



RADOSŁAW KIMSZA

Politechnika Białostocka w Białymstoku

r.kimsza@pb.edu.pl

ORCID: orcid.org/0000-0002-8504-5616

LA CONCEZIONE DELLA SANTITÀ DI PAVEL N. EVDOKIMOV (1901–1970)

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2023.008>

Riassunto

L'articolo affronta il tema della teologia della santità secondo uno dei più eminenti teologi contemporanei ortodossi, operante in esilio, associato all'Istituto di S. Sergio di Parigi, Pavel Evdokimov. Nella prima parte, basata sulla Bibbia e sulla tradizione patristica, l'articolo descrive una cosa sola: la santità di Dio. Poi, introduce nella santità di Dio l'aspetto antropologico: l'uomo che, secondo l'intenzione del suo Creatore, è invitato a partecipare della Sua unica santità. Il luogo di risposta all'invito è la Chiesa, dove ogni battezzato realizza la propria vocazione alla santità.

Parole chiave: Evdokimov, santità, vocazione, santità della Chiesa

*KONCEPCJA ŚWIĘTOŚCI U PAWŁA EWDOKIMOWA (1901–1970)***Streszczenie**

Artykuł podejmuje temat teologii świętości w ujęciu jednego z najwybitniejszych teologów współczesnych, tworzących na emigracji, związanych z paryskim Instytutem św. Sergiusza, Pawła Ewdokimowa. W pierwszej części, w oparciu o Biblię i Tradycję patrystyczną, opisuje jedyną – świętość Boga. Następnie w świętość Boga wprowadza aspekt antropologiczny: człowieka, który według zamysłu swego Stwórcy, zaproszony jest do udziału w świętości Boga. Miejszem odpowiedzi na zaproszenie jest Kościół, w którym każdy ochrzczony realizuje swoje powołanie do świętości.

Słowa kluczowe: Ewdokimov, świętość, powołanie, świętość Kościoła

*PAUL EVDOKIMOV'S (1901–1970) CONCEPT OF HOLINESS***Abstract**

The article discusses the theology of holiness according to one of the most eminent contemporary Orthodox theologians, working in exile, associated with the Institute of St. Sergius in Paris, Pavel Evdokimov. In the first part, based on the Bible and patristic tradition, the article describes one thing: the holiness of God. Then, it introduces the anthropological aspect of God's holiness: man, who, according to the intention of his Creator, is invited to participate in His unique holiness. The place of response to the invitation is the Church, where every baptised person realises his or her vocation to holiness.

Keywords: Evdokimov, holiness, vocation, Church's holiness

Le numerose beatificazioni e canonizzazioni nella Chiesa cattolica romana, i processi che le hanno precedute a vari livelli, le persone e le istituzioni coinvolte nel loro svolgimento, sollecitano un'approfondita riflessione sulla comprensione della santità e sul significato di complicate e lunghe procedure finalizzate a proclamare una persona santa o beata.

La pratica di dichiarare santi e beati, insieme alla sua teologia della santità, non è confinata alla tradizione della Chiesa occidentale. Rifiutata dalla Riforma cinquecentesca e dalle comunità che ne sono nate, è un elemento importante della spiritualità della tradizione cristiana scaturita dalla cultura latina, ma anche delle

Chiese orientali, sia in unione con la Chiesa cattolica (le cosiddette Chiese cattoliche orientali) e la Chiesa ortodossa.

Entrambe le correnti della tradizione cristiana hanno pratiche proprie e diverse di condurre processi di canonizzazione che precedono e condizionano le canonizzazioni, ma la comprensione della santità e il culto dei santi ad essa collegati sembrano convergere.

Il tema della santità in teologia non nasce dalla necessità di canonizzare le persone. Piuttosto, le canonizzazioni sono diventate una conseguenza di un'approfondita riflessione teologica, in particolare della teologia antropologica radicata nella dottrina della creazione, nell'uomo "immagine e somiglianza di Dio" (cfr. Gen 1,26–27). Questo tema è stato esplorato dai teologi dell'era patristica dell'Oriente e dell'Occidente cristiani, sistematizzato dagli scolastici, non era estraneo ai teologi moderni, rimane oggetto di ricerca nella teologia contemporanea.

Nell'ultima tendenza teologica in senso cronologico, merita attenzione il noto e rispettato teologo P. N. Evdokimov (1901–1970). Era senza dubbio un teologo universale ortodosso. Il suo studio dei Padri della Chiesa gli ha permesso di descrivere l'esperienza cristiana. In molte opere ha creato la teologia della spiritualità dell'Oriente cristiano. Tra le questioni che rientrano nel tema della teologia della spiritualità, Evdokimov ha posto la santità intesa come partecipazione alla santità di Dio e meta della vita spirituale del cristiano.

1. LA SANTITÀ DI DIO

Il significato iniziale, ontologico della parola *sacro*, *santo* è proprio solamente a Dio. In riferimento a questa verità Evdokimov si riferisce ai testi scritturistici (Cfr. Is 57, 15) e all'insegnamento dei Padri, tra quali Cirillo di Alessandria, che indica lo Spirito Santo come "la qualità della santità divina" e Basilio Magno per cui la santità è "l'elemento essenziale della natura divina"¹. In conformità a queste premesse scritturistico - patristiche, Autore conclude che "Lo Spirito Santo è la Santità ipostatizzata"².

In seguito all'evoluzione semantica, il termine di *santità*, *santo* assume significato morale e si applica ai diversi nomi: la volontà, il dovere, la legge, fino all'uomo. Nonostante questo, il termine, come indica anche la sua etimologia, suggerisce l'idea di separazione, di opposizione al mondo, di qualcosa da parte, di riservato. In ogni caso conviene a Dio in modo essenziale, invece che agli esseri

¹ Cfr. P. Evdokimov, *La Sainteté dans la Tradition de l'Église Orthodoxe*, „Contacts” 23(1971), p. 121.

² *Ibid*, 122.

creati solo in rapporto a Dio, “per partecipazione”, direbbe Evdokimov³. La santità è una grazia, che trasforma la natura e avvicina al “tremore sacro”⁴, che non significa paura ma è piuttosto “uno spavento mistico” scritto nei testi ispirati della Sacra Scrittura come lo stato, che accompagna l’uomo in ogni manifestazione del trascendente (Cfr. Es 23, 27)⁵. Con la grazia della santificazione, della consacrazione, la realtà del mondo, profanata dal peccato e dalla disobbedienza, diventa un luogo santo, scelto dal Signore, la sua dimora in cui Lui - Santo dei santi riposa e splende (Cfr. Es 3, 5)⁶. Perciò, dice Evdokimov, sacri erano il Tempio e l’Arca dell’Alleanza; sono rimaste sacre le Sacre Scritture, perché testimoniano la divina presenza nella parola, ogni chiesa, perché è la dimora di Dio, il posto in cui Lui parla e nutre, il bacio della pace, perché “suggella la comunione nel Cristo presente nel Cristo presente”⁷. Santi sono i profeti, gli apostoli, i cristiani della prima comunità di Gerusalemme, perché a loro è stato consegnato il dono del ministero che compivano tra il popolo di Dio, i vescovi – *sanctus frater*, i patriarchi, non perché santi uomini, ma per loro partecipazione al sacerdozio dell’unico Sacerdote – Gesù Cristo. Infine “ogni battezzato e cresimato è unto, suggellato dai doni dello Spirito Santo affinché «partecipi della natura di Dio» (2P 1, 4), «della santità di Dio» (Ebr 12, 10) ed è in questo senso di partecipazione alla santità divina che S. Paolo chiama i membri di una comunità i santi”⁸. La partecipazione, da parte dell’uomo, alla santità divina non significa il cambiamento della natura umana. Essa viene solo purificata con la grazia divina. Riferendosi a quest’argomento, l’Autore cita il brano del *Libro di Isaia* che descrive il momento della purificazione del Profeta (Cfr. Is 6, 5-6). Lo si compie attraverso il simbolo del carbone ardente che brucia la colpa e restituisce la grazia, che fa partecipare alla santità colui che chiama Isaia. Perciò dice Evdokimov che “L’energia della santità divina è un fuoco divorante che consuma ogni impurità, essa tocca l’uomo, lo purifica e lo rende santo: conforme, simile alla santità di Dio”⁹. Questa realtà è ben espressa nella liturgia bizantina. Alla chiamata del sacerdote: “Le cose sante ai santi”, i fedeli confessano che unico santo, santo per sua natura è Gesù Cristo. E come il popolo dell’Antico Testamento partecipava nella santità di Jahvé, così la Nuova Alleanza apre la strada alla partecipazione alla santità del Figlio di Dio. Il prete, prima di comunicare i fedeli, commemora la purificatrice visione di Isaia nel simbolo di baciare il calice – il costato trafitto del Cristo, accompagnato dalle parole della preghiera:

³ Ibid, p. 121.

⁴ P. Evdokimov, *La nouveauté de l’Esprit. Etudes de spiritualité*, Bégrolles-en-Manges, Spiritualité Orientale, 1977, p. 109.

⁵ Ibid.

⁶ Cfr. T. Špidlik, *L’idea russa*, Roma, Lipa 1995, p. 263–270.

⁷ P. Evdokimov, *La Sainteté*, op. cit., p. 122.

⁸ Id., *La nouveauté de l’Esprit*, op. cit., p. 110.

⁹ Cfr. Id., *La nouveauté de l’Esprit*, op. cit., p. 111.

“Questo ha toccato le mie labbra, toglimi le mie iniquità e purificami dai miei peccati”. La stessa verità purificatrice si ripete nella comunione dei fedeli, sempre nel riferimento alla visione di Isaia. Il cucchiaino usato per distribuire la comunione – in greco *lavis*, che non significa nient’altro che molle, esprime la realtà descritta nel *Libro del Profeta Isaia*. La terminologia liturgica, in modo particolare quella siriana, appoggiata dall’insegnamento dei Padri, paragona il mistero eucaristico al carbone ardente. Comunicarsi, quindi, vuol dire “consumare il fuoco” che purifica, che fa partecipe all’unica santità di Dio, rivelata per eccellenza nella persona umano – divina di Gesù Cristo¹⁰.

Alla partecipazione all’unica santità di Dio, osserva Evdokimov, invita lo stesso Santo. L’invito, attraverso la forma dell’espressione: “Siate santi come Io sono santo” (Lv 19, 1), diventa l’ordine, l’obbligo di ognuno, che professa l’appartenenza al popolo divino. Da esso sorge la vocazione alla partecipazione alla santità di Dio, realizzata nelle diverse forme.

Il cammino che porta alla partecipazione alla santità di Dio è il cammino alla salvezza, il ritorno allo stato primitivo, che accompagnava l’uomo dopo la sua creazione. Evdokimov, ispirato dall’insegnamento di S. Isacco il Siriaco, ne condiziona dal cuore infocato dalla carità, che esiste non per sé stesso, ma “per l’intera creazione, per gli uomini, per i demoni, per tutte le creature”¹¹. Non si tratta qui, però di una ricreazione. Fondandosi sull’insegnamento dei Padri, l’Autore conferma, che il cammino della partecipazione alla santità di Dio è “il ritorno verso la norma, verso la vera natura iniziale”¹². Bisogna, quindi, rispondere all’esclamazione di S. Gregorio di Nissa e conoscere la dignità regale della persona umana di cui parla il *Salmo 8*, ripreso dall’autore della *Lettera agli Ebrei*: “Che cos’è l’uomo perché ti ricordi di lui (...) Di poco l’hai fatto inferiore agli angeli, di gloria e di onore l’hai coronato e hai posto ogni cosa sotto i suoi piedi” (Sal 8, 5; Ebr 2, 6–8)¹³. Riferendosi invece alla *Lettera ai Romani* (8, 18–25) Evdokimov dice che il santo “riunisce nel suo amore il cosmo diviso, l’apre all’azione terapeutica della grazia”¹⁴. Essa, come già abbiamo menzionato, sviluppando l’argomento dei sacramenti, agisce in modo particolare nel sacramento della penitenza e nell’Eucaristia. Lo stato in cui si trova l’uomo, che si lascia guidare dalla grazia di questi sacramenti, corrisponde al significato della parola salvezza, che in ebraico si riferisce ad “essere negli agi”, liberato con la pace, salvato da una disgrazia, da una malattia, dalla morte, in greco invece significa rendere la salute a chi l’ha perduta. Partecipare, quindi, alla santità di Dio, essere un santo, significa essere guarito, preservato dalla

¹⁰ Cfr. Id., *La Sainteté*, op. cit., p. 123.

¹¹ Ibid, p. 124; Cfr. Isacco il Siro, *Sermo asceticus*, PG 86, 885.

¹² Ibid.

¹³ L’espressione di S. Gregorio di Nissa “O uomo, osserva che cosa sei! Considera la tua dignità regale” citata da: Ibid, p. 126.

¹⁴ Ibid, p. 125.

morte, indirizzato all'eternità. Questa possibilità apre a "Gesù Salvatore, guaritore divino, generatore della salute", che riconosce non solo la debolezza umana, ma anche la necessità della guarigione (Cfr. Mt 9, 12). Così la santità diventa la guarigione della natura umana, permette di partecipare alla vita portata al mondo da Gesù, di diventare la "nuova creatura" (Cfr. 2Cor 5, 17; Gal 6, 15)¹⁵.

2. LA SANTITÀ: LA VOCAZIONE AD ESSERE NUOVA CREATURA

La concezione dell'essere chiamato la *nuova creatura* si ha cominciato a realizzarsi con la venuta di Gesù Cristo. Dunque, "se il Re è venuto, dice Evdokimov, il suo Regno deve ancora venire"¹⁶, "Venga il Tuo Regno" (Mt 6, 10; Lc 11, 2), Gesù Cristo insegnava ai suoi discepoli a pregare. L'Incarnazione e la Redenzione fanno sì che, dopo la Pentecoste, "il tempo della Chiesa è orientato verso i *novissima* del Regno e porta l'uomo verso il suo adempimento in quanto nuova creatura"¹⁷. Essa indirizza la persona umana alle nuove realtà, totalmente diverse da quelle che con il mistero della redenzione sono diventate ormai passate e inattuali, create dall'opera di Gesù, sulle quali scrive S. Paolo: "Le vecchie cose sono passate; ecco tutte le cose sono diventate nuove" (2Cor 5, 17); "colui che è in Cristo è una nuova creatura" (Gal 6, 15) e conferma lo stesso Dio nella visione apocalittica di S. Giovanni: "Ecco, io ho fatto nuove tutte le cose" (Ap 21, 5).

La storia della Chiesa ci porta gli esempi straordinari delle "nuove creature", dei santi, dei confessori e dei martiri che, con la loro vita, hanno testimoniato la radicale risposta alla chiamata, per partecipare alla santità di Dio, diventando così le guide per eccellenza che indicano la strada agli altri¹⁸.

Non si tratta, però, solo dei santi iscritti nella storia del cristianesimo e come tali riconosciuti e proclamati dalla Chiesa. Essere *nuova creatura*, cioè *creatura redenta*, è compito di tutti i cristiani. L'avvenimento di Pentecoste, osserva Evdokimov, è il tempo della presenza dello Spirito Santo che santifica tutta la creatura. È, quindi, il tempo dei santi, che attingono dalle splendide testimonianze dei santi partecipi dell'eterna liturgia celeste. Esse diventano l'invito, "la nube", direbbe S. Giovanni Crisostomo, che viene a incontrare l'uomo e a proclamare *urbi et orbi*¹⁹ che è possibile realizzare la vocazione alla santità nella quotidianità umana. Così le due comunità, quella celeste, che già ha compiuto la vocazione alla partecipazione alla santità divina ed è diventata la nuova creatura per l'eternità, e quella terrestre che la sta per compiere, creano la *Communio Sanctorum* della Chiesa in

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid, p. 126.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Cfr., ibid, p. 127. Cfr. Giovanni Crisostomo, *In epistulam I ad Thessalonicenses*, PG 62, 391–465.

¹⁹ Id., *La nouveauté de l'Esprit*, op. cit., p. 116.

cui si riflette la santità di colui che è santo per sua natura. Questa verità è bene espressa in un brano della preghiera bizantina: “La tua luce, o Cristo, brilla sui visi dei tuoi santi”, dorati nelle sacre immagini, iscritti nelle biografie e splendenti nelle testimonianze dei veri cristiani contemporanei²⁰. Non esistono più i luoghi privilegiati, scelti e santificati dalla presenza di Dio, come ai tempi dell’Antico Testamento (Cfr. Es 3, 5). Nel giorno in cui lo Spirito Santo è sceso sugli apostoli “il mondo nella sua totalità è stato affidato ai santi perché ne facciano il «roveto ardente», «perché tutta la terra è il mio dominio», dice Dio, il luogo dei santi in cui egli è presente”²¹.

La vocazione dei santi è portare il mondo alla salvezza. La loro grandezza sta nel riconoscere la loro debolezza, nella partecipazione alla comunione del peccato, nel credere, come esprime la preghiera pronunciata dai sacerdoti prima della comunione, che “Cristo, Figlio del Dio vivente è venuto al mondo a salvare i peccatori, dei quali il primo sono io”²², nell’offrire la vita “che tutti siano salvati, che tutta la terra sia salvata”²³.

Il cammino tracciato dalle esigenze che assicurano la santità è nell’interesse di tutti quelli che hanno sperimentato che cosa significa stare alla presenza del Signore, dopo l’amara esperienza del cammino fuori della strada alla salvezza. Per questi, che negano l’esistenza del Trascendente, la santità o un santo sembra un essere inutile. Invece per quelli che, almeno una sola volta, hanno gustato la pace interiore e la gioia che porta la fedeltà al Signore, lasciare la strada della santità vuole dire cominciare a seguire la strada verso il nulla. Citato da Evdokimov, Léon Bloy direbbe che “non c’è che una sola tristezza, quella di non essere santi”²⁴.

3. LA SANTITÀ DELLA CHIESA

Una delle determinazioni della Chiesa, stabilite dal Concilio di Costantinopoli (381), la definisce come *santa*. Così questa “nota della Chiesa” diventa “uno degli elementi costitutivi del suo essere”²⁵. È santa, come il luogo di Dio, la dimora divina, l’opera protetta da Dio, ma prima di tutto come il corpo di Cristo e perciò, l’unico posto in cui l’uomo è capace di realizzare la sua vocazione alla partecipazione alla santità di Dio. L’opera della redenzione ha santificato la Chiesa. A questa realtà si riferisce S. Paolo nella *Lettera agli Efesini*: “Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro

²⁰ Ibid.

²¹ Id., *La Sainteté*, op. cit., p. 127–128.

²² Evdokimov si riferisce a questa preghiera in: *La Sainteté*, op. cit., p. 129.

²³ Ibid, p. 128–129.

²⁴ Cfr. Id., *La nouveauté de l’Esprit*, op. cit., p. 118.

²⁵ Ibid, p. 118.

dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata” (Ef 5, 25–27)²⁶. Attributo della santità della Chiesa è quindi la rivelazione di Colui che é. Evdokimov afferma: “La Chiesa è santa della santità di Cristo sorgente dei sacramenti e della santificazione, essa realizza la comunione dei santi”²⁷. Non significa che il Corpo Mistico di Cristo è senza i peccatori, ma piuttosto che esso è senza peccato. La realtà del peccato umano e della santità della Chiesa esprime uno dei fondamentali concetti riguardanti il Regno di Dio, contenuti nella formula: “non ancora e già ora”. Riferendosi a questo fatto si può affermare che la Chiesa è santa e continuamente purificata. Alla fine del mondo, osserva il nostro Autore ispirato dalla visione apocalittica di S. Giovanni (Ap 4, 8), “gli uomini e gli angeli si prostreranno davanti all’Agnello e canteranno il *Trisagion*: Santo, Santo, Santo; è la santità cantata, la Chiesa diventata liturgia divina e comunione eterna dei santi”²⁸. Essendo, come conseguenza del primo peccato, esteriore alla natura umana, nel giorno di Pentecoste l’azione dello Spirito di nuovo riempie i cuori umani indirizzandoli verso la santità. Commentando questa realtà ecclesiale, Evdokimov la appoggia ai personaggi nuovotestamentari e all’insegnamento dei Padri. E così la Vergine Maria “è piena di grazia” (Lc 1, 28), S. Stefano, nel momento del suo martirio è pieno dello Spirito Santo (Cfr. At 7, 59); invece S. Ignazio di Antiochia chiama i cristiani “i portatori di Dio”, “ripieni di Dio”, perciò santificati, partecipi della santità di Dio²⁹.

Essendo parte viva della Chiesa, la persona umana, in cammino verso la perfezione, non rimane da sola, senza i mezzi che fanno per essa da un appoggio. Evdokimov nota che all’esigenza di essere santo “risponde la sovrabbondanza sacramentale”³⁰ che agisce nella Chiesa, con la potenza santificatrice dello Spirito Santo. La preghiera della Chiesa è rivolta, quindi al Signore per il dono del Paracrito. “Mandaci il tuo Santissimo Spirito che santifica le nostre anime e le illumina”³¹, prega la Chiesa nella festa dell’Ascensione, affermando nell’ufficio domenicale che “dallo Spirito Santo tutta la creazione è rinnovata nella sua condizione prima”³².

La santità della Chiesa è accompagnata dall’unità, che sorge dalla stessa fonte. “Il Cristo ricapitola ed integra l’umanità nell’unità del suo corpo”, dice, ispirato

²⁶ Cfr. Id., *La Sainteté*, op. cit., p. 129.

²⁷ Ibid, p. 120.

²⁸ Ibid, p. 130.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid, p. 130.

³¹ È il brano dell’Ufficio dell’Ascensione citato da Evdokimov in: *La nouveauté de l’Esprit*, op. cit., p. 118.

³² Parole del tono I con le quali la Chiesa prega durante l’Ufficio domenicale del mattino, citate da Evdokimov in: Ibid, p. 118.

dall'insegnamento dei Padri, Evdokimov³³. Questo carisma è realizzato nella diversità delle vocazioni. S. Cirillo di Alessandria, riferendosi alla diversità dei carismi affidati ai membri della Chiesa, la definisce come “un solo Corpo di Cristo, diviso come personalità”³⁴.

Concludendo le considerazioni sulla santità della Chiesa, come il luogo della realizzazione della chiamata alla partecipazione nella santità di Dio, si può affermare con l'Autore che: “Dicendo “la Chiesa Santa”, si parla prima di tutto della santità che la Chiesa conferisce ai suoi figli; ciò che essi hanno realizzato nella loro vita è coperto di mistero e di silenzio, visto solo da Dio e da coloro ai quali egli lo rivela, nella Chiesa”³⁵.

In questo esiste la motivazione del culto dei santi canonizzati. Essi indicano le strade concrete, vissute da loro nella vita quotidiana, che tutta è diventata la realizzazione di quello che è stato affidato a loro nel sacramento del battesimo, il dono e il mistero del sacerdozio regale, realizzato poi nei diversi stati e nelle diverse vocazioni, sempre però indirizzate allo stesso scopo, alla santità.

4. LA COMUNE VOCAZIONE DI TUTTI I CRISTIANI ALLA SANTITÀ

Ogni cristiano, in forza del proprio battesimo e della cresima - *mýron*³⁶, è unto a Cristo e da lui riceve la partecipazione alla sua triplice dignità: sacerdotale, profetica, regale. La Chiesa quindi, in quanto comunione dei battezzati, è unita a Cristo non come un corpo estraneo, ma come un corpo sacerdotale che dal suo capo riceve la dignità e l'ufficio sacerdotali, entrando così nel cammino verso la santità.

La comune partecipazione al sacerdozio regale di Cristo si rivolge al termine “laico”. È impossibile quindi capire questa concezione senza entrare nel significato del termine. L'Antico Testamento lo usava per determinare le cose; come tale non si trova nella Nuova Alleanza e fa la sua comparsa, per la prima volta, nella lettera di Clemente Romano ai Corinti, descrivendo le regole laiche.

Raramente ritorna negli autori cristiani fino al secolo III, epoca in cui diventa d'uso comune e, negli scritti di Clemente Alessandrino, Tertulliano, Cipriano e Origene, distingue dal clero. S. Girolamo definisce i laici come coloro che “di fronte al clero, scelto per le cose di Dio, badano alle cose del mondo, si sposano, fanno del commercio, coltivano la terra, fanno la guerra, testimoniano nei giudizi”³⁷.

³³ Ibid, p. 119.

³⁴ Ibid, p. 119–120.

³⁵ Id., *La Sainteté*, op. cit., p. 131.

³⁶ Cfr. O. Clement, *La Chiesa Ortodossa*, Brescia 1989, p. 68.

³⁷ Espressione di S. Girolamo citata da Evdokimov in: *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours (Desclée de Brouwer)*, Paris 1964, p. 210.

Il Nuovo Testamento da' la nuova luce sul termine, benché, come abbiamo menzionato sopra, non lo usi nel significato letterario. I cristiani vi vengono chiamati gli eletti (cfr. 1 Tes 1, 4; Rm 11, 7), i santi (cfr. 1 Cor 7, 14; 2 Cor 1, 1), ma soprattutto i fratelli (cfr. Col 1,2). Essi formano un'unica comunità sacra, "un tempo non – popolo, ora popolo di Dio" (1P 2, 10). La comunità cristiana è quindi *laos*, è fatta tutta di consacrati. La distinzione non riguarda i laici o i preti, quanto il popolo e non – popolo, la Chiesa e il mondo³⁸. Riferendosi alla concezione del popolo di Dio, Evdokimov nota che, già nell'Antico Testamento, "accanto ad un sacerdozio funzionale, alla casta sacerdotale levitica, era il sacerdozio universale nella sua totalità. «Voi mi sarete un regno di sacerdoti e una nazione santa»" (Es 19, 6)³⁹. L'espressione di Dio rivolta a Mosè è stata ripresa da S. Pietro: "Voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale" (1Pt 2, 9), però già nel contesto della partecipazione nel sacerdozio di Gesù Cristo. Lui, secondo la rivelazione apocalittica di S. Giovanni, ha fatto tutti i cristiani "un regno di sacerdoti regnanti sulla terra" (Ap 5, 10). Tuttavia, non tutti i battezzati vivono la verità in cui sono stati incorporati. Essi, tra "i due poli del popolo di Dio, quello del re cristiano che protegge la Chiesa e s'intitola «vescovo eterno» e «diacono ecumenico» (titolo degli imperatori bizantini) e quello del monaco che vive nelle cose di Dio", costituiscono il vuoto identificato con il mondo, con la passività, con l'indirizzarsi a ricevere, che non ha niente in comune con il ministero dei carismi affidati nel sacerdozio universale⁴⁰. Successivamente avviene la rottura del carattere sacro e sacerdotale d'ogni membro del popolo di Dio, "grande tradimento dei laici", direbbe Evdokimov, al favore dei consacrati al ministero sacerdotale come i vescovi, i presbiteri o i monaci con i voti religiosi. Si crea così l'opinione che solamente loro sono la Chiesa e la santità è solamente lo scopo delle loro vocazioni⁴¹. La verità sulla vocazione di un cristiano è invece questa: "il vescovo e il sacerdote partecipano al sacerdozio di Cristo mediante la loro funzione sacra; ogni laico lo fa mediante il suo essere stesso, e partecipa all'unico sacerdozio di Cristo nel suo essere santificato, per sua natura sacerdotale"⁴². Tutti, quindi, sono gli eletti di Dio, chiamati ad esprimere della sua natura, del suo essere nel modo, in cui lo facevano i cristiani della comunità primitiva descritta nella *Lettera a Diogeneto*: "Tutti risiedono nella loro patria come stranieri provvisoriamente domiciliati. Per loro, ogni terra straniera è una patria, ed ogni patria è una terra straniera. Trascorrono la vita sulla terra, ma sono cittadini

³⁸ Cfr. Ibid; id., *Le sacrement universel des laïcs dans la tradition orientale*, in: *L'Église en dialogue*, Paris 1962, p. 20.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Cfr. Ibid, p. 210–211.

⁴¹ Cfr. Ibid.

⁴² Id., *La nouveauté de l'Esprit*, op. cit., p. 94.

del cielo”⁴³. Le prime comunità di cristiani non conoscevano la distinzione tra i perfetti e i deboli, tra le forme della vita indirizzate lassù e quaggiù. Essa è venuta con lo sviluppo della storia del cristianesimo, particolarmente in Occidente dove, per i laici, si applicano i precetti e per i monaci, i consigli evangelici. L’Oriente cristiano non conosce questa distinzione. La spiritualità della tradizione bizantina, basata sull’idea del popolo di Dio, del sacerdozio universale di tutti i laici, è caratterizzata, dice Evdokimov, dalla “perfetta eguaglianza di natura di tutti i membri della Chiesa”⁴⁴. Il messaggio che porta il Vangelo non è indirizzato solo agli scelti o in modo frammentario, ma a tutti e complessivamente⁴⁵. S. Giovanni Crisostomo dirà molto chiaro: “Quando Cristo ordina di seguire la via stretta egli si rivolge a tutti gli uomini. Il monaco ed il secolare devono raggiungere le stesse altezze”⁴⁶. Esse non si conquistano mai soltanto per sé stesse. Il momento dell’unzione cresimale, incorporando in Cristo Re, Profeta e Sacerdote, con la protettrice forza dello Spirito Santo spinge, tutti i cristiani ad essere i suoi “soldati e atleti”, i suoi coraggiosi testimoni, a combattere per la causa del Regno. Questa realtà è ben espressa da S. Cirillo di Gerusalemme che, preparando i catecumeni ai sacramenti dell’iniziazione cristiana, insegna: “Lo Spirito Santo vi arma per il combattimento. Veglierà su di voi come sui suoi soldati e voi sarete saldi contro ogni potenza opposta”⁴⁷. L’unzione cresimale, incorporando nel sacerdozio regale, trasforma tutto l’essere umano, nel ministero per la Chiesa. Questo fatto, nella tradizione bizantina è espresso già nel rito di toccare con l’unzione tutte le parti del corpo e nella formula sacramentale: “Sigillo del dono dello Spirito Santo”, che rende la persona umana tutta carismatica, perché, come suggerisce la preghiera del sacramento rivolta al Signore, ognuno “si compiaccia di servirti in ogni atto e ogni parola” e, infine, nella profonda simbologia del rito della tonsura - offerta totale della propria vita. I testi scritturistici, letti durante la liturgia sacramentale, sottolineano il carattere dinamico della consacrazione, della partecipazione al sacerdozio regale di Cristo, da cui sorge l’obbligo di rendere testimonianza della fede professata: “Andate, dunque, e ammaestrate tutte le nazioni” (Mt 28, 19). L’unzione cresimale genera i difensori della fede. “Questo compito ecclesiale – dirà Evdokimov – è dovere sacro di ogni laico”⁴⁸.

⁴³ *Epistula ad Diogenetum*, PG 2, 1172–1181 citata da Evdokimov in: *Les Ages de la Vie Spirituelle*, p. 211.

⁴⁴ Id., *Lo Spirito Santo pensato dai Padri e vissuto nella liturgia; il sacerdozio regale stato carismatico del cristiano*, in: *Lo Spirito Santo e la Chiesa, una ricerca ecumenica*, a cura di E. Lanne, Roma 1970, p. 270.

⁴⁵ Ibid, p. 268.

⁴⁶ Ibid, p. 270.

⁴⁷ Ibid, p. 273.

⁴⁸ Cfr. Ibid, p. 274.

Il sacramento dell'unzione cresimale, insieme con il sacerdozio universale, introduce, afferma l'Autore, all'ordine sacro dei ministeri "in cui tutti partecipano ai tre poteri: governo, insegnamento e santificazione"⁴⁹. Le considerazioni sulla partecipazione dei laici a questi tre poteri non si realizza solo a livello teoretico. La liturgia, come suggerisce l'etimologia del termine, è l'azione comune. Essa è messa in evidenza attraverso il fatto che ogni fedele, conliturgo con il vescovo, nell'epiclesi si rivolge al Signore a nome di tutti⁵⁰. Occorre notare che uno dei più grandi liturgisti ortodossi, Nicola Cabasilas, fu laico; lo stesso Cirillo di Filea, conciliava la vocazione matrimoniale e di padre di famiglia con l'ardente pratica dell'esicasmò. Il potere dell'insegnamento, sorgente dal sacerdozio universale, è molto rilevante, particolarmente nella Chiesa Ortodossa. In essa, osserva Evdokimov, "i professori della teologia sono per lo più dei laici". Egli stesso potrebbe essere un buon esempio al riguardo⁵¹. Gli stessi professori (in particolare in Russia) predicavano nelle parrocchie. In Grecia, la partecipazione al sacerdozio universale dei laici è espressa attraverso gli inviti ai lavori sinodali e le missioni. Un esempio del potere di governare può essere il fatto, che a Bisanzio, l'imperatore convocava i concili. Tra i capi degli stati c'erano santi riconosciuti, per il loro modo di vivere, dalla Chiesa. Molti laici prendono parte ai diversi concili e influiscono sulle decisioni ecclesiali⁵².

Il potere della santificazione si realizza nelle diverse forme che caratterizzano, in modo particolare, la tradizione bizantina. L'Oriente Cristiano ha inscritto nella storia della spiritualità i modelli che, benché non ordinati come i presbiteri o i vescovi, hanno spesso formato e santificato i grandi personaggi. Si tratta degli *starzi*, chiamati per il loro stile di vita "gli uomini di Dio" o "stolti per Cristo", *jurodivyye*⁵³. Essi, come tutti i battezzati, partecipano al triplice potere della Chiesa, grazie a cui, scrive Evdokimov, essi "formano un ambiente che è la Chiesa e il mondo al tempo stesso, fuori delle mura del tempio continuano, nella vita, la liturgia della Chiesa. Con la loro presenza attiva, introducono la verità dei dogmi vissuti nel contesto sociale e nei rapporti umani e fanno così sloggiare gli elementi profani e demoniaci del mondo"⁵⁴.

La verità sull'argomento che si riferisce ai tre poteri a cui partecipa ogni battezzato e unto della cresima ci porta alla triplice dignità dei laici. Si tratta quindi di dignità regale, di dignità sacerdotale e di dignità profetica, che corrispondono ai poteri di governare, di santificare e di insegnare. Commentando questa realtà,

⁴⁹ Ibid, p. 274, p. 218.

⁵⁰ Ibid, p. 276.

⁵¹ Ibid.

⁵² Id., *Le Sacerdoce Royal*, op. cit., p. 276. Cfr. T. Špidlik, *I grandi mistici russi*, Roma 1983, il capitolo: *I santi principi*, op. cit., p. 75-86.

⁵³ Cfr. Ibid.

⁵⁴ Ibid, p. 277.

S. Macario osserva, che “il cristianesimo non è qualcosa di mediocre, ma un grande mistero. Medita sulla tua nobiltà (...) mediante l’unzione, tutti diventano re, sacerdoti e profeti dei celesti misteri”⁵⁵. In questa condizione, la dignità regale, nel compimento della vocazione alla santità, è, dice Evdokimov, ispirato dall’insegnamento dei Padri, “la potestà dello spirituale sul materiale, sugli istinti e sulle pulsioni della carne, la liberazione da ogni determinismo mondano”⁵⁶. S. Gregorio di Nissa precisa: “l’anima mostra la sua regalità nel disporre liberamente dei suoi desideri e ciò è inerente solo al re: dominare tutto è proprio della natura regale”⁵⁷. Grazie alla dignità sacerdotale, ogni cristiano rende il sacrificio del suo essere, della sua vita, “un culto, una dossologia ed un’eucaristia viventi”, direbbe l’Autore, affermando l’esortazione di S. Paolo: “offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale” (Rm 12, 1) e l’espressione di Origene per cui essere un sacerdote nella conseguenza dell’unzione cresimale significa amore fino a dare la vita, come un sacrificio per quale si diventa il sacerdote dell’esistenza⁵⁸. Esprimendo la stessa realtà, S. Gregorio Nazianzeno dirà che “noi siamo sacerdoti mediante l’offerta di noi stessi in ostia spirituale”⁵⁹.

La dignità profetica, così come è definita dai Padri della Chiesa, si riferisce alle realtà soprannaturali; perciò, il profeta è colui che “vede ciò che occhio non vide”, sensibile, come lo descrive la Sacra Scrittura, ai disegni di Dio nel mondo e coglie il cammino provvidenziale della storia sotto lo sguardo di Dio⁶⁰. In questa luce si può definire con Evdokimov che laicato “con tutto il proprio essere, in tutta la propria esistenza, è la teologia vivente, teofanica, luogo risplendente della presenza, della Parusia di Dio”⁶¹.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Espressione di S. Gregorio di Nissa citata da Evdokimov in: ibid. Descrivendo l’aspetto della dignità regale S. Ambrogio afferma: “Ognuno è unto per il sacerdozio, unto anche per la regalità, ma è una regalità spirituale e un sacerdozio spirituale», Ambrogio, *De sacramentis libri sex*, PL 16, 417–462.

⁵⁸ Ibid, p. 278. Espressione di Origene citata da Evdokimov: “Tutti quelli che hanno ricevuto l’unzione sono divenuti sacerdoti. Se amo i miei fratelli fino a dare la mia vita per loro e combatto per la verità fino alla morte, se il mondo è crocifisso per me e io per mondo, io ho offerto un sacrificio e divengo sacerdote della mia esistenza”, Origene, *In Leviticum homiliae*, PG 12, 480. Ambrogio, ponendo in rilievo l’aspetto santificatore del sacerdozio universale, scrive: “Noi riceviamo in realtà l’unzione per un sacerdozio santo, offrendo noi stessi a Dio come vittime spirituali. Noi siamo se i nostri meriti vi si prestano, sacerdoti della giustizia, consacrati dall’unione di allegrezza, per la regalità e il sacerdozio, Ambrogio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, PL 15, 1624.

⁵⁹ Gregorio di Nazianzo, *Orationes*, PG 35, op. cit., 402.

⁶⁰ Cfr. P. Evdokimov, *Le Sacerdoce Royal*, p. 278.

⁶¹ Ibid, p. 278.

CONCLUSIONE

La teologia della santità, creata da P. Evdokimov ha due fondamenti: biblico e patristico. Sulla base di essi l'Autore ha creato una teologia a "confine" tra le due tradizioni della Chiesa: orientale e occidentale che in questa prospettiva non si separano ma s'incontrano per creare il pensiero che respira, come direbbe s. Giovanni Paolo II, a due polmoni: dell'est e del ovest. Così, nel pensiero teologico di Evdokimov, si rilegge la concezione della santità come propria solo a Dio e alla persona umana in quanto partecipa della vita divina. Santità è dunque la distinzione, secondo il piano di Dio, di ogni battezzato ma non solo come concetto escatologico, del futuro cristiano, ma anche secondo la quotidianità vissuta in ogni vocazione cristiana. Benché la teologia di Evdokimov sembri essere già del passato, per le fonti bibliche e patristiche, rimane sempre attuale e crea un invito permanente all'eternità.

Bibliografia

Clement O., *La Chiesa Ortodossa*, Brescia 1989.

Evdokimov P., *La Sainteté dans la Tradition de l'Église Orthodoxe*, „Contacts” 23(1971), p. 119–190.

Evdokimov P., *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, Bégroll-es-en-Manges, Spiritualité Orientale, 1977.

Evdokimov P., *Le Sacerdoce Royal. Etat Charismatique du Chrétien*, in: *Le mystère de l'Esprit Saint*, Tours 1968, p. 113–140.

Evdokimov P., *Le sacrement universel des laïcs dans la tradition orientale*, in: *L'Église en dialogue*, Paris 1962, p. 19–44.

Evdokimov P., *Les Ages de la Vie Spirituelle. Des Pères du Désert à nos jours (Desclée de Brouwer)*, Paris 1964.

Evdokimov P., *Lo Spirito Santo pensato dai Padri e vissuto nella liturgia; il sacerdozio regale stato carismatico del cristiano*, in: *Lo Spirito Santo e la Chiesa, una ricerca ecumenica*, a cura di E. Lanne, Roma 1970, p. 239–284.

Špidlik T., *I grandi mistici russi*, Roma 1983.

Špidlik T., *L'idea russa*, Roma, Lipa 1995.