

LA VOLONTÀ DI DIO OGGI¹

Devo confessare che è con una certa apprensione e nel timore di Dio, che tenterò di rispondere a ciò che mi avete chiesto, di sviluppare l'argomento che mi avete affidato: « La volontà di Dio oggi ».

Come è possibile umanamente tentar di penetrare nell'ambito del non-conosciuto per sondare la volontà di Colui i cui giudizi sono insondabili e le vie impenetrabili? (Cf. Rom. 11, 33). Come si può discernere la volontà di Dio attraverso discussioni umane « inutili e vane » (Tit. 3, 9), restando fedeli alla tradizione dell'Oriente, il quale vive la rivelazione dei miracoli, adora il mistero nella fede, ha una teologia di tendenza fondamentalmente apofatica, e confessa con Gregorio di Nazianzo: « O Tu che sei al di là di tutto! In quale altra maniera io Ti canterò? Come puoi esser lodato con parole, Tu che non ti lasci esprimere in parole? Come puoi esser concepito dalla ragione, Tu che nessuna ragione giunge a concepire? Tu solo sei ineffabile [...], Tu solo sei non-conosciuto, Tu domini ogni ragione, tutto dimora in

¹ È il testo del discorso tenuto al Centro Mariapoli, di Rocca di Papa, durante il convegno ecumenico di Ortodossi di varie Chiese, di Copti, e di Cattolici, promosso dal « Centro Uno » del Movimento dei Focolari, dal 4 al 9 maggio scorso.

Il metropolita Damaskinos di Tranoupolis, direttore del Centro Ortodosso di Chambésy del Patriarcato Ecumenico a Ginevra, e Segretario generale per la preparazione del Concilio Panortodosso, rappresentava, nel convegno, il Patriarcato Ecumenico, essendo stato inviato dal Patriarca Ecumenico Demetrio I.

Te, tutto aspira a Te, tu sei il fine di ogni esistenza, Tu sei uno e tutto e nessuno » ².

E come oserò parlare della volontà di Dio oggi, della volontà di Colui che gli è consustanziale (*omoúsios*), il Verbo di Dio incarnato, che è lo stesso « ieri, oggi e per sempre » (Ebr. 13, 8); non rischierei di lasciar credere, mediante questa formulazione, che potrebbe esserci una differenza tra la volontà di Dio nel passato, nel presente e nell'avvenire?

È con timore, dunque, che sceglierò di affrontare il problema non mediante un arido approccio razionale ma attraverso la semplice testimonianza personale. Ciò che segue non è un'analisi della volontà di Dio, basata su una ricerca di interpretazione sistematica, né un approfondimento del termine « volontà » nella Sinagoga, nell'Antico e nel Nuovo Testamento; ciò che segue è una testimonianza necessariamente incompleta e limitata, che ha i suoi punti di riferimento semplicemente nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa.

Dopo questa confessione personale, che mirava a dare i presupposti e il quadro del mio approccio del problema, permettemi di trattare — sotto forma di domande e di affermazioni — i pensieri, le analisi e le prospettive che seguono, sperando di poter contribuire umilmente in una maniera dialettica ai lavori del vostro congresso.

1. Non è un caso che il termine volontà in quanto volontà di Dio, si trovi solo al singolare nel *Nuovo Testamento*. Il concetto di volontà, al plurale, è quasi inesistente. Una delle due espressioni utilizzate al plurale: « Io ho trovato Davide, figlio di Iesse, uomo secondo il mio cuore, che compirà tutte le mie volontà », (Atti, 13, 22), fa riferimento all'Antico Testamento (Es. 44, 28), mentre l'altra si riferisce ai « desideri (*telèmata*) della carne e dello spirito » (Ef. 2, 3). Questo perché indubbiamente il contenuto della volontà divina — in quanto radicale ed unica — non può essere determinato da prescrizioni legali, da esortazioni e da consigli. Stando così le cose, che cosa

² Gregorio di Nazianzo, *Poema* 20, PG 37, 507 A.

dobbiamo leggere sotto la terza richiesta della preghiera del Signore: « Sia fatta la tua volontà sulla terra, come nei cieli »?

Occorre sottolineare anzitutto che la richiesta concernente la volontà di Dio, nonostante sia formulata al passivo, non significa soltanto la devozione di colui che prega ma, nello stesso tempo, un atteggiamento e una disposizione di preghiera che contiene, da una parte, il pieno consentimento alla realizzazione della volontà divina, il che corrisponde alla santificazione del suo Nome e alla venuta del suo Regno, e, d'altra parte, la presa di coscienza dell'impossibilità di incarnare la volontà di Dio senza l'aiuto della grazia divina. « Come la tua volontà è fatta nei Troni, nelle Dominazioni, nelle Virtù, nelle Potenze e su tutte le forze che vivono al di là dell'universo, il male non impedendo in nessun modo l'azione del bene, così il bene sia compiuto in noi affinché ogni male sia allontanato e la Tua volontà guidi in ogni cosa le nostre anime »³, dice Gregorio di Nissa, il quale, in un altro brano in forma di preghiera, sottolinea « che la Tua volontà sia fatta, affinché scompaia la volontà del demonio. E perché dunque noi imploriamo che Dio ci accordi la buona volontà? Perché la natura umana è debole riguardo al bene, una volta che essa è stata raggiunta dal male »⁴. Il Verbo di Dio incarnato, in quanto inviato del Padre, è l'agente e l'incarnazione della sua volontà, a tal punto che egli ha per suo nutrimento « di fare la sua volontà » e « di compiere la sua opera » (Gv. 4, 34). « Io non cerco la mia volontà, ma la volontà di Colui che mi ha mandato » (Gv. 5, 30). « Ora la volontà di Colui che mi ha mandato è che io non perda nessuno di quelli che egli mi ha dato, ma che li risusciti nell'ultimo giorno. Questa è in effetti la volontà del Padre mio: che chiunque vede il Figlio e crede in lui, abbia la vita eterna; ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno » (Gv. 6, 39 - 41). Il contenuto della volontà di Dio è descritto in quanto salvezza futura, finita e compiuta, e questa descrizione contiene anche tutto il cammino che con-

³ Gregorio di Nissa, *Sulla Preghiera del Signore*, Omelia IV, PG 44, 1168 C.

⁴ *Ibid.*, 1164 C.

duce verso l'obiettivo finale. Fare la volontà del Padre, significa insieme il sacrificio della sua propria volontà da parte del Figlio e un atto volontario autonomo. La sua obbedienza non è un avvenimento che accada in maniera del tutto naturale per se stesso né un miracolo magico, ma la rinuncia alla sua propria volontà. « Io sono disceso dal Cielo non per fare la mia volontà ma la volontà di Colui che mi ha inviato » (Gv. 6, 38). D'altronde, è ciò che è significato dalla preghiera piena di angoscia nel giardino del Getsèmani: « Padre, se Tu vuoi allontanare da me questo calice... Tuttavia, non la mia ma la tua volontà sia fatta » (Lc. 22, 42).

2. Questo cammino verso la Croce per realizzare la volontà di Dio — cammino che presuppone l'angoscia e la passione — è proprio l'esigenza che il Cristo pone a quelli che vogliono seguirlo: « Chiunque fa la volontà di Dio, costui è mio fratello, mia sorella, mia madre » (Mc. 3, 35; cf. Mt. 12, 50). « Chi ama suo padre o sua madre più di me, non è degno di me, chi ama suo figlio o sua figlia più di me non è degno di me, chi non prende la sua croce e non mi segue non è degno di me. Colui che avrà salvato la sua vita la perderà e chi perderà la sua vita a causa di me la salverà » (Mt. 10, 37-40; cf. Mc. 8, 35-37).

Questa esortazione rivolta a quanti vogliono seguirlo, imitarlo, essere cioè i portatori della volontà di Dio, coloro che la incarnano, la imitano, la testimoniano, dà l'impressione di un assurdo, di una contraddizione, di una follia. Essa esprime la libera obbedienza alla volontà di Dio — salvatrice per essenza — che conduce alla realizzazione della volontà di Dio riguardo all'uomo, cioè la salvezza della sua anima. Questa salvezza presuppone la nostra liberazione dai legami del mondo, da tutto ciò che ci impedisce di rinunciare a noi stessi per seguire il Cristo (cf. Mc. 8, 34).

Dobbiamo superare tutte le croci che quotidianamente segnano la nostra vita: le croci costruite da noi stessi, ma anche quelle piantate dalla malvagità degli altri; le croci che vengono senza che noi lo vogliamo, ma anche quelle cercate da noi stessi;

le croci invisibili, discrete, nascoste; le croci delle nostre nobili inquietudini e delle nostre passioni colpevoli; le croci delle nostre tenere amicizie e delle nostre dolorose rassegnazioni; le croci della maldicenza irresponsabile, della calunnia e della ingiustizia subita; le croci delle dure fatiche e del riposo fragile; le croci delle speranze deluse e delle ambizioni non realizzate, le croci della insicurezza e della solitudine in questo mondo disumanizzato in cui trionfano la tecnica e la materia; le croci dei diritti dell'uomo violati, della fame, della malattia, della persecuzione e della prigionia; le croci delle catastrofi naturali, della carestia, dei terremoti, delle inondazioni, delle invasioni e delle guerre civili.

Noi, lo ripeto, dobbiamo superare tutte queste croci che giornalmente fanno da cornice alla nostra vita, per lasciare che la Croce impregni la valle dei pianti del clamore della Risurrezione, quella Croce che dà un senso e un contenuto a tutte le altre croci, quella Croce che supera la saggezza dei saggi e la prudenza dei prudenti, la Croce del Cristo, scandalo per i giudei, follia per i pagani e tuttavia messaggio per eccellenza dell'Evangelo che salva i credenti (cf. 1 Cor. 1, 21).

Questa rinuncia totale, che a volte conduce a vivere secondo gli ideali monastici, richiama alla mia memoria una conversazione fra lo scrittore greco Nicos Kazantzakis e un monaco eremita del monte Athos. « È duro il cammino » — dice Kazantzakis all'eremita. « Anch'io voglio esser salvato. Ma non c'è un altro cammino? ». « Che sia ancora più biblico? » — domanda con compassione e con un sorriso l'eremita. « No, ancora più umano ». « Non c'è che un solo cammino! Come lo chiamano? La salita! Esser saziato e salire verso la fame; esser dissetato e salire verso la sete, esser contento e salire verso la tristezza! In cima alla fame, alla sete, alla tristezza, siede Dio! Dall'altra parte, c'è il diavolo. Scegli! ».

Questo scambio di propositi, esprime la radicale opposizione biblica tra la volontà di Dio e la volontà del mondo. La realizzazione della volontà di Dio è la condizione della nostra salvezza e della nostra entrata nel regno dei cieli. « Non basta dirmi: Signore Signore! per entrare nel regno dei cieli; occorre

fare la volontà del Padre mio che è nei cieli » (Mt. 7, 21). « Colui che fa la volontà di Dio rimane per sempre » (Gv. 2, 17), in opposizione a colui che ama il mondo e le cose del mondo: « Se qualcuno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui; poiché tutto ciò che è nel mondo passa, il mondo e la sua concupiscenza » (1 Gv. 2, 15-17).

3. « Dio ci ha colmati di grazie nel suo diletto: in lui, mediante il suo sangue, siamo stati liberati, in lui sono stati perdonati i nostri peccati, secondo la ricchezza della sua grazia. Dio ce l'ha prodigata, aprendoci a ogni saggezza e intelligenza. Ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, il disegno amorevole che Egli ha prestabilito in se stesso » (Ef. 1, 6-9). Allora, se la volontà di Dio è la salvezza degli uomini, destinati « alla filiazione per opera di Gesù Cristo » (cf. Ef. 1, 5), se il Cristo è morto per noi tutti, chiamati dall'unico appello di Dio, il quale « vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità » (1 Tim. 2, 4), come si ottiene questa salvezza?

« Colui che crederà e sarà battezzato, sarà salvo » (Mc. 16, 16), partecipando alla vita della Chiesa, poiché « la volontà del suo fondatore è la salvezza degli uomini e ciò si chiama la Chiesa » come fa notare Clemente d'Alessandria⁵. Di conseguenza, « se qualcuno non è nel santuario (Chiesa), egli è privato del pane di Dio (la santa Eucaristia della salvezza)⁶; e come sottolinea S. Basilio il Grande: « Adora Dio nel suo santo tempio. Perché l'adorazione non può compiersi fuori della Chiesa ma all'interno del tempio di Dio. Il tempio di Dio è unico [...]. Non si può adorare Dio al di fuori di questo santo tempio, ma bisogna restare all'interno, per non esserne fuori e per non essere attirati da quelli di fuori e perdere così il proprio posto nel tempio di Dio [...]. È ancora possibile comprendere, mediante questa nozione di tempio il comportamento celeste. È così che coloro che qui sono radicati nella casa di Dio che è

⁵ Clemente d'Alessandria, *Pedag.* I, 6; 8, 281. *Strom.* 7, 5; PG 9, 437.

⁶ Ignazio d'Antiochia, *Efes.* 5, 2. Cf. *Trall.* 7, 2; *Filip.* 3, 3.

la Chiesa del Dio vivente fioriranno là, nei templi del nostro Dio [...]. Sappi dunque che è impossibile fiorire e cominciare a portar frutti se non si è dentro il tempio del Signore »⁷.

A questo proposito, Ireneo è quanto mai conciso e chiaro. La salvezza del mondo è data alla Chiesa: infatti questo compito è stato dato alla Chiesa di Dio⁸. Quelli che si separano dalla Chiesa provocano la loro condanna⁹ poiché, come afferma in maniera categorica S. Cipriano, « fuori della Chiesa non si dà salvezza »¹⁰.

Ma questo principio ecclesiologico di Cipriano, che l'Occidente cattolico romano ha adottato e applicato quasi senza eccezione almeno fin dalla metà del XVI secolo, è così assoluto da escludere ogni nozione di grazia salvatrice al di fuori del Cristo e della Chiesa o ogni nozione di Chiesa al di fuori della Chiesa? E sarebbe possibile fondare questo principio sul Nuovo Testamento? Certamente, l'apostolo Paolo rifiuta in maniera radicale ogni evangelo al di fuori dell'Evangelo cristiano e afferma: « Ma se qualcuno, anche noi o un angelo del cielo, vi annunziasse un Vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, che egli sia anatema (Gal. 1, 8). Certamente, anche gli Atti degli apostoli sottolineano: « Non c'è alcuna salvezza che in lui; perché nessun nome è dato sotto il cielo agli uomini, che sia necessario alla nostra salvezza » (Mt. 4, 12).

Rimane, però, ugualmente vero — come fa notare giustamente il Presidente dell'Accademia di Atene, il prof. Jean Karmiris — che « l'extra ecclesiam nulla salus [...] non è citato nel Nuovo Testamento e per questo fatto è privato di questa caratteristica e fondamento per eccellenza d'ogni dogma ortodosso; esso è stato insegnato solo più tardi da Cipriano, Origene, Agostino, Crisostomo e da altri Padri; è la Chiesa romana che ha messo particolarmente l'accento su questo concetto in maniera esagerata ed esclusiva in se stessa, mentre gli Ortodossi

⁷ Basilio il Grande, *Sui Salmi*, 28, 3; 68, 26; 10, 4. *Su Isaia* 1, 28; PG 29, 280 - 30, 173.

⁸ Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 24, 1; PG 7, 967.

⁹ *Ibid.*, 7, 633.

¹⁰ Cipriano, *De unit. Eccl.* 6; *Epist.* 73, 21; PL 3, 1122 - 4, 502.

lo hanno utilizzato meno sovente »¹¹. Diciamo questo « tenendo presente che non vi sono uomini — per loro natura — che si trovino al di fuori del raggio della grazia salvatrice illimitata e dell'azione redentrice del Dio onnipotente, come non vi sono limiti a questa grazia e a questa azione »¹².

D'altra parte, ciò che è stato occasionalmente sottolineato dai Padri della Chiesa per evitare eresie e scismi in vista di salvaguardare l'unità nella Chiesa o per proteggere i cristiani contro gli adepti delle altre confessioni e religioni e così salvarli, ciò non deve essere accettato senza riserva come un principio esclusivo e assoluto.

D'altronde, anche se si insiste sull'affermazione che la salvezza è impossibile al di fuori del Cristo e della Chiesa, il fatto che vi sia grazia divina al di fuori della grazia del Cristo e Chiesa al di fuori della Chiesa, appare nella constatazione di Giustino che afferma senza esitazione che « coloro che han vissuto secondo ragione erano dei cristiani, anche se li si credeva atei come fra i greci è il caso [...] di Socrate, di Eraclito e altri simili »¹³. Questo stesso fatto risulta anche dall'insegnamento relativo al « logos spermaticòs » dello stesso apologista il quale crede che « in ogni essere umano esiste un seme di verità », o che « il seme del Verbo è innato nel genere umano »¹⁴. Questo « logos spermaticòs » è stato vivente e attivo già nella filosofia precristiana, in quanto « preparazione alla venuta del Cristo », ed ha assunto la condizione umana, in Gesù Cristo¹⁵.

Il principio di Cipriano « *extra ecclesiam nulla salus* », solleva insieme due problemi: il primo riguardante le frontiere della Chiesa nella quale e dalla quale siamo salvati; il secondo, è il problema di sapere se, e in quale misura — noi, che portiamo tutti il nome del Cristo — possiamo accettare senza riserve la nostra appartenenza certa alla Chiesa che ci salva.

¹¹ J. Karmiris, *Le caractère universel du salut en Christ*, in « *Theologia* », 52 (1981), 1, p. 16 (in greco).

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ Giustino, *Apol.* I, 46.

¹⁴ Giustino, *Apol.* I, 44; II, 8.

¹⁵ Giustino, *Apol.* I, 5.

S. Agostino su questo argomento è più sfumato, quando afferma che « sono peggiori quelli che sembrano essere nel seno (della Chiesa) e in realtà sono al di fuori di essa »¹⁶, o quando afferma: « quanti fra noi, sono ancora nel seno (della Chiesa), e quanti fra noi sono ancora all'esterno di essa? »¹⁷. È ciò che sottolinea anche il prof. Karmiris riferendosi a S. Gregorio di Nazianzo: « Numerosi sono quelli che sembrano essere all'interno della Chiesa, ma si trovano in realtà al di fuori di essa; ugualmente numerosi sono altri che sembrano essere al di fuori della Chiesa ma che le appartengono nella loro coscienza e in maniera invisibile, secondo la volontà del Dio misericordioso e giusto, la cui volontà ed economia della salvezza sono impenetrabili »¹⁸. Così dunque la grazia del Cristo può salvare dei non cristiani là dove essa li incontra nelle altre religioni, dato che in ultima analisi non è la « religione » che salva ma il Cristo stesso.

Non mi soffermerò sulla problematica legata al fatto d'essere o no nella Chiesa, né alla ricerca di cristiani anonimi fuori del Cristianesimo che hanno come esperienza di vita la grazia salvatrice. Mi limito soltanto a sottolineare il bisogno di esaminare nuovamente la nostra propria « identità », in rapporto alla nostra famiglia ecclesiale, agli adepti delle altre confessioni e a quelli delle altre religioni. A questo scopo bisognerebbe scegliere un mezzo di avvicinamento che sia lontano da ogni pretesa — autosufficiente, esclusiva e farisaica — di detenere la verità soteriologica. Sarebbe forse meglio tener conto del fatto che membri della Chiesa — in un senso largo — possono essere considerati, per riprendere le parole di Crisostomo, « tutti quelli che sono stati, che sono e che saranno fedeli nell'intera ecumene »¹⁹. Allo stesso modo, S. Basilio il Grande, spiegando il fatto che gli uomini sono « salvati dalla fede » dice che « è sufficiente aver la fede nell'esistenza di Dio — anche se non si sa ciò che Dio è — e Dio ricompensa quelli che aspirano a

¹⁶ Agostino, PL 39, 1564.

¹⁷ Agostino, PL 37, 1428; 35, 1999.

¹⁸ J. Karmiris, *op. cit.*, p. 20.

¹⁹ G. Crisostomo, *Sulla Lettera agli Efesini*, Discorso 10, 1; PG 35, 992.

lui [...]; poiché non è la ricerca di ciò che Dio è ma la confessione della sua esistenza che prepara la nostra salvezza »²⁰.

4. Il carattere universale della salvezza è indissolubilmente legato al mistero stesso della creazione. « Noi non abbiamo che una sola volontà naturale » dice Atanasio il Grande, « amare la vita, cioè l'immortalità che ci è stata donata dall'inizio »²¹ e, come fa notare Gregorio di Nissa, « la natura che si estende dall'inizio sino agli ultimi giorni è una sola ed unica immagine dell'essere »²². « Adamo, significa in greco tutta la terra » dice S. Agostino « Il suo nome in effetti è composto di quattro lettere: A.D.A.M.; ma in greco queste quattro lettere sono le iniziali dei quattro punti cardinali: Anetolè (Oriente), Dysis (Occidente), Arktos (Nord), Mesembría (Sud) »²³.

Dopo la caduta tutta la creazione è rinnovata da un avvenimento dinamico: il mistero dell'incarnazione divina. Dio diventa uomo per assumersi le conseguenze del peccato originale — la sofferenza e la morte. « Ciò che non fosse stato assunto non potrebbe essere salvato »²⁴.

L'umanità tutta intera partecipa per così dire organicamente alla natura umana di Dio (*Logos*), che si è incarnato affinché la volontà di Dio sia fatta: quelli che sono stati riscattati diventano figli di Dio, non come il Cristo « per natura e in verità » (come dice Atanasio il Grande), ma « per disposizione e grazia divina, per partecipazione al suo Spirito e per imitazione »²⁵. Così pure, il Padre ha offerto nel Figlio suo la possibilità della salvezza per il mondo intero creando in lui una relazione tra tutte le cose.

Avendo tutto riassunto nella persona del Figlio, il Padre ha offerto al mondo la possibilità della salvezza: « in modo

²⁰ Basilio il Grande, *Sui Salmi*, 48, 8; BEP 52, 232.

²¹ Atanasio il Grande, PG 28, 540-541.

²² Gregorio di Nissa, PG 44, 185.

²³ Agostino, *Sul Salmo 95*; PL 37, 1236.

²⁴ Gregorio di Nazianzo, *Lettera 10*, 1; PG 37, 181.

²⁵ Atanasio il Grande, *Contra Arianos*, 19; PG 25, 361-364.

che, mediante la grazia, l'uomo sia e possa esser chiamato Dio e che Dio, per condiscendenza, sia e possa essere chiamato uomo; così che sia dimostrata la potenza della volontà reciproca, potenza che deifica l'uomo per l'amore di Dio e che umanizza Dio per l'amore dell'uomo, potenza che, rovesciando così i ruoli in vista del bene, fa di Dio un uomo per la deificazione dell'uomo, e fa dell'uomo un Dio per l'incarnazione di Dio. Perché il Verbo di Dio, Dio egli stesso, vuole che il mistero della sua incarnazione sia compiuto sempre e in tutti »²⁶.

Che significa ciò? Significa che tutti gli uomini, guidati dallo Spirito di Dio, possono essere incorporati all'unica famiglia del Dio-Uomo, senza distinzione di sesso, di età, di classe, di razza, di opinione politica o di valore morale (cf. Rom. 8, 14-17).

La preghiera del Signore « sia fatta la tua volontà » concerne per sua essenza e per sua natura l'umanità intera.

Questa famiglia, il « Corpo del Cristo », si chiama Chiesa. Questa Chiesa, che siamo noi stessi in quanto membra di questo corpo, non esiste per se stessa o per affermare se stessa, ma per il mondo. Proprio perché la Chiesa rappresenta il Corpo di Colui che « per la sua umanità ci diviene identico » e che partecipa alla vita della Chiesa e della Storia, proprio per questo la Chiesa esiste solo in quanto incarnazione del Signore nel mondo e nella storia. Essa ha una relazione organica al mondo.

Questa relazione è vissuta nell'Eucaristia che è l'avvenimento sacramentale nel quale la comunione rinnovata con Dio è celebrata e realizzata nello Spirito Santo. L'uomo è situato in una comunità ed è creato per questa. Se perde questa comunità, ogni relazione verso i suoi simili e verso il suo ambiente naturale è turbata. Il centro di questa comunione, è il Dio-Uomo, salvezza del mondo, la divina umanità di Gesù, la visione dell'*uomo nuovo*, la « società nuova », che è caratterizzata da due movimenti che si interpenetrano in una maniera indissolubile: dall'altare verso il mondo e dal mondo verso l'al-

²⁶ Massimo il Confessore, PG 91, 1084.

tare, contemplazione e azione, servizio dell'uomo e servizio di Dio, liturgia e diaconia, spirituale e temporale.

La volontà di Dio oggi, sinonimo della redenzione dell'uomo concreto — qui e adesso — comporta l'obbligazione di servire l'uomo. Perché, la fede nella redenzione del Cristo senza missione diaconale è quasi inutile.

Dunque, essere cristiano significa: imitare il Cristo ed esser pronti a servirlo nei deboli, gli affamati e i prigionieri. Ogni discorso che mentre afferma che il Cristo agisce oggi escluda i poveri, è pura ideologia. C'è identità tra il Cristo e il prossimo.

È qui l'origine del giudizio di Cristo nel Giudizio finale: « In verità, in verità vi dico, ogni volta che voi avrete fatto ciò a uno di questi più piccoli, che sono miei fratelli, è a me che l'avrete fatto ». L'identità fra il Cristo e il prossimo ha una dimensione escatologica.

Chi oggi non si impegna spontaneamente per portar soccorso agli uomini nelle loro sofferenze concrete può rendersi ugualmente colpevole di eresia come chi rifiuta questa o quell'altra verità soteriologica della fede. Quella fede che non è un sistema di idee, verità senza fondamento, per così dire, ma è il Cristo stesso che dice: « Io sono la via, la verità e la vita » (Gv. 14, 6). È così che noi conosciamo la volontà di Dio mediante la sua applicazione.

L'uomo per il quale oggi noi siamo obbligati ad agire in comune è l'uomo dell'età della scienza e della tecnica, l'uomo che ha perso il suo punto di orientamento e non sa più chi egli è in verità. Noi siamo chiamati a servire l'uomo che cerca la pace e invoca la giustizia, l'uomo disprezzato ed emarginato, l'uomo che aspira alla dignità umana, l'uomo che è isolato.

Un richiamo in questa direzione potrebbe essere costituito da un pensiero del padre Alfred Delph, scritto nella sua cella di condannato a morte dopo il 20 luglio 1944, proprio prima della sua esecuzione: « Noi potremo ritrovare il cammino verso l'uomo se la Chiesa ritornerà alla diaconia, al servizio dell'umanità, non a quel servizio determinato dal nostro gusto, ma quel servizio che è determinato dalla miseria dell'umanità. Intendo

con questo la solidarietà con l'uomo in ogni situazione, il fatto di seguirlo e d'essere con lui nelle situazioni più disperate »²⁷.

Il Cristianesimo non è una religione dell'individuo. Esso è la fede della persona, una comunità soprannaturale e sacramentale di fratelli e di sorelle, la religione di una unità essenziale reale, e non solamente di una unità collettiva o meccanica, sentimentale o diplomatica. Perché, contrariamente all'individuo, una persona non può esser concepita senza una relazione profonda ad altre persone. La persona non è legata alle altre solamente nel dolore e nella morte ma anche da un desiderio comune di redenzione e di unità, che corrisponde all'immagine della Santa Trinità e all'unità delle due nature nella persona del Dio-Uomo « non mescolate, non trasformate, non separate e non separabili ».

Questa appartenenza a una famiglia obbliga a praticare la fraternità, la solidarietà col mondo. In questa comunità fraterna, nessuno deve sentirsi in una posizione di forza particolare, sia ciò a causa della sua professione di fede, della sua attività sociale, o anche delle sue sofferenze e del suo martirio.

Se i cristiani comprendessero che il corpo del Cristo, per la sua stessa essenza, vuole inglobare l'umanità intera, prenderebbero meglio coscienza delle loro responsabilità in quanto membra di questo corpo. La loro azione sarebbe molto più vasta e più decisa. Perché l'azione del Cristo supera di molto le frontiere visibili della Chiesa: il Cristo è anche con quelli che non lo conoscono o non vogliono conoscerlo, poiché egli è morto per tutti noi.

Il Cristo vuole che la sua Chiesa sia dovunque in casa propria e che ciascuno si senta nella Chiesa come in casa propria, così come ciascuno, nello Spirito Santo, ha vissuto e espresso nella sua propria lingua il messaggio di salvezza il giorno della Pentecoste. « Ogni popolo nella sua lingua loda Dio nella Chiesa »²⁸.

²⁷ Cf. Theodor Schober, *Beiheft zur Oek. Rundschau*, 22 (1977), pp. 101-102.

²⁸ Urbanus Maurus, *De universo*, Lib. 22, 3; PL 111, 598.

5. Da ciò deriva l'appello all'unione che il Figlio, poco prima della sua Passione, rivolge al Padre suo dal giardino della sua angoscia: « Che tutti siano uno come tu, Padre, sei in me e io sono in te, che anche essi siano in noi, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato [...] Padre, io voglio che là dove sono io siano anche quelli che tu mi hai dato » (Gv. 17, 21-24).

Questa volontà di unione del Signore è a tal punto essenziale che una cristianità divisa è uno scandalo, una piaga aperta nel corpo del Cristo, che è la sua Chiesa. « Poiché vi sono due modi di separare il corpo della Chiesa. Il primo, quando noi lasciamo raffreddarsi l'amore; il secondo, quando osiamo agire in maniera indegna nei confronti di questo corpo. In entrambi i casi, noi ci separiamo dal pleroma. E quale sarebbe la nostra sorte se noi, che siamo destinati a edificare gli altri, non facciamo niente in questo senso anzi, al contrario, li spingiamo agli scismi? Non c'è nulla come l'amore del potere che divida la Chiesa. Non v'è nulla che irriti Dio come il dividere la Chiesa »²⁹.

Per Gregorio di Nazianzo, non è permesso dividere il Cristo tra l'Oriente e l'Occidente « sotto il pretesto della Trinità »³⁰. S. Basilio il Grande si esprime con amarezza nei confronti delle dispute fra uomini di Chiesa, perché la Chiesa deve essere il luogo della concordia e dell'armonia. « Nella Chiesa di Dio — per la quale il Cristo è morto e sulla quale lo Spirito Santo è stato diffuso così abbondantemente — io ho visto un disaccordo esagerato sia tra le persone sia nei riguardi delle Sante Scritture. E ciò che è peggio, ho visto i dirigenti di questa Chiesa avere una così grande divergenza d'opinioni e di credenza fra loro e opporsi talmente ai comandamenti del nostro Signore Gesù Cristo, da dividere senza pietà la Chiesa di Dio e turbarne senza riguardo il suo gregge »³¹.

La cristianità divisa, che oggi vive la tragedia della separazione e la necessità di porvi rimedio, in questo anno della

²⁹ G. Crisostomo, *Hom. XI*; PG 62, 85.

³⁰ Gregorio di Nazianzo, *Poemi storici*; PG 37, 1239-1240.

³¹ Basilio il Grande, PG 31, 653.

celebrazione del 1600mo anniversario della convocazione a Costantinopoli del II Concilio Ecumenico, è particolarmente chiamata ad approfondire il Simbolo di fede di questo Concilio che costituisce la base del dialogo ecumenico per il ristabilimento dell'unità.

Questo anno dovrebbe essere per tutte le Chiese e Confessioni l'anno di un invito urgente a esaminare insieme — mediante dialoghi bilaterali e multilaterali — la misura nella quale esse sono obbligate, secondo le loro origini e la loro fede, a ristabilire o non l'unità.

Questo appello e questo invito sono particolarmente validi per quelle fra le Chiese che pretendono continuare in esclusiva la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Queste devono ricercare e riconoscere come Chiesa, nel senso pieno della parola, e ciò al di là delle loro proprie frontiere canoniche, con le quali esse identificano la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica (naturalmente se e nella misura in cui ciò è possibile), le Chiese con le quali esse saranno chiamate alla comunione eucaristica. La comunione eucaristica (che è l'espressione e il coronamento della piena comunione) non è possibile là dove esiste un disaccordo su ciò che è essenziale della fede o là dove è stato scardinato l'ordine fondamentale della Chiesa, cioè la continuità della struttura apostolica della Chiesa antica, la successione apostolica. Questi due punti non possono esser separati l'uno dall'altro. In questa maniera diventerebbe possibile, per la prosecuzione intensiva dei dialoghi bilaterali, creare eventualmente dei modelli per l'unità, modelli che arricchirebbero il dialogo bilaterale.

Possa la teologia di Cirillo di Alessandria, « una sola natura incarnata del Dio Verbo », impregnare i nostri sforzi verso l'unità; possano la sua umiltà e il suo senso di responsabilità servirci di esempio, ricordandoci che egli nel 443 accettò di mettere da parte la sua così bella teologia per far pace con Giovanni di Antiochia, dopo che egli fu sicuro che al di là delle differenze la loro fede era identica³².

³² Cf. Allocuzione di S. S. il papa Paolo VI al Fanar, nel corso della sua visita al Patriarca Atenagora, il 25 luglio 1967. *Tomos Agapis*, Vaticano-Fanar 1971, p. 134.

Ciò che forse manca a noi tutti è il superamento del nostro fanatismo affinché, liberati dalle nostre animosità e impregnati dell'amore del Cristo, noi possiamo cercare, ritrovare e riconoscere dei fratelli al di fuori dei nostri propri limiti esclusivi. Noi dobbiamo superare gli schemi polarizzanti.

Ritorniamo, allora, nell'amore reciproco alle nostre radici comuni, al Credo niceno-costantinopolitano, non certo in una maniera statica ma in una maniera dinamica, per ricercare, ritrovare e riesaminare le nostre « identità » di fronte al mondo attuale, la realtà ecumenica attuale, il concreto « qui e adesso », arricchendo il nostro ecumenismo « nello spazio » mediante un ecumenismo « nel tempo », con ciò che « sempre, in ogni luogo e da tutti è stato creduto ».

La Cristianità, bisogna confessarlo, è dolorosamente divisa. Ma le cose divise non bastano a sé stesse, non possono spiegarsi con sé stesse, come ha notato in maniera piuttosto erronea Arnold Toynbee³³. « L'errore principale del punto di vista di Toynbee » fa notare il padre Georges Florovsky « consiste nel fatto che egli semplicemente ignora la tragedia della divisione cristiana. In effetti, l'Oriente e l'Occidente non sono delle unità indipendenti e per conseguenza non sono "comprensibili in sé stesse". L'Oriente e l'Occidente costituiscono dei frammenti di un mondo unito, di una unica cristianità, che nel disegno di Dio non dovrebbe essere disunita. La tragedia della divisione è il problema maggiore e centrale della storia cristiana. Lo sforzo di vedere la storia cristiana come un insieme comprensibile è già in un certo senso un progresso verso il ristabilimento dell'unità infranta. Un importante punto di arrivo ecumenico è stato il fatto che "i cristiani divisi" hanno compreso che appartenevano gli uni agli altri e per conseguenza dovrebbero "restare insieme". La tappa seguente sarà il comprendere che tutti i cristiani hanno "una storia comune", che noi avevamo una storia comune, un'origine comune [...]. Nella realizzazione di quest'opera la Chiesa Ortodossa ha da svolgere un ruolo speciale.

³³ Cf. G. Florovsky, *L'Eglise Corps du Christ*, p. 124.

Perché essa è l'incarnazione vivente di una tradizione ininterrotta nel pensiero e nella pietà. Essa non rappresenta una tradizione "particolare" ma la tradizione di secoli, la tradizione della Chiesa indivisa »³⁴.

Amerei sottolineare che le nostre Chiese oggi devono superare un falso dilemma, quello della ricerca dell'unità o della testimonianza cristiana nel mondo. In effetti se noi non mettiamo più energia nella ricerca dell'unità, la nostra testimonianza non sarebbe più credibile.

Concludendo, vorrei riferirmi al testo di una profezia che è stata espressa circa cinquant'anni fa da Rudolf Otto: « Si prepara un conflitto gigante [...]. Sarà quello il momento supremo della storia umana, quando i sistemi politici, i gruppi economici, gli interessi sociali cesseranno di levarsi gli uni contro gli altri, e le religioni dell'umanità li avranno rimpiazzati in questa lotta; e quando [...] la lotta attingerà infine il suo parossismo, lo spirito incontrerà lo spirito, l'ideale incontrerà l'ideale, l'esperienza di vita incontrerà l'esperienza di vita, quando ciascuno dovrà dire senza ritegno ciò che egli ha di più profondo, di più veritiero, se ha qualche cosa »³⁵.

Questo momento supremo oggi comincia a manifestarsi.

Uno spirituale indù mi ha confessato, alcuni giorni fa, in una conversazione privata, che il Cristo crocifisso era, dal punto di vista della sua propria religione, la verità più forte del Cristianesimo. « Se — mi diceva — i discepoli delle differenti Chiese e, perché no, delle differenti religioni, venissero ai piedi della Croce a scambiarsi le loro riflessioni, allora, sbarazzatisi della dialettica della saggezza umana, delle loro passioni umane, delle loro ambizioni e egoismi — essi forse si incontrerebbero nell'essenziale per il bene e la pace del mondo ».

In effetti, la Croce, in tutta la sua grandezza, la sua altezza, la sua profondità e la sua larghezza ha nuovamente fatto apparire con chiarezza a tutti che — mediante la divina estensione

³⁴ *Ibid.*, p. 125.

³⁵ *Das Heilig*, I Aufl. 1971, 36-40, Tsd. 1971.

delle mani — Dio ha raccolto i due popoli in uno solo. Perché due sono le mani come due sono i popoli dispersi agli angoli del mondo ed una è la testa, in mezzo, come uno è il Dio al di sopra di tutti, per tutti e in tutti ³⁶.

Sotto la Croce della salvezza del nostro Signore, comprendiamo fino a che punto la nostra anima si unisce a Dio nell'amore quando sappiamo soffrire il più possibile con il nostro prossimo.

Il Cristo crocifisso, che porta in sé tutto il genere umano, è stato abbandonato da tutti. Il Dio-Uomo universale è morto nella solitudine. Culmine dello spogliamento (*kénosis*) e del sacrificio. Questo abbandono — finanche dal Padre — era forse necessario perché la riunificazione si compisse. Mistero della solitudine, punto attivo dell'unione e dell'unità. « O Tu, solo fra i soli e tuttavia Tutto in tutti » ³⁷.

Cari fratelli! S. Simeone il Nuovo Teologo parla del desiderio ardente della salvezza nei confronti di tutti i propri fratelli che distingue il vero discepolo del Cristo a un tal punto che egli non desidera la salvezza senza di loro ³⁸.

Quale risposta migliore di questa testimonianza cristiana alla volontà di Dio, la stessa ieri, oggi e sempre: « Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi » (1·Tim. 2, 4).

Metropolita Damaskinos di Tranoupolis

³⁶ Nereo, PG 7, 1171-1172.

³⁷ Ippolito, Testo 43.

³⁸ Simeone il Nuovo Teologo, PG 120, 423-425.