo d'erba non era solo bello in sé, ma era permeato di luce divina, brillava e splendeva, radiosa. Splendeva e brillava anche ogni piccolo fiore, ogni piccolo uccello, ogni piccolo insetto. E tutto ciò è stato distrutto dall'uomo. Ed è proprio ciò che de-

ve essere ricreato secondo il disegno divino. Dio attraverso l'uomo permea di nuovo il mondo con energie divine e entra in contatto diretto con il mondo. Il monte Tabor, dopo che la luce divina svanì “e loro scesero dalla montagna” anche ora è permeato delle stesse energie, ma già in modo arcano, e queste energie vengono rivelate solamente a una vista santa. Questa è la vera bellezza. La bellezza interiore, quella che salva il mondo.

P. Vsevolod Spiller osserva:

La bellezza è una categoria spirituale. Questo è il più alto stato dell'essere [...] La bellezza è stata rivelata proprio sul Monte Tabor al tempo della Trasfigurazione del Signore [...] La manifestazione della Bellezza, la Gloria di Dio, che allora ha illuminato il mondo intero, sebbene rimanga in questo mondo, rimane arcana in esso fino alla fine dei tempi. Dostoevsky disse che “La bellezza salverà il mondo”. [...] Questo è vero, perché la Bellezza è il potere di Dio, è il potere della gloria di Dio che trasforma il mondo [...] E la percezione della Bellezza è sempre un'irruzione in un altro mondo, verso una realtà superiore, nel mondo Divino.²⁶

C’è un’altra bellezza: questa è una falsificazione che non salva, ma distrugge il mondo. Su questa bellezza M. Lermontov dice: «Ma ho capito ben presto il mistero di quella brutta bellezza». Questa brutta bellezza, secondo Dostoevsky alla fine, è la bellezza di Sodoma e Gomorra. La vera bellezza conduce una persona a Dio, risveglia l'anima e «attira l'attenzione sul bello quando una persona viene catturata dall'amore per la bellezza, quando una persona ne è ubriacata, immersa e portata come prigioniero in un altro mondo».²⁷ Il contatto con il bello, con la vera bellezza mette una persona faccia a faccia con il mondo spirituale incomprensibile. Per i santi, la bellezza è identica al bene e alla verità. Ci sono raccolte di scritti ascetici dei padri come *Dobrotolubie*, che in greco suona come “Filocalia”, cioè un amore per la bellezza. Sull’icona di Sant’Andrei Rublev “La Trinità”, padre Pavel Florensky scrisse: «C’è la Trinità di Rublev, quindi c’è Dio».²⁸

²⁶ ŠPILLER, *Propovedi*, 600.

²⁷ MAKARIJ EGIPETSKIJ, *Duchovnye besedy*, 33.

²⁸ FLORENSKIJ, *Sobranie sočinenij*, II, 171.

Gli inviati del principe Vladimir di Kiev alla Basilica Santa Sofia di Costantinopoli, al loro ritorno, dissero: «Non sapevamo se eravamo in cielo o in terra. Giacché in terra non esiste splendore o bellezza simile, siamo incapaci di descriverla. Sappiamo solo che Dio abita qui tra gli uomini. Il loro rito liturgico è più bello che in tutti gli altri paesi. Non possiamo dimenticare quella bellezza».²⁹ San Isacco il Siro scrive: «L'anima vede la bellezza in virtù della sua vita».³⁰ Per partecipare alla Luce Taborica, si deve vivere una vita santa. Secondo Aristotele, «la conoscenza inizia con la sorpresa».

Anche la conoscenza di Dio inizia con la meraviglia della bellezza della creazione divina, e la corona di questa conoscenza è la santità, che rivela nell'uomo stesso la bellezza simile a quella di Dio (*богообразная*) e quindi vede e manifesta la bellezza dell'immagine di Dio nelle altre persone. L'autentica opera creativa porta alla gioia spirituale? Con il dovuto riguardo a Dio e al mondo, senza dubbio, perché i veri creatori della scienza e delle arti (con delle rare eccezioni) avevano fede e aspiravano a Dio. E, man mano che l'amore per Dio e per le persone cresce, entrando in una comunione di grazia con il Creatore, giunge la gioia di cui parlò l'apostolo: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono nel cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» (1Cor 2,9).

Ciò che è veramente e creativamente nato da una personalità piena d'amore rimane per la vita del secolo futuro. E questo resta arcano in questo mondo; proprio come allora, dopo la Trasfigurazione, quando Cristo e i suoi discepoli discesero dal Monte Tabor, la Luce benedetta, queste energie divine, a cui parteciparono i discepoli, non abbandonarono questo mondo, ma si nascosero fino al momento in cui la vita del secolo futuro verrà in Potenza e Gloria.

E nella Chiesa, celebrando questo e altri eventi della vita di Dio sulla terra, noi “nello spirito” possiamo toccare il vero fenomeno quando il Cielo si apre e il nostro mondo si riempie di energie divine. L'evento principale della nostra vita è la Divina Liturgia. La Liturgia imbeve noi e il mondo intero di energie divine, della luce, della potenza e della gloria di Dio, rende tutta la nostra vita creativa piena di gioia, eucaristica, quindi ci introduce misteriosamente alla Potenza e alla Gloria della futura Vita paradisiaca.

²⁹ SOLOV'EV, *Istoria Rossii s drevnejšich vremen*, II, 205.

³⁰ *Dobrotoljubie*, V, 108.

In tal modo la Chiesa continua la missione di Dio incarnato e l'ecclesiologia ortodossa contiene la capacità di determinare i principi, le responsabilità, gli obiettivi e i mezzi missionari di base. L'approccio ortodosso si basa sulla comprensione eucaristica della Chiesa, che, come il Corpo di Cristo, è una testimonianza e una missione nell'affrontare il mondo e l'uomo sofferenti. Il fulcro della vita e del ministero della Chiesa è l'Eucaristia, la quale è l'attualizzazione del Regno di Dio, venuto con potenza, ed è il ministero di Gesù Cristo stesso, che «non ha mancato di far di tutto fino a ricondurci al cielo ed elargirci il suo regno venturo...».³¹ L'Eucaristia è la fonte e la potenza di un'efficace testimonianza cristiana.

Essa presenta anche l'immagine perfetta del sacro apostolato e della presidenza, il sacrificio incruento “per tutto e per tutti”. La soluzione a tutti i difficili problemi della testimonianza moderna è oggi ricercata nella coscienza eucaristica vivente della Chiesa, in attesa della desiderata manifestazione di Cristo in Potenza e Gloria...

³¹ *Božestvennaja liturgija svyatitelja Ioanna Zlatoustja*, 116.

Bibliografia

- Божественная литургия святителя Иоанна Златоуста с параллельным переводом на русский язык* [Božestvennaja liturgija svyatitelja Ioanna Zlatousti s parallel'nym perevodom na russkij jazyk (La Divina liturgia di san Giovanni Crisostomo con una traduzione alla lingua russa moderna)], Москва [Moskva] 2016.
- Добротолюбие* [Dobrotoljubie (Filocalia)], V, Сергиев Посад [Sergiev Posad] 1992.
- Епифанович С. А. Epifanovich S. L., *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие* [Prepodobnyj Maksim Isopovednik i visantijskoe bogoslovie (San Massimo Confessore e la teologia bizantina)], Москва [Moskva] 1996.
- Ефимов А. Б. Efimov A. B., *Проблемы творчества в духовном наследииprotoиерея Всеволода Шпиллера* [Problemy tvorčestva v duchovnom nasledii protoiereja Vsevoloda Špillera (Questioni della creatività nell'eredità spirituale del protopresbitero Vsevolod Špiller)], in *Творчество и развитие общества в XX веке: взгляд науки, философии и богословия* [Tvorčestvo i razvitiye obščestva v XX veke: vzglijad nauki, filosofii i bogoslovija (Creatività e sviluppo della società del XX secolo: uno sguardo scientifico, filosofico e teologico)], Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 2017, 351-362.
- Ефимов А. Б. Efimov A. B., *Смысл творчества в свете православного учения о начале и конце мира* [Smysl tvorčestva v svete pravoslavnogo učenija o načale i konce mira (Senso della creatività nella luce della dottrina ortodossa sull'inizio e sulla fine del mondo)], “Вся премудростию сотворил еси” [Vsja premudrostju sotvoril esi (Hai fatto tutto con sapienza)] I (2011), Москва [Moskva], 244-250.
- Зеньковский В. Zen'kovskij V., *Основы христианской философии* [Osnovy christianskoj filosofii (Fondamenta della filosofia cristiana)], Москва [Moskva] 1996.
- Зеньковский В. Zen'kovskij V., *Собрание сочинений* [Sobranie sočinenij (Opere)], II, Москва [Moskva] 2008.
- Киприан (Керн) Kiprian (Kern), *Антропология святого Григория Паламы* [Antropologija svyatogo Grigoria Palamy (Antropologia del san Gregorio Palamas)], Москва [Moskva] 1996.

- Лосев А. Ф. Losev A. F., *Философия имени* [Filosofija imeni (Filosofia del nome)], Москва [Moskva] 1999.
- Лосев А. Ф. Losev A. F., *История античной эстетики. Итоги 1000-летнего развития* [Istoria antičnoj estetiki. Itogi 1000-letnega razvitija (Storia dell'estetica antica. Bilancio da un millennio di sviluppo)], I, Москва [Moskva] 1992.
- Лосский В. Н. Losskij V. N., *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* [Očerk misticeskogo bogoslovia Vostočnoj Cerkvi. Dogmatičeskoe bogoslovie (Appunti sulla teologia mistica della Chiesa Orientale. Teologia dogmatica)], Москва [Moskva] 1991.
- Лосский В. Н. Losskij V. N., *Боговидение* [Bogovidenie (Vedere Dio)], Москва [Moskva] 2003.
- Макарий Египетский Makarij Egipetskij, *Духовные беседы* [Duchovnye besedy (Conversazioni spirituali)], Сергиев Посад [Sergiev Posad] 1904.
- Максим Исповедник Maksim Ispovednik, *Творения: в 2 кн.* [Tvorenija v 2 knigach (Opere in due volumi)], Москва [Moskva] 1993.
- Мейендорф И. Mejendorf J., *Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы* [Visantijskoe bogoslovie: Istoričeskie tendencii i doktrinal'nye temy (Teologia bizantina: Le tendenze storiche e i temi dottrinali)], Минск [Minsk] 2001.
- Мейендорф И. Mejendorf J., *Иисус Христос в восточном православном богословии* [Iisus Christos v vostočnom pravoslavnom bogoslovii (Gesù Cristo nella teologia orientale ortodossa)], Москва [Moskva] 2000.
- Миссиология [Missiologia (Missiologia)]. Учебное пособие [Učebnoe posobie (Manuale)], Москва [Moskva] 2010.
- Салтыков А. Saltykov A., *Творение мира в святоотеческой традиции* [Tvorenje mira v svjatootečeskoj tradiciji (Creazione del mondo nella tradizione patristica)], “Вся премудростию сотворил еси” [Vsja premudrostju sotvoril esi (Hai fatto tutto con sapienza)], I (2011), Москва [Moskva], 6-88.
- Салтыков А. Saltykov A., *О Боге-художнике* [O Boge-chudožniko (Su Dio-creatore)], in *Церковное искусство / Рождественские чтения* [Cerkovnoe iskusstvo / Roždestvenskie čtenija (L'arte ecclesiale / Letture natalizie)], Москва [Moskva] 2015, 4-19.
- Соловьев С. М. Solov'ev S. M., *История России с древнейших времен* [Istoria Rossii s drevnejšich vremen (Storia della Russia dai tempi antichissimi)], II, Москва [Moskva] 1988.

- Стамулис И. Stamulis I., *Православное богословие миссии сегодня* [Pravoslavnoe bogoslovie missii segodnja (Teologia ortodossa della missione oggi)], Москва [Moskva] 2003.
- Флоренский П. Florenskij P., *Собрание сочинений* [Sobranie sočinenij (Opere)], II, Москва [Moskva] 1994.
- Флоровский Г. Florovskij G., *Вера и культура* [Vera i kul'tura (Fede e cultura)], Санкт-Петербург [Sankt-Peterburg] 2002.
- Флоровский Г. Florovskij G., *Восточные отцы IV-VIII веков* [Vostočnye otzy IV-VIII vekov (I padri orientali dei secoli IV-VIII)], Москва [Moskva] 1999.
- Чурсанов С. А. Čursanov S. A., *Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века* [Licem k licu. Ponjatie ličnosti v pravoslavnom bogoslovii XX veka (Faccia a faccia. Concetto della persona nella teologia ortodossa del XX secolo)], Москва [Moskva] 2009.
- Шмеман А. Schmemann A., *Церковь, мир, миссия* [Cerkov', mir, missia (Chiesa, mondo, missione)], Москва [Moskva] 1996.
- Шпиллер В. Špiller V., *Проповеди* [Propovedi (Omelie)], Красноярск [Krasnojarsk] 2011.
- Шпиллер В. Špiller V., *Страницы жизни в сохранившихся письмах* [Stranicy žisni v sochranivšichsja pis'mach (Pagine della vita nelle lettere salvate)], Красноярск [Krasnojarsk] 2004.

Le Chiese Orientali e il Concilio Vaticano II

Coscienza ecclesiale del mondo, testimonianza luminosa, collaborazione... missione

❖ GERMANO MARANI

S. Giovanni XXIII

Eletto al Soglio Pontificio, il 28 ottobre 1958, il settantasettenne Giovanni XXIII fin dall'inizio rivelò la natura pastorale del suo ministero in quanto Vescovo di Roma. Il più grande contributo giovanneo è rappresentato senza dubbio dall'indizione del Concilio Vaticano II, il cui annuncio fu dato nella Basilica di San Paolo il 25 gennaio 1959: Papa Giovanni voleva un concilio pastorale che promovesse l'unità dei cristiani, un ri-orientamento pastorale ed ecumenico della Chiesa. Le finalità assegnate al Concilio furono espresse in maniera compiuta nel discorso di apertura dell'11 ottobre 1962: non si trattava di definire nuove verità, ma di riesporre la dottrina tradizionale in modo più adatto alla sensibilità moderna. Nella prospettiva di un *aggiornamento* riguardante tutta la vita della Chiesa, Giovanni XXIII invitava a privilegiare la misericordia e il dialogo con il mondo piuttosto che la condanna e la contrapposizione, in una rinnovata *consapevolezza della missione ecclesiale* che abbracciava tutti gli uomini. In quest'apertura universale non sono escluse le varie confessioni cristiane, invitate anch'esse a presenziare al Concilio, comprese le Chiese Orientali, quelle *orientali cattoliche* di tutte le chiese e riti, membri di diritto all'Assise, quelle ortodosse di tradizione bizantina (*Orthodox Churches*) e quelle ortodosse cosiddette pre-calcedonesi (*Oriental Orthodox Churches*) di diversi riti e tradizioni. Gli successe Paolo VI che portò i lavori del Concilio Vaticano II al loro compimento naturale e chiuse il Concilio nel 1965.

Come vedremo brevemente, la presenza delle *Chiese orientali cattoliche ed ortodosse* al Concilio Vaticano II ha avuto frutti pastorali e missionari ricchi di promettenti prospettive dentro la Chiesa cattolica ed ecumenici al contempo.

I Melchiti al Concilio Vaticano II

Guardando alle Chiese orientali cattoliche presenti al Concilio, come i Maroniti (cf. i vescovi maroniti Ziadé e Meouchi, che nella discussione sulla Chiesa e mondo contemporaneo parlano della resurrezione come fonte dell'antropologia, Bidawid, vescovo Caldeo di Amadiyah, Bayan, vescovo armeno di Alessandria ecc.), cercheremo di mettere in evidenza l'apporto teologico-pastorale dei teologi e pastori melchiti attraverso alcuni dei loro interventi, non potendo visionare per il momento tutti i documenti originali nella loro fase di elaborazione e i *Diari* dei protagonisti su cui venivano annotate le fasi del dibattito e degli interventi in aula e i *Souvenirs* postumi. I temi scelti toccano anche la realtà ecclesiale orientale e sono ancora attuali.

Apporti in aula conciliare sulla Scrittura¹

Nell'ottobre 1964, padre André Scrima, ieromonaco rumeno ortodosso, rappresentante al Concilio del Patriarca ecumenico Athenagoras, e Jean Corbon sj, teologo del Concilio (sia Scrima che Corbon conoscevano bene la teologia orientale), fecero pressione sul vescovo Neophytes Edelby affinché intervenisse in quella che si presentava come una discussione limitata alla controversistica. L'intervento di Edelby ebbe una vasta eco fra i padri conciliari, e arrivarono al vescovo melchita molte richieste per ottenere il testo del suo intervento. Edelby infatti disse, da buon orientale, che nell'interpretazione della Scrittura non si poteva separare la missione dello Spirito Santo dalla missione del Verbo incarnato: questo era a suo avviso il primo principio dell'Interpretazione della Scrittura. Il secondo era: la Sacra

¹ Per le citazioni dagli interventi conciliari si vedano gli *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Typis Poligl. Vaticanis*. Ad ogni periodo e intersessione è dedicato un volume diviso in un determinato numero di parti. Per un commento più approfondito sugli argomenti trattati si veda: G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*. Cf., in particolare: Vol. 2, *La formazione della coscienza ecclesiale. Il primo periodo e la prima intersessione (ottobre 1962-settembre 1963)*, 38, 345-354; Vol. 3, *Il Concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione (settembre 1963-settembre 1964)*, 508; Vol. 4, *La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione (settembre 1964-settembre 1965)*, 250-251, 320, 324, 345-354, 367, 370; Vol. 5, *Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del Concilio (1965)*, 173-176.

Scrittura non era da intendere solo come un libro ma come realtà liturgica e profetica (la celebrazione della Liturgia è in Oriente un *locus* ermeneutico). Il terzo: la consacrazione della parola umana e del mondo, presente nella Scrittura, richiede l'Epiclesi, cioè l'invocazione dello Spirito Santo. La Tradizione è la Teofania dello Spirito Santo, senza la quale la storia del mondo rimane incomprensibile e la Sacra Scrittura resterebbe lettera morta. Il quarto principio: la Sacra Scrittura doveva essere interpretata all'interno di tutta la storia della Salvezza. Come ultimo principio Edelby indica "il senso del mistero": Dio si rivela come un Dio nascosto. La pienezza del Mistero oltrepassa non solo la sua formulazione teologica ma anche i confini letterari della Sacra Scrittura. Nel Mistero opera lo stesso Spirito Santo.

Lo Schema sulle missioni: *luce della testimonianza e semina verbi*

Il tema della teologia e dello scopo delle missioni erano stati accennati nel *De Ecclesia*. Il 6 novembre 1964 il vescovo Elias Zoghby fece un intervento articolato. Si fondò su due principi della tradizione squisitamente orientale: quello della missione di Cristo come "epifania e irruzione della *luce divina*" (corsivo nostro) nell'opera della creazione, dalla quale deriva la conseguente missione della Chiesa di perpetuarla; secondariamente, quello della missione redentiva di Cristo e della Chiesa: il messaggio evangelico che raggiunge una regione non ancora evangelizzata, *semina* (corsivo nostro) la Parola di Dio in anime che non sono del tutto lontane dalla Parola di Dio, ma che sono state preparate già da lungo tempo dallo Spirito Santo; infatti quelle anime sin dalla loro creazione hanno ricevuto il germe della parola creatrice, e cioè il seme divino che aspetta la rugiada dello Spirito Santo del nuovo giorno per crescere e portare frutti. Il riferimento implicito è alla dottrina dei *Semina Verbi* di San Giustino. Riferendosi all'adattamento del messaggio evangelico nelle culture, dunque, monsignor Zoghby ricorre all'Incarnazione del Verbo come modello di adattamento missionario. Viene toccata anche l'importanza della cooperazione, della collaborazione e la relazione con il vescovo locale.

La Chiesa nella società

Il vescovo Zoghby inoltre avrebbe desiderato che lo Schema *La Chiesa e il mondo* cominciasse facendo memoria del mistero della ca-

rità e di amore della Chiesa e che si attribuisse maggiore importanza alla povertà e alla semplicità. Zoghby interviene in Aula anche sulla questione della *collaborazione* internazionale ed ecumenica per risolvere il problema della povertà. Il vescovo melchita Edelby fece parte della sottocommissione dei rappresentanti delle Conferenze Episcopali, che rivedeva lo schema XIII della futura Costituzione su *Chiesa e mondo contemporaneo, Gaudium et Spes*. Apparteneva alla stessa sottocommissione il vescovo Karol Wojtyla.

Il Matrimonio e l'Oriente cristiano

Il 7 novembre 1965, il vescovo melchita mons. Elias Zoghby, nella discussione in aula sul matrimonio, suscitò grande interesse e anche reazioni critiche. Zoghby ribadisce che il suo intervento aveva solo motivazioni pastorali e non intendeva in alcun modo rimettere in discussione il principio dell'indissolubilità del matrimonio. Maximos IV ci tenne a precisare che la dichiarazione di Zoghby "non impegnava la sua persona". Per Zoghby in questo campo della pastorale familiare si pone un serio problema e cioè la questione del coniuge innocente, che nel fiore dell'età e senza alcun peccato si ritrova da solo a causa delle scelte dell'altro coniuge: in che modo la Chiesa risponde a questi fedeli angosciati, al di là di una sottile casistica, capace di invalidare un matrimonio ritenuto valido per 10 o 20 anni? Si chiede Zoghby (e qui appare la sua apertura alla Chiesa sorella ortodossa), perché in casi come questi non adottare la disciplina delle Chiese orientali separate da Roma, che pur mantenendo ferma la convinzione della indissolubilità del matrimonio, si sono sentite autorizzate in nome del principio pastorale di economia a permettere il secondo matrimonio di un coniuge innocente? Questa pratica, disse Zoghby, non fu mai condannata ai tempi della Chiesa indivisa (primo millennio).

La "giornata melchita" sull'unità ecclesiale

È il 27 novembre 1962. Dopo gli interventi di Maximos IV, di Nabaa, di Zoghby e il suo stesso, nonché del padre Hage superiore dell'ordine basiliano di San Giovanni Battista, Edelby annoterà che a San Pietro c'è stata la *giornata melchita*. I melchiti pagheranno con un forte isolamento, anche da parte delle Chiese cattoliche orientali presenti al Concilio, queste loro scelte. Il Decreto doveva indicare le strade per raggiungere l'unità della Chiesa cattolica con la Chiesa ortodossa, e

dunque il decreto sarebbe giunto a mettere in discussione l'identità delle Chiese orientali unite con Roma. Maximos IV dirà che vedeva la base ecclesiologica dello schema proposto insufficiente. Il vescovo Nabaa indicava lo spirito che doveva essere alla base della prassi: si cammina insieme nella carità verso la verità; solo una intesa fraterna mostrerà la verità. La stessa carità indicherebbe la necessità della celebrazione in contemporanea delle feste principali, come Natale e Pasqua, la possibilità di addolcire la normativa dei matrimoni misti. Parlando delle indicazioni pratiche, Nabaa notava come lo schema proposto dalla Segreteria del Concilio rischiava di essere a senso unico: erano solo gli altri a dover "tornare". Doveva essere menzionato chiaramente per Nabaa che anche i cattolici hanno le loro responsabilità storiche e quindi anch'essi devono "ritornare" ai fratelli separati e parlare con loro. Il vescovo Edelby fece in merito un intervento di carattere più teologico. Non vedeva la necessità di rimproverare agli orientali la loro concezione del diritto dello Stato ad entrare nel merito delle questioni ecclesiastiche; inoltre storicamente non era esatto dire, da parte cattolica, che gli orientali si erano allontanati da Roma, poiché la responsabilità era stata da entrambe le parti. Si ribadiva, nello schema proposto, la dottrina dell'unità visibile sotto il Papa ma non si parlava sulla collegialità; non si faceva riferimento alla relazione degli altri cristiani al corpo mistico ma si affermava che erano privi di molti mezzi di salvezza. Il vescovo Zoghby aggiunge in aula che la Chiesa orientale è una chiesa *fonte* come lo è quella latina, anzi nata prima di essa e sua *sorella*, non figlia. Si è avuto nelle due Chiese uno sviluppo teologico e spirituale diverso, due direzioni parallele, che si dovrebbero arricchire reciprocamente, L'unione è fatta per arricchire e non per impoverire. Non tutti gli orientali cattolici condividevano la posizione espressa dai melchiti, *enfants terribles*: molti dell'Europa orientale, che avevano sofferto con i sovietici, erano piuttosto contrari all'apertura alle Chiese ortodosse. Edelby aveva anche sostenuto nella fase preparatoria del Concilio (1960), come anche durante i lavori conciliari, che la varietà dei riti è espressione della cattolicità, che richiede la conservazione delle legittime tradizioni.

Patriarchi Cardinali?

Il Patriarca Maximos IV (Saigh) e l'arcivescovo Melchita Edelby presentarono sullo schema in questione numerose pagine di emendamenti che vengono messi all'ordine della commissione conciliare.

Maximos IV rifiutava che si utilizzasse il concetto di “chiesa particolare” unicamente per l’Oriente, mentre la Chiesa Latina era anch’essa una “chiesa particolare”. Inoltre, per lui era inammissibile che un ortodosso che passasse alla Chiesa cattolica avrebbe potuto passare al rito latino. Maximos IV sottolinea anche che è storicamente sbagliato presentare i quattro grandi patriarchi d’Oriente come se fossero stati creati dai Papi, o dai concili, mentre affondano le loro radici nell’età apostolica. Ma era un fatto che “i Patriarchi Orientali si vedevano posposti ai cardinali, ai delegati apostolici e allo stesso vescovo latino della propria diocesi”, scrisse il vescovo melchita a Damasco, Mgr Tawil. Il titolo di Patriarca è più del titolo originariamente romano di cardinale, nella visione orientale. Maximos IV fu obbligato ad accettare la Dignità cardinalizia nel febbraio 1965. Maximos dichiarò più tardi: “fu la più grande prova della mia vita”. Maximos e altri patriarchi avrebbero voluto essere membri del futuro Sinodo dei Vescovi, in qualità di Patriarchi. L’ultimo Patriarca Melkita che non accetterà la dignità di Cardinale è il successore di Maximos IV e cioè il Patriarca Gregorio (Laham).

“Lei rappresenta tutti noi”

Elias Zoghby, Vicario patriarcale greco melchita in Egitto, pubblica nel numero di maggio-agosto 1964 del bollettino del Patriarcato Melchita, in 10 punti le condizioni richieste nell’ambiente conciliaire per procedere verso l’unità tra la Chiesa latina e le Chiese ortodosse. Un apporto importante per quanto è stato fatto e scritto nei decenni post-conciliari. Durante il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra santa (si veda più avanti) nel gennaio 1964, ebbe luogo un incontro fraterno fra il Patriarca Ecumenico Athenagoras e Maximos IV. In quell’occasione Athenagoras, rivolgendosi a Maximos IV e riferendosi alla sua partecipazione al Concilio, disse: “Lei rappresenta tutti noi, Grazie!”. Queste parole erano in fondo la sintesi della funzione di Maximos IV e dei Vescovi melchiti al Concilio.

La missione intra-cattolica delle Chiese Orientali cattoliche

Sara lo stesso Paolo VI in due discorsi, al Monastero di Santa Maria di Grottaferrata (18 agosto 1963) e per il Collegio Greco (30 aprile 1977) a riassumere, per il loro trovarsi a Roma, il significato ecclesiologico ed ecumenico della presenza dei Cattolici orientali nel-

la Chiesa Cattolica universale e della loro missione:² attestare la Comunione di Spirito con tutta la Chiesa delle Chiese orientali; essere ambasciatori dell'Ortodossia; riempire un vuoto spirituale e culturale; essere testimoni di un cammino verso una comunione quasi piena, ma non ancora in comunione perfetta; Paolo VI invita a farsi discepoli dell'Oriente; nelle Chiese orientali si ritrova anticipato il modello pluralistico e del fatto che la Chiesa accoglie questo pluralismo come articolazione della sua stessa unità. Il pontefice invita a studiare queste cose con intelletto d'Amore per avere già uno strumento elettissimo di azione catechistica e pastorale che darà frutti di carità in abbondanza. Paolo VI non tralascia di sottolineare che gli orientali cattolici hanno a disposizione «un'eredità dottrinale spirituale e ascetica che anche sul piano dell'umana cultura è fra le più ricche».

La presenza degli osservatori ortodossi al Concilio

Con la Bolla *Humanae Salutis* Giovanni XXIII istituiva il *Segretariato* per le relazioni con le altre Chiese cristiane, oggi divenuto Dicastero/Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani. Il compito era delicato. Oltre alla questione di principio sul perché invitare osservatori di altre Chiese al Concilio, si pongono interrogativi sulle stesse modalità di questa partecipazione. Nella riunione del 7 novembre 1961 della Commissione Centrale preparatoria, di cui il Cardinale Agostino Bea era la coscienza ecumenica, venne poi votato l'ordine del giorno riguardante gli Osservatori cristiani non cattolici invitati. Il risultato fu ampiamente positivo. Sembra che derivasse dalla influenza di Giovanni XXIII e dal suo orientamento e costituisse un buon auspicio per il Concilio stesso. Quanto alle categorie delle Chiese orientali, si contavano: i 4 Patriarcati storici: Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme; a questi si aggiungevano i Patriarcati di rito bizantino di Mosca, Belgrado, Bucarest e Sofia; poi venivano le Chiese autocefale della Grecia, Cipro e il Catholicosato di Georgia; seguivano le “Antiche chiese orientali” (chiamate a quel tempo anche *non calcedonesi*, per non aver accettato per molteplici ragioni, soprattutto

² Cf. SILVESTRINI, *Chiese Cattoliche orientali ed Ecumenismo, in Paolo VI e l'ecumenismo*, 160-163.

storico politiche, il Concilio di Calcedonia); il Patriarcato Etiopico, Copto, Siro e Armeno.

I primi contatti erano andati bene, ma la risposta all'invito inviato alle Chiese ortodosse di tradizione greca tardava. Da parte del Patriarcato di Mosca, all'inizio si era assunto un atteggiamento piuttosto negativo, ma in seguito furono richieste informazioni dirette sul Concilio e si invitò allo scopo mons. Willebrands a fare una visita a Mosca. Avute da quest'ultimo notizie rassicuranti, chiesero di ricevere un invito, senza però avvisare il Patriarcato ecumenico. Così avvenne che non avendo ottenuto risposta dal Patriarcato di Mosca, il Patriarcato ecumenico preoccupato di salvaguardare l'unità dell'ortodossia, rispose infine negativamente. Il Patriarcato di Mosca invece inviò all'ultimo momento due osservatori. Seguono recriminazioni degli ortodossi contro il Segretariato che allentò per qualche anno le relazioni con gli ortodossi. Lo storico incontro tra Paolo VI e Atenagora a Gerusalemme, nel gennaio 1964, riuscì a sbloccare la situazione e a rendere possibile la partecipazione di osservatori delle Chiese Ortodosse al Concilio, a partire dal terzo periodo (1964) e dopo la conclusione della Terza Conferenza Panortodossa di Rodi. Gli inviti in generale erano stati accolti anche dalle Antiche Chiese Orientali.

Al ricevimento di congedo offerto dagli Osservatori e dagli Ospiti, mons. Karekin Sarkissian, Osservatore Delegato della Chiesa Armeno apostolica, o Gregoriana – in seguito *Catholicos* del Catholicosato armeno di Cilicia – illustrava i frutti del Concilio che, come Osservatore, avrebbe portato con sé:

Partiamo con una comprensione più profonda, una conoscenza più intima e nuovi orizzonti. Nel corso delle quattro sessioni di questi tre ultimi anni, ci è stata offerta ogni possibilità di acquistare una vera comprensione della Chiesa Cattolica Romana, nel suo sforzo così serio per scoprire i mezzi efficaci a compiere la missione che Dio le ha assegnato nel mondo di oggi [...] Sono persuaso che la nostra presenza come Osservatori al Concilio Vaticano II e la nostra associazione col Segretariato per la Promozione dell'unità dei cristiani ha reso più chiara la nostra ferma convinzione che proprio con la preghiera in comune, lo studio compiuto insieme e l'azione concorde potremo meglio servire la Causa dell'unità cristiana.

Paolo VI e Atenagora si incontrano

All'annuncio della elezione di Paolo VI il Patriarca Atenagora inviò al Papa a mezzo del Metropolita di Sardi membro del Santo Sinodo una lettera del 9 settembre 1963 di voti augurali per il suo pontificato.³ Il Papa rispose, il 20 settembre 1963, con una lettera personale autografa diretta al Patriarca stesso: questo produsse una grande impressione e fu pubblicata nella rivista *"Apostolos Andreas"* organo ufficiale del patriarcato ecumenico, sotto il titolo *Le due Chiese sorelle*, accompagnandola con una grande fotografia di Paolo VI. Il Papa scriveva al Patriarca tra l'altro:

Noi vorremmo dirvi che i sentimenti espressi in quella lettera hanno trovato nel nostro cuore una profonda risonanza. L'incarico che nostro Signore ci ha confidato in quanto successore del Corifeo degli Apostoli ci rende ansiosi di tutto ciò che riguarda l'unione dei Cristiani e che può contribuire a ristabilire fra loro la perfetta Concordia.⁴

Dell'incontro a Gerusalemme tra il Papa e il Patriarca ecumenico, il 5 gennaio 1964, durante la celebrazione del Concilio Vaticano II, possiamo averne sentore dalle impressioni dei due protagonisti. Il Papa, rivolgendosi al popolo romano la sera del suo ritorno, diceva:

Vi dirò soltanto questo, stasera, che ho avuto la grande fortuna stamane di abbracciare, dopo secoli e secoli, il Patriarca ecumenico di Costantinopoli e di scambiare con lui parole di pace, di fraternità, di desiderio della unione, della concordia e dell'onore a Cristo e di vantaggioso servizio per l'intera famiglia umana... Intanto preghiamo tutti giacché queste ore, questi avvenimenti sono certamente grandi e segnati dalla benevolenza di Dio.⁵

Paolo VI poi commentava l'incontro stesso davanti al Sacro Collegio:

il Patriarca Ecumenico di Costantinopoli, con ben undici metropoliti è venuto incontro a me e ha voluto abbracciarmi come si abbrac-

³ ΤΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ, *Vatican – Phanar (1958-1970)*, 80-83.

⁴ Ibid., 82-85.

⁵ *Insegnamenti di Paolo VI*, 1964, II, 60-61.

cia un fratello, ha voluto stringermi la mano, condurmi lui, nella mano, nel salotto in cui si dovevano scambiare alcune parole per dire: Dobbiamo intenderci, dobbiamo fare la pace, far vedere al mondo che siamo ritornati fratelli. E il Patriarca soggiungeva a me questa mattina: "mi dica quello che dobbiamo fare, mi dica quello che dobbiamo fare".⁶

Per capire il significato e l'enorme importanza di questo incontro, commenta il card. Bea, presidente dell'appena nato Segretariato per l'unità dei cristiani:

Anzitutto, non bisogna dimenticare quel *lungo silenzio* di cui ha parlato il Metropolita Atenagora di Tiatira, nelle parole di saluto rivolte al Papa. Era il silenzio della mancanza di contatti, della vita e della evoluzione separata in ciascuna delle parti, un silenzio privo di carità. Tutto ciò allontanava sempre più gli uni dagli altri, già tanto lontani per la diversa mentalità, per differenze di storia e di cultura. E in tutto questo tempo di evoluzione separata, quali tragiche sventure, con dolorosissime perdite di ogni sorta, incidevano nella vita sia dell'Occidente latino sia dell'Oriente. Evidente che tutto ciò aveva contribuito a creare una barriera psicologica che poteva sembrare e forse era anche umanamente insuperabile. E ora dopo i pochi fugaci contatti degli ultimi anni, anch'essi pur senza colpa di alcuno, non senza ombre, sorgeva il sole di questo incontro così assolutamente inatteso.⁷

Alla benedizione data insieme si aggiunge un altro simbolo. Athenagoras porge a Paolo un prezioso *engolpion*, il medaglione sospeso ad una catena che raffigura Cristo maestro. Dai fedeli greci presenti viene la richiesta al Papa di indossarlo. Paolo si leva la stola e riveste il simbolo della vita episcopale in Oriente.... Il 6 gennaio 1964 quei greci a Gerusalemme, vicini al luogo della Croce, proclamano, mentre il Papa indossa l'*engolpion*, la acclamazione liturgica dell'ordinazione sacerdotale in Oriente, *Axios. È degno.*

⁶ Manoscritti delle conferenze e interviste del Cardinale dell'Archivio del cardinale lasciato alla Provincia *Germaniae Superioris dell'ordine* (Sede a Monaco di Baviera), R1964/3,3 in SCHMIDT, *Agostino Bea il cardinale dell'unità*, 521.

⁷ SCHMIDT, *Agostino Bea. Il cardinale dell'unità*, 521.

Atenagora il giorno prima aveva trovato parole incisive:

all'epoca in cui viviamo, lo Spirito Santo ha fatto della volontà del Signore che i suoi discepoli siano uno come egli li ha lasciati, una necessità vitale per la *coscienza ecclesiale del mondo*.⁸

Scrive P. Duprey:

Vorrei sottolineare la parola scelta; coscienza e non testimonianza. La nostra testimonianza continua ad essere inficiata dalla divisione e la speranza di allora non è stata ancora pienamente realizzata. Ma la coscienza del mondo che sa di dover tendere all'Unità, grazie a Papa Paolo e al suo amico d'Oriente, non ha fatto che crescere, in questi anni, ha moltiplicato i suoi effetti benefici, si è sparsa quasi a macchia d'olio, malgrado gli ostacoli. [...] Paolo sente molto profondamente questa comunione di intenti con il fratello d'Oriente da sollecitare le sue preghiere per gli esiti del Concilio, posizioni dell'assemblea conciliare e le sue disposizioni siano coraggiosamente lucidamente attuate soprattutto per quanto riguarda il cammino comune verso la piena unità di tutti i cristiani e producano frutti copiosi per la pace del mondo e l'avvento del Regno di Dio.⁹

Grande impatto dell'incontro su larghi strati di fedeli

L'incontro ebbe un grande rilievo mediatico. All'avvenimento hanno ampiamente potuto partecipare larghi strati di fedeli, attraverso la stampa, la radio e la televisione. Agostino Bea in una delle sue conferenze dice:

Il Pellegrinaggio del Santo Padre fu seguito, nonostante le grandi difficoltà di ordine tecnico che si frapponevano al lavoro dei giornalisti, soprattutto riguardo alla trasmissione dei dispacci, a quanto si dice, da millecinquecento giornalisti da tutto il mondo. L'impatto di questo avvenimento fu enormemente potenziato dalla partecipazione di vastissimi strati di fedeli, attraverso la stampa, la radio e la televisione Anzi il comunicato congiunto dopo l'incontro con-

⁸ DUPREY, *I gesti ecumenici di Paolo VI*, 204.

⁹ Ibid., 204-205.

cludeva: "perché risplenda sempre più agli occhi di tutti i cristiani la verità dell'unica chiesa di Cristo e del suo Vangelo, luce e salvezza del mondo".¹⁰

Un linguaggio davvero interessante che sarà portato all'interno del Concilio in alcune discussioni e passaggi di documenti. Da parte dei protagonisti dell'incontro si è rimasti comunque realisti, soprattutto guardando avanti ai molti incontri e discussioni che li avrebbero attesi in seguito fino ai nostri giorni.

La restituzione delle reliquie di Sant'Andrea a Patrasso

La restituzione della reliquia del capo di sant'Andrea, durante la terza sessione del Concilio il 23 settembre 1964, costituì un notevole ulteriore rafforzamento dei legami fraterni creatisi durante il Pellegrinaggio in Terrasanta. La reliquia fu innanzitutto venerata da Paolo VI e dai Padri del Concilio in Vaticano. Dalla sera alla mattina del 26 settembre la reliquia fu poi esposta alla venerazione del popolo cristiano di Roma, nella grande Chiesa di Sant'Andrea della Valle. Nei giorni seguenti la restituzione, a Patrasso si ebbe un grande accorso di fedeli.

Il grande significato di questo gesto per l'avvicinamento tra la Chiesa cattolica e l'Oriente Ortodosso fu sottolineato in maniera particolarmente eloquente dal fatto che alcune settimane più tardi, tutti i membri della Terza Conferenza Panortodossa di Rodi [le conferenze pan-ortodosse di Rodi si sono tenute negli anni 1961, 1963, 1964, e nel 1968 a Chambesy, che espressero ufficialmente l'avvio del dialogo con la Chiesa Cattolica Romana e della necessità di una preparazione adeguata, ndr], alla fine dei lavori si recarono in pellegrinaggio a Patrasso. In questa occasione Monsignor Melitone, già presidente della suddetta Conferenza, ebbe a dire che questa restituzione era un esempio di quanto puo' compiere la carità.¹¹

Dopo nove secoli, la prima delegazione ortodossa in visita a Roma fu composta da due Metropoliti: il Metropolita Melitone di Elio-

¹⁰ SCHMIDT, Agostino Bea. *Il cardinale dell'unità*, 522.

¹¹ Ibid., 529.

poli e Teira e il Metropolita Crisostomo di Mira, presidente il primo, segretario il secondo della Terza Conferenza Panortodossa di Rodi, per far conoscere al Papa le conclusioni raggiunte nella stessa conferenza, insieme ad una lettera personale del Patriarca Atenagora.

Carità, stima reciproca, avvicinamento e sincera collaborazione

Il Cardinale Agostino Bea compie un altro importante gesto verso le Chiese Ortodosse: accompagnato da mons. Johannes Willebrands e da p. P. Duprey, fece visita al capo della Chiesa Ortodossa di Grecia, Sua Beatitudine Crisostomo, cui consegnava, dopo lo scambio del fraterno bacio di pace, una croce pettorale, dono del Santo Padre. Vivamente commosso, l'Arcivescovo ebbe poi a dire che quella era una visita “di importanza storica”.

Fra la terza Conferenza Panortodossa di Rodi e Paolo VI seguirono scambi di messaggi; quelli ortodossi sottolineavano che per passare ad una fase più approfondita di dialogo era evidente la necessità di una preparazione e della creazione di condizioni adeguate per tutte le Chiese ortodosse, fermo restando che ogni Chiesa ortodossa poteva intrattenere per proprio conto e non per tutta la ortodossia, rapporti fraterni con la Chiesa Cattolica Romana.

Si erano restituite nel frattempo le reliquie di San Saba alla Chiesa di Gerusalemme. Il Patriarca Ortodosso di Gerusalemme Benedictos dirà: «Questo avvenimento darà alla Chiesa nuovo slancio, specialmente in quest'epoca in cui si sviluppa lo spirito [...] di carità, di stima scambievole, di avvicinamento e sincera collaborazione tra le due grandi Chiesa Cattolica e Ortodossa per il bene della Chiesa di Cristo e dell'umanità tutta intera».¹²

L'abrogazione delle scomuniche del 1054 (7 dicembre 1965)

La preparazione relativa all'Abrogazione delle Scomuniche avvenuta in San Pietro e al Phanar in contemporanea il 7 dicembre 1965, cominciò il mese di luglio di quell'anno e si concluse al termine della quarta sessione del Concilio, alla fine di novembre. Era stata preparata una Dichiarazione comune del Papa Paolo VI e di Atenagora, in cui dichiaravano la loro ferma intenzione di abrogare le sco-

¹² Ibid., 552.

muniche e le loro conseguenze. La messa in atto di tale decisione avveniva il 7 dicembre parallelamente a Roma e a Costantinopoli alla presenza di una controparte: la lettura della citata Dichiarazione comune e poi la lettura del Documento proprio di ciascuna delle due parti, con cui si compiva a nome della propria chiesa l'atto di abolizione.

Ambedue i firmatari nel brano essenziale della dichiarazione comune

dichiarano di comune accordo di deplofare le parole offensive, i rimproveri senza fondamento e i gesti condannabili che, da una parte e dall'altra hanno contrassegnato o accompagnato i tristi avvenimenti di quell'epoca; di deplofare anche di cancellare dal seno e dalla memoria della Chiesa, le sentenze di scomunica che vi hanno fatto seguito e il cui ricordo è stato fino ai nostri giorni come un ostacolo al ravvicinamento nella carità e di condannarle all'oblio, di deplofare, infine, i dolorosi precedenti e gli avvenimenti ulteriori che, sotto l'influsso di svariati fattori, tra i quali l'incomprensione e la reciproca diffidenza, hanno alla fine condotto alla rottura definitiva della comunione ecclesiale.¹³

Questa comune Dichiarazione venne letta in San Pietro prima della Messa. L'atto di abrogazione fu compiuto dopo la Messa ed era contenuto nel Breve Pontificio *Ambulate in Dilectione*. Dopo la lettura il Papa, ricevuto da un ceremoniere l'originale del Breve su pergamena, lo consegnò al Metropolita Melitone, alzandosi ed abbracciandolo fraternamente, tra gli applausi dell'assemblea, il più lungo registrato durante la celebrazione del Concilio Vaticano II.

Al Phanar nella stessa ora analoga cerimonia si svolgeva nella Chiesa Patriarcale alla presenza della Delegazione pontificia giunta da Roma la sera prima con a capo il Cardinale Shehan, arcivescovo di Baltimora e membro del Segretariato per l'Unione. Nel corso della solenne liturgia in onore di Sant'Ambrogio, alla presenza di una folla strabocchevole, alla lettura del brano evangelico del Buon Pastore, seguì quella della Dichiarazione comune in lingua greca. Al *Pater* il Patriarca invitò la Delegazione e i presenti a recitare in latino la preghiera del Signore, mentre alla fine egli stesso lesse il "Tomos"

¹³ Ibid., 554.

firmato da lui e dai membri del Santo Sinodo. Nel suo punto centrale il Documento diceva:

Così dunque la nostra Umiltà con i venerabili e stimatissimi Metropoliti, nostri amati fratelli e concelebranti in Cristo [...] proclamiamo dunque per iscritto che l'anatema lanciato nella Grande Cancelleria della nostra grande Chiesa nell'anno della salvezza 1054 nel mese di luglio nella settima Indizione è, da questo momento e a conoscenza di tutti, tolto dalla memoria e dal mezzo della chiesa, per la misericordia del Dio delle Misericordie.¹⁴

Tra l'entusiasmo e l'acclamazione degli astanti, il Patriarca Atenagora e il card. Shehan, più volte benedissero insieme la folla, dentro e fuori dal tempio.

Intenti di collaborazione fra le Chiese

Ci sarebbero stati in futuro molteplici approfondimenti su *come* collaborare fra Chiesa Cattolica e WCC (Consiglio Mondiale delle Chiese). Lo stesso Decreto Conciliare *Unitatis Redintegratio* ne fa menzione. Seguiranno dichiarazioni di collaborazione in diversi domini e campi durante il Vaticano II (dove si discusse di quale natura dovesse essere la collaborazione e il dialogo);¹⁵ anche fra Chiesa cattolica e Chiese orientali continuerà la preparazione delle Dichiарации congiunte sulla teologia cristologica con molte Chiese orientali, Armena, Copta, Assira, Siro Antiocheno, e sulla questione del *Filioque* con le Chiese ortodosse bizantine. In queste dichiarazioni congiunte legate alle semplici visite si legge della collaborazione a livello di temi etici, sociali, per la pace nel mondo, per sostenere i cristiani del Medio Oriente, i profughi ecc.

In un discorso a Milano del 1961 il Card. Bea ebbe a dire:

La possibilità di collaborare con i fratelli separati nei campi che non riguardano direttamente la fede, per es. nell'attività sociale ed assistenziale, nella difesa dei diritti e dei valori umani, oggi così calpestati, il diritto alla libertà religiosa, il rispetto della vita umana,

¹⁴ Ibid., 555.

¹⁵ Cf. WICKS, *Collaboration and Dialogue*, 214-267.

gli interessi della pace mondiale, i mezzi per proteggerla, ecc. [...] Questa collaborazione risponde alla linea di insegnamento di Pio XII, è stata approvata fin dal 1949 dalla Sacra Congregazione del Sant’Uffizio, e di nuovo inculcata dal Santo Padre Giovanni XXIII, il quale fa solenne appello ad ogni buona volontà al servizio dell’ordine, della giustizia, della fraternità presso tutte le genti cristiane, insieme concorrenti in un comune desiderio di comprensione, di grande rispetto nel triplice ordine: religioso, civile e sociale.¹⁶

La cooperazione favorisce notevolmente anche il reciproco avvicinamento dei cristiani e quindi l’unione: «Essa ha soprattutto il grande vantaggio di creare, tra quelli che l’esercitano, uno spirito di fraternità e di affiatamento. Il che è un presupposto fondamentale per comprendersi, a poco a poco, anche in fatto di dottrina».¹⁷ Inoltre, «la collaborazione contribuisce molto alla reciproca conoscenza, alla sincera stima e all’autentica carità cristiana».¹⁸

L’attività missionaria e l’unità della famiglia umana

Intorno alla Discussione riguardante l’attività missionaria, fu richiesto un intervento del Cardinale Bea, provocato dai vescovi stessi dei paesi in terra di missione. Si stava insinuando, da più parti, il dubbio che l’attività missionaria possa dirsi ancora attuale e opportuna. Agostino Bea mette in luce lo scopo della attività missionaria: «si tratta di quel grande piano di Dio che riguarda la sorte temporale ed eterna di tutta l’umanità, il piano cioè di riunire tutti i popoli con Cristo nell’unica Chiesa suo corpo mistico e quindi anche tra di loro».¹⁹ Tutti i popoli si trovano a lodare e ringraziare Dio per il loro incontro fraterno, solidale, di carità, di perdono, di speranza, di sostegno reciproco. Spiegato in questo modo lo scopo dell’attività missionaria è sempre attuale soprattutto oggi.

La Buona novella apparirà agli uomini quale veramente è, e quelli che l’annunciano non appariranno predicatori di un’invenzione del-

¹⁶ SCHMIDT, *Agostino Bea. Il cardinale dell’unità*, 443.

¹⁷ Ibid., 444.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., 646.

la razza bianca, della cultura o della civiltà occidentale, ma ministri di Cristo, Capo dell'umanità, distributori di misteri, cioè doni di Dio che superano la natura e la scienza umana. I nuovi popoli non riterranno tale piano indegno di loro, ma quanto mai onorifico visto che li rende membri di pieno diritto del Regno di Dio e chiamati a cooperare alla costruzione in Cristo di una nuova umanità.²⁰

Alla fine, una grande missione che deve continuare fino alla fine del mondo.

²⁰ Ibid.

Bibliografia

- AA.VV, *Paolo VI e l'ecumenismo*, *Colloquio Internazionale di Studio 1998*, Ed. Studium – Istituto Paolo VI, Roma – Brescia 2001.
- Alberigo G. (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 Voll., Ed. Il Mulino, Bologna 1995-2001 (nuova edizione 2012-2013).
- Álvarez Alonso F., *Cum Petro et sub Petro. Primate ed episcopato dal Vaticano I al Vaticano II*, Ancora, Milano 2019.
- Carbone V., *Il "Diario" Conciliare di Monsignor Pericle Felici*, a cura di A. Marchetto, LEV, Città del Vaticano 2015.
- , *Il "Diario" Conciliare di Monsignor Pericle Felici. Addendum*, a cura di A. Marchetto, LEV, Città del Vaticano 2016.
- Chenu M., *Diario del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1996.
- Congar Y., *Diario del Concilio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.
- De Lubac H., *Quaderni del Concilio*, Jaka Book, Milano 2009.
- Duprey P., *I gesti ecumenici di Paolo VI*, in *Paolo VI e l'ecumenismo, Colloquio Internazionale di Studio*, 198-214.
- Edelby Neophytos, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- Farah J., c.m.c, *La Cooperazione delle Chiese Orientali Cattoliche nella missione universale della Chiesa*, Intervento al Convegno *Questioni e riconSIDerazioni in tematiche ecclesiologiche canonistiche*, a cura di G.-H. Ruyssen, Notre Dame du Mont – Fatka (Libano), 25-27 aprile 2019, organizzato dal Pontificio Istituto Orientale (PIO) di Roma, Valore Italiano, Roma 2021.
- Marchetto A., *La Riforma e le Riforme nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2017.
- , *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, LEV, Città del Vaticano 2005.
- , *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, LEV, Città del Vaticano 2012.
- Schmidt S., *Agostino Bea. Il cardinale dell'unità*, Città Nuova, Roma, 1987.
- Silvestrini A., *Chiese Cattoliche orientali ed Ecumenismo*, in *Paolo VI e l'ecumenismo*.
- TΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ, Vatican -Phanar (1958-1970)*, Rome – Istanbul 1971.
- Wicks J., *Collaboration and Dialogue*, in *Paolo VI e l'ecumenismo, Colloquio Internazionale di Studio*, 215-267.

Indice dei nomi / Index of Names

- Abraham 45
Abraham of Kaskar 153
Achtemeyer E. R. 12, 29
Adam / Jingjing 152, 159, 164, 165
Addai 132
Afanasyev N. 206
Agapit (Belovidov) 21
Akasheh K.B. 186, 187, 199, 202
Akl Saïd 41, 64
Alberigo G. 228, 244
Ali Ammar 55
Aliocha 17, 20
Ambroise d'Optina 18, 20, 21, 22, 24, 32
Anastasios (Yannoulatos) of Androussa 71, 80, 83, 117, 206
Anderson G.-H. 83, 107
Andrea (santo) 238
Andronico 198
Anikita (S.A. Širinski-Šichmatov) 23, 36
Antoine / Antonij (Khrapovitsky) 25, 33
Aoun M. 39, 52-57, 59, 62, 64
Apfia 191, 195
Apollo 183, 185, 189, 192, 202
Aquila 183, 184, 192, 193, 202, 203
Arévalo C. G. 175, 178, 180
Aristarco 183
Aristofane 192
Aristotele 222
Arminjom V. 29
Atenagora / Athenagoras 51, 234, 235-237, 239, 241
Athanasius the Great 65
Avgustin (Nikitine) 23, 32
Avtzi K. 83

Balz H. 203
Barnaba 183, 184, 185, 202

Barreda J. 10, 29
Bartholomew 68
Bayan R. 228
Bea A. 233, 236-242, 244
Beck E. 102, 108
Belovolov G. 20, 21, 23, 25, 33
Benedetti U. 9, 29
Benedetto XV / Benoit XV 63, 200, 201, 202
Benedetto XVI / Ratzinger J. 184, 185, 193, 201, 202, 204
Benedictos 239
Berschin W. 133
Berti V. 151, 173
Bertram G. 188, 202
Bevans S. B. 150, 151, 171, 173
Bidawid R. 228
Bogdanov D. P. 20, 33
Borbone P. G. 150, 151, 155, 156, 173, 174, 178, 179
Bosch D.J. 65, 83, 149, 150, 173
Bosetti E. 192, 202
Boudanova N.F. 23
Boustros C. 47, 62
Braun O. 152, 173
Bresciani D. 108
Bria I. 65, 72, 83
Brjanchaninov I. / Brjančaninov I. 23, 33
Brodeur S. 184, 202
Brown R. 199, 202
Budanova N. F. 23, 33
Budge E. A. W. 152, 173
Bulgakov S. 9, 16, 24, 30, 33, 206
Bundy D. D. 154, 157, 158, 173

Carbone V. 244
Chen Huaiyu 165, 174

- Chenu M. 244
 Chialà S. 151, 174
 Chiantese M. 22, 29
 Cipriano / Kern 213
 Cirillo 137
 Clément O.-M. 29
 Colzani G. 13, 29
 Congar Y. 244
 Corbon J. 228
 Corm G. 62
 Crimella M. 203
 Crisostomo di Mira 239
 Cross S.H. 137, 147
 Cullmann O. 29
 Čursanov S. A. 219, 226
- Dainese D. 68, 83
 Dàmaris 183
 Daniel-Rops H. 183, 202
 Dauvillier J. 151, 174
 Dawid / David 152
 De La Fontaine J. 57, 63
 De Lubac H. 244
 De Virgilio G. 203, 204
 Deeg M. 157, 158, 159, 161, 164, 167,
 168, 169, 174
 Dema 183
 Derzhavin G. R. 220
 Desprez V. 29
 Dickens M. 150, 156, 174
 Dodd H. 12, 29
 Domont F. 39, 52-54, 57, 62
 Dostoëvskaïa A. G. 20, 34
 Dostoëvsky F. M. / Dostoevskij 16-28,
 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 86, 220, 221
 Dozzi D. 12, 29
 Dunaev M. M. 26, 34
 Dupont J. 12, 29
 Duprey P. 237, 239, 244
 Dynya H. 29
- Ebralidze L. B. 139, 147
 Edelby N. 228, 229, 230, 231, 244
 Efimov A. B. 206, 211, 224
 Efrem Siro 102, 108
- Ellis E. E. 188, 202
 Epafra 183
 Epafroditos 183, 195
 Epifanovich S. L. 213, 224
 Eskildsen S. 163, 165, 174
 Español E. 54, 63
 Evdokiimov P. 16, 30, 117
 Evlampiev I. I. 18, 34
 Evodia 183, 191
- Fabris R. 195, 197, 202
 Fageberg D. W. 103, 108
 Farah J. 244
 Farrugia E. 29
 Fausti S. 11, 29
 Febe 183, 192, 204
 Ferrari P. L. 203
 Ferreira J. 161, 175
 Ficco F. 202
 Filaret 19
 Filemone 191, 195-198
 Flavio Giuseppe 188
 Florensky P. 9, 15, 29, 36, 221, 226
 Florovskij G. 26, 27, 28, 29, 36, 140, 144,
 145, 147, 206, 213, 214, 226
 Focant C. 198, 203
 Forte A. 153, 164, 165, 175, 178
 Foster J. 165, 175
 Francesco / Francis / François 6, 8, 14, 27,
 28, 29, 30, 60, 63, 116, 131, 186, 203
 Francesco d'Assisi / François d'Assise 23, 32
 Franco E. 186, 203
 Funk R. W. 185, 203
- Gargano I. 29
 Ge Chengyong 175
 Gemayel A. 52
 Gentz J. 177
 Germano di Costantinopoli / Germanus
 138, 147
 Ghiberti G. 14, 30
 Gianantoni L. 183, 203
 Gibran K. 37
 Gillman I. 150, 154, 175
 Giovanni (evangelista) / Jean 9-14, 29,
 30, 31, 32, 220

- Giovanni XXIII / Jean XXIII 227, 233, 242
 Giovanni Crisostomo 137, 192, 203, 212, 224
 Giraudo C. 132, 133
 Giuliano Saba / Julianos Saba 102, 108
 Giunia 193
 Giunipero E. 177
 Giustino (santo) 229
 Godwin R. T. 167, 175
 Gogol N. V. 19, 23, 24, 32, 34, 35, 36
 Grasso S. 12, 30, 192, 203
 Gregorio XV 5, 7
 Gregorio Laham 232
 Gregory the Theologian 117
 Grelot P. 192, 203
 Grigor'ev D. 24, 27, 34
 Grossman L. P. 20, 21, 34
 Gugerotti C. 132, 133
 Guglielminotti Trivel M. 155, 175
 Guixot M. 62
 Guo Ziyi 168
- Haddad J. 62
 Haddad S. 53, 62
 Hage A. 230
 Hage W. 150, 161, 166, 169, 170, 175
 Hahn F. 30
 Halaf G. 40, 41, 62
 Hambis L. 178
 Hardy J. D. 32
 Harvey S. A. 151, 176
 Hazim S. 40, 43, 63
 Hegel G. W. F. 91
 Heikal M. H. 44, 45, 62
 Hewitt R.-R. 83
 Hoeck J. 126
 Holth S. 164, 176
 Huang P. Z. 181
 Hunter E. C. D. 150, 161, 176
- Inglis J. W. 164, 176
 Ioniță V. 67, 83
 Iosif (Litovkin) 24, 35
- ‘Isā / Aixue 170
 Isacco il Siro / Isaac le Syrien 21, 22, 26, 31, 222
 Ivask 18, 34
- Jalakh M. 133
 Jaricot P. 5, 7
 Jean Paul II / Wojtyla K. 14, 37, 39, 51, 59, 60, 63, 230
 Johnson S. F. 159, 161, 176, 180
 Jullien F. 151, 176
 Junblat K. 38, 63
- Kasatkina T. A. 17, 35
 Keum J. 83
 Khodr G. 56, 74, 83, 135, 139, 147
 Khoraich A. 50
 Khoury Harb A. 41, 63
 Kubilai Khan 170
 Kidunaya A. 102
 Kiprian (Kern) 100, 108, 213, 213, 224
 Kirk J. A. 10, 30
 Klein W. 150, 176
 Kliment (Zedergol'm) 21, 32, 35
 Klimkeit H. J. 150, 154, 166, 175, 176
 Köstenberger A. J. 30
 Kotelnikov V. 20, 26, 30
 Krivolapov V. N. 23, 35
- Langella Rigel M. 16, 30
 Lee D. 12, 30
 Leonid (Kavelin) 21, 35
 Leontiev K. 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 35
 Lermontov M. 219, 221
 Li Su 167
 Liang Xiang 165
 Lidia 183, 204
 Lietaert Peerbolte L.J. 184, 189, 203
 Lieu S. N. C. 174, 176, 178, 180
 Ligeti L. 177
 Lodyženskij M.V. 10, 35
 Lomonosov M. V. 220
 López-Gay J. 108
 Lorusso L. 133

- Losev A. F. 211, 213, 225
 Losskij V. N. 16, 30, 206, 213, 214, 225
 Luca 183, 184
 Luzarraga J. 30
- Mak B. M. 167, 177
 Makarij Egipetskij 221, 225
 Mainardi A. 29, 32
 Malek R. 163, 174, 175, 177, 178
 Maljagin 24, 35
 Manes R. 183, 184, 192, 203
 Mar Giwargis (George) 156
 Mar Nestoris (Nestorius) 156
 Mar Sargs (Sergius) 155, 170, 177
 Mar Yahballaha III / Marqos (Mark) 156, 170, 178
 Mar Yazdbozid 168
 Marcheselli M. 30
 Marcheselli-Casale C. 204
 Marchetto A. 244
 Marco 183
 Mari 132, 133
 Maria 183
 Marsono P. 155, 173, 174, 177, 178, 179
 Martin-Bagnadez J. 199, 203
 Martini M. 14, 30
 Massimo il Confessore / Maksim Ispovednik 213, 218, 224
 Massouh G. 39, 40, 42, 43, 46, 51, 56, 63
 Maximos IV (Saigh) 230-232
 Mazzinghi L. 202
 McPolin J. 30
 Meindorf G. 213
 Melitone di Eliopoli 238, 240
 Melloni A. 68, 83
 Menin M. 13, 30
 Mejendorff J. 213, 217, 225
 Meier J. 199, 202
 Meouchi 228
 Metodio 137
 Meyendorf J. 206
 Meyendorff P. 138, 147
 Mi Jifen 167
 Miller E. L. 12, 30
 Močul'skij K. V. 23, 36
- Moffett S. H. 177
 Morozzo della Rocca R. 128, 133
 Moule A. C. 155, 164, 170, 177
 Moule C. F. D. 203
 Moussa el-Sadr 49-51, 63, 64
 Müller C. G. 12, 30
 Müller K. 176
- Nabaa P. 230, 231
 Naccache G. 41, 63
 Nagy el-Khoury 58, 59
 Najjar A. 41, 64
 Nasrallah H. 54
 Nau F. 150, 177
 Nicolini-Zani M. 150, 151, 152, 153, 154, 158, 160, 163, 164, 167, 169, 175, 177
 Nissen J. 14, 30
 Nokkari M. 58, 59, 64
- Okure T. 31
 Ollrog W.-H. 188, 201, 203
 Onesimo 196-198
 Orlando L. 12, 31
 Osipov A. I. 27
- Pagazzi C. 203
 Palamas Gregory 118, 224
 Paolo / Paul (Saint) 13, 76, 86, 99, 142, 183-204, 209
 Paolo VI / Paul VI 61, 63, 227, 232-239, 244
 Papathanasiou A. 117, 118, 120
 Papola G. 202
 Parenti S. 141, 147
 Parry K. 165, 178
 Pasquetto V. 12, 31
 Patelos C. G. 147
 Patrie B. 54, 63
 Pattison G. 22, 31
 Pavlovič N. A. 20, 36
 Pellegrino C. 183, 204
 Pelliot P. 152, 170, 175, 178
 Penke A. 22, 31
 Penna R. 196, 204

- Perroni M. 190, 204
 Perside 191
 Pesce M. 185, 204
 Pieris A. 162
 Pindaro 188
 Pio IX 126
 Pio XII 123, 126, 242
 Piovano A. 31
 Pitta A. 196, 204
 Platt A. 151, 178
 Poselianin E. N. 21, 36
 Prajña 164
 Prisca / Priscilla 183, 184, 192, 193, 202,
 203
 Pulcinelli G. 190, 204
 Puškin A. S. 86
 Rabban Sauma 156, 170, 173
 Radermakers J. 31
 Rastoin M. 199
 Rebel' G. 17, 36
 Ribaud P. 150, 178
 Ricci M. 162
 Romanello S. 203
 Rommen E. 116, 120
 Rong Xinjiang 178
 Rodríguez Ruiz M. 31
 Rosales G. 175, 178, 180
 Rosanov V. V. 22, 25, 35
 Ross K. 83
 Rublev A. 206, 221
 Rufo 193
 Rupnik M. I. 108
 Ruyssen G.-H. 133, 244
 Saba (san) 239
 Saeki P. Y. 164, 179
 Salem E. 40, 63
 Saltykov A. 210, 225
 Salvestroni S. 22, 26, 31
 Samaan J.-L. 50, 63
 Sarkissian K. 234
 Schmemann A. 31, 72, 73, 83, 85-108,
 206, 213
 Schmidlin J. 13, 31
 Schmidt S. 236, 238, 242, 244
 Schmidt-Leukel P. 177
 Schnackenburg R. 14, 31
 Schneider G. 203
 Schneider M. 133
 Schwankl O. 12, 31
 Scott F. J. 161
 Scrima A. 228
 Seah I. 164, 179
 Segalla G. 31
 Senior D. 31
 Séraphin de Sarov 23, 35
 Serge de Radonège 23, 33
 Sergeev S. M. 20, 32
 Sharaf al-Din H. 50, 63
 Shchelkachev A. 206
 Shehan L. J. 240, 241
 Sherbowitz-Wetzor O.P. 137, 147
 Sila / Silvano 183, 185, 202
 Silvestrini A. 233, 244
 Sims-Williams N. 163, 179
 Sintiche 183, 191
 Smolič I. K. 32, 36
 Solov'ev S. M. 222, 225
 Soloviev Vl. S. 20, 23, 36
 Špiller V. 206, 208, 210, 211, 213, 219,
 221, 224, 226
 Stalin I. 86
 Stamoolis J. / Stamulis I. 65, 83, 215
 Standaert N. 178, 179, 180
 Stanton L. J. 20, 32
 Stemberger G. 12, 32
 Stuhlmüller C. 31
 Sukhova N.Yu. 206
 Suzong 168
 Syméon le Nuoveau Théologien 21
 Tábet M. 184, 204
 Taft R. 108, 131, 133
 Takakusu J. 164, 179
 Talal bin Abdulaziz Al Saoud 44, 64
 Tamcke M. 165, 179
 Tang Li 179, 180
 Tang Xiaofeng 181
 Tawil J. 232

- Théophane le Reclus 28
Thomas of Marga 152, 173
Thompson D. O. 22, 31
Thompson G. L. 174, 176, 180
Tichico 183, 184
Tichomirov B. N. 23, 36
Tikhone de Zadonsk
Timoteo 183, 189, 194, 195, 196, 202,
 204
Timothy I 151, 152, 171, 173, 178
Tisserant E. 167, 180
Tito 183, 184, 194, 202, 204
Tolstoï A. P. 19, 32
Tommasi C. O. 159, 180
Trifena 183, 191
Trifosa 183, 191
Tsuchido K. 12, 32
Tucidide 188
Tuéni G. 38, 63
- Van Mechelen J. 150, 162, 165, 170, 180
Vander Merwe D. G. 32
Vassiliadis P. 67, 82, 83, 110, 115, 116,
 120, 143, 144, 145, 146, 147
Veloso M. 32
Vetlovskaïa V. E. 23, 33
Violi G. 203
Vladimir (príncipe) 137, 138, 139, 222
Viviano B. T. 32
Vööbus A. 151, 180
- Walker J. T. 150, 180
Ware K. 137, 138, 140
Wicks J. 241, 244
Wilfred F. 172, 180
Willebrands J. 234, 239
Wilmhurst D. 150, 165, 180
Winkler D. W. 174, 176, 177, 178, 179,
 180
Wolf H. 124
Wu Anduonisi 162, 163, 165
Wu Chi-yu 180
- Yamamoto Tatsuro 180
Yannaras C. 206
Yasiji P. 56
Ye Yiliang 178
Yin Xiaoping 180
Yisi / Bactrian Yazdbōzid 168, 169, 174
Youhanna I. 56
- Zander L. 23, 34
Zappella M. 192, 204
Zenkovsky V. / Zen'kovskij V. 206, 210,
 217, 224
Zhu Donghua 181
Ziadé 228
Zizioulas J. 73, 83, 104, 108, 206
Zoghby E. 229-232
Zürcher E. 157, 181

Autori / Authors

Michel Al Lafe

Nato in Libano nel 1970, ha vissuto da vicino e in tutte le diverse fasi la guerra civile, scoprendo la sua vocazione per la comunicazione nei periodi trascorsi nei rifugi con famiglie, conoscenti e amici. Ha conseguito un Dottorato in Comunicazione presso l'Università Salesiana di Roma e insegna dal 2009 presso l'Université Libanese de Beyrouth (Faculté d'Information). È autore, oratore e compositore. Al suo attivo ha opere specialistiche, opere teatrali e una cinquantina di canzoni. È responsabile all'interno della Comunità dell'Angelo Custode-Apostoli dell'Amore, uno dei cui compiti è portare la Buona Novella di Cristo attraverso gli strumenti dell'arte e della comunicazione.

Maria Campatelli

Nata a Poggibonsi nel 1962, dottore in Scienze Ecclesiastiche Orientali, è diretrice del Centro Aletti, dove è responsabile della casa editrice Lipa e dell'Atelier di Teologia card. Špidlík. Ha all'attivo diverse pubblicazioni su questioni di ecclesiologia orientale e teologia della cultura. Numerose anche le sue traduzioni di opere di teologi russi.

Leonide Beka Ebralidze

Ha completato gli studi presso il Seminario teologico di Tbilisi nel 2014. Dal 2015 è chierico della Chiesa ortodossa di Georgia. Dopo aver frequentato il St Clare's College di Oxford, ha conseguito nel 2017 la licenza presso il Pontificio Istituto Orientale. Dal 2020 è visiting professor presso la Pontificia Università Lateranense. Nel 2021 è stato nominato Protoscincello della diocesi ortodossa georgiana di Gran Bretagna e Irlanda. Nel 2022 ha completato il dottorato presso il Pontificio Istituto Orientale, nella Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali, sezione Liturgia. È autore di diversi articoli nel campo della liturgia e della teologia ortodossa.

Andrei Borisovich Efimov

È nato (1940) e cresciuto a Mosca, in una famiglia di ricercatori scienziati. Ha completato la Università Statale di Mosca (MGU) in matematica e meccanica. Ha difeso alla MGU la dissertazione in scienze fisiche e matematiche e, nel 1974, la dissertazione dottorale. Ha lavorato presso l'Acca-

demia delle Scienze e altre istituzioni accademiche, ha insegnato in diverse università. Nel 1978 ha ricevuto il titolo di professore. Ha lavorato con i modelli matematici di diversi processi, fra questi la prognosi dei terremoti più forti e delle esplosioni vulcaniche. È tra gli organizzatori dell'Università Umanitaria ortodossa di San Tychon, dove ha fondato il nuovo corso “Storia della missionarietà russa” e, insieme all'Arciprete Nivolaj Sokolov, la Facoltà Missionaria e il nuovo Corso “Teologia della Missione”. Se in precedenza faceva diplomare candidati e dottori della scienza matematica, meccanica e geofisica, adesso prepara e fa diplomare candidati e dottori della scienza della teologia e della missiologia. Ha più di 200 lavori scientifici, fra questi, quattro libri di storia della missione russa.

Tamara Grdzelidze

Ha studiato presso la Tbilisi University (Georgia), il St Vladimir's Theological Seminary (USA), e la Oxford University (UK). Dal gennaio 2001 al dicembre 2013, ha lavorato come membro della commissione *Fede e Costituzione* (Faith and Order) del Consiglio ecumenico delle Chiese (WCC) a Ginevra. Nel 2014 è stata nominata ambasciatore di Georgia presso la Santa Sede, incarico che tuttora svolge. Ha pubblicato molti titoli sull'agiografia Georgiana, sulla chiesa Georgiana, sull'ortodossia e le sfide contemporanee, sull'ecclesiologia, l'ermeneutica e il dialogo inter-confessionale.

Dimitrios Keramidas

È nato in Grecia. Si è laureato in Teologia presso la Facoltà di Teologia dell'Università “Aristotele” di Tessalonica e in Missiologia presso la Pontificia Università Gregoriana. È anche specializzato in Teologia ecumenica. Attualmente è docente incaricato presso la Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino Angelicum e docente invitato presso la Pontificia Università Lateranense. È Co-chair dell'Ecumenical Dialogue Group dell'IOTA (International Orthodox Theological Association), membro del CEMES (Centro di Studi Ecumenici, Missiologici ed Ecologici “Metropolita Panteleimon Papageorgiou”) e socio dell'Associazione Italiana Docenti di Ecumenismo. Si occupa di teologia ortodossa contemporanea, dialogo ecumenico e teologia della missione.

Alexey Maksimov

È nato nel 1974 nella città di Donskoy, nella regione di Tula (Russia). Nel 2005 si è laureato alla Orthodox St. Tikhon University (PSTGU, Mosca). Ha insegnato in varie istituzioni educative: Studi religiosi (Istituto sociale e umanitario di Mosca), Etica cristiana (Accademia di finanza e diritto di Mosca) e Missiologia (PSTGU). Dal 2009 vive a Roma. Nel 2012 si è laureato presso la Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Gregoriana.

na a Roma (licenza) dove ha proseguito gli studi di dottorato. Dal 2016 è docente presso il Dipartimento di Discipline Teologiche dell'Accademia Teologica Sretensky (Mosca). Dal 2020 è professore invitato alla Pontificia Università Lateranense (Teologia interconfessionale). Vice-parroco della Chiesa della Santa Caterina d'Alessandria a Roma, dove svolge il suo servizio sacerdotale dal 2018.

Rosalba Manes

Consacrata dell'*Ordo virginum* della diocesi di San Severo (FG), ha conseguito la licenza in Sacra Scrittura presso il Pontificio Istituto Biblico e il dottorato in Teologia Biblica presso la Pontificia Università Gregoriana, dove attualmente insegna in qualità di professore straordinario presso la Facoltà di Missiologia. Tiene corsi di Sacra Scrittura presso vari istituti di formazione teologica ed è impegnata in varie forme di apostolato biblico.

Germano Marani

Entra nella Compagnia di Gesù nel 1984. Ordinato sacerdote nel 1990. Ha studiato presso la Pontificia Università Gregoriana, Pontificio Istituto Orientale, e Filologia Slava alla Sapienza di Roma. Insegna presso PIO, PUG, PUL. Ha collaborato a due manuali sulla Dottrina sociale della Chiesa, in ucraino e in rumeno. Dal 2001 è Consultore teologo presso il Dicastero delle Cause dei santi. Postulatore diocesano (e romano) presso la Arcidiocesi della Madre di Dio a Mosca della causa di Friedrich Joseph Haass/Fjodor Petrovic Gaaz. Collabora fin dagli inizi al progetto di *Teologia Interconfessionale* della Pontificia Università Lateranense (2020) ed è membro del Comitato Scientifico di *Stáchis* (Ed. San Paolo). È autore di articoli e pubblicazioni sulla questione dell'Europa dell'Est e sulla Teologia delle Chiese cristiane, lavora all'incontro fra rappresentanti delle diverse Chiese europee (cf. il documentario *Bells of Europe*) e a progetti di collaborazione e cooperazione fra le stesse Chiese.

Matteo Nicolini-Zani

È monaco della Comunità monastica di Bose e sinologo. Il suo principale campo di ricerca è la storia del cristianesimo in Cina, in particolare della missione della Chiesa siro-orientale in Asia centro-orientale nella seconda metà del primo millennio. Ha curato la traduzione annotata dell'intero corpus della letteratura “sino-nestoriana” in cinese giunto fino a noi e pubblicata nel volume: *La via radiosa per l'oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese* (Magnano 2006); un'edizione ampliata e aggiornata è ora disponibile in traduzione inglese: *The Luminous Way to the East. Texts and History of the First Encounter of Christianity with China* (Oxford 2022).

Stefano Parenti

Nato a Piglio nel 1959, dottore in Scienze Ecclesiastiche Orientali, è professore ordinario di Liturgie orientali nel Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma e membro DFG della cattedra di Liturgia nella Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Regensburg. Collabora con il monastero di Vatopedi sull'Athos per la pubblicazione delle nuove edizioni dei libri liturgici. La sua produzione scientifica conta oltre 200 pubblicazioni sulla liturgia bizantina, il monachesimo italo-greco e la storia moderna degli Italo-albanesi. Con Elena Velkovska ha curato l'edizione italiana del più antico manoscritto liturgico bizantino.

Indice generale / General Index

| | |
|--|---|
| Presentazione (GIAMPIETRO DAL TOSO) | 5 |
| Presentation (GIAMPIETRO DAL TOSO) | 7 |

ALEXEY MAKSIMOV

| | |
|--|---|
| La mission comme Illumination Vers un nouveau regard herméneutique d'un concept ancien .. | 9 |
|--|---|

MICHEL AL LAFE

| | |
|---|----|
| Collaboration avec les musulmans comme un témoignage de l'Évangile. Oui, je suis le gardien de mon frère ! | 37 |
| Liban : Terre en mission. | 37 |
| Arabité et langue arabe : Traits d'unions des « frères du Levant » | 41 |
| Al-mashriqiyoun : Chrétiens d'Orient | 43 |
| Expériences vécues authentiques : Pépites à préserver et à accroître | 45 |
| Initiatives religieuses et nationales : Renforcer le dialogue et repousser la crainte | 46 |
| <i>Lettres Pastorales des Patriarches Catholiques d'Orient.</i> | 46 |
| <i>Conseil des Églises du Moyen-Orient.</i> | 47 |
| <i>Groupe Arabe du Dialogue Islamo-Chrétien</i> | 48 |
| <i>Comité National du Dialogue Islamo-chrétien</i> | 48 |
| <i>Moussa el-Sadr, l'Imam « disparu » : Victime de la convivialité.</i> | 49 |
| <i>Michel Aoun : Témoignage du Christ dans les méandres de la politique</i> | 52 |
| <i>Avec le Hezbollah : « Le dialogue comme mode de résolution des conflits »</i> | 52 |
| <i>En Syrie : « Le pur libanais aimant sa patrie et sa nation »</i> | 55 |
| <i>L'Académie de l'Homme : « L'homme est dans ses paroles »</i> | 56 |
| <i>25 mars : « Annonciation » d'une unité nationale</i> | 58 |
| Ranimer « la théologie du prochain » : Oui ! Être le gardien de son frère | 59 |

DIMITRIOS KERAMIDAS

| | |
|---|----|
| Evangelisation and Mission in the Documents of the Holy and Great Council of the Orthodox Church | 65 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| The Christian mission as proclamation of God's <i>parousia</i> | 65 |
| The Holy and Great Council of the Orthodox Church | 66 |
| The precedence of <i>eschaton</i> | 69 |
| The universal dimension of Christian mission | 74 |
| Re-evangelisation and secularism | 76 |
| Conclusions | 80 |

MARIA CAMPATELLI

Evangelizzazione e testimonianza dossologica:

Alexander Schmemann 85

| | |
|---|-----|
| Una riflessione nel contesto di una teologia della missione in profondo cambiamento | 87 |
| I dinamismi messi in atto dal crollo delle <i>societates christiana</i> | 89 |
| L'escatologia come modo della relazione tra la Chiesa e il mondo | 91 |
| La liturgia come esperienza del regno | 95 |
| La frontiera del battesimo | 98 |
| Il mondo visto nel regno | 100 |
| La natura sacramentale della vita cristiana..... | 105 |

TAMARA GRDZELIDZE

The Orthodox Church on Mission

and the Ecumenical Horizon 109

STEFANO PARENTI

La missione delle Chiese Orientali cattoliche

| | |
|--|-----|
| L'attuale configurazione | 122 |
| Le origini | 124 |
| Identità e missione alla vigilia del Vaticano II | 125 |
| Identità e missione in <i>Orientalium Ecclesiarum</i> 1 e 24 | 127 |
| La sfida dell'emigrazione | 128 |
| Identità e comunione ecumenica | 131 |

LEONIDE BEKA EBRALIDZE

Missione e liturgia: prospettive ortodosse

| | |
|---|-----|
| Missionarietà della liturgia: una prova storica | 137 |
| La missione cosmica | 138 |
| Il luogo dell'incontro | 139 |
| Conclusione | 145 |

MATTEO NICOLINI-ZANI

Monastic Mission in Dialogue. The Missionary Paradigm of

East Syriac Christianity in China: An Historical Perspective .. 149

The Monastic Paradigm

151

The Dialogic Paradigm

157

Mission as Incultural Dialogue

157

Mission ad Interreligious Dialogue

162

Mission ad Political Dialogue

166

A Prophetic Paradigm for the Mission in Asia

171

ROSALBA MANES

| | |
|--|-----|
| Evangelizzazione e collaborazione nell'apostolato di Paolo | 183 |
| Uno sguardo all'evangelizzazione paolina | 184 |
| Il dinamismo missionario dell'Apostolo | 187 |
| <i>Synergós</i> nelle lettere di Paolo o il vocabolario della collaborazione | 188 |
| Non solo collaboratori ma anche collaboratrici | 190 |
| La qualità delle relazioni | 193 |
| La vita dei credenti nel segno dell' <i>agápē</i> e il caso di Filemone. | 195 |
| L'attualità del ruolo dei collaboratori di Paolo | 198 |

ANDREI BORISOVICH EFIMOV

| | |
|--|-----|
| Cenni su alcune direzioni di sviluppo della teologia russa della missione | 205 |
| Il Consiglio e la missione della creazione eterna | 206 |
| Obiettivi della missione | 214 |
| La Chiesa e la missione | 215 |
| Antropologia e missione. La bellezza salverà il mondo | 218 |

GERMANO MARANI

| | |
|---|-----|
| Le Chiese Orientali e il Concilio Vaticano II Coscienza ecclesiale del mondo, testimonianza luminosa, collaborazione... missione | 227 |
| San Giovanni XXIII | 227 |
| I Melchiti al Concilio Vaticano II. | 228 |
| Apporti in aula conciliare sulla Scrittura | 228 |
| Lo Schema sulle missioni: <i>luce della testimonianza e semina verbi</i> | 229 |
| La Chiesa nella società | 229 |
| Il Matrimonio e l'Oriente cristiano | 230 |
| La "giornata melchita" sull'unità ecclesiale | 230 |
| Patriarchi <i>Cardinali?</i> | 231 |
| "Lei rappresenta tutti noi" | 232 |
| La missione intra-cattolica delle Chiese Orientali cattoliche | 232 |
| La presenza degli osservatori ortodossi al Concilio | 233 |
| Paolo VI e Atenagora si incontrano | 235 |
| Grande impatto dell'incontro su larghi strati di fedeli | 237 |
| La restituzione delle reliquie di Sant'Andrea a Patrasso | 238 |
| Carità, stima reciproca, avvicinamento e sincera collaborazione | 239 |
| L'abrogazione delle scomuniche del 1054 (7 dicembre 1965) | 239 |
| Intenti di collaborazione fra le Chiese | 241 |
| L'attività missionaria e l'unità della famiglia umana | 242 |

| | |
|---|-----|
| Indice dei nomi / Index of Names | 245 |
| Autori / Authors | 251 |

OMNIS TERRA • PMU CIAM PUBLICATIONS

MERONI F. (ed.)

Mission Makes the Church.

1916 - October 31 - 2016 Pontifical Missionary Union

Aracne, Rome, 2017

MERONI F., GIL A. (coords.)

Laicado y Misión

PPC OMP, Madrid, 2017

DIARRA P.

Evangéliser aujourd’hui – le sens de la Mission

MAME, Paris, 2017

MERONI F. (ed.)

Youth, Catholic Church and Religions in Asia

UUP, Rome, 2018

MERONI F., GIL A. (coords.)

La Misión, Futuro de la Iglesia. Missio ad-inter gentes

PPC OMP, Madrid, 2018

TATAR M., ATŁAS T. (coords.)

Missio Ad Gentes and Laity

Missio-Polonia, Warsaw, 2018

CEP-PMS

Baptized and Sent: The Church of Christ on Mission

in the World – Extraordinary Missionary Month October 2019

San Paolo, Milan, 2019

LAZAR T.S. (ed.)

Prospects and Pathways in India: Missio Ad-Inter Gentes

St. Pauls, Mumbai, 2019

MERONI F. (ed.)

Martyrs in Asia

UUP, Rome, 2019

MERONI F. (ed.)

Missio ad Gentes in the Acts of the Apostles

UUP, Rome, 2019

COLZANI G.

Church's Mission. History, Theology and the Way Forward
UUP, Rome, 2019

MERONI F., DEVADASS C. (eds.)

The Future of Evangelization in Asia. Theological Reflections
UUP, Rome, 2019

MERONI F. (ed.)

Challenges to Church's Mission in Africa
Aracne, Rome, 2020

HADJADJ F., BUENO DE LA FUENTE E.

Life Is Mission, F. Meroni (ed.)
UUP, Rome, 2020

RIZZI G.

Traits of Pauline Spirituality for Our Times –
Tratti di spiritualità paolina per i nostri tempi
UUP, Rome, 2021

MERONI F., SILEO L. (eds.)

Dalla Maximum Illud alla Evangelii Gaudium.
Sull'urgenza della trasformazione missionaria della Chiesa
UUP, Rome, 2021

AFFATATO P., PARVEZ E.

Shahbaz Bhatti. The Eagle of Pakistan
Edizioni Messaggero Padova, Padua, 2021

BORGHI M. (ed.)

A Pedagogical Approach to Mission.
Life Experiences in Communion and Liberation
UUP, Rome, 2021

RIZZI G. (ed.)

For an Interreligious Discernment of Our Time
UUP, Rome, 2021

FILONI F. – KOCH K. – DAL TOSO G.P. – PENNA R.

From Maximum Illud to Evangelii Gaudium:
On the Missionary Transformation of the Church
Foreword by Card. L. A. G. Tagle, PMU, New York, 2022



URBANIANA UNIVERSITY PRESS

Mission&Formation

MERONI F. (ed.)

Missio ad Gentes in the Acts of the Apostles, 2019

COLZANI G.

Church's Mission. History, Theology and the Way Forward, 2019

MERONI F., DEVADASS C. (eds.)

The Future of Evangelization in Asia. Theological Reflections, 2019

HADJADJ F., BUENO DE LA FUENTE E.

Life Is Mission, F. Meroni (ed.), 2020

RIZZI G.

Traits of Pauline Spirituality for Our Times

Tratti di spiritualità paolina per i nostri tempi, 2021

BORGHI M. (ed.)

A Pedagogical Approach to Mission.

Life Experiences in Communion and Liberation

Un approccio educativo alla missione.

Esperienze di vita in Comunione e Liberazione, 2021

RIZZI G. (ed.)

For an Interreligious Discernment of Our Time, 2021

CARAMAZZA G., MOERSCHBACHER M., SILEO L. (eds.)

Mission in Africa. Evangelizing the Future, 2021

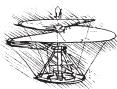
MARANI G., EBRALIDZE L. B. (eds.)

La missione della Chiesa universale. Prospettiva Orientale

The Mission of the Universal Church. An Oriental Perspective, 2022

© UUP

Realizzazione editoriale



Ingegno Grafico

SERVIZI INTEGRATI PER LA GRAFICA
LA STAMPA E L'EDITORIA
www.ingegnografico.com

Stampa

Tipografia Mancini s.a.s. – 2022
Tivoli (Roma)

Mission&Formation

La missione della Chiesa universale

Prospettiva Orientale

Il Concilio Vaticano II e i Papi del post-Concilio hanno sottolineato che la Chiesa è missionaria per natura. Tale natura è presente quindi anche nelle Chiese di tradizione orientale, che siano o no in comunione piena con la Chiesa di Roma. Obiettivo e pregio di questo volume è di evidenziare proprio come la missionarietà sia parte integrante anche delle Chiese di tradizione diversa da quella latina.

Si tratta di una constatazione storica e anche teologica. Le Chiese di Oriente ci aiutano a vedere la missione nel suo grande orizzonte trinitario e cosmologico, che ben può integrare la visione occidentale che è piuttosto ecclesiologica.

Questo volume potrà rappresentare anche un piccolo contributo all'incontro tra le diverse confessioni cristiane, perché solo nell'unità la Chiesa potrà essere quel segno che invita tutti a riconoscere Gesù e a credere in Lui.

The Mission of the Universal Church

An Oriental Perspective

The Second Vatican Council and the post Vatican Council Popes have emphasized that the Church is missionary by nature. This nature is also present in the Churches of Eastern tradition, whether or not they are in full communion with the Church of Rome. Aim and merit of this Volume is that of highlighting precisely how the missionary nature is also an integral part of the Churches that are not of Latin tradition.

It is historical and also theological observation. The Oriental Churches help us see the mission in its great Trinitarian and cosmological horizon, which can well complement the Western vision that is rather ecclesiological.

This Volume may also be a small contribution to the encounter between the different Christian denominations, because only in unity can the Church be that sign which invites everyone to recognize Jesus and believe in Him.

Presentation by Abp Giampietro Dal Toso

ISBN 978-88-401-5090-1



9 788840 150901

€ 25,00