

IL MONACHESIMO INTERIORIZZATO SECONDO IL PENSIERO DI PÁVEL NIKOLÁEVIČ EVDOKÍMOV

Julia M. Desilets

INDICE

Introduzione	2
Capitolo Primo	
PÁVEL EVDOKÍMOV: VITA ED ANTROPOLOGIA	5
1.1 Accenni biografici di P.N. Evdokímov	5
1.2 Le basi antropologiche	11
Capitolo Secondo	
L'UNIVERSALE MONACHESIMO INTERIORIZZATO, VOCAZIONE DI TUTTI I FEDELI	15
2.1 La tradizione monastica orientale	15
2.2 Il fondamento teologico: il sacerdozio universale dei fedeli	22
2.3 Il vissuto dei consigli evangelici nella vita di ogni fedele	32
Capitolo Terzo	
IL MONACHESIMO DI FRONTE AL MISTERO CONIUGALE DELL'UNITÀ IN DIO	38
3.1 Reciprocità uomo-donna: un'antropologia di uguaglianza per un sacerdozio coniugale	38
3.2 Il monachesimo matrimoniale: il cuore indiviso in Dio	49
3.3 Chiesa domestica: la diakonia o ministero coniugale	52
Conclusione	60
Bibliografia	63
Indice	67

INTRODUZIONE

Oggi sono tantissime le persone in ricerca di forme di spiritualità che possono offrire risposte alle inquietudini della vita in costante cambiamento, dando addito ad un uso di tecniche di preghiera e di meditazione provenienti dall'estremo oriente (Zen, Yoga, Vipassana, ecc.). Molte pratiche conducono ad un sincretismo religioso come il New Age, mescolando religioni e tradizioni diverse. Anche in ambito cattolico, negli ultimi venti anni, un nuovo vento dello Spirito ha suscitato molte forme innovative di vita monastica impregnata di una forte spiritualità in contatto con il mondo.

Anche al di fuori di una comunità monastica, in senso istituzionale, si fa sentire oggi un crescente desiderio di fare esperienza di una vita „contemplativa’ come fonte di forza interiore. È il risveglio della componente spirituale appartenente all'uomo, che esige un modo di spiritualizzare il ritmo quotidiano della vita.

Il „monachesimo interiorizzato’ è una risposta alla richiesta per queste forme di vita contemplativa accessibili a tutti gli stati di vita. Vivere il monachesimo però, non è solo una risposta ad una esigenza spirituale. Più profondamente ancora, è una risposta alla primordiale natura dell'uomo. **La costante ricerca della Verità o dell'assoluto, lungo tutta la**

storia dell'umanità, dimostra come è insita al cuore umano aspirare al trascendente. È l'esistenza di tale aspirazione ontologica dell'essere umano che indica la dimensione monastica come una dimensione costitutiva della vita umana. Secondo R. Pannar, il monaco “...è l'espressione di un archetipo che a sua volta è una dimensione costitutiva della vita umana”.¹ Appartiene all'uomo, dunque, questa „dimensione monastica del proprio essere’ *che tende a scoprire il Senso delle cose e nutrirsi dei valori che ispira.*²

Etimologicamente, il monaco (da “*mono*”, uno) **richiama il senso di „unità’ che l'uomo cerca in sé stesso.** L'unificazione di sé stesso vuol dire semplicità e trasparenza; **distacco da ogni dispersione e divisione.** In altre parole, “*L'ideale del monachesimo voleva essere quello dell'uomo integrale, l'uomo completo che aspirava ad essere nella sua persona il microcosmo che rispecchia l'universo intero, il macrocosmo...*”³ Il monaco è quindi un archetipo di ogni essere umano che cerca anzitutto di fare unità nella sua vita. Un autore contemporaneo che recentemente ha pubblicato un opuscolo sul tema, lo descrive come, “...un atteggiamento interiore che permette di vedere la vita come manifestazione del sacro in tutte le sue forme.”⁴ Il monachesimo è quindi, essenzialmente, la ricerca di Dio, dell'assoluto, al di sopra di ogni cosa tramite l'unità interiore dell'essere.

Storicamente le origini del monachesimo risalgono ancora molto prima del cristianesimo e si articolano in molte religioni come il Buddismo, Induismo, Giainismo, e Taoismo. Il monachesimo cristiano nasce nel IV secolo d.C. tra i cristiani che desideravano vivere una vita cristiana in modo radicale. Semplici laici di profonda fede si avventuravano nel deserto per dedicare la loro vita alla preghiera e alla penitenza, scegliendo uno stato di celibato. Inoltre, altri credenti della Chiesa primitiva scelsero di vivere nel celibato, pur continuando ad abitare in ambienti familiari come „monaci nel mondo’. Questi asceti e vergini sono agli albori della „vita consacrata’ prima del monachesimo successivamente istituzionalizzato.

Oggi in tutto il mondo prevale un nuovo interesse nelle forme di monachesimo tra cui essenzialmente tre: 1. Le forme istituzionali o tradizionali negli ordini religiosi; 2. Coloro che si consacrano ad una vita monastica ma senza legarsi ad una specifica istituzione; 3. Quanti vivono la dimensione monastica come elemento fondante della vita ordinaria „laicale’.⁵

Di quest'ultima forma di vita monastica inerente a tutti gli stati di vita, l'intuitivo pensatore e teologo ortodosso, Pável Evdokímov (1901-1970) ha trattato in modo approfondito nei suoi scritti e nella testimonianza della sua vita. Richiamando le sane tradizioni e dottrina della Ortodossia, Evdokímov sottolinea la presenza di un monachesimo universale che si innesta alla dignità dell'universale sacerdozio dei fedeli. È dunque una dimensione fondamentale della vita del cristiano da incarnare nello stato di vita che gli appartiene, sia come celibe o sposato. È il compimento della sua triplice dignità di sacerdote, re, e profeta e quindi, della sua vita cristiana.

1 R. PANIKKAR, Beata semplicità. La sfida di scoprirsi monaco, Cittadella, Assisi 2007, p. 34.

2 “La mia ipotesi è che l'archetipo del quale il monaco è una espressione, corrisponde a una dimensione di questo human, cosicché ogni uomo ha potenzialmente la possibilità di realizzarla. Quella monastica è una dimensione che deve essere integrata con altre dimensioni della vita umana per realizzare human.” Ibid., p. 39.

CAPITOLO PRIMO

PÁVEL EVDOKÍMOV: VITA ED ANTROPOLOGIA

1.1 Accenni biografici di P.N. Evdokímov

Per capire meglio il ricco contributo teologico di P.N. Evdokímov, laico ortodosso, si espone un breve riquadro della sua vita.

Pável Nikolaevič Evdokímov nasce il 2 agosto 1901 a Pietroburgo, la città più europea della Russia, da una famiglia di antica aristocrazia russa. Il padre, ufficiale dell' 'esercito russo fu assassinato da un soldato rivoluzionario in 1907 quando Pável aveva solo sei anni. Il padre è ricordato come un uomo squisitamente pacifico, di cui si racconta che riuscì a calmare un'insurrezione di soldati a mani nude.⁶ La madre, donna di profonda spiritualità, per la quale, "...il credere e il respirare erano la stessa cosa",⁷ lasciò impresso nel giovane Pável un genuino senso di Dio Padre e della Madre Chiesa. La madre fu anche un primo ed autentico „mistagogo" alla scoperta dell'onnipresenza di Dio nelle realtà visibili e insieme facevano visita ai monasteri per gustare la preghiera e restare alla presenza di Dio. In questa atmosfera di fede dunque, Evdokímov ha passato i suoi anni giovanili che avrebbero segnato la sua vita per sempre.

Come il padre, si iscrisse alla carriera militare, ma fu presto abbandonata. Nacque in lui l'esigenza di dare un senso agli avvenimenti che sconvolgevano la Russia, ormai in piena rivoluzione. In mezzo agli eventi che cambiarono il volto del suo paese, Pável si trasferì a Kiev nel 1918 per iniziare gli studi all'Accademia teologica in compagnia dei figli di sacerdoti che seguivano le orme dei loro padri. Invece, Pável iniziò un cammino sacerdotale come laico, inaugurando fin d'allora una rivoluzione spirituale in mezzo ad altri rivoluzionari. Fu presto costretto ad andare in esilio, prima a Istanbul, nel 1921, dove lavora come tassista e cameriere, e poi a Parigi nel 1923 dove facendo ogni tipo di lavoro manuale, si iscrive anche alla Sorbona conseguendo una licenza in filosofia. Il periodo del soggiorno in Parigi lo trova in compagnia di altri esponenti della Chiesa ortodossa russa che in fuga nell'Occidente portarono un singolare contributo alla teologia ortodossa. Evdokímov farà parte del gruppo di pensatori russi, i quali, emigrarono a Parigi dove sorse l'Istituto ortodosso di San Sergio (Saint-Serge), conosciuto come la "scuola di Parigi". Lui è stato uno dei primi studenti a frequentare l'Istituto fondato nel 1924, di cui era rettore il padre Sergej Bulgakov.

In questo periodo, Pável viene in contatto con il cristianesimo occidentale: "L'esilio mi offriva l'occasione di fare pellegrinaggi verso i santuari. Mi sentivo spinto a conoscere il cristianesimo occidentale: i suoi tesori, i suoi miracoli, i suoi santi. Lo spirito si apriva in modo del tutto naturale e con una sorta di fresca ingenuità ad un ecumenismo assai vago nei suoi contorni. Prima di ogni confronto possibile avevo dentro di me il presentimento che, spogliato ormai di tutto, non ero comunque meno depositario della mia fede ortodossa; nondimeno, se si fosse creata l'occasione di rendere testimonianza, si rendeva necessario prima di tutto comprendere fino a penetrare il mistero di queste forme estranee da cui ero circondato e che già m'interrogavano." ⁸

Portando con sé in Europa occidentale, le ricchezze culturali e spirituali dell'ortodossia russa dei pensatori russi che hanno più influenzato la sua formazione, tra cui in maniera particolare,

Padre Sergej Bulgakov, suo maestro per eccellenza e il celebre Fëdor Dostoevskij,⁹ Pável si fa portavoce di una teologia profondamente spirituale e concreta per l'uomo dei nostri tempi.

La teologia russa propriamente detta, nasce nel XIX secolo con l'impresa della traduzione dei padri della Chiesa. Per la Chiesa ortodossa, il ritorno ai padri segnava una rigenerazione della tradizione vivente e introduceva la possibilità di rinnovamento teologico. Alla fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo, dopo secoli di silenzio, teologi come Pável Florenskij e Sergej Bulgakov e filosofi come Vladimir Solov'ev e Nikolaj Berdjaev sono apparsi sull'orizzonte dopo lunghi secoli di silenzio per dare una nuova voce al pensiero religioso russo. Il loro contributo creativo fu stroncato bruscamente dalla rivoluzione del 1917. Inoltre, gli eventi rivoluzionari impedirono alla chiesa di praticare l'aggiornamento iniziato con il concilio di Mosca del 1917-1918, privando la Russia anche dell'importante rinnovamento morale e spirituale di cui abbisognava per far ingresso nell'era moderna.¹⁰ I membri della „scuola di Parigi” non si lasciano sconfiggere dalle difficoltà trovate in patria, né quelle del loro esilio, ma si fanno custodi e trasmettenti del patrimonio russo in terra straniera che si diffuse presto all'estero. Come suo starets ed amico personale, Aleksej Mečev aveva espresso, anche Evdokimov credeva che la rivoluzione fosse anzitutto di ordine spirituale e richiedeva un profondo rinnovamento dello spirito. Infatti, la Provvidenza portò l'intelligencija russa verso l'Europa occidentale per nuove vie di dialogo in modo da: „...ricucire così una comunione fraterna interrotta da un millennio, che, anche se non si è ancora giunti al ristabilimento della comunione sacramentale, non per questo è meno reale e apportatrice di speranza.”¹¹ Nella sua testimonianza personale dell'emigrazione in Occidente, Evdokimov evoca il senso provvidenziale che sentiva all'opera: “Tutto mi diceva che l'emigrazione russa rappresentava un fatto provvidenziale di cui bisognava cogliere e decifrare il senso spirituale e profondo. Attraverso la presenza attiva di una brillante élite di pensatori religiosi provenienti dalla Russia, l'Ortodossia era improvvisamente uscita dal suo secolare isolamento e manifestava la sua esistenza in tutti i paesi del mondo. Il confronto tra Oriente ed Occidente cristiano si imponeva ormai come un fatto irreversibile della Storia.”¹²

Non tutti i teologi russi, ritrovatisi in un nuovo contesto socioculturale, possedevano la stessa apertura intellettuale verso la cultura contemporanea. Nel tentativo di conservare la loro identità ortodossa, molte persone illustri come Georgij Florovskij e Vladimir Losskij saranno pionieri di un altro movimento „neopatristico”. A questo tipo di ritorno ai Padri, Pável (Evdokimov) non aderì perché: „...intuì la necessità di un'integrazione della tradizione patristica, esicasta e filocalica con le migliori intuizioni della filosofia religiosa russa e del pensiero teologico russo contemporaneo, percependone il carisma, l'ispirazione patristica, capace di incarnare l'esperienza di Dio nella cultura contemporanea. Egli si situa nella linea della duplice metodologia patristica e per questo nelle sue opere un lettore moderno può cogliere la giovinezza della Tradizione ortodossa, la genialità profetica e l'attualità dello spirito dei Padri.”¹³

Nel 1927 sposò Nataša Brunel con la quale ebbe due figli, Nina (1928) e Michel (1930) e si trasferì con la famiglia a Menton fino all'anno dell'occupazione militare quando la famiglia fu costretta a trovare rifugio a Valence. Nel 1942 ottenne il dottorato di ricerca in filosofia presso la Facoltà di Lettere di Aix-en-Provence con la tesi Dostoevskij e il problema del male, una riflessione sulle cause degli eventi che sconvolgevano l'intero continente europeo con il succedersi di strage e atti di violenza. Anche nell'ambito familiare, il dramma del male e della morte si farà sentire con il decesso della moglie a causa del cancro, nel 1945. Già tre anni prima, con la pubblicazione di *Il matrimonio, sacramento dell'amore*, Pável scrisse ciò che sarà una

parte integrante del suo pensiero di teologia laicale: la vocazione coniugale vissuta come forma del sacerdozio laicale. Inoltre, si dedica alla riflessione sul matrimonio e sulla donna in una seconda opera, *La donna e la salvezza del mondo*, pubblicata in 1958, quattro anni dopo le seconde nozze con Tomoko Sakai.

Nel 1952, iniziò a insegnare presso l'Istituto di teologia ortodossa di San Sergio (Saint-Serge) a Parigi. Insieme all'insegnamento, si dedica all'accoglienza di profughi provenienti dall'Europa centro-orientale e di studenti del terzo mondo, ospitati in un centro fondato dal Comitato CIMADE (Comité Inter-Mouvements pour l'Accueil des Évacués), di cui è membro. In uno spirito ecumenico, il centro accoglieva tutti, da ogni ceppo religioso e sociale: ragazze madri ad ufficiali o altri „rifiuti” dello stato. A questo gruppo eterogeneo di „anime devastate”, Evdokímov avvertì un appello rivolto al suo sacerdozio laicale. Racconta: “Ero profondamente messo in causa: le anime, le loro sofferenze, mi interrogavano, facevano di me un testimone, un confidente, un intercessore. E nella preghiera attingevo consapevolmente dal sacerdozio del laicato, dal suo carisma, per mettere nella mia risposta ben altro che semplici elementi umani.”¹⁴

In tal modo, seppe esercitare una vera e propria paternità spirituale, o sacerdozio universale, verso tutti questi fratelli „esuli”, ognuno dei quali rappresentava un'icona vivente di Cristo. Sensibile al gemito del mondo in perdizione, Evdokímov riconobbe in esso l'appello più urgente all'unità tra le Chiese affinché si portasse a compimento la missione affidata da Cristo.¹⁵ Michel Evdokímov, figlio di Pável testimonia che suo padre amava ripetere le parole di Berdiaev: “Le pain pour moi est un problème matériel, mais le pain de mon prochain est un problème spirituel.”¹⁶

Sempre nel campo ecumenico, si occupò di altre attività e divenne membro nel 1948 del Consiglio ecumenico delle Chiese e nel 1961 del comitato direttivo dell'Istituto ecumenico di Bossey. Inoltre, fu inviato come osservatore ortodosso alla terza sessione del Concilio Vaticano II. Per Evdokímov, l'ecumenismo fu una vocazione che si impose con chiarezza come cammino da costruire: “Più si era coinvolti nello slancio ecumenico, più si prendeva coscienza della propria sorgente (...) perché più si è ortodossi, più si è ecumenici, perché ortodossi.”¹⁷

In modo particolare, gli ultimi quindici anni della sua vita, videro la pubblicazione di molti dei suoi numerosi scritti tra cui l'opera più conosciuta, la sua „summa” di pensiero ortodosso russo: *L'Ortodossia* (1959) che gli meritò un dottorato di ricerca in teologia dall'Istituto di San Serge. Inoltre, il suo contributo teologico, riconosciuto dal mondo ortodosso greco, fu premiato con un dottorato honoris causa dall'Università di Tessalonica nel 1968. La completa raccolta delle sue opere consta di dodici libri e innumerevoli articoli che trattano di temi attinenti alla vita spirituale, alla liturgia, la bellezza dell'arte sacra dell'Oriente cristiano, e il monachesimo con una particolare attenzione sul ruolo dei laici nella Chiesa. Le sue opere rivelano un uomo che, nelle parole del suo figlio Michel, “...ha riflettuto senza sosta sul mistero della fede e del suo destino nella grande avventura umana.”¹⁸ Pável N. Evdokímov morì nella pace di Cristo a Mendun, in Francia il 16 settembre 1970.

Il giorno del funerale, Nina Pcheff-Evdokímov testimoniò di suo padre, sia la sua profonda umanità che la ricca spiritualità: “Si j'ai toujours eu une grande confiance dans la vie, même dans les moments dramatiques pour moi (...), c'est à la grande humanité de mon père que je les dois, à sa prière discrète.”¹⁹ Tutta la ricchezza teologica di questo teologo laico meriterebbe di essere esposta ma qui, si intende di limitarsi a mettere in evidenza un aspetto che ricorre spesso e in quasi tutti i suoi scritti: il ruolo di ogni battezzato nella Chiesa. A partire

dall'incorporazione nel Corpo di Cristo, ogni battezzato è consacrato e reso partecipe della triplice missione di Cristo: re, profeta, sacerdote. Evdokímov mise in luce la straordinaria ricchezza della vocazione cristiana di tutti i fedeli in base a questa consacrazione battesimale. Attingendo alle fonti della tradizione contenuta nella Sacra Scrittura e in linea con i Padri della Chiesa, Evdokímov presenta ciò che si intende per lo stato di *laikos* e ciò che lo accomuna all'antica tradizione monastica. Ritornando alle fonti del monachesimo, il teologo rivela l'aspetto universale del monachesimo "interiorizzato", inteso per tutti i fedeli e chiave di comprensione del ruolo che i laici rivestono nel mondo odierno.

"Evdokímov resta per sempre un pellegrino russo in occidente, un mistico che porta in sé il suo tesoro, lo riscopre continuamente, lo valorizza e lo rivela confrontandolo con i tesori spirituali che trova sulla sua strada; un esule che coglie il senso esistenziale pan-umano di questa sua condizione e che, lungo tutta la sua vita, si avvia verso la Gerusalemme celeste. Questo pellegrinaggio attraverso il „luogo spirituale" è la fonte della sua attività accademica ed ecumenica." 20

1.2 Le basi antropologiche

Per meglio comprendere il pensiero teologico dell'autore, è importante soffermarsi brevemente su alcuni punti della sua visione antropologica. I presupposti antropologici di Evdokímov si fondano su una concezione biblica dello spirito e del corpo, e dell'uomo e della donna creati all'immagine di Cristo. Nella sua riflessione sull'essere umano, Evdokímov richiama i concetti dell'antropologia orientale che, a differenza dell'antropologia occidentale, la quale è fondamentalmente morale, si fonda sull'ontologia della deificazione.

Si occuperà solo di quegli aspetti che possano dare fondamento ai temi che si vedrà in questo scritto

Anzitutto, Evdokímov adotta l'ottica positiva della concezione biblica di tutto il creato. Tutta la creazione fu trovata „molto buona" (Gn 1, 31); il male "...non affonda affatto le sue radici nella condizione di essere creaturale." 21 Solo in un secondo momento, il male penetra dall'alto - dalle sfere angeliche - e "...si installa nelle „fessure" dell'essere spezzato nella sua integrità." 22 Queste premesse sono essenziali per fondare il personalismo biblico che sta alla base della teologia cristiana. A differenza delle idee greche e gnostiche, la salvezza non risiede nella liberazione della materia né nel ritorno all'Uno ma nella partecipazione alla natura divina o nella „divinizzazione". 23 L'uomo è anima e corpo ma è lo spirito che „pneumatizza" la totalità dell'essere umano. Lo spirito, la ruah, il pneuma, è il soffio divino che "...si pone come organo della comunione con il trascendente, e questo è possibile solo in funzione della „comunione d'essenza", di quel qualcosa di misterioso in noi che ci consente di dire, „Di lui, infatti, progenie siamo." (At 17, 28)." 24 Lo spirito imprime nell'uomo il marchio della sua origine celeste, in conformità alla sua struttura di essere „ad immagine di Dio".

Tutti gli elementi costitutivi dell'essere umano sono integrati nel principio „pneumatico" della sua persona, nell'abisso del suo cuore.

L'uomo, homo viator, è in viaggio verso la sua pasqua, verso la più piena somiglianza con l'immagine divina. La conoscenza vera di se stessa e della sua pasqua, però, è raggiungibile solo da colui che scende nel cuore (kardia), sede della vera conoscenza e luogo dove il Verbo

parla: “Il cuore è il centro che illumina e compenetra la totalità dell’uomo; e nello stesso tempo è però nascosto nella propria profondità.” 25 Al nucleo del suo essere, l’uomo scopre la verità di se stesso che lo inabita, che lo plasma dal di dentro ed è la sorgente del suo essere. Ma l’uomo deve anche relazionarsi con questa verità ed accoglierla, conoscerla e sposarsi con essa: “...l’uomo è generato alla gnosi solo dalla conoscenza che Dio ha dell’uomo „sposandolo’ e l’uomo si conosce solo ed esclusivamente conoscendo Dio.” 26 Per gli Ebrei, la conoscenza indica uno spozalizio; per gli ebrei, sposare una donna significa conoscerla. Nell’apertura dell’anima allo spirito, l’essere umano si rende recettivo di Dio come un terreno fertile per l’inabitazione del divino e la spiritualizzazione del tutto il suo essere.

Quindi, il mistero profondo dell’io umano è nascosto nel cuore. Secondo Evdokímov, è ciò che San Pietro intende quando parla dell’uomo „nascosto del cuore’ (homo cordis absconditus).27 Ma l’„io’ profondo resta sempre un enigma, sempre al di là del raggiungibile. La sua inconoscibilità manifesta l’impronta dell’inaccessibile, del suo Creatore, il Deus absconditus.

Il cuore è il centro dell’essere perché è l’organo della sua azione principale ad immagine di Dio. L’essere dell’uomo è, in essenza, l’amore: “Amo ergo sum”. Ma **l’uomo si autodetermina dall’oggetto del suo amore**; è ciò che rivela la sostanza di un uomo, come dice la Scrittura: “*Là dov’è il tuo tesoro, ci sarà pure il tuo cuore*”. (Mt 6, 21).

Richiamando l’uso del termine di *persona (hypostasis)* come fu sviluppato dai Padri della Chiesa nella teologia trinitaria, Evdokímov ricorda che **l’ipostasi è determinata dalle sue relazioni**. A differenza del termine greco di *prosopon*, l’ipostasi contiene l’aspetto dell’essere aperto e trascendente verso l’Altro. Secondo Evdokímov, questo secondo aspetto è ciò che è decisivo per comprendere la dimensione teandrica dell’uomo.28 La comprensione di questo termine è fondamentale per cogliere il destino dell’essere umano, perché l’ipostasi è il superamento di sé in quanto la persona si fa superandosi.29 Evdokímov procede a spiegare la fondamentale verità dell’uomo raggiunta tramite l’incontro con l’altro, nel superarsi per l’altro che conduce all’incontro definitivo con Dio: “*Il mistero della persona in quanto ipostasi è nell’atto della sua trascendenza verso l’Altro: „In lui, infatti, noi viviamo, ci muoviamo e siamo’*. (At 17, 28) *L’uomo si scopre e riesce già a creare la propria persona attraverso la mediazione dell’altro umano, ma raggiunge totalmente la propria verità solo quando risale alla coscienza che Dio ha di lui, quando tocca le vette della conoscenza secondo il modo personale del Tu divino.*” 30

Nella sua libertà, l’uomo può scegliere di diventare un essere teandrico o demoniaco. Però, ad immagine di Dio, la persona si realizza pienamente nell’essere un’ipostasi deificata; in questa consiste la vocazione di ogni uomo: **diventare una persona dell’essere deificato**. “*In Cristo, la natura umana deificata è enipostatizzata in una persona divina. Nell’uomo deificato, la persona creata, in questa stessa deificazione, vede la propria natura unita all’energia divina deificante. Così, per ogni cristiano, l’ipostasi è il modo personale, unico, senza uguali, di esistenza teandrica.*” 31

Nell’accogliere liberamente il dono di Dio, il dono della sua grazia che ci fa uomini deificati, diventiamo l’icona o immagine del Dio che Si dona liberamente all’uomo, oggetto del Suo amore, come nel dono dell’Eucaristia. Evdokimov evoca l’immagine dell’amore matrimoniale che esprime lo stesso dono di sé: “*Quando amo e mi dono interamente realizzo qualcosa che è completamente diverso dalla sottomissione. Ascolto la voce della mia profondità (...) Nell’esperienza dei grandi spirituali l’eucaristia trova il proprio simbolo nell’unione*

coniugale. Pronunciando il fiat, io mi identifico con l'essere amato. La volontà divina nasce dalla mia volontà, diventa mia." 32

Nell'esercizio del libero amore, l'uomo è reso co-liturgo con Dio nella stessa liturgia della nuova creazione. In questa funzione di offerente della sua esistenza, la dignità sacerdotale dell'uomo è messa in evidenza. Più precisamente, **lo stesso autodeterminarsi liberamente all'immagine di Dio è già l'esercizio della signoria che l'uomo è dato sopra la propria natura, segno della sua dignità regale.** Infine, il compito dell'uomo come immagine di Dio è quello di "...creare la santità e di esserne la fonte. L'uomo non riflette ma diventa luce." 33 **In questo consiste la dignità profetica di annunciare con la vita Colui di cui è immagine.** La triplice dignità umana è perciò, legata strettamente alla sua dignità primaria di essere imago Dei.

Per la teologia orientale, **l'itinerario sacramentale dell'iniziazione nel Corpo di Cristo, insieme alla vita ascetica sono le due vie che conducono alla theosis** (deificazione dell'uomo). Alla luce di queste tracce antropologiche, si vedrà ora come l'autore fa una „puntualizzazione” della vocazione dell'uomo come monaco interiore in base alla sua triplice dignità all'immagine di Cristo. Ponendosi quindi, “al livello del pensiero di Dio”, Evdokimov dimostra poi, l'altissima vocazione dell'uomo e della donna chiamati ad essere unificati ed uniti in una comunità coniugale.³⁴

6 Cf. O. CLEMENT, “Quelques Approches” in P.N. EVDOKÍMOV - et. al., “Opere inedite e Testimonianze” in *Contacts. Revue française de l'Orthodoxie*, 23 (1971), p. 14.

7 S. ŠEVČUK, Introduzione di P.N. EVDOKÍMOV, *La vita trasfigurata in Cristo: prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2001, p. 10.

8 P.N. EVDOKÍMOV, *Il rosetto che arde*, Gribaudi, Milano 2007, p. 18.

9 Infatti, nei suoi scritti, Evdokimov svilupperà soprattutto due idee centrali di Dostoevskij, inserendole all'interno della Tradizione ortodossa: 1) la deiformità e la tragicità della libertà umana e 2) la forza teofanica e trasformatrice della bellezza.

10 Cf. M. EVDOKÍMOV, Prefazione di P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011, pp. 5-6.

11 Cf. *ibid.*, p. 7.

12 P.N. EVDOKÍMOV, *Il rosetto che arde*, p. 19.

13 S. ŠEVČUK, Introduzione di P.N. EVDOKÍMOV, *La vita trasfigurata in Cristo: prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2001, pp. 23-24.

14 P.N. EVDOKÍMOV, *L'uomo icona di Cristo*, Ancora, Milano 1982, p. 16.

15 La riconciliazione tra chiese richiedeva però, un ascolto reciproco che Evdokimov descrive in maniera stupenda: “Per ritrovarsi „l'uno verso l'altro”, esse ad alterum, per avviare il dialogo vivificante a cui tende tutto il passato cristiano, bisogna prima tacere insieme, unirsi nel silenzio del pentimento reciproco. Da questo silenzio orante, nel quale si riceve lo Spirito, sgorgeranno, come da limpida sorgente, le parole essenziali.” (P.N. EVDOKÍMOV, *L'uomo icona di Cristo*, p. 20).

16 M. EVDOKÍMOV, “Témoignages familiaux”, in P.N. EVDOKÍMOV - et. al., “Opere inedite e Testimonianze”, in *Contacts* 23, p. 229.

17 P.N. EVDOKÍMOV, *L'uomo icona di Cristo*, p. 15.

18 M. EVDOKÍMOV, Prefazione di P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 8.

19 N. PECHEFF-EVDOKÍMOV, “Témoignages familiaux”, in P.N. EVDOKÍMOV - et. al., “Opere inedite e Testimonianze”, in *Contacts* 23, pp. 225-226.

20 S. ŠEVČUK, Introduzione di P.N. EVDOKÍMOV, *La vita trasfigurata in Cristo: prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2001, p. 13.

21 P.N. EVDOKÍMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, p. 43.

22 *Ibid.*

23 “Dio diviene uomo perché l'uomo divenga Dio”. L'affermazione di sant'Ireneo è la regola d'oro della patristica orientale che determina interamente la sua antropologia.

24 P.N. EVDOKÍMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, p. 44.

25 *Ibid.*, p. 47.

26 Ibid., p. 44.

27 Cf. *ibid.*, p. 47.

28 Cf. *ibid.*, p. 49.

29 Evdokímov cita l'esempio di Gabriel Marcel il quale dice che esistere, per la persona, significa farsi superandosi: "il suo motto non è *sum*, ma *sursum*" (*ibid.*, p. 48, nota 11).

30 P.N. EVDOKÍMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, p. 50.

31 *Ibid.*, p. 51.

32 *Ibid.*, p. 54-55.

33 *Ibid.*, p. 64.

34 "S'impone una puntualizzazione che tracci le linee maestre dell'antropologia; che precisi la vocazione al sacerdozio

regale dei fedeli e, „alla luce del monachesimo’, favorisca la comprensione del matrimonio come sacerdozio coniugale. Unicamente ponendosi al livello del pensiero di Dio nei riguardi dell'uomo e della vertiginosa dignità della nuova creatura, si potrà cogliere l'essenza della comunità coniugale." P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, Servitium Editrice, Milano 2011, p. 59.

35 M. PAPAROZZI, „Monachesimo’, in E.G. FARRUGIA, SJ (ed.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, p. 497.

36 P.N. EVDOKÍMOV, *L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 28.

37 *Ibid.*, p. 23.

38 *Ibid.*, pp. 26-27.

CAPITOLO SECONDO

L'UNIVERSALE MONACHESIMO INTERIORIZZATO, VOCAZIONE DI TUTTI I FEDELI

2.1 La tradizione monastica orientale

Prima di focalizzare l'attenzione sul monachesimo interiore secondo il pensiero di Evdokímov, si farà una breve analisi del concetto di monachesimo come è stato trasmesso nella tradizione della Chiesa.

Per monachesimo si intende quello stato di vita di coloro che vogliono raggiungere una condizione di perfetta „unità' interiore, „...di trasparenza spirituale che si oppone alla dispersione/molteplicità del peccato, condizione che rende pienamente disponibile all'amore di Dio e del prossimo." 35 Come indica la sua etimologia, il monaco (dal greco "monos", solo, unico) cerca quell'unità interiore che costituisce un'esigenza antropologica universale. A differenza dei monaci di altre religioni, però, il monaco cristiano è chiamato in base alla sua consacrazione battesimale-crismale, a un'unificazione con Dio-Trinità.

Secondo Evdokimov, lo scopo del vero monachesimo, inoltre "... non è soltanto quello di unirsi alla Santa Trinità, ma di esprimerla" come dice nella sua opera *L'Ortodossia*.³⁶ Evdokímov riconosce il monachesimo come "..."il modo migliore per penetrare nella spiritualità ortodossa" e lo spiega come "..."la rivolta più radicale contro il male, come il „no' più categorico al compromesso e al conformismo." 37 Infatti, "..."il monachesimo abbandona il mondo, per benedirlo subito dopo dal deserto e presentarlo incessantemente in preghiera. Il mondo trova nel massimalismo dei monaci la sua misura, il suo termine di paragone, il „canone' dell'esistenza." 38

Nell'Oriente, i monaci erano considerati i "isánghelei" ("uguali agli angeli"), coloro che hanno raggiunto una metamorfosi spirituale, e maestri "...dell'arte raffinata di vivere secondo l'assoluto dell'Evangelo." 39 Nello spirito della prima comunità apostolica, (cf. At 2, 37-47), la spiritualità del monachesimo cristiano ha sviluppato gli elementi portanti del suo stile di vita: la *compunctio cordis* (*katanyksis*) e l'*afflizione* (*penthos*) che preparano alla *conversione* (*metanoia*) e dispongono al dono dello Spirito e del dono del *discernimento* (*diakrisis*) per essere spirituali (*pneumatikos*) e compiere la *conoscenza dei cuori* (*kardiognosia*).

In questo modo, il monachesimo propone al mondo un'autentica *testimonianza* (*martyria*) dopo aver *contemplato* (*theoria*) Cristo nella preghiera continua, la quale apre il cuore all'amore per gli uomini (*philantropia*). La stessa struttura della *vita comunitaria* (*koinonia*) promuove l'amore fraterno.⁴⁰

All'inizio del IV secolo, con la pace restaurata alla Chiesa in tutto l'impero romano, il monaco divenne il nuovo „*atleta*’ di Cristo che con un „*battesimo di asceti*’, prese il posto dei martiri, coloro che avevano reso testimonianza a Cristo con il *battesimo di sangue*. In senso proprio, il monachesimo cristiano inizia nella seconda metà del III-inizio del IV secolo, con sant'Antonio Abate in Egitto, diffondendosi poi, in tutto l'Oriente cristiano e anche nell'Occidente latino. Nella sua celebre *Vita di Antonio*, Atanasio di Alessandria descrive questo padre del monachesimo come il primo che giunge "...alla santità senza gustare il martirio.”⁴¹

In Oriente, dove finora rimane la primaria e sola forma di vita „religiosa’,⁴² questa forma di vita è prevalentemente laicale e si conserva la consapevolezza che “...**la spiritualità monastica è semplicemente la radicalizzazione escatologica delle promesse battesimali, e perciò essa è sentita come esemplare per tutti i cristiani**”.⁴³ Nella lettera apostolica *Oriente lumen*, anche Giovanni Paolo II mise in evidenza come il monachesimo è *paradigma di vita battesimale*: “Il monachesimo non è stato visto in Oriente soltanto come una condizione a parte, propria di una categoria di cristiani, ma particolarmente come punto di riferimento per tutti i battezzati, nella misura dei doni offerti a ciascuno dal Signore, proponendosi come una sintesi emblematica del cristianesimo.”⁴⁴

Lungo la sua storia, la tradizione occidentale ha visto la formazione di due forme di vita per raggiungere la „perfezione cristiana’; quella di monachesimo-clero che corrisponde ai consigli evangelici e quella dei precetti del vangelo appartenenti al laicato. Oggi questa „diversificazione’ in due vie o stati di vita con specifici doveri sono oggetto di studi recenti.⁴⁵ Per le Chiese orientali, invece: “... il carattere *fondamentalmente omogeneo della spiritualità orientale ignora questa differenza tra precetti e consigli evangelici. È con la totalità delle sue esigenze che il vangelo si rivolge a tutti e a ognuno.*”⁴⁶ Lo stesso san Giovanni Crisostomo ribadì che Cristo non fece nessuna distinzione tra monaci e i laici quando ordinò di camminare per la via stretta. Infatti, “*La persona secolare e il monaco devono tendere a una medesima meta di perfezione.*”⁴⁷ Continua, “*È un errore mostruoso credere che il monaco deve condurre una vita perfetta, mentre gli altri possono non preoccuparsi (per la perfezione). I laici e i monaci hanno il dovere di attendere alla stessa perfezione.*”⁴⁸

L'amore per Dio deve essere il primario obiettivo della vita di ogni cristiano - sia del monaco sia del laico. Non esiste perciò una differenza qualitativa tra chi fa voto dei consigli evangelici e chi li vive in un altro modo nel mondo, secondo il proprio stato di vita o secondo la propria

vocazione. **Esiste invece una differenza di modalità nell'attualizzare la santità** a cui tutti sono chiamati come discepoli di Cristo. L'ideale evangelico forma un'unica indissolubile unità ed è rivolto a tutti nella sua integrità. *“Il monaco s'impegna a vivere quest'ideale scegliendo liberamente dei mezzi più radicali. Ma ambedue sono dei lottatori, dei combattenti, degli amanti di Cristo. La continua lotta per sviluppare questo amore impegna ugualmente il monaco e il laico”*.⁴⁹

Secondo l'autore russo, la vita monastica comunitaria - e ogni forma di vita religiosa - rappresenta infatti, una condizione favorevole per il raggiungimento dell'ideale cristiano, senza costituire, però, una separazione o classe superiore ai laici, come poteva evolvere nel corso della storia. In proposito, Evdokimov richiama il fatto che al tempo dei padri, non esisteva un pluralismo teologico come esiste oggi,⁵⁰ ma una semplicità di approccio che applicava il Vangelo indistintamente ad ogni situazione e ad ogni fedele battezzato. Ribadisce inoltre, che gli antichi padri non fecero distinzione quando si rivolgevano ai credenti, ma parlavano a tutti i membri dell'unico Corpo di Cristo indistintamente, in base al sacerdozio universale di tutti i fedeli.⁵¹ Perciò, **la stessa vocazione battesimale „consacra' e riveste di uguale dignità, tutti i fedeli in Cristo**. Questa uguaglianza comporta inoltre, per ogni fedele, l'osservanza della perfetta carità e l'edificazione del Regno di Dio, secondo il proprio stato di vita.⁵²

In base a queste due premesse - uguaglianza di dignità e specificità di stato - la tesi principale dell'autore ortodosso **propone un'unica spiritualità monastica che possa animare la vita di tutti i fedeli in maniera adeguata, secondo il proprio stato di vita**. La spiritualità monastica è essenzialmente un modo di vivere la sequela di Cristo, in modo distinto ma efficace, sia dai monaci o dai laici, e da tutti coloro che cercano l'unico necessario e conducono una vita secondo il vangelo.⁵³ Questa è la singolare chiamata che Cristo rivolse a tutti: entrambi, il monaco e il laico devono porsi come segno dell'Altro. Tra le due vie dell'esistenza non esiste rottura perché *“...culminano nella stessa realtà, e una giustifica l'altra, per rispondere alla pienezza che l'Incarnazione portava in sé.”*⁵⁴ I monaci lasciano il mondo per benedirlo dal deserto e *esistono come scala di „raffronto' per la spiritualità di quelli che restano nel mondo*. In una delle sue opere, Evdokimov cita le parole di San Ticone di Zadonsk che scriveva alle autorità ecclesiastiche per evidenziare che tutti e due, il monaco e il laico, si pongono come segno e riferimento al „totalmente altro', anche se in modi diversi.⁵⁵ Ciò che unisce sia il monaco che il laico, è lo spirito con il quale compiono i loro doveri e diventano segni di Dio.⁵⁶ Per questo motivo, **pur rispettando la distinzione e la complementarità degli stati di vita, il laico può diventare un „monaco interiore' in forza dello spirito con il quale vive i suoi doveri di stato**.

Perciò, Evdokimov continua, *“Il monachesimo, centrato sulle cose ultime, ha cambiato la faccia del mondo. Oggi fa appello a tutti, laici e monaci; e propone una vocazione universale. Si tratta per ciascuno di trovare il suo genere di adattamento, l'equivalente personale dei voti monastici.”*⁵⁷

Forse l'intuizione qui espressa dell'autore russo è anche colta in parte dal Procuratore Generale dei Trappisti che sottolinea la dimensione di inculturazione del monachesimo: *“Il monachesimo di oggi sarà vivo e significativo, non se proporrà se stesso come un'alternativa alla cultura di oggi, ma inculturandosi, cioè se incarna i valori evangelici che porta nella cultura di oggi. Essere inculturato appartiene alla natura del monachesimo.”*⁵⁸ Anche il Priore di Bose esprime il ruolo del monachesimo nel mondo di oggi: *“Noi crediamo alla*

necessità e all'attualità della vita monastica perché memoria della sequela del Signore in una vita di celibato per l'attesa del Veniente e in una ricerca incessante di conversione dagli idoli a Dio, come devono fare tutti i cristiani.” 59

Essere „segno’ nel mondo, pur non essendo del mondo, (cf. Gv 17, 14-18) è una chiamata che il monaco, in modo particolare, ha il compito di essere e da ricordare a tutti i cristiani perché, lo siano, anche, a loro volta, in ogni circostanza e ovunque si trovano: *“In passato era realizzato in diversi modi e in vari ambienti, mentre attualmente sembra che il segno si mostri al di là della città e del deserto, perché è chiamato a trascendere ogni forma, per esprimersi ovunque e in ogni circostanza.”* 60

Come già accennato, in radice, la chiamata ad essere „segno’ deriva dalla consacrazione battesimale che rende ogni fedele, secondo il proprio stato, partecipe della missione di Cristo. **Tutti gli stati di vita, perciò, sono un’esplicazione particolare della chiamata comune di vivere la medesima consacrazione battesimale di vita nuova in Cristo.** Però, tra questi stati di vita, la dottrina della Chiesa esplicita la distinta chiamata di coloro che, con la professione dei consigli evangelici, si consacrano in modo nuovo alla sequela Christi. L’Esortazione post-sinodale, *Vita Consecrata* chiarisce ciò che si intende per una consacrazione che approfondisce la consacrazione battesimale per dedicarsi a Dio con un nuovo e speciale titolo.⁶¹ Evdokímov seppe cogliere le implicazioni di questo radicamento del monachesimo nella consacrazione battesimale dei fedeli e quindi, propose il vissuto monastico per tutti gli stati di vita. A proposito dice che **se la storia passata aveva presentato due soluzioni di vita cristiana: la prima, monastica che implicava una separazione dal mondo (la „fuga mundi’) e la seconda, il tentativo di costruire la città cristiana (la „città Dei’ o teocrazia), una terza soluzione di un’interiorizzazione o assimilazione delle prime due sarebbe un vissuto monastico nell’interiorità della propria vita e secondo modalità proprie per essere testimone e segno nel mondo, pur non essendo del mondo.**⁶² Secondo il teologo ortodosso, il brano del Vangelo di Giovanni si addice ad ogni cristiano che è consacrato con il crisma dello Spirito per essere „separato’ dal mondo e „segnato’ per una missione. Dice quindi: *“Non siete del mondo, ma siete nel mondo”*; **questa parola del Signore preconizza un ministero del tutto particolare, che è quello di essere segno, riferimento al „totalmente altro’.** È stato già realizzato in modo diverso qua e là: attualmente sembra che il segno si mostri al di sopra della Città e del Deserto, perché è chiamato a superare ogni forma, per esprimersi dovunque e in ogni circostanza.” 63

Tale forma di vita, ossia il monachesimo interiorizzato, non implica quindi la soppressione del monachesimo tradizionale ma lo presuppone⁶⁴ e viene recepito nel contesto del sacerdozio universale dei laici: ***“Come in passato il martirio ha trovato l’ambito della sua trasmissione nell’istituzione monastica, oggi sembra che il monachesimo possa essere recepito nel contesto del sacerdozio universale dei laici. La testimonianza della fede cristiana nel mondo di oggi postula una vocazione universale al monachesimo interiorizzato.”*** 65

³⁹ Ibid., p. 24.

⁴⁰ Cf. I. GARGANO, “Spiritualità monastica oggi”, in G. BRUNELLI (ed.), *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, p. 23.

⁴¹ P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 17.

⁴² Il noto teologo Enzo Bianchi ribadisce la ricchezza delle Chiese orientali, ortodosse e cattoliche, che conservano tutt’ora l’unità della vita religiosa nella forma monastica di fronte al frazionamento della vita

religiosa in Occidente operata a partire dall'XI secolo. Questo ha portato inoltre a una progressiva clericalizzazione del monachesimo in vista di una maggiore „funzionalità” per la missione, la predicazione o l'educazione. “La vita religiosa che avete o che ripristinate, non dimenticatelo, è eloquente della qualità “ortodossa-orientale” della vostra ecclesiologia perché non si dà una Chiesa ortodossa senza al suo cuore una vera vita monastica erede dei Padri del deserto, di Pacomio e di Basilio. (...) La vita monastica orientale rimanga una vita di semplici fedeli: non la si clericalizzi né la renda funzionale ai bisogni di oggi, ma le si ridia la coscienza che contemplazione e apostolato (...) sono compatibili tra loro.” E. BIANCHI, “Contemplazione e vita apostolica in oriente”, in G. BRUNELLI (ed.), *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, pp. 91-94.

43 M. PAPAROZZI, „Monachesimo”, in E.G. FARRUGIA, SJ (ed.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, p. 498.

44 GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica Orientale lumen*, 1995, p. 9.

45 Il teologo, Enzo Bianchi insiste sul riconoscimento dell'unica consacrazione battesimale che ci fa tutti membri di uguale dignità nella Chiesa. Commentando sulla concezione ortodossa della consacrazione dice, “Le Chiese ortodosse insistono sul pleroma della Chiesa e rifiutano di introdurre separazioni o distinzioni ontologiche o qualitative tra laicato e vita monastica. Il nostro Dio è un Dio personale e pensa ai membri del corpo come a persone distinte, aventi ciascuna il proprio posto e un ruolo particolare nell'edificazione del pleroma ecclesiale.” E. BIANCHI, “Osservazioni sulla Relatio post disceptationem”, in G. BRUNELLI (ed.), *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, p. 138.

46 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 20; cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, Il Mulino, Bologna 1968, p. 141.

47 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 20, nota 7; cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 141.

48 Adv. Opp. Vit. Monastica, 3, 14; PG 67, 372, tratto da F. PAPAMANOLIS, “La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo”, in G. BRUNELLI (ed.), *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, p. 154.

49 F. PAPAMANOLIS, “La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo”, in G. BRUNELLI (ed.), *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, pp. 154-155.

50 Evdokímov parla di un pluralismo che comprende “...le teologie dell'episcopato, del clero, del monachesimo, del laicato...” e puntualizza che tale pluralità di visioni sarebbe stata incomprensibile per i Padri, secondo i quali, l'evangelo era semplicemente applicabile ad ogni problema, in qualsiasi ambiente. (P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 142)

51 Benché un'uguaglianza di consacrazione accomuna tutti i fedeli, diversi ruoli, però, sussistono tra i membri della Chiesa, come evidenzia l'Esortazione post-sinodale, *Vita consecrata*: “La comunione nella Chiesa non è infatti uniformità, ma dono dello Spirito che passa anche attraverso la varietà dei carismi e degli stati di vita. Questi saranno tanto più utili alla Chiesa e alla sua missione, quanto maggiore sarà il rispetto della loro identità.” (n. 4)

52 Nel primo numero dedicato agli obblighi e ai diritti di tutti i fedeli, il Codice di Diritto Canonico (1983) spiega il comune dovere di tutti i fedeli in forza del battesimo: “Fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno.” (Can. 208)

53 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito. Studi di spiritualità*, Ancora, Milano 1980, p. 40.

54 *Ibid.*, p. 40.

55 “...non preoccupatevi di moltiplicare i monaci. L'abito nero non salva. Colui che porta l'abito bianco, che ha lo spirito di obbedienza, di umiltà e di purezza, costui è un vero monaco del monachesimo interiorizzato.” (P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 79-80; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 143, nota 13)

56 Al numero 16, l'Esortazione post-sinodale, *Vita consecrata* ricorda che tutte le vocazioni sono segni raggianti di Cristo: “Nell'unità della vita cristiana, infatti, le varie vocazioni sono come raggi dell'unica luce di Cristo „riflessa sul volto della Chiesa”.

57 P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 143.

58 A. VEILLEUX, “Monachesimo d'oriente e d'occidente”, in G. BRUNELLI (ed.), *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, p. 133.

59 E. BIANCHI, “Siamo laici senza importanza”, in G. BRUNELLI (ed.), *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, p. 44.

60 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 20.

61 “Nella tradizione della Chiesa la professione religiosa viene considerata come un singolare e fecondo approfondimento della consacrazione battesimale in quanto, per suo mezzo, l'intima unione con Cristo, già inaugurata col Battesimo, si sviluppa nel dono di una conformazione più compiutamente espressa e realizzata, attraverso la professione dei consigli evangelici. Questa ulteriore consacrazione, tuttavia, riveste una sua peculiarità rispetto alla prima, della quale non è una conseguenza necessaria. In realtà, ogni rigenerato in Cristo è chiamato a vivere, con la forza proveniente dal dono dello Spirito, la castità corrispondente al proprio stato di vita, l'obbedienza a Dio e alla Chiesa, un ragionevole distacco dai beni materiali, perché tutti sono chiamati alla santità,

che consiste nella perfezione della carità”. (VC, n. 30, cf. n. 31) Si veda anche CIC, Can. 573 §1.

62 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 140.

63 *Ibid.*

64 Cf. M. EVDOKÍMOV, *Prefazione di P.N. EVDOKÍMOV, La vita spirituale nella città*, p. 8.

65 P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, pp. 139-140.

2.2 Il fondamento teologico: il sacerdozio universale dei fedeli

Per la Chiesa, il Concilio Vaticano II fu un'alba di nuove speranze per tutto il popolo di Dio. Tra gli invitati a partecipare a questa singolare occasione ci fu anche Evdokímov, inviato come rappresentante della Chiesa Ortodossa. Nello stesso anno in cui fu promulgata la monumentale Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), Evdokímov pubblicò *Les âges de la vie spirituelle* (Desclée De Brouwer, Paris, 1964) che rispecchia vivamente gli insegnamenti conciliari sul popolo sacerdotale e il ruolo dei fedeli. Evdokímov percepì la dignità di tutti i battezzati e seppe cogliere le sue implicazioni per tutti i fedeli. In qualche modo ha sviluppato nei suoi scritti ciò che il capitolo quarto della Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, dice a proposito dei laici quando afferma la loro uguale dignità nella Chiesa e la loro indole particolare come co-partecipi dell'ufficio triplice di Cristo: “(I laici) ... sono i fedeli, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano.” 66

Evdokímov anzitutto richiama la testimonianza della Sacra Scrittura per dare luce al significato del termine „laico” prima di analizzare l'evoluzione del suo significato lungo la storia della Chiesa. Le traduzioni greche del testo ebraico dell'Antico Testamento applicano il termine *laikos*, laico, alle cose e a ciò che è profano. San Clemente Romano nella sua Lettera ai Corinti (c. 95 d.C.) usa il termine per la prima volta, parlando di „regole laiche”. Nel terzo secolo, con Tertulliano e san Cipriano, il termine prende il posto accanto al termine „clero”, creando in germe una interpretazione di opposizione tra i due termini. Infine, all'inizio del quinto secolo, Evdokimov accusa san Girolamo di una constatazione nettamente peggiorativa, associando il clero unicamente con le cose di Dio a differenza dei laici destinati a badare solo alle cose del mondo.⁶⁷

Benché il termine laico è raro nella Bibbia, la nozione deriva dal “*laos*” o popolo di Dio, il quale è rivestito da Dio di dignità regale e sacerdotale: “*Voi mi sarete un regno di sacerdoti e una nazione santa*” (Es 19, 6). Il testo greco dei LXX usa l'espressione “*basíleion hieráteuma*”, che poi si ritrova in san Pietro: “*Voi siete una generazione eletta, un reale sacerdozio*” (1 Pt 2, 9). Tutto il popolo dell'Antica Legge è destinato quindi, a rendere servizio al Re celeste come un popolo di sacerdoti. Però, la Nuova Legge era destinata a dare compimento all'Antico Patto. Perciò, con la pienezza della legge, **il nuovo popolo di Dio è riunito in Cristo e come Chiesa, è reso partecipe del Sacerdozio e della Regalità di Cristo.** “*Il Cristo ha fatto di tutti i cristiani „un regno di sacerdoti’ (basíleian hai hieréis) (Ap 5, 10).*” 68 **Non ci sono quindi, membri di Cristo che sono „profani”,** afferma Evdokímov, con insistenza. Come insegna la Scrittura, ogni membro del popolo è sacro e sacerdotale senza distinzione. **Il ruolo sacerdotale dell'intero popolo di Dio 69 è infatti, uno dei temi più enfatizzati di Evdokímov, sul quale torna spesso per dare consistenza e fondamento al monachesimo interiorizzato di tutti i fedeli.** Oltretutto, fu con la propria vita che

Evdokímov rese visibile il sacerdozio laicale attraverso il suo ministero come padre spirituale a numerose persone.

Con la testimonianza della sua vita, seriamente impegnata nell'esercizio di un sacerdozio regale come laico, Evdokímov incoraggiò i laici a **riprendere coscienza della propria dignità ontologica battesimale-cresimale secondo il proprio stato di vita nella Chiesa**. Così riversò ciò che nel corso della storia, fu una lunga dimenticanza del ruolo laicale nella Chiesa incominciato con il "tradimento dei laici".⁷⁰ Con l'ingresso massiccio di molti battezzati nella Chiesa dopo l'Editto di Costantino nel IV secolo, i laici stessi persero il senso della loro dignità e ruolo „sacerdotale' nella Chiesa e i vescovi insieme al clero divennero „il punto di concentrazione' di tutto il sacro, del sacerdotale, e del „consacrato'. La breccia che questa situazione creò porterà ad un impoverimento progressivo del laicato e il termine di laico si rivestì di una negatività, una passività di fronte alle cose di Dio la cui competenza si circoscrisse singolarmente ai „ministri di Dio'. Evdokimov accusa fino ai nostri giorni una mentalità che è contraria alla vera tradizione e alla retta interpretazione della Scrittura.⁷¹ L'autore indica, però che si può recuperare la vera tradizione tornando alla coscienza sacramentale e al ricco insegnamento dei Padri. Il laico è un uomo liturgico, un uomo apostolico, un uomo liberato dalla "grande paura del ventesimo secolo" ⁷² e perfino, un po' folle - della follia di cui parla san Paolo ⁷³. È soprattutto uno che, con tutta la propria vita, annuncia il Veniente nell'attesa degli ultimi tempi e partecipa alla trasformazione di questo mondo in "icona del regno".⁷⁴

Ora, alla luce del pensiero conciliare suscitato dal cambiamento dei tempi e della società, i laici sono nuovamente invitati a diventare più riconoscenti della loro dignità sacerdotale come battezzati in Cristo.⁷⁵ Evdokímov mette in risalto come il sacerdozio universale dei fedeli non si oppone al sacerdozio ministeriale ma lo presuppone e lo completa.⁷⁶ Dopo aver descritto il ruolo della gerarchia apostolica e il principale potere del vescovo che risiede nella carità, Evdokímov afferma: *“È chiaro ciò che è l'essenziale della tradizione orientale: essa non è né l'egalitarismo antigerarchico, né la separazione clericale dell'unico Corpo in due, ma è la partecipazione sacerdotale di tutti all'unico Sacerdote divino per mezzo dei due sacerdoti. Ciascuno è stabilito da Dio, ed è questa origine divina che li toglie dal mondo e da ogni prospettiva profana.”* ⁷⁷

Accanto all'uguaglianza della natura sacerdotale di tutti i fedeli, che partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo con il battesimo, esiste una differenziazione funzionale di carismi. Un'unica consacrazione battesimale quindi, conferisce una natura sacerdotale a tutti i fedeli indistintamente mentre l'ordinazione del sacerdote lo differenzia per un ministero o specifica funzione nella Chiesa: *“Con la „seconda nascita', il battesimo, tutti sono già sacerdoti, ed è in seno a questa equivalenza sacerdotale che si produce la differenziazione funzionale dei carismi. (...) ciò abolisce la differenza ontologica di natura e rende impossibile la rottura tra clero e laici.”* ⁷⁸ La dignità ontologicamente sacerdotale di tutti i fedeli significa **“... offrire in sacrificio la totalità della propria vita e del proprio essere: fare della vita una liturgia.”** ⁷⁹ Ogni laico, secondo Evdokímov è quindi un „**sacerdote' della sua esistenza ed è in grado di fare del mondo „la sua chiesa'** sul quale invoca lo Spirito Santo di santificare il giorno che sorge e tramonta, di far fruttificare l'opera delle sue mani, e i frutti della terra. Il fedele, secondo il teologo, rende santificato lo svolgimento quotidiano della sua vita con l'invocazione dello Spirito, in una forma di preghiera simile all'„epiklesis'. Vive in modo concreto quindi, il „sacerdozio' della sua dignità cristiana.

La dignità sacerdotale dei fedeli è la prima di tre dignità o uffici che Evdokimov indica come inerenti all'uomo creato nell'immagine di Cristo e inserito per mezzo del battesimo come membro del Suo Corpo. Come già sottolineavano i Padri, il triplice ufficio di ogni uomo è sacerdotale, regale e profetico. 80 Questi tre uffici sono incarnati nella vita di ogni uomo, sottolinea Evdokimov.

La dignità regale è di natura ascetica: “...è il dominio dello spirituale sul materiale, sugli istinti e gli impulsi della carne, la liberazione da qualsiasi determinazione del mondo.” 81 Secondo l'interpretazione di Evdokimov, la potenza della grazia conferita al battesimo rende il fedele padrone dei suoi istinti e re sul regno della carne e tutte le potenze cosmiche. La sua regalità quindi, è il „come' dell'esistenza perché la sovrasta tramite l'auto-dominio e l'esercizio della signoria di sé. 82

Invece, **il 'che', o il contenuto dell'esistenza fa parte della dignità sacerdotale** 83 **che è l'offerta dei nostri corpi come sacrificio vivente e gradito a Dio**, come culto spirituale (Rm 12, 1). Come re, l'uomo è libero dalle influenze del male ed anche libero per gestire liberamente di sé stesso come sacerdote della sua esistenza.

Infine, **la dignità profetica conferisce al fedele il ruolo di profeta che sa cogliere i segni di Dio lungo il cammino della vita e li interpreta per annunziare la volontà di Dio.** Se vive la sua fede fino in fondo, il laico saprà decifrare con gli occhi del profeta, “*il senso di Dio in ogni cosa*” e lo svolgimento del disegno di Dio nonostante l'apparente assurdità della storia.84 Come profeta per il suo prossimo, il laico deve imparare a vedere “ciò che l'occhio nudo non ha veduto”, se non con la luce di Dio. Oltre che vedere ciò che non si vede, la dignità profetica del fedele impone questo compito: di **essere una teofania indicativa del regno di Dio in mezzo al regno di Cesare.** Ciò implica di trasformare la forma di questo mondo, mutare la figura che passa, finché diventi veramente il regno di Dio in terra.

Infine, **ogni laico è colui che vive degnamente la triplice dignità del suo battesimo:** “...uno che con tutto il proprio essere, in tutta la propria esistenza diviene una teologia di questo genere, viva, teofanica, luogo eclatante della presenza, della parusia di Dio.” 85 Il laico è chiamato quindi, alla stessa altezza di perfezione cristiana del sacerdote e del religioso che annuncia colui che viene con il Suo regno, e lo anticipa con il suo vissuto quotidiano, pur nelle differenze concrete del suo stato di vita, come già accennato nel presente lavoro.86

Come afferma il magistero del Concilio, il sacerdozio universale dei fedeli si fonda nel sacramento del battesimo a cui Evdokimov fa eco nei suoi scritti ed è il crisma che abilita il fedele a un ministero sacerdotale. **Lui sottolinea il legame del sacramento dell'unzione crismale - secondo sacramento di iniziazione nel rito latino - allo stesso ufficio sacerdotale come compimento della consacrazione ricevuta al battesimo e come consegna di tutta la vita al ministero del regale sacerdozio.**87 Il cresimando riceve una seconda unzione dello Spirito Santo - in tutto il suo corpo, come prevede la tradizione orientale - per essere interamente „carismatico' o preparato a combattere la buona battaglia della fede e compiere il mandato apostolico di fare della vita una testimonianza: “*L'unzione crismale è il sacramento della forza, che ci arma come soldati e atleti di Cristo, al fine di rendere testimonianza senza timore né debolezza e di realizzare l'apostolato d'amore carismatico.*” 88 Così, tutta la sua vita è consacrata, dalla discesa dello Spirito, come nella Pentecoste, al “...*ministero del laicato, ministero che è essenzialmente ecclesiale.*” 89 Ogni confermato- cresimato è missionario o „uomo apostolico'. Tutta la sua vita

come „liturgia interiorizzata’ e tutto il suo essere, una dimora trinitaria, dovrebbero rendere indefettibile testimonianza.

A questo fine, ogni fedele è consacrato integralmente. **Per le Chiese orientali, i tre sacramenti di iniziazione, che sono conferiti in un unico rito, contengono un paradigma monastico con elementi che rievocano il rito dell’ingresso nell’ordine monastico.** Tra questi è il rito della tonsura. La tonsura rappresenta l’offerta di tutta la vita del battezzato simile al monaco religioso: *“Il passaggio attraverso la tonsura esprime il fatto che ogni laico è un monaco del monachesimo interiorizzato, soggetto a tutte le esigenze del vangelo.”* 90 È una nuova circoncisione dello spirito che separa e distingue ciò che appartiene a Dio. Ormai, il fedele, battezzato e cresimato, è consacrato interamente a Dio perché è in verità, *“...un monaco del monachesimo interiorizzato.”* 91

Inoltre, Evdokimov mette in evidenza il **parallelo esistente tra i sacramenti di iniziazione e il sacramento di ordinazione presbiterale.** L’ottavo giorno dopo il battesimo, l’imposizione della „mano di Dio’ sul neo-fedele, il colore bianco dei vesti battesimali (colore sacerdotale), e il bacio di pace (come al vescovo) mettono in evidenza una comune vocazione sacerdotale. Inoltre, l’antica tradizione prescriveva che il bambino di sesso maschile fosse portato in processione intorno all’altare come avviene all’ordinazione episcopale. Tale affinità liturgica tra i due riti (battesimo-ordinazione) *“...sottolinea con vigore la dignità sacerdotale di ogni battezzato.”* 92 Nonostante l’affinità dei sacramenti dell’iniziazione e il sacramento dell’ordinazione, un elemento del battesimo che non è incluso nel sacramento degli ordini sacri è l’unzione. Infatti, l’unzione che una volta si riservava ai re, ai sacerdoti dell’Antico Testamento e ai profeti, è ora estesa a tutto il popolo di Dio nel battesimo. Dai tempi della Chiesa primitiva, l’ordinazione dei suoi ministri è stata conferita invece con l’imposizione delle mani anziché per mezzo dell’unzione.⁹³ Secondo Evdokimov, questo dimostra che l’elevazione al ministero del presbiterato o dell’episcopato non esclude il candidato dal popolo di Dio e dal suo fondamentale sacerdozio regale ricevuto nel battesimo né gli conferisce uno stato di „consacrato’ in più.⁹⁴

Un ultimo particolare lessicale dimostra che sia il sacerdote che il vescovo appartengono sempre alla totalità del popolo di Dio, sacerdotale nella sua interezza. Evdokimov attira l’attenzione sul fatto che il Nuovo Testamento riserva il termine greco *hiereus* (sacerdote) a tutti i fedeli come nell’Antico Testamento, si designava il sacerdozio ebraico. Cristo stabilì un unico sacerdozio regale di tutti i fedeli (*hiereis*) a cui appartengono anche coloro che sono chiamati nel Nuovo Testamento col nome di „*epískopos*’ e „*presbíteros*’. Ogni battezzato-cresimato, per mezzo dei sacramenti dell’iniziazione, è membro del *hierá diakósmesis*, l’ordine o la gerarchia sacra del Popolo e partecipa dei tre poteri attribuiti all’ufficio sacerdotale: il governo, l’insegnamento e la santificazione. Perciò il presbitero e il vescovo non sono isolati dal sacerdozio dell’intero popolo di Dio, ma sono designati per una speciale funzione al servizio di esso.⁹⁵ Le funzioni sono concretamente vissute secondo lo stato laicale di ogni fedele, come già messo in evidenza.

Per dimostrare l’ufficio governativo del popolo di Dio, Evdokimov evoca l’esempio della *“...formula dei concili ecumenici dove il „noi’ rappresenta il noi collegiale del popolo di Dio nella sua totalità.”* 96 Le decisioni dei vescovi sono fatte col consenso di tutti e agiscono a nome di tutti (*ex consensu ecclesiae*). Se la promulgazione delle definizioni dottrinali è una funzione che appartiene singolarmente all’episcopato, i laici sono obbligati però, a difendere la retta fede, avendo ricevuto l’unzione dello Spirito per essere difensori e combattenti.

Secondo il teologo ortodosso, il ministero per la difesa della fede è “*un dovere sacro per ogni laico*”.⁹⁷ Inoltre, insieme al potere-dovere di difendere l’ortodossia, Evdokímov sostiene che il fedele è chiamato ad insegnarla rettamente.⁹⁸ L’ufficio magistrale di ogni cristiano richiede che partecipi alla promulgazione e alla retta diffusione della fede come testimoni e maestri, come collaboratori agli apostoli. A proposito, Evdokímov richiama l’esempio del teologo-liturgista del XIV secolo, il laico Nicola Cabasilas e di altri laici che insegnano e predicano nelle Chiese della Grecia contemporanea.⁹⁹

Infine, il potere della santificazione, come **funzione sacerdotale**, è esercitato dal laico fedele che **partecipa attivamente alla celebrazione liturgica**: “*Durante la liturgia, ogni fedele è co-liturgo con il vescovo; il popolo partecipa attivamente all’anafora eucaristica, il presbitero formula l’epiclesi a nome di tutti...*”¹⁰⁰

Come indica l’etimologia della parola greca, *leiturgia*, la liturgia è „azione comune” dei fedeli. Essendo un uomo profondamente spirituale ma anche radicalmente concreto, il nostro teologo aveva „l’insight” di riconoscere **in ogni elemento di vita quotidiana, un’opportunità singolare per l’esercizio del ministero „liturgico”**. Infatti, Evodikmov parla perfino del “sorriso liturgico”¹⁰¹ che rende una semplice testimonianza di fede personale in mezzo ai doveri quotidiani perché è “*testimone oculare della resurrezione di Cristo*”.¹⁰² La vita del laico diventa in questo modo come una liturgia quotidiana. Come il sacerdote che presenta i doni e le preghiere dei fedeli a Dio Padre, pronunciando l’epiclesi a nome di tutti, “*...anche la presenza del laico nel mondo è un’epiclesi perpetua; essa santifica ogni frammento di questo mondo, contribuisce alla pace della quale parla il vangelo, aspira a realizzare il „bacio di pace” della liturgia. (...) In quell’immensa cattedrale che è l’universo di Dio, l’uomo sacerdote della vita, operaio o intellettuale che sia, fa di tutto quanto è umano un’offerta, un canto, una dossologia.*”¹⁰³

Un’altra forma di santificazione è rappresentata dal **ruolo dello starets (starcy)** o dei padri e delle madri spirituali che **non necessitava il ministero ordinato**. Questi „pneumatici”, erano normalmente semplici monaci-laici o uomini e donne di scelta ascetica-celibataria, che godevano di grande autorità spirituale. Anche oggi, una crescente stima del contributo dalla parte dei laici nella Chiesa come guide e consiglieri spirituali rende visibile il ministero laicale nel mondo.

Pur senza poter amministrare i “mezzi di grazia” tramite i sacramenti, la sfera del laico, nell’esercizio della triplice funzione del sacerdozio comune, abbraccia ciò che Evdokímov chiama “la vita di grazia”.¹⁰⁴ **Il battezzato-cresimato è, quindi, il laico che santifica il mondo intero con la sua presenza ordinaria in tutte le sfere di vita, tra cui, in modo particolare spicca la sfera familiare, nuovo monastero e luogo primario di testimonianza**: “*I laici costituiscono un ambiente ecclesiale che è mondo e chiesa nel contempo. Attraverso la loro presenza attiva nel mondo, questi esseri santificati, sacerdoti nella loro sostanza (in virtù del sacerdozio ontologico dei laici), queste „dimore trinitarie” fanno della loro vita la liturgia che si protrae al di fuori delle mura dei templi. La loro abitazione e il luogo in cui lavorano assumono il valore di „chiesa domestica’.*”¹⁰⁵

⁶⁶ Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, n. 31.

⁶⁷ Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 237. Pare che l’intento di Evdokímov sia quello di evidenziare la distanza che fu suscitata tra il clero e il laicato lungo il corso della storia in base a distinzioni che non erano del tutto giustificabili. Quindi, il teologo ortodosso basa la sua argomentazione sull’etimologia del

termine „laico’ e su un’ esegesi biblica per evidenziare i compiti che accomunano tutti i fedeli pur nel rispetto dei diversi ministeri esercitati dai ministri di Dio.

68 Cf. *Ibid.*, p. 238.

69 “Infatti i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non di seme corruttibile, ma di uno incorruttibile, che è la parola del Dio vivo (cfr. 1 Pt 1,23), non dalla carne ma dall’acqua e dallo Spirito Santo (cfr. Gv 3,5-6), costituiscono «una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo tratto in salvo (...) Quello che un tempo non era neppure popolo, ora invece è popolo di Dio» (1 Pt 2,9-10).”

70 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 238; cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell’amore*, p. 106.

71 Si veda nota 67.

72 P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 252.

73 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 148; cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 252.

74 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 151; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 253.

75 Nel capitolo secondo sul Popolo di Dio, il documento conciliare dice: “Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cfr. Eb 5,1-5), fece del nuovo popolo «un regno e sacerdoti per il Dio e il Padre suo» (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). Infatti per la rigenerazione e l’unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le attività del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all’ammirabile sua luce (cfr. 1 Pt 2,4-10). Tutti quindi i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cfr. At 2,42-47), offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cfr. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in essi di una vita eterna (cfr. 1 Pt 3,15)” (*Lumen Gentium*, n. 10). 76 “Il Sacerdozio universale non implica un’ opposizione al sacerdozio funzionale del clero... Il popolo è differenziato da Dio nel suo „principio sacerdotale’ per mezzo dei ministri carismatici.” (P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 239-240)

77 *Ibid.*, p. 240.

78 *Ibid.*, p. 241. In considerazione della insistenza di Evdokimov sulla „differenza funzionale’ dei ministeri in forza dell’unico sacerdozio, e in vista del suo rigetto di qualsiasi „differenza ontologica di natura’ tra due tipologie di sacerdozio (comune e ministeriale), sembra che la sua visione si scosta leggermente dalla visione cattolica. (Cf. J.S. GAJEK, *Chiesa domestica: in una prospettiva orientale, Centro Russia Ecumenica, Roma 1984, p. 58-60, nota 116, 125.*) Infatti, il Concilio Vaticano II esplicita che la differenza non è semplicemente funzionale, o di grado, ma è anche in „essenza’: “Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l’uno all’altro, poiché l’uno e l’altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell’unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all’offerta dell’Eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l’abnegazione e la carità operosa.” (*LG*, n. 10)

79 P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell’amore*, p. 105.

80 Nel capitolo sui laici, il *Lumen Gentium* fa un simile sintesi al numero 34: “Il sommo ed eterno sacerdote Gesù Cristo, volendo continuare la sua testimonianza e il suo ministero anche attraverso i laici, li vivifica col suo Spirito e incessantemente li spinge ad ogni opera buona e perfetta. A coloro infatti che intimamente congiunge alla sua vita e alla sua missione, concede anche di aver parte al suo ufficio sacerdotale per esercitare un culto spirituale, in vista della glorificazione di Dio e della salvezza degli uomini. Perciò i laici, essendo dedicati a Cristo e consacrati dallo Spirito Santo, sono in modo mirabile chiamati e istruiti per produrre frutti dello Spirito sempre più abbondanti. Tutte infatti le loro attività, (...) diventano offerte spirituali gradite a Dio attraverso Gesù Cristo (cfr. 1 Pt 2,5); nella celebrazione dell’eucaristia sono in tutta pietà presentate al Padre insieme all’oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso.” (*LG*, n. 34)

- 81 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 143; cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 249.
- 82 Il Concilio infatti sostiene un simile auto-dominio: “Cristo, fattosi obbediente fino alla morte e perciò esaltato dal Padre (cfr. Fil 2,8-9), è entrato nella gloria del suo regno; a lui sono sottomesse tutte le cose, fino a che egli sottometta al Padre se stesso e tutte le creature, affinché Dio sia tutto in tutti (cfr. 1 Cor 15,27-28). Questa potestà egli l’ha comunicata ai discepoli, perché anch’essi siano costituiti nella libertà regale e con l’abnegazione di sé e la vita santa vincano in se stessi il regno del peccato...” (LG, n. 36)
- 83 Cf. *Ibid.*, p. 249.
- 84 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 148.
- 85 *Ibid.*, p. 145; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 250.
- 86 Il documento conciliare sottolinea la comune dignità di tutti i battezzati in Cristo: “...comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia di adozione filiale, comune la vocazione alla perfezione; non c’è che una sola salvezza, una sola speranza e una carità senza divisioni. Nessuna ineguaglianza quindi in Cristo e nella Chiesa per riguardo alla stirpe o nazione, alla condizione sociale o al sesso, poiché «non c’è né Giudeo né Gentile, non c’è né schiavo né libero, non c’è né uomo né donna: tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28 gr.; cfr. Col 3,11). Se quindi nella Chiesa non tutti camminano per la stessa via, tutti però sono chiamati alla santità e hanno ricevuto a titolo uguale la fede che introduce nella giustizia di Dio (cfr. 2 Pt 1,1).” (LG, n. 32) “È dunque evidente per tutti, che tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità e che tale santità promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano. Per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino le forze ricevute secondo la misura con cui Cristo volle donarle, affinché, seguendo l’esempio di lui e diventati conformi alla sua immagine, in tutto obbedienti alla volontà del Padre, con piena generosità si consacrino alla gloria di Dio e al servizio del prossimo. Così la santità del popolo di Dio crescerà in frutti abbondanti, come è splendidamente dimostrato nella storia della Chiesa dalla vita di tanti santi.” (LG, n. 40)
- 87 “L’iniziazione (i tre grandi sacramenti dei fedeli) introduce tutti e ciascuno nell’ordine o la gerarchia sacra del Popolo, differenziata soltanto nei ministeri funzionali.” (P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 243).
- 88 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 138.
- 89 *Ibid.*, p. 139.
- 90 *Ibid.*, p. 23; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 245.
- 91 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 139.
- 92 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 243.
- 93 Nel sacramento degli ordini sacri, il rito orientale delle Chiese ortodosse e orientali cattoliche non prevede l’unzione del candidato al sacerdozio. Nel medioevo, però, questa pratica fu inserita nel rito latino-romano, benché non sia essenziale al sacramento dell’ordine.
- 94 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *L’ortodossia*, p. 237; J.S. GAJEK, *Chiesa domestica: in una prospettiva orientale*, p. 59.
59. Nella visione cattolica, si tratta però, di una consacrazione del ministero ordinato che conferisce una specifica missione da compiere nella Chiesa: “Tutti nella Chiesa sono consacrati nel Battesimo e nella Cresima, ma il ministero ordinato e la vita consacrata suppongono ciascuno una distinta vocazione ed una specifica forma di consacrazione, in vista di una missione peculiare.” (VC, n. 31)
- 95 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 243; cf. J.S. GAJEK, *Chiesa domestica: in una prospettiva orientale*, p. 59.
- 96 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 140.
- 97 *Ibid.*, p. 141; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 247.
- 98 In merito all’insegnamento della fede da parte dei laici, la visione cattolica sostiene che: “Tutti i fedeli hanno il dovere e il diritto di impegnarsi perché l’annuncio divino della salvezza si diffonda sempre più fra gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo.” (CIC, Can. 211) Inoltre, “Coloro che si dedicano alle scienze sacre godono della giusta libertà di investigare e di manifestare con prudenza il loro pensiero su ciò di cui sono esperti, conservando il dovuto ossequio nei confronti del magistero

della Chiesa.” (CIC, Can. 218)

99 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 142.

100 *Ibid.*, pp. 141-142.

101 Cf. *ibid.*, p. 146; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 251.

102 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 147; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 251.

103 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 147; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 251.

104 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 142.

105 *Ibid.*, pp. 24.142.

2.3 Il vissuto dei consigli evangelici nella vita di ogni fedele

Il laicato, quindi, è lo stato di vita che corrisponde precisamente alla condizione del monachesimo interiorizzato.¹⁰⁶ Se tutti i fedeli sono chiamati ad „incarnare” uno spirito monastico secondo le forme concrete del loro specifico stato di vita, è possibile che osservino gli stessi obblighi con cui i monaci si vincolano con voto? Sì. Per Evdokimov, la sapienza che viene richiesta ai laici consiste “...nell’assumere, pur vivendo nel mondo e forse soprattutto a causa di questa vocazione, il massimalismo escatologico dei monaci la loro attesa gioiosa e impaziente della parusia”¹⁰⁷ e “...di trovare una modalità personale di adozione dei voti monastici.”¹⁰⁸ L’assunzione dei consigli evangelici di povertà, castità, e obbedienza sono la trasformazione della libertà umana e lo scudo contro ogni male: “La povertà libera dall’influenza della sfera materiale, è la trasformazione battesimale in nuova creatura; la castità libera dall’influenza carnale, è il mistero nuziale dell’agape; l’obbedienza libera dall’influenza idolatrica dell’io, è la filiazione divina nel Padre.”¹⁰⁹ A tale libertà di spirito destinata ai figli di Dio, sono chiamati tutti i cristiani come si chiede nella preghiera del Padre Nostro: “Tutti, monaci o no, le chiedono a Dio seguendo la struttura tripartita del Padre nostro: l’obbedienza unicamente alla volontà del Padre; la povertà di chi non ha che un’unica fame, quella del pane sostanziale, eucaristico; infine, la castità, purificazione dal maligno.”¹¹⁰

Secondo Evdokimov, il monachesimo non è quindi, una vocazione ristretta, appartenente a pochi cristiani, ma è appartenente a tutti i fedeli e riassume tutte le vocazioni: “Il monachesimo, interamente incentrato sulle realtà ultime, ha già cambiato in passato il volto del mondo. Oggi più che mai esso fa appello a tutti, tanto ai laici che vivono nel mondo quanto ai monaci, e si pone come vocazione universale.”¹¹¹ **Il mondo intero diventa il nuovo deserto dei monaci interiori, il nuovo luogo di tentazione e di combattimento spirituale, è altare dove il sacerdozio è celebrato nella quotidiana liturgia di culto spirituale.**¹¹² Come ogni monaco, così ogni fedele è un crocifisso con Cristo e un portatore dello Spirito che „riascolta” e fa proprio le risposte di Cristo nella forma di voti o consigli da vivere nello spirito laicale. Sia che si lascia la società come il monaco, ritirato nel deserto o che si ritira nella cella del proprio cuore, tutti i fedeli sono chiamati ad essere „soli con il Solo” e di ritrovare la vera libertà per ritrovare il mondo degli uomini.

“Questo livello di libertà trascende i confini delle istituzioni e si offre nel suo significato universale come soluzione all’esistenza umana. Il monachesimo interiorizzato del sacerdozio regale trova la sua spiritualità particolare facendo suo l’equivalente dei voti monastici.”¹¹³ Il monachesimo interiore è quindi, l’eroismo dei fedeli che portano le bianche vesti di un

„martirio d'amore' facendo proprio l'equivalente dei voti monastici. Ora si può vedere come intendere questa equiparazione ai voti monastici nella vita dei fedeli: Evdokimov offre un'interpretazione dell'essenziale contenuta in ognuno dei voti a partire dall'insegnamento di Cristo nel deserto: *“Il Servitore di Jahvé, l'Obbediente, il Povero, che non ha “un luogo ove posare il capo”, il Puro - viene nel cuore del deserto come il Monaco per eccellenza e proclama urbi et orbi la triplice sintesi dell'esistenza umana.”* 114

Inoltre, Evdokimov presenta i voti monastici come la **riproduzione delle tre risposte del Signore alle tre tentazioni nel deserto**. Ogni cristiano, discepolo di Cristo, il „monaco perfetto” 115 che si è fatto povero, casto (puro), ed obbediente, si pone in contrapposizione alle tentazioni o soluzioni demoniache che si ripetono e si ripropongono ad ogni uomo: *“Satana presenta le tre soluzioni infallibili per l'esistenza umana: il miracolo alchimistico della pietra filosofale, il mistero delle scienze occulte con il loro potere illimitato, e infine l'unica autorità unificatrice.”* 116 Alle tre tentazioni di Satana che si propongono come „soluzioni” universali, Cristo contrappone un voto che risolve in maniera contraddittoria ogni possibile problema dell'umanità: *“Trasformare le pietre in pani significa risolvere il problema economico, sopprimere il „sudore della fronte”, lo sforzo ascetico e la creazione. Gettarsi dall'alto del tempio significa sopprimere il tempio e il bisogno stesso della preghiera, sostituire a Dio il potere magico, trionfare sul principio della necessità, appropriarsi dei misteri e risolvere il problema della conoscenza. Ora, una conoscenza-penetrazione, senza limiti, significa la sottomissione degli elementi cosmici e carnali, la soddisfazione immediata della concupiscenza .. la soppressione della castità. Infine, riunire tutte le nazioni col potere dell'unica spada, significa risolvere il problema politico, sopprimere la guerra, inaugurare l'era della pace nel mondo.”* 117

Il monachesimo fa la sua comparsa nella storia al momento in cui gli imperi del mondo si lasciano trascinare dalle false soluzioni di Satana e si edificano sulle sabbie dei suoi suggerimenti perché misconoscono la potenza della Croce. 118 **Il monaco torna nel deserto per far ecco al no categorico di Cristo** ad *“...ogni compromesso, ad ogni conformismo, ad ogni complicità col Tentatore, sia esso mascherato con la corona imperiale o con la mitria episcopale.”* 119 In tutte le sue forme, **il monachesimo è la continuazione del combattimento iniziato dal Signore nel deserto**. I tre voti monastici, quindi, in tutte le sue forme vissute, riproducono le tre risposte di Gesù per distruggere con Lui la schiavitù del peccato e proclamare la libertà dei figli di Dio. Il monachesimo quindi, si costruisce apertamente sulle tre risposte immortali di Cristo e partecipa della triplice libertà guadagnata nella croce di Cristo. Ora prenderemo in esame ognuno dei voti e il modo di incarnarlo nella concretezza della vita.

Il voto di povertà: La risposta di Cristo nel deserto stabilisce la **nuova gerarchia di valori** dello spirituale sul materiale, della grazia sulla necessità. Dalla fame fisica si passa alla fame dell'unico necessario (cf. c 10, 38-42). Con la prima tentazione di Satana di cambiare le pietre in pane, si nasconde dietro un'apparente banalità, il desiderio di togliere il Povero che condivide il Suo essere nell'Eucarestia. Ogni vero povero avrà sempre bisogno, ma saprà raggiungere la giusta moderazione dell'uso dei beni per poter condividere i suoi averi, soprattutto col dono di sé. **Per il monaco interiore, vivere la povertà è stabilire una nuova gerarchia di valori nella propria vita: il primato dello spirito sulla materia e della grazia sulla necessità;** 120 **fare uso dei beni come un dono da Dio senza diventare mai schiavo di essi.** L'assenza della necessità di possedere diventa il **bisogno di non possedere** e restituisce la **libertà di donare** gratuitamente. La libertà è fare di se

stesso il più grande dono.

Il voto di castità: “*Non tenterai il Signore tuo Dio*” (cf. Lc 4, 12). Evdokimov scorge nella risposta di Cristo un richiamo alla **tentazione dell'uomo di impadronirsi del potere** che include il dominio sullo spazio, il cielo e gli spiriti.¹²¹ Come la magia, che ipnotizza, incanta e domina la natura, profanando il sacro carattere del cosmo, perché creazione di Dio, così la terra vergine, l'elemento cosmico strettamente legato al femminile, o la donna è spesso terreno fertile come preda dello sfruttamento.¹²² **Il legame misterioso tra il femminile e il cosmo spiega la sacralità della terra-vergine** che, “...*supera la castità fisiologica ed esprime la struttura casta, intera, integra dello spirito umano; costituisce il carisma del sacramento del matrimonio; in senso più ampio, ispira il sentimento del carattere sacro e inviolabile di ogni frammento della creazione di Dio, inviolabile nella sua attesa della salvezza, che viene dall'uomo casto.*”¹²³ Come Lucifero cadde dal cielo verso l'inferno, il gettarsi dall'alto verso il basso è la caduta provocata dalla concupiscenza. **La concupiscenza è un potere sopra le sfere materiali e naturali dell'uomo** e produce un abbassamento anziché un'elevazione della sua dignità, sconsacrando gli come sarebbe „sconsacrato” il tempio se Cristo si fosse gettato dall'alto del tempio dietro la tentazione di Satana.¹²⁴ Quindi, per il teologo russo, la castità invece, “...è un'ascensione, l'itinerario del Salvatore dagli inferi al regno del Padre. È anche l'ascensione interiore verso la vicinanza ardente di Dio. È all'intero del proprio spirito che avviene questo slancio verso la presenza di Dio...”¹²⁵ La castità permette all'uomo di rendere perfettamente il culto del suo amore soprattutto nell'ambito della „**liturgia coniugale**” degli sposi: “*Come una materia pura, adatta all'uso liturgico, l'uomo casto è interamente, anima e corpo, la materia del sacramento del matrimonio con la santificazione culturale del suo amore. Il carisma del sacramento opera il trascendimento dal per sé verso la trasparente presenza dell'uno per l'altro, dell'uno verso l'altro, al fine di offrirsi insieme, come un solo essere, a Dio.*”¹²⁶ **Il monaco interiore è chiamato quindi, ad una verginità del cuore che implica un amore puro, penetrando la radice stessa dell'istinto umano e innalzando ogni desiderio alla gioia dell'unione compiuta in Dio.** Al di là della sfera fisica, la castità è un abito dell'anima che riveste di bellezza la persona pura: “*Nella bellezza di un corpo è l'anima che è la sua forma, e nella bellezza dell'anima è l'immagine di Dio che ci rapisce.*”¹²⁷ Tra due persone, è l'amore puro che trasforma perfino la natura dell'affetto e lo innalza alla sfera dello spirito facendo di esso una sorgente di pura gioia immateriale.¹²⁸ Il corpo quindi, diventa veicolo di comunicazione da spirito a spirito nel senso biblico della conoscenza amorosa facendo dell'unione il compimento dello stato verginale.¹²⁹

Il voto di obbedienza: Evdokimov chiama l'uomo un essere liturgico, “l'essere del Triságion e del Sanctus”¹³⁰ e come tale, la risposta di Gesù alla terza tentazione gli ricorda del suo dovere di rendere culto solo al Signore Dio nostro (cf. Lc 4, 8). **Il culto spirituale dell'obbedienza è il culto del monaco interiore che rende a Dio l'omaggio della sua libertà nell'osservanza della Legge, redenta e portata al compimento da Cristo.** L'obbedienza alla legge della carità **riscatta l'uomo dalla schiavitù di sé stesso e delle sue passioni**, rendendo libero nella verità del suo essere. L'obbedienza è, infine, la capacità dell'anima che è libera della propria volontà per porsi in „ascolto” dello Spirito. “*La vera obbedienza in Dio implica la suprema libertà, sempre creativa; Cristo lo mostra nel suo modo di rapportarsi alla Legge: la porta al suo pieno compimento, la innalza alla misteriosa verità del suo essere grazia. (...) L'obbedienza nel vangelo è accoglienza della verità, che è essenzialmente liberante.*”¹³¹

Evdokímov ricapitola la spiritualità dei voti monastici nel vissuto dei laici in queste termini: **“L’obbedienza totale a Dio elimina ogni autosufficienza e influenza da parte del mondo. Chi obbedisce veramente a Dio domina il mondo, è regalmente libero e gode pienamente di questa dignità regale. La castità non è una categoria fisiologica, risiede nella struttura pura dello spirito. Nel sacerdozio coniugale essa è l’offerta reciproca e il suo dono totale e unanime a Dio, lo spossamento di sé e la consacrazione della propria esistenza. La povertà è quella recettività aperta che ha il povero nei confronti dei disegni di Dio, il povero che non vuole conoscere e seguire altro che il Verbo nel mondo, che aspira a un solo possesso, quello delle ispirazioni dello Spirito. La preghiera come condizione costante dell’anima, la preghiera che diviene carne, trasforma meravigliosamente ogni lavoro, ogni parola, ogni atto in preghiera, segno vivente della presenza di Dio, ministero della lode, eucaristia vivente.”** 132 Dopo aver fatto una rassegna delle basi teologiche e scritturistiche del monachesimo interiore, si chiede ora qual è un esempio di monachesimo interiorizzato per questi tempi e questo mondo? L’esempio che sembra più attuale e attinente al tempo odierno è quello che l’autore ha messo in rilievo nei suoi scritti in base alla sua esperienza personale - ciò che lui chiama il sacerdozio coniugale.

106 Cf. *ibid.*, p. 136.

107 *Ibid.*, p. 137.

108 *Ibid.* Il pensiero di Evdokímov troverà una conferma nell’insegnamento magistrale della Chiesa. Nello stesso capitolo sui laici, il Concilio fa un accenno al dovere di tutti i fedeli battezzati in Cristo di vivere i „consigli evangelici” praticando la povertà, la castità, e l’obbedienza in un modo adeguato secondo il proprio stato di vita. I consigli evangelici sono, perciò, proposti al vissuto di ogni cristiano in proporzione allo stato di vita che gli è proprio: “Nei vari generi di vita e nei vari compiti una unica santità è coltivata da quanti sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adorando in spirito e verità Dio Padre, camminano al seguito del Cristo povero, umile e carico della croce, per meritare di essere partecipi della sua gloria. Ognuno secondo i propri doni e uffici deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità.” (LG, n. 41) “Tutti i fedeli del Cristo quindi sono invitati e tenuti a perseguire la santità e la perfezione del proprio stato. Perciò tutti si sforzino di dirigere rettamente i propri affetti, affinché dall’uso delle cose di questo mondo e da un attaccamento alle ricchezze contrario allo spirito della povertà evangelica non siano impediti di tendere alla carità perfetta; ammonisce infatti l’Apostolo: Quelli che usano di questo mondo, non vi ci si arrestino, perché passa la scena di questo mondo (cfr. 1 Cor 7,31 gr.).” (LG, n. 42)

109 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 27; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*,

pp. 143-144.

110 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 27; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 144.

111 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 137.

112 “Oggi si assiste a una trasposizione del deserto „dimora dei demoni’, ed esso viene a collocarsi al cuore stesso dei popoli che vivono „senza speranza e senza Dio nel mondo’ (Ef 2, 12). I monaci non hanno più bisogno di lasciare il mondo (...) Non è più tempo né di monaci in fuga dal mondo, né di costruttori della città, ma di testimoni...” (*ibid.*, p. 25).

113 *Ibid.*, p. 33; cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 143.

114 *Ibid.*, p. 144.

115 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 28.

116 *Ibid.*, p. 29; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 145.

117 *Ibid.*, pp. 145-146.

118 Cf. *ibid.*, p. 147.

119 *Ibid.*, p. 148.

120 Cf. *ibid.*, p. 150.

121 Cf. *ibid.*, p. 152.

122 Cf. *Ibid.*, p. 153.

123 *Ibid.*, p. 153.

124 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 39.

125 *Ibid.*, p. 39; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 156.

126 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 37; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 154.

127 *Ibid.*, p. 155.

128 *Ibid.*, p. 154.

129 Cf. *ibid.*, p. 154.

130 *Ibid.*, p. 156; P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 145.

131 *Ibid.*, p. 40; P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 156.

132 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 137.

CAPITOLO TERZO

IL MONACHESIMO DI FRONTE AL MISTERO CONIUGALE DELL'UNITÀ IN DIO

3.1 Reciprocità uomo-donna: un'antropologia di uguaglianza per un sacerdozio coniugale

Il sacerdozio coniugale è uno dei temi più elaborati e ricorrenti di Evdokímov che, come laico sposato, ha scritto delle profonde pagine dedicate al ruolo della coppia nella loro reciprocità nella Chiesa. Il teologo russo descrive il rapporto fecondo dell'uomo e della donna che si completano all'interno dell'unico sacerdozio regale. Pare essenziale al presente lavoro riproporre per brevi tratti ciò che l'autore scrive in merito per due motivi: affinché possa servire di esempio pratico del monachesimo interiore inserito nel tessuto di vita ordinaria ed essere di stimolo per la famiglia cristiana dei nostri tempi.

In tutte delle sue opere, Evdokímov è riuscito a fare una sintesi mirabile dell'antico e del nuovo. Il suo pensiero è un felice connubio tra l'insegnamento millenario dei Padri della Chiesa e le novità che un penetrante sguardo estrae dai segni dei nostri giorni. Il secolo scorso, secolo di travolgimenti socio-politici e di progresso industriale nonché di terribili stragi contro la dignità umana, ha visto anche l'inizio di un'emancipazione della donna in Occidente. Il rovesciamento di schemi secolari che vedevano la donna come il sesso inferiore all'uomo cominciava ad aprire nuove possibilità alla donna nel campo del lavoro, dell'educazione, e della politica. La Chiesa, pur senza attribuire alla donna tutti i ruoli simili all'uomo in seno ad Essa, dimostra il Suo apprezzamento per i doni e i carismi che appartengono in modo singolare alla donna e alla sua femminilità. **L'autore riconosce quindi, che i doni o i carismi dell'uomo e della donna portano compimento l'uno all'altro per il benefico sostegno di ambedue le parti.** In questa prospettiva, il teologo ortodosso descrive la

bellezza intrinseca dell'aiuto reciproco tra l'uomo e la donna e il contributo che ne consegue per il bene della Chiesa. La visione di Evdokímov sulla reciprocità dell'uomo e della donna nella Chiesa e del loro mutuo contributo anche propone un nuovo approccio all'accettazione del „genio femminile” nella Chiesa e per la società.

Per l'autore, quindi, **il sacerdozio comune dei fedeli è la condizione che conferisce all'uomo e alla donna un'eguaglianza di dignità e di ruolo nella Chiesa. Se tutti i cristiani godono di un'uguale dignità nell'unico Corpo di Cristo e tutti sono partecipi della triplice funzione di Cristo: sacerdotale, regale e profetica, l'uomo e la donna, che formano una coppia, sono co-partecipi della dignità dell'unico sacerdozio regale con il nuovo titolo di „sacerdozio coniugale”.** Di questa forma di sacerdozio dei fedeli, si dedica questo terzo capitolo.

Alla base di tutta la visione teologica-ecclesiale di Evdokímov, si trova quindi, un'antropologia dell'uomo e della donna alla luce della Scrittura e dei Padri della Chiesa. Il discorso antropologico è ricorrente in tutte le opere del teologo e costituisce il fondamento della sua tesi principale, come quella di cui il presente lavoro tratta. Dal punto di vista metodologico, Evdokímov **torna alle origini del piano universale e comune per il destino umano voluto da Dio, anteriore ad ogni differenziazione tra il maschio e la femmina e mette in evidenza come le funzioni dell'uomo e della donna nella Chiesa si distinguono in base ai doni inerenti alla natura propria di ognuno.**

Dalle prime pagine del narrativo biblico in Genesi, la comparsa della donna dal costato dell'uomo come „aiuto che sta dinnanzi” (*eser-kenegdo*) (Gn 2, 18) è rivelatoria della **reciprocità comunionale** instaurata tra di loro. **Lo “schisma ontologico” tra l'uomo e la donna è invece l'opera di Satana che divide ciò che Dio unisce.** Tutta la storia perciò, è testimone della „guerra” instaurata tra il maschile e il femminile, l'alternarsi del matriarcato e del patriarcato che si prosegue ininterrottamente lungo la storia verso una liberazione femminile che fatica ad affermarsi secondo le giuste misure.¹³³ **Un ritorno agli archetipi dell'uomo e della donna è quindi ciò che l'autore propone per conoscere gli stati carismatici appartenenti all'uomo e alla donna, nella loro distinzione e complementarità ad immagine di Dio.**

Secondo Evdokímov, le strutture più profonde e nascoste del mondo empirico, e quindi **le funzioni dell'uomo e della donna, corrispondono anzitutto alle leggi dello Spirito.** Per natura, **la donna è portatrice di vita**, ma la donna è materna non solo perché è fisicamente predisposta a partorire, ma sarebbe più corretto dire che *“...la facoltà fisiologica e la corrispondenza anatomica dipendono dal suo spirito materno”*.¹³⁴ Questa è la vera gerarchia dei principi che ci permette di capire che **lo stato fisiologico e lo stato psichico dipendono dallo spirito**, lo esprimono e lo servono. La sua maternità fisica si estende poi, e giunge a pienezza, nella maternità spirituale che fa rinascere le anime alla vita di grazia. Sia sposa o nubile, la sua diaconia consiste nel difendere e fecondare la vita, di orientarla alla Luce che salva. Perciò, per la donna, creatura del dono e della vita, **Maria è “l'archetipo del Sacerdozio regale femminile”**, la Nuova Eva e colei che con il suo fiat è canale di vita nuova per tutta l'umanità.

L'affinità di azione tra la donna e lo Spirito, che alla sua ombra la feconda di vita divina, produce un legame tra la figura femminile e lo Spirito. Evdokímov sottolinea questo misterioso nesso tra l'azione dello Spirito che discende sulla Vergine per fecondarla del

seme del Divino, e anche scende sul pane e sul vino all'epiclesi. Lo stesso Consolatore che scese sugli Apostoli e Maria a Pentecoste è lo stesso che rende Maria partecipe dell'opera di vivificare le anime devastate, rendendole nuove creature per mezzo del Figlio.¹³⁵ Infatti, *la donna è eminentemente „pneumatofora'*, colei che comunica lo spirito dell'amore che plasma Cristo nei cuori. Il suo ministero è quella di indicare la via, come l'Odighitria, verso la vera vocazione dell'uomo.¹³⁶

Se la donna è legata „onticamente' allo Spirito Santo, ed è „pneumatofora', **l'uomo è considerato il portatore di Cristo**, „*crisoforo'* perché onticamente legato a Lui. I due infatti, „*...attuano insieme, in relazione reciproca, il compito loro proposto*”¹³⁷ che consiste nel **formare unitamente, il corpo del sacerdozio regale**. Il ruolo della donna non è chiamata, quindi, ad una: „*...semplice cooperazione di sforzi o ad una collaborazione pragmaticamente utile e giustificata, ma alla creazione insieme con l'uomo della realtà assolutamente nuova del maschile e del femminile che vanno a formare il corpo del Sacerdozio Regale.*”¹³⁸

In questa quadratura, il matrimonio assume tutto il suo misterioso compito di apertura sul secolo futuro del al di là e la donna si colloca nel suo posto biblico come una che sta „faccia a faccia'; non semplicemente collaboratrice-serva, ma colei che è „*specchio'* all'uomo come il suo aiuto.

Come segno del Regno che viene, la coppia dell'uomo e della donna, sono posti in rapporto alla Chiesa. La donna è sottomessa al proprio marito come la chiesa lo è al Cristo, dice san Paolo (cfr. Ef 5, 22-24). Si tratta di una sottomissione della donna finché il marito „*rappresenta' il Signore ed è pronto a dare la vita per lei*: „...quindi, in presenza del dono di sé totale e reciproco e in funzione del Regno di Dio”¹³⁹. Dove regna l'amore, la legge non esiste più, è superata dallo spirito del Signore che è Libertà. Nella complementarità dei ruoli per la crescita del Regno, **l'uomo e la donna non possono far nulla da soli**, come attesta lo stesso apostolo: „*...né l'uomo può fare senza la donna, né la donna senza l'uomo nel Signore.*” (1 Cor 11,11)

È proprio di fronte alle idee contorte della corrispondenza uomo-donna e dei loro ruoli reciproci tramandate dalla storia che ha passato come norma ciò che semplicemente esisteva come fatto. Evdokimov scrive in difesa della riaffermazione del ruolo femminile nella sua uguale dignità con l'uomo. In sintonia con i radicali cambiamenti nella società, il nostro teologo sottolinea le diverse responsabilità assunte dalle donne alla pari dell'uomo in tutti gli ambiti sul livello sociale, politico ed economico. Mentre la maggioranza delle nazioni affermano l'eguaglianza della donna nella carta dei diritti dell'uomo, è la Chiesa che indietreggia dai passi concreti verso un riconoscimento più pieno del femminile come sarebbe consono con lo stesso messaggio di Cristo.¹⁴⁰

Per quanto inconsistenti le interpretazioni del messaggio biblico ed evangelico sono diventate, **il fatto di reciproca complementarità tra l'uomo e la donna che diventano „una cosa sola' in Dio, resta indiscutibile**. Il racconto biblico mostra la prima monade umana, Adamo-Eva, come l'archetipo originale dei principi complementari, i quali, creati a Sua immagine, sono chiamati allo stesso traguardo di somiglianza a Lui, pur nella diversità delle loro identità. **La caduta li polarizza e li pone in lotta come contrari invece di alterità complementari**. Da allora, la coppia umana subisce una dissociazione in „**cattiva mascolinità e cattiva femminilità**” composta di due individualità polarizzate,

oggettivate, separate, esterne l'una all'altra, sempre tuttavia affiancate.¹⁴¹ Le conseguenze di distanza imposte fra i due poli dell'esistenza umana si fanno sentire ancora oggi in un mondo essenzialmente maschilista, dove tutto è posto sotto il segno del patriarcato. Nella razionalità del suo atteggiamento, l'uomo perde il legame con la donna come mistero complementare del proprio essere e tende, per istinto, a difendersi dalla minaccia che lei rappresenta come limite alla sua libertà. Lei è l'alterità che può restringere i suoi orizzonti e limitare il suo spirito.¹⁴² Lui "...può sentirsi violentemente attratto dal polo opposto del suo essere, ma sentirà sempre (...) come un degrado della sua virilità, una prigione che gli restringe gli orizzonti e ne coarta lo spirito." ¹⁴³

Di fronte alla rottura tra il maschio e la femmina e gli effetti antagonistici che possono sollecitare rivendicazioni di **egualitarismo da donne „mascolizzate'**, Evdokímov chiede se la donna non sia più di una semplice compagna dell'uomo, madre e collaboratrice sociale. Secondo Evdokímov, la qualità della donna è nascosta dietro un „velo' di mistero: *“La donna ha una sua maniera d'essere, un suo modo di esistenza. Ha le proprie intuizioni, i suoi giudizi, il suo mondo ideale, la sua maniera di strutturare il proprio essere con la sua relazione con gli altri e con sé stessa. (...) Non c'è forse una relazione con il mondo che è assolutamente originale ed evidente e che parla del mistero specificamente femminile?”* ¹⁴⁴

Evdokímov sottolinea invece, degli **aspetti, i carismi, che fanno della donna una creatura unica e singolare** nella sua bellezza e nel suo ruolo complementare all'uomo. Lui **identifica la verità della donna nel piano spirituale dei carismi, non nell'idea storica del ruolo della donna a lei attribuito dagli uomini. Il suo stato carismatico è piuttosto una dimensione di complementarietà all'uomo, come elemento costitutivo dell'unica realtà umana.**¹⁴⁵

Se l'uomo è più esteriorizzato, che si impone come padrone e conquistatore del mondo per riempirlo delle sue energie creatrici, la donna invece è più interiorizzata e “...resta agevolmente nei limiti del suo essere, di cui riempie il mondo con la sua presenza irradiante.” ¹⁴⁶ Se l'uomo è il sole che invade l'universo con la sua luce, la donna riflette come in uno specchio lunare il suo volto. Si rivela a se stesso come immagine dello specchio: "...così (lei) aiuta l'uomo a comprendersi e ad attuare il senso del proprio essere: lo completa decifrando il suo destino, perché e con l'aiuto della donna che l'uomo diventa più facilmente ciò che è." ¹⁴⁷ Lei è perciò, insieme sposa che rispecchia e madre che genera e rigenera. Evdokímov chiama il suo **carisma fondamentale la maternità spirituale**. È un carisma di generazione dell'uomo che nasconde e custodisce nel proprio cuore: homo cordis absconditus (cf. 1 Pt 3,4). Sia sposa o vergine, l'essere di ogni donna è segnato dal „carattere sacramentale' della maternità in aeternum.¹⁴⁸ Questo carisma di „maternità interiorizzata' e universale porta la donna, come Maria alla nozze di Cana, a vigilare, a proteggere e a soddisfare i bisogni dell'umanità: *“Le componenti della sua anima la predispongono a „covare' tutto ciò che trova sul suo cammino, a scoprire nell'essere più virile e più forte un fanciullo debole e senza difesa.”* ¹⁴⁹ Per lei, amare è soddisfare un bisogno, per lui, è avere bisogno. Evdokímov riporta le parole di Helvetius per definire **l'amore maschile come “Amare è avere bisogno”** e la variante **femminile come “Amare è saziare il bisogno”**.¹⁵⁰

Ma la maternità della donna svela anche la natura e il compito dell'umano nella sua totalità. Per Evdokímov, la maternità femminile è anche indicativa della specificità religiosa della natura umana che si apre al divino ed è predestinato alla „divinizzazione' da parte di Dio e

anche di rendersi partecipe della trasmissione della vita di Dio nelle anime. Infatti, **la paternità o maternità spirituale appartiene a tutti i cristiani perché “...il fine della vita cristiana è fare di ogni essere umano una madre, un essere predestinato al mistero della nascita: „affinché Cristo sia formato in voi”** (cf. Gal 4, 19).¹⁵¹ La Nuova Eva, che diventa punto di incontro tra Dio e l'umanità con il suo fiat, è affiancata dalla paternità di Giuseppe, reso partecipe con il suo silenzio al medesimo mistero in un modo solo apparentemente irrilevante. Ma è il fiat della donna che integra i consensi dell'uomo e della donna al progetto di Dio. È il suo fiat che lega il fiat creativo del Padre con il fiat della nuova umanità iniziata in Lei. Questa integrazione è ciò che arresta l'opera di demolizione a cui si abbandona il genio maschile moderno. Per questo, Evdokimov chiama il genio femminile “*la salvezza del mondo*”.¹⁵² Se il serpente ha offerto la mela alla donna, è perché lei rappresenta il “...principio dell'integrazione religiosa nella natura umana”¹⁵³ ed è prontamente seguita dall'uomo, il quale, lasciato a se stesso, corre il pericolo di smarrirsi “...nell'infinito delle sue astrazioni”.¹⁵⁴ Secondo il nostro autore, quindi, la donna „salva” l'uomo dalle sue „obiettivazioni” del creato perché lei è l'opposto di ogni obiettivazione. La caratteristica dell'uomo è l'agire, quella della donna è l'essere; lei non agisce sul creato ma lo genera. Dunque, il nostro autore coglie le priorità femminili: “...*la donna difenderà sempre il primato dell'essere sulla teoria, dell'operativo sullo speculativo, dell'intuitivo sul discorsivo.*”¹⁵⁵ Da tutto ciò, la donna risulta di possedere il dono inconfondibile di penetrazione dell'esistenza ossia la facoltà di “...cogliere l'imponderabile e di decifrare il destino.”¹⁵⁶ **La sua preoccupazione è di custodire nel grembo dell'essere**, l'essenza dell'uomo (è rivolta verso il proprio essere, in-statica); così lei manifesta quella santità che è insopportabile ai demoni. Non è mediante gli atti rivolti al di fuori o verso l'esterno (ex-statico) per dominare il mondo, come fa l'uomo, ma è nella sua “purezza-santità” che la donna ferisce il male. La vocazione della donna, quindi, sia che si tratti di religiosa, nubile o sposa, non è altro che questa: di proteggere il mondo in qualità di madre e di purificarlo in qualità di vergine, dando a questo mondo un'anima, la sua anima.¹⁵⁷

Invece di contrapporsi nelle loro differenze, però, il femminile e il maschile sono arrivati al tempo dell'integrazione e dell'armonia delle parti come segno escatologico del destino finale e dell'approssimarsi del Regno dove ogni uomo e donna è uno in Cristo.¹⁵⁸ Da „contraddittori”, creati dal conflitto di opposizione in cui sono entrati l'uomo e la donna dopo la caduta, si innalzano alla loro „coincidenza” perché dove il peccato divide, l'amore unisce: “*Finis amoris ut duo unum fiant*”. In Cristo, alfa e omega, ognuno trova la propria immagine e trova la piena integrazione di sé: “*Noi veniamo dal Cristo, l'alfa, in cui non esiste né uomo né donna (...)* e, in quanto uomini e donne, ci dirigiamo verso il Cristo, l'omega, in cui non esiste né uomo né donna, ma questa volta la differenziazione è superata nel Corpo del Cristo, pienezza umana integrata totalmente al Cristo.”¹⁵⁹

Non si tratta di diventare asessuati, ma di trasformare i rapporti sino a diventare il „totalmente altro”, di eliminare ogni esistenza separata di “uomini di fronte a delle donne” affinché esistano solo il Maschile e il Femminile: le due dimensioni dell'unico pleroma del Cristo.¹⁶⁰ Cristo è l'Archetipo divino dell'umano, anteriore ad ogni differenziazione di uomo e donna. È l'immagine del Dio uno, della sua totalità che si applica alla totalità umana, e del Dio trino che esiste di relazioni tra le tre persone: “*Nel trinitarismo ciascuno dei termini esiste solo in rapporto con gli altri, ciascuno attua la propria unicità solo nell'uniformità che forma con gli altri. Miracolo dell'amore: ogni persona significa le altre due. Integrando l'umano a questa verità abbiamo: “finis amoris, ut duo unum fiant”, il fine dell'amore è che i due siano una cosa sola; è visione di se stessi in*

Dio attraverso l'altro, poiché l'altro in me ed io nell'altro realizziamo con la comunione delle persone l'unità della natura umana.” 161

L'aiuto che ognuno dovrebbe dare all'altro è questo rispecchiarsi per conoscere e comprendere meglio se stessi. **Ponendo la Sua immagine nell'uomo e nella donna, Dio crea il sacerdozio comune del maschile e del femminile in cui esiste una complementarità perfetta e reciprocità di carismi integrati allo scopo comune di compiere il destino unico.**¹⁶² Il sacerdozio comune dell'uomo e della donna sboccia nella più bella espressione di amore che esiste in terra: la comunità coniugale. Questa *“...diventa profetica figura del regno di Dio: unità universale, comunità del maschile e del femminile nella loro pienezza in Dio.”*¹⁶³ Come abbiamo visto, per il nostro autore, il mistero della donna, dei suoi carismi e del suo destino si svelano pienamente in stretto legame con il destino dell'uomo e non separatamente da lui.¹⁶⁴ La comunità coniugale si forma con l'aiuto della grazia, sulla soluzione di coincidenza degli opposti in un'armonia di due che si amano.

Anzitutto, come coppia liturgica, l'uomo e la donna, nella complementarità delle loro caratteristiche, assumono ognuno il suo posto „liturgico”. **Se l'uomo rappresenta Cristo nella Santa Liturgia, il femminile è legato al mistero dello Spirito Santo.** Per questo, Evdokímov sottolinea nel simbolismo dell'assemblea liturgica che **la donna è chiamata l' “altare” e rappresenta la preghiera.** Lei sta dietro chi celebra in atteggiamento orante, come lo Spirito che aleggia o „cova” i doni sull'altare. In questo modo, lei è partecipe della preghiera ecclesiale, dell'elevazione di tutta la vita verso Dio; del mondo e degli uomini, come un dono totale dell'essere. Il ministero della donna appartiene a questo genere di azione liturgica: lei copre la vita della sua protezione materna e la offre a Dio, sotto il segno dello Spirito Paraclito e in consonanza con la sua natura femminile-spirituale che intercede e genera a vita nuova. Forse per questo motivo, le icone rappresentano Maria che stende l'omophóron sopra il mondo per „covarlo” e appare come Colei che intercede.¹⁶⁵ **La sua funzione non risiede quindi, nell'esercizio degli atti liturgici alla maniera ministeriale ma nella natura del suo essere come offerente del dono della vita: “Il ministero della donna appartiene al sacerdozio regale femminile, non è attribuzione di funzioni, ma nella sua natura.”**¹⁶⁶ Per questo motivo, Evdokímov non è propagatore di un sacerdozio femminile nel senso ministeriale del termine. Secondo lui, la natura della donna non lo esige e non lo rende necessario: *“Il ministero d'ordine (il sacerdozio) non si trova nei suoi carismi: sarebbe tradire il suo essere.”*¹⁶⁷ Il ministero della donna, non è però, inferiore; è semplicemente diverso da quello dell'uomo, il quale è una funzione di testimoniao e di vigile sul deposito della fede ed esige l'esercizio di potere pastorale.

Pur nella loro diversità nell'assemblea liturgica, i carismi tra l'uomo e la donna godono di piena eguaglianza. Un carisma che gli appartiene in modo uguale, si esercita nella sfera spirituale di guida delle anime. La spiritualità monastica dà ampia testimonianza alla capacità delle donne nell'ambito di direzione spirituale. Le Madri spirituali o *ammas*, assumevano gli stessi doveri dei Padri presso i monaci e godevano delle stesse prerogative al fuori del potere sacramentale. Inoltre, una donna carismatica, *theophotistos* (illuminata da Dio) partecipava alla propagazione della retta dottrina accanto ai Padri. Anche loro, resi “uguali agli apostoli” per il loro zelo apostolico, erano ricercate dai figli spirituali per „una parola”, come attestano le raccolte delle loro sentenze nei libri come il Matérikon composto dall'abate Isaia intorno al tredicesimo secolo.¹⁶⁸

Questo ricco patrimonio della donna, presente con i suoi carismi femminili nella Chiesa antica, fu rappresentato in modo singolare con l'istituzione della diaconessa. Questo ministero nella

Chiesa primitiva consisteva di un ordine minore in tutti gli effetti. Che un tale ministero esistesse nella Chiesa dei primi cristiani dimostra che non indietreggiava di fronte a una collaborazione della donna alla missione affidata da Cristo. Cristo stesso spalancò le porte del rigidismo culturale e religioso, spianando la via alla co- partecipazione femminile accanto all'uomo. San Paolo lo riafferma dicendo, “...in Cristo non c'è né uomo né donna” e associava al proprio ministero apostolico, molte donne come Febe e Priscilla. Questo fatto non rende innegabile il fatto che la donna possiede dei carismi diversi dall'uomo che si esplicano in una maniera diversa. Per questo, la natura della donna è vissuta all'interno del sacerdozio dei fedeli in un modo differente da quello dell'uomo.

Nei nostri tempi, nei quali la Chiesa si rivolge ai laici, come verso una nuova fonte di vitalità che sgorga dal suo interno, l'apostolato laico, dell'uomo e della donna, occupa “...*ugualmente, ciascuno nella sua maniera propria, „la prima linea’ nel combattimento per il Regno di Dio nel mondo.*” 169 Il servizio di fede che sono chiamati a rendere consiste anzitutto nella parola e nella testimonianza vivente. **La prima terra di missione però, è all'interno della Chiesa domestica**, dove l'insegnamento primario ha luogo dentro la famiglia. È insieme la prima koinonia, casa dei membri della Chiesa e la prima fonte di diakonia dove si amano e si servono nell'amore. Come cuore della famiglia, la donna è abilitata a rendere tangibile il mistero del ministero ecclesiale all'interno del suo focolare familiare. Lei è una delle „*mirrofore*’ che annuncia, anche con il suo silenzio a volte, una testimonianza di fede: “*Con tutto il suo essere, essa lo (il Verbo) predica; con una irradiazione ontologica, lo genera; dalle profondità del suo grembo, del suo cuore, essa porge la Parola al mondo.*” 170

Inoltre, “*La donna ha questo ministero carismatico di testimoniare e di essere serva della Parola, alla sua maniera, alla maniera dello Spirito Santo che manifesta, rivela il Verbo e si nasconde dietro la figura della colomba e della lingua di fuoco pentecostale.*” 171 Il mistero della donna, di cui parla Evdokimov, è però sempre un qualcosa „*velata’ da svelare e comprendere in modo „coniugale’*, in stretta corrispondenza con l'uomo. Nel sacramento del matrimonio, i carismi complementari dell'uomo e della donna trovano una piena realizzazione e rappresentano una forma del tutto particolare del sacerdozio dei fedeli.

3.2 Il monachesimo matrimoniale: il cuore indiviso in Dio

Iniziamo qui a delineare con brevi accenni, la spiritualità che il nostro autore ha sviluppato in merito alla particolare missione dei fedeli nel focolare della Chiesa domestica come luogo di vivere il monachesimo interiore. Come risposta al profondo smarrimento del senso del mistero dell'amore che “...*si è profanato, prima ancora di scoprire cos'era*” 172, e il mistero della vita che si svuota sempre di più dalla sua affascinante bellezza e profondo valore, una spiritualità tutta nuova “...*si sta affermando, la quale considera l'amore coniugale né più né meno di una vocazione sacerdotale: il sacerdozio coniugale.*” 173 Evdokimov **si discosta da qualsiasi concezione „utilitarista’ del matrimonio quale la procreazione o il bene comune della società**. Il bene delle persone singole è sempre il primo bene che la Chiesa custodisce. Perciò, come nel monachesimo è il valore assoluto della persona che è affermato al di sopra della società, così l'essere unico degli amanti, consacrato dal sacramento del matrimonio sacralizza l'amore coniugale orientato all'interno dei due uniti in Dio. **Lo scopo essenziale della loro unione non consiste quindi, nell'esteriorizzazione del loro amore, ossia nella riproduzione della specie - pur essendo il suo frutto - ma solamente nell'amore unitivo degli sposi. Il figlio nasce dalla sovrabbondanza della pienezza**

raggiunta dagli sposi ma non è l'elemento imprescindibile che conferisce valore al matrimonio. Quest'ultimo deriva unicamente dall'unione di due vite nel vincolo dell'amore, indipendentemente dalla prole.

La vita coniugale non necessita di essere „scusata’. È un valore in se stessa perché l'amore è la sua prima ragione d'essere. Gli amanti sono unicamente l'uno per l'altro ed ognuno è specchio di Dio per l'altro: *“Solo l'amore conferisce un senso spirituale al connubio, lo giustifica innalzandolo fino alla visione del volto amato in Dio, al livello dell'unica icona.”* 174 **Quando però, l'amore non scorge Dio nel volto altrui ma un essere impersonale, un oggetto usa e getta per un godimento temporaneo, l'amore dà luogo ad attrazione bestiale.** Non è più partecipazione in Dio ma fonte delle più odiose profanazioni. Non è più l'unicità di due ma la frammentazione di un tutto in atti pervertiti che umiliano lo spirito umano. L'uomo e la donna non si rivelano degnamente per una comune ascesa ma strappano la loro dignità per trascinarla al di sotto del livello animale.175

Se questa è la condizione dell'amore umano sfigurato, la sua piena configurazione all'Amore divino è resa possibile nella coppia cristiana che prefigura le nozze con l'Agnello. Tutta la dignità del matrimonio e il suo altissimo valore saranno rivelati nel loro pieno splendore solo alla fine dei tempi perché *“...l'alpha richiama sempre il suo omega”* e *“...l'originaria pienezza chiama la pienezza ventura”*.176 L'essere unico degli sposi è lo spazio d'incontro con l'unico Amato e il punto di partenza per un'ascensione comune verso la „casa del Padre’. In questo modo, Evdokimov dimostra la dimensione escatologica del matrimonio che lo rende complementare alla testimonianza escatologica del monachesimo: *“Se il monaco consuma la durata, il tempo, la coppia cristiana avvia la loro trasfigurazione e integrazione nell'eternità.”* 177 In un matrimonio casto, ambedue gli sposi partecipano, in maniera propria, al sacerdozio coniugale: *“Lo Spirito fa fruttificare la carità sacerdotale dei mariti e la materna tenerezza delle mogli, portandoli ad aprirsi sul mondo per riscattare il prossimo e restituirlo a Dio.”* 178

Questo è il messaggio che il nostro teologo ha voluto trasmettere agli uomini e alle donne dei nostri giorni che riconoscono con fatica il tesoro inestimabile dell'amore umano. Per i cristiani, il matrimonio è nondimeno l'esercizio del sacerdozio dei fedeli in una forma di monachesimo interiorizzato. Tra lo stato monastico e lo stato matrimoniale, Evdokimov vede una strettissima parentela interiore che unisce i due stati. Per evidenziare i tratti di somiglianza che accomunano i due stati, il nostro autore sottolinea alcuni aspetti dei due riti: le promesse scambiate dai fidanzati li introducono, in un certo modo, in uno stato monastico perché iniziano una nuova vita come il monaco con la presa dei suoi voti. Perfino il rito del matrimonio includeva una cerimonia di tonsura simile alla tonsura monastica come segno del loro abbandono totale a Dio. Inoltre, la tradizione antica concepiva il fidanzamento come un noviziato monastico e prescriveva che la coppia si ritirasse in un convento subito dopo il matrimonio per preparare il loro „sacerdozio coniugale’. **Il clima monastico li preparava per l'impresa della loro futura chiesa domestica.** Così, il matrimonio viene ad includere „interiormente’ lo stato monastico e *“...i due stati convergono come aspetti della medesima realtà verginale dello spirito umano.”* 179

Come la vita monastica, lo stato matrimoniale esige la sua parte di asceti: *“L'asceti monastica s'incontra con l'asceti coniugale.”* 180 Per lasciarsi amare dall'altro, come per cercare il bene dell'altro, **bisogna totalmente rinunciare a sé.** Si tratta, in fondo, di una profonda e costante asceti come alludono le **corone** degli sposi usate nel rito matrimoniale come **simbolo del martirio;** il martirio dell'amore che li „incorona nell'interiorità’, *“...è la*

kénosis propria della vita coniugale, il cui eroismo resta celato sotto il manto della quotidianità.” 181

Il matrimonio cristiano esige quindi, un serio impegno di testimonianza profetica, escatologica, ed ascetica, alla pari della vita monastica. Evdokímov colse la necessità di riproporre questo messaggio alle generazioni di oggi: *“Forse è giunto il momento di affermare il pieno senso del matrimonio, il suo stato di grazia, e di sgravare la coscienza coniugale dai complessi che le sono stati imposti. Il vero monaco se ne rallegrerà, perché, più di qualunque altro, è in grado d'intravedere il vero valore del matrimonio. La via certo è stretta, forse la più stretta, perché bisogna che sia percorsa in due.”* 182

3.3 Chiesa domestica: la diakonia o ministero coniugale

“Je la regarde et elle me renvoie mon visage que je connais et que je n'ai jamais vu. Je le parle et je m'écoute tout étonné comme l'enfant qui prononce sa première parole.” 183 Ogni cristiano vive il sacerdozio comune dei fedeli in un modo personale secondo uno stato ben preciso. Gli stati di vita nella chiesa sono vocazioni che si completano a vicenda e fanno parte dell'unico mosaico del vissuto monastico appartenente alla condizione umana. Per i cristiani, inoltre, **l'insieme del vangelo è rivolto a ogni uomo, a ciascuno nel suo stato. Perciò, è vano stabilire una gerarchia di perfezione tra le vie o fare dell'una o dell'altra la via per eccellenza.** Ciò che conta è l'intensità dell'amore di Dio con la quale uno percorre la propria via e di essere secondo la propria misura, stabilita da Dio. Perciò, anche la castità coniugale e la verginità monastica possano sembrare come stili di vita contrastanti che *“...si contrappongono e si richiamano a vicenda nella loro apparente antinomia.”* 184 **La comunità coniugale e la comunità monastica sono infatti, due paradigmi dell'unico modo di vivere lo stato monastico sia interiore o istituzionale, ambedue al servizio di Dio e degli uomini:** *“La comunità coniugale, che è „chiesa domestica”, e la comunità monastica reciprocamente si fanno luce e s'aiutano vicendevolmente in questo medesimo servizio.”* 185

Evdokímov fu testimone, perciò di un sacerdozio laicale realizzato in pienezza nel tessuto concreto di vita ordinaria dentro una comunità coniugale. Per lui, la vita matrimoniale e di famiglia, è un vero ministero, un vero sacerdozio coniugale. La casa, focolare familiare e quindi „Ecclesia domestica” è luogo concreto dove si svolge il sacerdozio regale di tutti i membri della famiglia. **È una „spiritualità” concreta** che può rendere santificato il vissuto quotidiano della maggioranza dei fedeli che vivono nel mondo del lavoro, della scuola, degli impegni frenetici di tutti i giorni. **La casa diventa anche „monastero”, dove la famiglia si ricompone alla fine della giornata vissuta come monaci „interiorizzati” in mezzo alle occupazioni del giorno.** Il concetto di Evdokímov non è completamente nuovo, però. Riassume l'insegnamento scritturistico e dei Padri e lo ripropone in maniera nuova, fresca e concretamente applicabile alla società moderna.

Per Evdokímov, niente nel mondo risulta così malinteso e oltraggiato come l'amore umano: *“Si è profanato l'amore ancor prima di sapere che cosa fosse. In nessun ambito esiste tanta menzogna, ipocrisia come nell'amore, proprio perché esso è la sete più profonda di verità, la voce stessa dell'essere.”* 186 Già san Giovanni Crisostomo aveva denunciato con forza l'abuso dell'amore: *“Viene oltraggiato il dono di Dio - la radice della nostra provenienza”* 187 e ha formulato la definizione del matrimonio come „il sacramento dell'amore” che Evdokímov

adotta per il titolo di una delle sue più belle opere.¹⁸⁸

In molti dei suoi scritti, Evdokímov torna spesso al tema del sacerdozio coniugale e descrive le sue molteplici dimensioni che manifestano la profonda assomiglianza alla Chiesa e ai sacramenti. Anzitutto, l'unione degli sposi per mezzo del matrimonio fa di due „una cosa sola”, rendendo la coppia immagine „coniugale” del principale mistero della nostra fede: la unidualità delle tre Persone nella Trinità. Dio in un'unica persona non sarebbe l'Amore, ma Dio-Trinità è Amore partecipato e interscambiato tra tre Persone divine. Anche l'uomo, creato ad immagine di Dio, non è completamente se stesso senza l'altro sul quale rovesciare la sua persona in dono. **Come monade chiusa, non sarebbe veramente immagine di Dio. L'unione coniugale forma una diade-monade, due e uno insieme, all'immagine del Dio trino. Per l'antropologia biblica, l'amore tra l'uomo e la donna si origina nell'amore divino, e di esso diventa teofania.** L'amore tra due persone è una rivelazione trans-soggettiva di Dio dall'uno all'altro; in ogni amato si incontra l'unico Amato perché è un'icona vivente del volto di Dio.

Al pari tempo, **la Trinità è icona della comunità coniugale.** Come l'unico Dio è unità di tre Persone, così la coppia umana è un'unica, **indivisibile realtà di due persone per la forza vincolante del sacramento.** E come Dio si è fatto uomo, l'uomo non è più se stesso ma la „metà di uno”, come dice san Giovanni Crisostomo.¹⁸⁹ Creati insieme,¹⁹⁰ l'uomo e la donna si distinguono anzitutto a causa della separazione inflitta dal peccato; la loro differenziazione si basa nella sfera spirituale. Il disegno divino però pone la donna come aiuto all'uomo e forma con lui un co-essere, ogni essere è quindi, „coniugale” per natura. **Il legame matrimoniale diventa in certo modo, una reintegrazione dell'ordine iniziale quando dei due, ci fu solo „un Adam-Eva” in Dio.**¹⁹¹

L'amore coniugale, perché divino, trasforma anche la natura della vita coniugale, rivestendola della dimensione escatologica e facendo di essa un „piccolo regno” (mikrà basileía) sulla terra. La liturgia matrimoniale della vita ha inizio già nella cerimonia sacramentale che si incorpora strettamente al sacrificio eucaristico „...espressione ultima dell'amore oblativo di Dio per l'uomo”.¹⁹² Per questo motivo, il rito del matrimonio consisteva unicamente nella celebrazione della Liturgia durante i primi nove secoli dell'Ortodossia. La pienezza onnicomprensiva dell'Eucaristia dispensava da un'elaborazione di un rito separato. **L'epiclesi sopra gli sposi o „pentecoste nuziale” che fa dei due „una carne sola” era contenuto nell'epiclesi eucaristica che trasfigura il pane nel corpo di Cristo.** Il matrimonio opera la trasfigurazione dell'amore, per mezzo della „pentecoste coniugale”, riportandolo alla sua origine in Dio. Tutta la Scrittura usa immagini nuziali per rappresentare il rapporto tra Dio e uomo. La fine dell'uomo, la divinizzazione o l'unione con Dio, è rappresentata come un'unione sponsale tra Dio sposo e la sua sposa, la Chiesa. Perciò, **il regno di Dio è già rappresentato qui in terra nell'ambito familiare della coppia che in terra rispecchia l'unione con Dio.**

“Coloro che si amano intuiscono il mistero della condivisione di un medesimo destino in un solo essere, la grandezza propriamente mistica dell'ipostasi coniugale e della consustanzialità dei due sposi.” ¹⁹³ **Nella tradizione orientale ed ortodossa**¹⁹⁴ **a differenza della Chiesa latina**¹⁹⁵, **il fine della vita coniugale è sopra ogni altro fine, la „koinonia nuziale”.**¹⁹⁶

L'unione coniugale, quella tra l'uomo e la donna uniti in Dio, che compone una terza persona,

è una pienezza in se stessa come Dio è una pienezza in Sé, anche se la procreazione, come la creazione dell'umanità da parte di Dio, qualifica l'unione interpersonale.¹⁹⁷ La donna è per l'uomo la sua „pienezza” ed „aiuto” affinché non sia solo (cf. Gn 2, 18). Per questo, „...l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla moglie” (Mt 19, 5) e Cristo ribadisce il sacro legame del matrimonio sancito da Dio all'alba dell'esistenza, „Il Creatore da principio li fece maschio e femmina (...) dunque l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto” (Mt 19, 4. 6).

Il sacramento del matrimonio conferisce alla coppia una „grazia paradisiaca” che le rende partecipe della gioiosa condizione coniugale di prima della caduta e dà un pregusto della gioia escatologica del regno. „Il memoriale del sacramento evoca il paradiso e il Regno e invita a trascendere il livello terreno verso le vette celesti perché la gioia del sacramento si innalza al livello della gioia divina: „Come gioisce lo sposo per la sposa, così il tuo Dio gioirà per te” (Is 62,5).”¹⁹⁸

Gli aspetti eucaristici e ecclesiologici del matrimonio sono interconnessi tra di loro. Se la cerimonia matrimoniale è inserita nella celebrazione liturgica perché il dono di sé reciproco degli sposi si inserisce nel dono di Cristo ricevuto nelle specie eucaristiche e l'unico Epiklesi trasforma le specie insieme alla natura degli sposi, il matrimonio diventa anche „ecclesia” e rende una perenne liturgia di lode. Per questo, Giovanni Crisostomo parla nelle sue Omelie sull'inizio degli Atti, della “piccola chiesa”, la “chiesa domestica”.¹⁹⁹ Questo significa che **se la coppia di sposi forma un'icona vivente del Dio trinitario, è anzitutto un'icona misteriosa della chiesa.** La grande chiesa è presente nella piccola chiesa domestica degli sposi.²⁰⁰ La liturgia coniugale è vissuta pienamente nel momento in cui la coppia presenta il loro culto spirituale, l'offerta di tutta la vita coniugale nella chiesa della loro casa. “La grazia del ministero sacerdotale dello sposo e la grazia della maternità sacerdotale della sposa formano e modellano l'essere coniugale sull'immagine della chiesa. Amandosi l'un l'altro, gli sposi amano Dio. Ogni istante della loro vita sgorga in regale dossologia, il loro ministero in canto liturgico incessante.”²⁰¹

Nel rito orientale e ortodosso del sacramento di matrimonio, la coppia di sposi beve all'unico calice del sangue di Cristo, simbolo delle nozze di Cana in cui l'acqua cambiata in vino rappresenta il **mutamento dell'amore naturale in amore divino** per opera dello Spirito d'amore. “**L'acqua che si muta in vino designa l'erotismo naturale che si cambia nell'intensità dell'agape...**”²⁰² La trasfigurazione dell'eros è il miracolo di Cana che, secondo Evdokimov, è opera dell'epiklesi dello Spirito Santo nel rito del matrimonio nell'ufficio ortodosso. Lo Spirito rende l'amore perfetto affinché le difficoltà incontrate nella vita matrimoniale diventino via di santificazione per gli sposi. È l'amore carismatico che rende l'amore bello e ricco di frutto: “Nell'ora attuale di grande difficoltà, tra il moralismo puritano e la dissolutezza, l'amore carismatico si presenta nuovamente come l'unica, affascinante e grande avventura della vita umana. Qui l'essere umano tocca il cielo non con la fuga dal mondo, ma ontologicamente, attraverso il carisma della santità coniugale, nel mistero dell'uomo totale.”²⁰³

L'amore degli sposi è quindi consacrato e benedetto dall'amore divino che li prepara a vivere gli impegni del loro stato di vita. Insieme vivono il loro battesimo come profeti, sacerdoti e re, confermati dall'unzione cresimale e rinnovati dalla grazia nuziale.

Nelle vesti di re, la coppia partecipa all'unica coppa della vita come all'unico calice della salvezza perché insieme lottano e insieme si santificano. Infatti, il rito matrimoniale nella

Chiesa ortodossa e orientale include il coronamento degli sposi come segno della loro dignità regale come padroni del cammino che affronteranno insieme e li pone nella condizione di meritare la gloria che attende i martiri e santi. L'orizzonte glorioso del cammino della vita coniugale presuppone la lotta e la fatica del tempo presente. Inoltre, un tempo gli anelli nuziali portavano due profili uniti dalla croce perché "...l'amore coniugale è amore crocifisso".²⁰⁴ Inoltre, *"La loro dignità regale posta sotto il segno della croce vittoriosa è un appello al sacerdozio regale degli sposi. Quest'ultima osservazione verte sul compito apostolico: la testimonianza della fede con la loro vita, con il loro sacerdozio coniugale. Invece di chiudersi su di sé, l'amore coniugale si dilata e si piega sulle sofferenze del mondo..."* ²⁰⁵

Come profeti, gli sposi rendono la testimonianza della loro fede nel mondo come monaci interiori': *"Il matrimonio-sacerdozio coniugale è „ontologico' (...) escatologico con il monachesimo, esso è il mistero dell'ottavo giorno e profetica figura del regno..."* ²⁰⁶ Infatti, tutta la loro vita cristiana e familiare deve rendersi testimonianza di Dio in mezzo alle preoccupazioni del mondo e porta spalancato sul mondo per condurre tutti a Lui: *"La piccola chiesa domestica - famiglia cristiana - è un legame vivente tra il tempio di Dio e la civiltà senza Dio, per liberare ogni uomo che si incontra e restituirlo a Dio."* ²⁰⁷

Infine, l'esistenza degli sposi cristiani è una chiamata di rendere un ministero di paternità e maternità a chi ne ha bisogno: *"...un appello per ogni focolare cristiano a manifestare il sacerdozio coniugale, la vera natura di chiesa domestica che non riceve se non per dare, rivelandosi così potenzialità pietosa e soccorrevole per restituire al Padre i figli prodighi."* ²⁰⁸

Le dimensioni del mistero nuziale (trinitario, cristologico, escatologico, eucaristico, ecclesiologico, e pentecostale) dimostrano l'ampiezza del mistero dell'amore. **Come profeti, gli sposi annunciano il compimento delle nozze di ogni fedele con Cristo, come sacerdoti, offrono il culto della loro vita quotidiana, e come re, lottano tra le preoccupazioni di questo mondo e sotto la croce per meritare un giorno la corona di gloria eterna.** Ma *"...non è la via che è difficile, è la difficoltà che diventa via"*,²⁰⁹ come ci ricorda nostro teologo: *"Le due vie, le due forme di santità, monastica e coniugale, che appaiono antinomiche a livello razionale, in realtà sono profondamente convergenti, coincidono misteriosamente."* ²¹⁰

Evdokímov attribuisce a Nicola Cabasilas, laico sposato e liturgista del XIV secolo, il merito di aver „universalizzato e socializzato' il metodo monastico come stile di vita in Cristo per tutti i fedeli.²¹¹ Come si è visto, per Evdokímov, i due stati di vita, monastica e sponsale, si riflettono e convergono sotto molti aspetti. La grandezza e il valore specifico di ognuno delle vie è messo in evidenza dall'altra. Infine, piuttosto che una via da seguire, ognuno è un dono da Dio da accogliere e da vivere cercando sempre l'Unico necessario in tutto. Idealmente, per Evdokímov, le due vie dell'esistenza sono essenzialmente una perché culminano in una medesima realtà per rispondere alla pienezza di cui l'incarnazione era gravida, e di cui rifulge il volto di Cristo sul Monte Tabor: *"La santità monastica e la santità coniugale sono i due versanti del Tabor: per l'una e per l'altra il termine è lo Spirito Santo. Chi raggiunge la vetta, per l'una o per l'altra via, entra „nel riposo di Dio, nel gaudio del Signore'; lassù le due vie, contraddittorie per l'umana ragione, si scoprono internamente unite, misteriosamente identiche."* ²¹² Le immagini qui usate da Evdokímov vogliono evocare il senso della complementarità di tutte le vocazioni come diverse vie che conducono verso la medesima mèta di santità, rappresentata dalla vetta del monte Tabor.²¹³ Secondo lui, se la vita monastica

è essenzialmente „sete di Dio’ rappresentata da coloro che conducono una vita conforme al Vangelo e anelano per la salvezza al costo di fare „violenza’ evangelicamente, il pensiero che si propone in queste pagine è di “...**adattare questa fondamentale aspirazione alle condizioni di tutti e di ciascuno.**” 214 Questa è essenzialmente la tesi del teologo ortodosso che ripropone una vita evangelica adatta a tutti gli stati di vita, chiamando tutti ad abbracciare uno stile di vita essenzialmente „monastico’.

Il monachesimo quindi, esprime semplicemente una norma spirituale universale, appartenente all’umano, e in modo specificamente cristiano, un valore normativo per ogni credente. Vissuto da singoli o dalle coppie cristiane e famiglie, il monachesimo interiore si propone come un cammino di vita per ogni cristiano chiamato alla sequela di Cristo e destinato a partecipare alla pienezza della Sua gloria.

CONCLUSIONE

Evdokímov era un profeta di tempi nuovi. Spianava la strada verso orizzonti nuovi per tutta la Chiesa: “*Adorateur en esprit, il a lutté contre la lettre qui tue. Il a ouvert des fenêtres et fait pénétrer l’air là où l’atmosphère était parfois peu respirable. Il a renouvelé des sujets sur lesquels on était trop silencieux ou reticent. Sur le sacrement de l’amour, sur la beauté, il a ouvert à beaucoup de lecteurs des horizons sans limites. Etranger aux petitesesses de la polémique, il conciliait en de hautes synthèses l’âme de vérité présente dans toute expérience spirituelle.*” 215

Inoltre, riconosceva che una nuova spiritualità prendeva forma nel mondo sulle macerie di un monachesimo in rovina: 216 “*La crisi che il monachesimo sta attraversando un po’ dovunque può suggerire l’idea che un ciclo storico si sia chiuso. Ma qui più che altrove occorre guardarsi dalle semplificazioni e distinguere tra le forme mobili e il principio permanente, tra la trasmissione del messaggio essenziale degli evangeli e la generazione creatrice dei suoi nuovi testimoni.*” 217

È una spiritualità che non abbandona il mondo al male, ma deve far scaturire lo spirituale intrinseco alla creatura.218 Una tale spiritualità si innesta completamente nel mistero dell’Incarnazione quando l’amore di Dio si è chinato sul mondo e l’ha portato negli abissi della Trinità. Da allora, “tutto è grazia” e l’amore per Dio si „umanizza’, diviene amore per ogni creatura in Dio. Perciò, i modelli della santità tradizionale che si ritiravano nel deserto e nel chiostro si trovano ora nella città e negli uffici pubblici. L’asse della santità si è spostato da un’imposizione singolarmente verticale a una posizione piuttosto orizzontale e più dimensionale. Può sembrare che la nuova spiritualità sia un vissuto meno arduo e convinto ma il nostro autore rassicura della sua attendibilità: “*In apparenza la sua tipologia è meno vistosa, il suo eroismo resta celato agli occhi del mondo, ma è il frutto d’una lotta non meno reale. La fedeltà alla chiamata del Signore nelle condizioni del mondo fa penetrare la grazia nella sua stessa radice, là dove si svolge la vita umana.*” 219

Questa forma di santità raggiunge più uomini e donne nella concretezza della loro vita e, mediante un’interiorizzazione, abbraccia i valori centrali di ogni epoca. È un approccio più umanamente universale che si avvicina a tutte le sfere del mondo, lasciando “...*le altezze dei colloqui mistici per portare aiuto al mondo in pena*” 220 e chinandosi sulla miseria umana, scende anche agli inferi del mondo moderno. Il mondo d’oggi reclama una santità che sia in

grado di rispondere ai suoi problemi e più prossima a una attualizzazione del cristianesimo in una società scristianizzata. Al parere del nostro autore, il pericolo a cui la Chiesa si rincorre è proprio quello di trovarsi ai margini del mondo come spettatore di processi socio-economici che sfuggono alla sua influenza. Per restare fedele alla Sua missione e quindi alla Sua natura, la Chiesa deve essere presente come coscienza, come voce che fa appello alla libertà dell'uomo, senza scendere a compromessi.

Il deserto di oggi è la società nella quale i cristiani si trovano impegnati tutti i giorni, tra l'ufficio, la scuola e la palestra.²²¹ In questi luoghi ordinari si trova il „soggiorno dei demoni” e qui ogni fedele può scoprire la sua vocazione di monaco interiore. In mezzo ai continui mutamenti e rapidi progressi della società, il credente possiede una terra ferma tra queste „sabbie mobili” del deserto urbano e un punto di osservazione dall'alto del suo palazzo di cemento nel cuore della città. Tuttavia, il suo ministero richiede la collaborazione di altri uomini e donne che sappiano chinare su ogni umana miseria „coniugalmente” nel rispetto dei propri carismi reciproci. Sia che si tratta di celibi o coniugi, il monachesimo vissuto in mezzo al mondo richiede l'unione degli intenti nella comune ricerca di trasformare il mondo nel Regno. Fare del mondo il Regno di Dio, vuol dire iniziare con noi stessi a vivere l'unità interiore del monachesimo interiorizzato come ci ha dato testimonianza Evdokímov. Al funerale tenuto il 18 settembre 1970, il celebrante attribuì a lui la descrizione che meglio sintetizza il monaco interiore: *“Un adoreur en esprit et en vérité... tel fut essentiellement Paul Evdokímov.”* ²²²

Ciò che Gesù disse alla donna samaritana, è l'essenza del vivere come monaco in mezzo al mondo. Che possa prendere vita in ognuno di noi è il nostro augurio. *“Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità.”* (Gv 4, 23-24)

133 Cf. O. CLÉMENT, Prefazione di P.N. EVDOKÍMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, p. 10.

134 Ibid., p. 20.

135 Cf. ibid., p. 11.

136 Cf. ibid., p. 12.

137 Ibid., p. 22.

138 Ibid., p. 22.

139 Ibid., p. 22.

140 Cf. ibid., p. 24.

141 P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 41.

142 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 254.

143 P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 37.

144 P.N. EVDOKÍMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, p. 24. *“Malgrado le deformazioni storiche di cui la donna è stata vittima, essa preserva nel profondo di sé il mistero del suo essere e dei suoi carismi: ciò che S. Paolo designa con il simbolo eternamente ricco del „velo” (1 Cor 11), segno evidente del sacro (...) Ogni donna deve decifrare questo mistero per leggervi il suo destino, la sua vocazione, i suoi carismi.”* (P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 255).

145 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, p. 27.

146 P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 256.

147 Ibid., p. 256; P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 42.

148 Evdokímov applica al destino di ogni donna, le parole di Cristo indirizzate alla Sua Madre dalla croce: *“Parola fondamentale sulla donna: la si sente al di sopra di ogni maternità effettivamente consumata. L'archetipo della magna mater determina tutte le forme del femminile; sta adagiato nel*

- fondo d'ogni anima femminile; l'eterna vergine, l'eterno femminile derivano dall' "eterna maternità", la sola vera, perché universale e gravida del pleroma." (Ibid., p. 43).
- 149 P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 257; P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 42.
- 150 Ibid., pp. 42-43.
- 151 P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 258; *Introduzione*, P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 44.
- 152 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 259.
- 153 Ibid., p. 259.
- 154 Cf. *ibid.*, p. 260.
- 155 Ibid., p. 260; cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 49.
- 156 P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 260; cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 50.
- 157 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 261; cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 50.
- 158 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, p. 28.
- 159 Ibid., p. 28.
- 160 Ibid., p. 29.
- 161 Ibid., pp. 15-16.
- 162 Cf. *ibid.*, p. 31.
- 163 P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 41.
- 164 Cf. *ibid.*, p. 40.
- 165 Cf. *ibid.*, p. 48.
- 166 P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 262.
- 167 Ibid.
- 168 Cf. *ibid.*, p. 263; P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 45.
- 169 P.N. EVDOKÍMOV, *La novità dello spirito*, p. 265.
- 170 Ibid., p. 268.
- 171 Ibid.
- 172 P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 40.
- 173 Ibid., p. 51.
- 186 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 111.
- 187 Omelie sulla Lettera di s. Paolo ai Colossesi 12, a cura di C. Piazzino, SEI, Torino 1939, p. 448; cit. in P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 111.
- 188 Si tratta di *Sacramento dell'amore*, pubblicato in 1942.
- 189 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 112, nota 5.
- 190 Evdokímov parla dell'uomo al di sopra della distinzione maschile-femminile come stato originale della creazione. La separazione in due individualità sono solamente due aspetti dell'uomo che lo rende ancora incompleto. Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 142.
- 191 Cf. *ibid.*
- 192 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 115.
- 193 Ibid., p. 117.
- 194 "La concezione patristica è fondamentale per l'oriente e ispira tutti suoi testi canonici. Il matrimonio è definito: l'unità di due persone in un solo essere, una sola sostanza; o ancora: l'unione in un corpo e un'anima." (P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 143).
- 195 Evdokímov precisa che nella Chiesa dell'Occidente una distinzione esiste tra il fine oggettivo del matrimonio (la procreazione) e il fine soggettivo (comunità coniugale) a differenza delle Chiese dell'Oriente, le quali collocano lo scopo della vita coniugale negli sposi stessi (cf. *ibid.*, p. 145). Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, i canoni che regolano il matrimonio per il rito latino (CIC, can. 1055) e rito orientale (CCEO, can. 776), non contengono differenze di sostanza anche se le tradizioni mantengono le loro particolarità.
- 196 "Il cuore dell'unione coniugale è nell'amore degli sposi, nella costituzione della loro comunità di

vita, comunità

ecclesiale.” (P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 116).

197 *La coppia acquista una nuova qualifica nella paternità e la maternità che prolunga e riafferma la perfetta unità già realizzata con l'unione coniugale.* (cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p.

147) “Marriage is honorable not because it “joins two hearts as one,” nor because through it new life comes into the world, nor because it provides for a life of comfort and security. Marriage is worthy of reverence only because the two hearts fall into a sacramental embrace with a Third, only because the children born of the union are born again

through baptism into a new life, only because together the couple apply to their comforts the balm of asceticism that gives their possessions true and sacramental meaning.” (M. DAVIES “*Celibacy in Context*” in *First Things* 2002)

198 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 118; anche vedi il “Rito dello spozalizio o dell'incoronazione”, in P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 118, nota 21.

199 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 119, nota 23.

200 Cf. *ibid.*, p. 120.

201 P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 150.

202 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 120.

203 *Ibid.*, p. 122.

204 *Ibid.*

205 *Ibid.*, p. 123.

206 P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 59.

207 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 124.

208 P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 148.

209 P.N. EVDOKÍMOV, *La vita spirituale nella città*, p. 122.

210 *Ibid.*, p. 121.

211 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 101.

212 *Ibid.*, p. 90.

213 *Anche l'Esortazione post-sinodale, al primo capitolo, ambienta la sua riflessione biblica sulla vita consacrata su Monte Tabor, luogo della Trasfigurazione. Qui si mette più in risalto la „via” della professione dei consigli in una forma stabile di vita consacrata: “Il Figlio, via che conduce al Padre (cfr Gv 14, 6), chiama tutti coloro che il Padre gli ha dato (cfr Gv 17, 9) ad una sequela che ne orienta l'esistenza. Ma ad alcuni - le persone di vita consacrata, appunto - Egli chiede un coinvolgimento totale, che comporta l'abbandono di ogni cosa (cfr Mt 19, 27), per vivere in intimità con Lui e seguirlo dovunque Egli vada (cfr Ap 14, 4).” (VC, n. 18)*

214 *Ibid.*, p. 99.

215 Archimandrite L. GILLET, “*Homelie*” in *Contacts*, p. 8.

216 *Altri autori si accordano che esiste una simile crisi per l'attuale monachesimo istituzionale come R. Pannikar. Quest'ultimo afferma che quando diventa vita organizzata, la dimensione monastica costitutiva dell'uomo perde una parte della sua forza e della sua universalità: “Così la dimensione monastica che, adeguatamente intesa, è intrecciata con altre dimensioni dell'essere umano e potrebbe costituire un elemento essenziale per il conseguimento della pienezza umana, diviene un ideale totalitario e perde di vista la sua potenzialità.” (R. PANIKKAR, *Beata semplicità. La sfida di scoprirsi monaco*, p. 41). Perciò “Il nuovo monaco non è una imitazione del monaco istituzionalizzato nelle diverse tradizioni, ma deve imparare dall'esperienza monastica per lanciarsi nei nuovi spazi della vita contemporanea” (*ibid.*, p. 17).*

217 P.N. EVDOKÍMOV, *Le età della vita spirituale*, p. 137.

218 Cf. P.N. EVDOKÍMOV, *Sacramento dell'amore*, p. 113.

219 *Ibid.*, p. 113.

220 *Ibid.*, p. 114.

221 “...il nuovo monaco è un ideale, un'aspirazione che vive nelle menti e nei cuori della nostra generazione. (...) Troverete questo nuovo monachesimo attivo nei bassifondi, nelle piazze, per le strade, ma anche sulle montagne e nelle vallate, e perfino nei corridoi, nelle aule nelle lobbies della

società moderna.” (R. PANIKKAR, *Beata semplicità. La sfida di scoprirsi monaco*, pp. 63-64).
222 Archimandrite L. GILLET, “Homelie” in *Contacts*, p. 7.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI PRIMARIE

EVDOKÍMOV, P.N., *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972. ID., *Il rosetto che arde*, Gribaudo, Milano 2007.
ID.(ed. M. Plekon), *In the World of the Church: A Paul Evdokímov Reader*, St. Vladimir's Orthodox Seminary Press, Crestwood, N.Y. 2001.
ID., *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Mappus, Lyon 1967. ID., *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980.
ID., *La novità dello spirito. Studi di spiritualità*, Ancora, Milano 1980. ID., *La vita spirituale nella città*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011.
ID., *La vita trasfigurata in Cristo: prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2001. ID., *La preghiera della Chiesa orientale*, Queriniana, Brescia 1970.
ID., *La santità nella tradizione della Chiesa ortodossa*, Ed. Esperienze, Fossano 1972. ID., *La teologia della bellezza*, Edizioni Paoline, Roma 1984.
ID., *Le età della vita spirituale*, Il Mulino, Bologna 1968. ID., *L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965.
ID., *L'uomo icona di Cristo*, Ancora, Milano 1982.
ID. et. al., “Opere inedite e Testimonianze” in *Contacts. Revue française de l'Orthodoxie* 23 (1971), pp. 1-240.
ID., *Orthodoxy*, New City Press, Hyde Park, NY 2011. ID., *Sacramento dell'amore*, Servitium Editrice, Milano 2011.
ID., *Serafim di Sarov, uomo dello spirito: colloquio con Motovilov*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1996. EVDOKÍMOV, M., *Aprire il proprio cuore. Un percorso spirituale*, Gribaudo, Milano 2005.

2. DIZIONARI

FARRUGIA, E. G., SJ, (ed.) *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000.
RAHNER, K., *Dizionario di Teologia*, (edizione italiana a cura di G. Ghiberti e G. Ferretti), Morcelliana, Brescia 1968.

3. MAGISTERO

Codice di Diritto Canonico (1983), (ed.) L. Castiglione, Edizioni Logos, Roma 1995.
Codice di Canoni delle Chiese Orientali (1990), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.
Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964 in *Tutti i documenti del Concilio*, Editrice Massimo, Milano 2004.
JOANNES PAULUS PP. II, *Lettera Apostolica Orientale lumen*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.
JOANNES PAULUS PP. II, *Esortazione Apostolica post-sinodale Vita consecrata*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.

4. ALTRE OPERE

a. *Opere sul monachesimo*
ASCHENBRENNER, G.A., “Monasticism of the Heart: The Core of All Christian Life”, in *Review for Religious* 49 (1990) pp. 483-498.
AUGÉ, M., *Ritorno alle origini. Lineamenti di spiritualità dell'antico monachesimo*, Rogate, Roma

1984.

- BIANCHI, E., *Ricominciare nell'anima, nella Chiesa, nel mondo*, Marietti, Genova 1999.
- COMANDINI, F., *Come monaci nel mondo. Piccola guida al Monachesimo interiore, Il leone verde*, Torino 2002.
- DE HUECK-DOHERTY, C., *Poustinia. Christian Spirituality of the East for Western Man*, Ave Maria Press, Notre Dame, IN 1979.
- FILORAMO, G., (ed.) *Monachesimo orientale: un'introduzione*, Morcelliana, Brescia 2010.
- NARDIN, R. - VALENTINI, N., (ed.) *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, Dehoniane, Bologna 2008.
- PANIKKAR, R., *Beata semplicità. La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella, Assisi 2007.
- PENCO, G., *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano 1991.
- ID., "Monachesimo e Chiesa nel secolo XX", in *Vita Consacrata* 17 (1991) pp. 680-692.
- ID., "L'ideale monastico nella vita della Chiesa", in *Vita Monastica* 18 (1964) pp. 6-18, 63-70. ID., *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti*, Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 1988.
- PRICOCO, S., *Il monachesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- ŠPIDLÍK, T. - TENACE, M. - ČEMUS, R., *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa Edizioni, Roma 2007.
- ŠPIDLÍK, T., "Il monachesimo attuale", in *Vita Consacrata* 40 (2004) pp. 35-49. ID., "La vita monastica oggi", in *Vita Consacrata* 38 (2002) pp. 680-692.
- ID., *L'uomo di Dio. Alle radici della vita religiosa*, Lipa Edizioni, Roma 2003.

b. Opere sulla donna

- COWIE, S. E., *More Spirited Than Lions: An Orthodox Response to Feminism and a Practical Guide to the Spiritual Life of Women*, Regina Orthodox Press, Salisbury, MA 2001.
- FARINA, M., *La donna: memoria e attualità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000-2005.
- GIBSON, E., *Femmes et ministères dans l'église*, Castermann, Tournai, 1971.
- GRYSON, R., *Il ministero della donna nella chiesa antica: un problema attuale nelle sue radici storiche*, Città Nuova, Roma 1974.
- MILITELLO, C., *Donna e Chiesa: la testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Edi Ofes, Palermo 1985.
- ID., *Donna e ministero: un dibattito ecumenico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991.

c. Opere sulla Vita consacrata

- BOSCO, V., *La regola di vita: oltre l'osservanza*, Ancora, Milano 1987.
- BRUNELLI, G. (ed.), *Monachesimo, laicità e vita religiosa*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995.
- CIPRESSA, S. (ed.), *Celibato e sacerdozio*, Città nuova, Roma 2008.
- GALOT, J., SJ, *Vivere con Cristo: i fondamenti evangelici della vita consacrata*, Ancora, Milano 1986.

d. Opere sulla vita matrimoniale - Chiesa domestica e laicità

- ALLEN, J. J. (ed.), *Vested in Grace: Priesthood and Marriage in the Christian East*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA 2001.
- BONETTI, R. (ed.), *Cristo sposo della Chiesa sposa: sorgente e modello della spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 1999.
- ID., *La reciprocità verginità-matrimonio: il dono dell'alterità nella Chiesa Una Santa: Atti del seminario di studi organizzato da C.E.I. Ufficio per la Pastorale della Famiglia - U.S.M.I. - C.I.S.M. (Chianciano 4-8 dicembre 1998)*, Cantagalli, Siena 1999.
- DAVIES, M., "Celibacy in Context" in *First Things* (2002).
<http://www.firstthings.com/article/2007/01/celibacy-in-context-48>

FABRIS, R. - CASTELLUCCI, E. (edd.), Chiesa domestica: la Chiesa-famiglia nella dinamica della missione cristiana: un profilo unitario a più voci, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.
GAJEK, J.S., Chiesa domestica: in una prospettiva orientale, Centro Russia Ecumenica, Roma 1984.
ID., Il mistero della Chiesa nel pensiero di Pável N. Evdokímov, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1983.
RUPNIK, M. I., SJ, Adamo e il suo costato: spiritualità dell'amore coniugale, Lipa, Roma 1998.
IOANNES CHRYSOSTOMUS, S., On Marriage and Family Life, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 1986.