

# PROMESSE, APERTURE ECUMENICHE E RISCHI TEOLOGICI NELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA DI ALEXANDER SCHMEMANN (I)

**Alin-Marius VARA\***

**ABSTRACT.** *Promises, Ecumenical Openings and Risks in the Sacramental Theology of Alexander Schmemann.* This article explores the sacramental theology of Alexander Schmemann, outlining a peculiar vision which is both liturgical and cosmical, in which the world itself is seen as a revelation and manifestation of God's presence, corrupted by the Fall, restored in Christ and celebrated in the liturgy. I regard the proposal of the Russian American liturgical scholar as a worthy challenge against the secular vision of reality, yet its ecumenical outreach and philosophical framework may necessitate further interconfessional and interdisciplinary analyses.

**Keywords:** Alexander Schmemann, sacramental theology, liturgy, secularism, ecumenical dialogue

**Cuvinte cheie:** Alexander Schmemann, teologie sacramentală, liturghie, secularism, dialog ecumenic

## Introduzione

Questo lavoro fa un'analisi della visione sacramentale di Alexander Schmemann. La prima parte è una presentazione del libro *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy* [in italiano: *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Edizioni Lipa,

---

\* Vicerector al Seminarului Teologic Greco-Catolic „Sfinții Trei Ierarhi Vasile, Grigore și Ioan” din Oradea. Licențiat în istorie al Universității din București și în teologie al Universității Pontificale Laterane (Roma) și studii de masterat în istorie la Universitatea Central-Europeană (Budapesta) și masterat în teologie la Universitatea din Bonn. E-mail: alin.vara@gmail.com.



2012]. La seconda parte approfondisce la questione della sacramentalità del mondo secondo il liturgista ortodossa, mentre la conclusione usa alcuni riferimenti cattolici per contestualizzare e valutare criticamente le promesse e le debolezze del suo progetto.

La mia tesi è che Schmemmann presenta una prospettiva innovativa sulla teologia sacramentaria, integrandola in uno sguardo sul mondo come sacramento della presenza di Dio, come la Sua manifestazione e mezzo di comunione tra gli uomini e Lui. Inserendosi in un contesto ortodosso di rinnovamento neo-patristico e avendo chiare somiglianze con la teologia cattolica contemporanea, l'opera di Schmemmann contesta radicalmente la visione secolare sul mondo vuoto di senso soprannaturale, cercando allo stesso tempo di evitare una religiosità tradizionale "platonica" o gnostica che separa radicalmente il naturale dal soprannaturale. La sua proposta dev'essere aggiunta in uno sforzo ecumenico, tenendo conto specialmente dalla metafisica cattolica centrata sull'analogia *entis*, dai grandi lavori speculativi di Serghei Bulgakov e dalla prospettiva che parte dallo splendore storico della Rivelazione per costruire una teologia robusta della *uscita*, del pellegrinaggio, del, per usare uno dei termini preferiti da Schmemmann, "Grande Ingresso" nella dimensione del Regno, il mondo restaurato in cui Dio sarà "tutto in tutti." (1 Cor 15:28).

Alexander Schmemmann (1921-1983) è nato in Revel, Estonia. Emigrato in Francia con la sua famiglia, il giovane è stato educato in scuole russe a Parigi. Tra 1940-1945 studia teologia presso l'Istituto "Saint-Serge", che riuniva i più importanti teologi russi rifugiati in Francia a causa della Rivoluzione comunista. Influito da Nikolai Afanasiev (1893-1966), Schmemmann decide di concentrarsi nei suoi interessi accademici sulla liturgia. Diventato sacerdote, insegna sempre a Saint-Serge tra 1945-1951, e poi diventerà professore al Seminario San Vladimir, New York, dove rimarrà fino alla sua morte. Da 1962 lui è stato anche decano del Seminario.

Importante liturgista e figura determinante per il profilo del Seminario San Vladimir, Alexander Schmemmann fa parte del movimento che ha rinnovato la teologia ortodossa nel secolo scorso, movimento che include Pavel Florenski, Serghei Bulgakov, George Florovsky, Vladimir Losski, John Meyendorff. Non avendo ambizioni speculative, lui sceglie la vita di una prospettiva storico-liturgica, usando le fonti dell'evoluzione della liturgia bizantina per costruire una proposta fresca per il mondo odierno, in cui la liturgia è presentata come centro di una vita che celebra la restaurazione di un mondo inteso come sacramento, offrendo la via è l'anticipazione del Regno.

Il libro di Alexander Schmemmann è stato pubblicato nel 1963. L'autore, come dichiara nella prefazione, lo intende come una semplice guida di studio per una conferenza agli studenti, e non come un trattato sistematico sulla tradizione liturgica ortodossa. La sua intenzione era di sottolineare per gli studenti (impegnati o no come missionari) la visione cristiana del mondo, osservando la questione nella luce della esperienza liturgica della Chiesa Ortodossa. La domanda fondamentale è: come si può vivere, credendo nella bontà del mondo e nel male in cui il mondo è caduto? E la risposta verrebbe dalla esperienza liturgica in cui la Chiesa appare come sacramento del mondo, sacramento del Regno, donato a noi in Cristo.

Il lavoro è diviso, oltre la prefazione, in sette capitoli. Nelle edizioni successive sono stati aggiunti due appendici, "Il culto nell'epoca secolare" e "Sacramento e simbolo", articoli sostanziosi, inizialmente pubblicati altrui, in cui l'autore sviluppa la critica della visione occidentale (romano-cattolica e secolare) del sacramento, e i concetti di "sacramentalità" e di "simbolo", articolando in un modo più erudito, e non tanto saggistico, come nel corpo principale del testo, l'approccio all'idea di sacramentalità della Chiesa e del mondo.

## **1. La visione generale**

### ***La vita del mondo***

Il primo capitolo, "La vita del mondo" funziona come introduzione. Schmemmann si domanda: Su quale "Vita" parliamo, quanto diciamo che Cristo è morto per la vita del mondo? La risposta facile, data da tante tradizioni religiose, e anche dal cristianesimo per una parte considerabile della sua storia, è che si tratta di una vita "religiosa", "spirituale", interiore. Tutto il senso della Rivelazione sarebbe, in questo caso, di mostrare un via per scappare dal mondo, quindi un gnosticismo più o meno coperto. La risposta del altro estremo, ma infatti incontrando la prima risposta, ambedue funzionando come legittimazione una per l'altra, è quella secolare, materialista: la vita per la quale è morto Cristo e la stessa vita immanente del mondo, il mangiare e il bere come mire in se stesse, il altre parole la conferma del mondo stesso nel suo orizzonte non trascendente, e finalmente assurdo.

Che cosa mangia l'uomo, si domanda Schmemmann? Cosa è il cibo? E perché dobbiamo mangiare? Il materialismo e il spiritualismo, due pericoli contro cui l'autore

parlerà a lungo in questo libro, sono essenzialmente d'accordo, come sono infatti d'accordo nella visione sul senso ultimo del mondo materiale, secondo quale il mangiare ha solo una funzione materiale.

Ma la narrazione biblica indica una visione totalmente diversa: il cibo e tutto il mondo da cui fa parte sono doni da Dio, sono *mezzi di comunione con Dio*. L'affermazione fondamentale è che le cose sono date per rivelare Dio, per fare la vita umana comunione con Dio. "Tutto ciò che esiste è il dono di Dio per l'uomo, ed esiste per fare Dio conosciuto all'uomo, per fare la vita dell'uomo comunione con Dio. È vita divina fatta nutrimento, fatta vita per l'uomo. Dio *benedice* tutto ciò che crea e, in linguaggio biblico, questo significa che Lui fa tutta la creazione segno e mezzo della sua presenza e sapienza, amore e rivelazione: O, gustate e vedete che il Signore è buono."<sup>1</sup>

Quindi l'affermazione, con intenzione di decostruire l'antropologia cristiana, di Feuerbach: L'uomo è quello che mangia, è capovolta nella prospettiva di Schmemmann: L'uomo ha fame, ma tutta la sua fame, tutti i suoi desideri sono desideri di Dio.

La benedizione del mondo dalla parte di Dio suscita la benedizione di Dio dalla parte dell'uomo. Quando la creatura da nome alle cose, lui infatti benedice Dio, perché riceve il mondo *come creazione*, esprimendo la sua bontà e intelligibilità come riflessione del suo sorgente infinitamente trascendente e infinitamente immanente. In questo senso la definizione dell'uomo è proprio di *sacerdote*. "Egli sta al centro del mondo, e lo unifica nel suo atto di benedire Dio, di ricevere il mondo da Dio e di offrirlo a Dio – e per riempire il mondo con questa eucaristia, egli trasforma la sua vita, quella ricevuta dal mondo, in vita in Dio, in comunione con Lui. Il mondo è stato creato come "la materia", il materiale di un'eucaristia che abbraccia tutto, e l'uomo è stato creato come il sacerdote di questo sacramento cosmico".<sup>2</sup>

L'affermazione fondamentale della visione teologica di Alexander Schmemmann è che il mondo sia il sacramento della presenza di Dio.<sup>3</sup> Si tratta di una ontologia del *simbolo reale* ("Realsymbol" in tedesco), il mondo visto come ente in cui Dio si manifesta, si fa realmente presente, rimanendo infinitamente trascendente. La vita, nel suo carattere primordiale, doveva essere eucaristica, un cammino di offrire il mondo a Dio. Ma il peccato originale, non essendo principalmente un atto contro doveri

---

<sup>1</sup> Alexander Schmemmann, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood: Saint Vladimir's Seminary Press, 1998 [1963]), 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 17.

religiosi, ha invece distrutto la visione della vita dell'uomo visto come dipendente dal mondo, il sacramento di comunione con Dio. Sarà solo con Cristo che la Vita tornerà all'uomo. Cristo rappresenta la fine della religione, intesa come atto religioso con cui si comunica con un Dio distante, separato dal mondo materiale privo di un senso soprannaturale. Cristo è la nuova vita, non il fondatore di una nuova religione. La Chiesa, il suo Corpo continuerà l'annuncio di questo evento radicale, soprattutto con la Divina Liturgia.

### *L'Eucaristia*

Su Calvaria, la "vita naturale" è finita. Ci siamo condannati noi stessi. Il progetto umano di separare la sua vita dal mondo, e il mondo da Dio, è fallito. La separazione tra materia e spirito, naturale e soprannaturale, causa e essenza del peccato originale, arriva al punto di totale fallimento, nel momento della sua massima blasfemia: uccidere il Logos Incarnato. Dio risuscita Gesù di Nazaret, ucciso dal mondo caduto, quindi lo giustifica, e inaugura l'Avvento del suo Regno nel mondo, della vita divina che dona di nuovo la vita al mondo.

Tutto questo significa che la liturgia non è un servizio "sacro", opposto a uno profano, ma la Chiesa stessa, il suo ministero di confessare Cristo e il suo Regno. Se il culto significa entrare in contatto con un Dio separato dal mondo, effettivamente *legittimando* questa separazione, giustificando la continuazione della vita profana a basi di un regolare placare di Dio, per ottenere una relativa pace e diversi doni, l'evento Cristo, la liturgia cristiana, l'eucaristia significano la fine di ogni culto. La liturgia non è l'espressione di un'altra religione che mantiene la separazione tra immanente e trascendente, neanche una fuga dal mondo, ma "l'arrivare a un punto di vista da cui possiamo vedere più profondamente nella realtà del mondo".<sup>4</sup> Perciò, la definizione classica sarebbe: l'eucaristia è l'ingresso della Chiesa nella gioia del Signore. È un'unica processione della Chiesa nella dimensione del Regno, la Chiesa che "segue Cristo nella sua ascensione verso il Padre", "l'assemblea gioiosa di quelli che devono incontrare il Signore Risorto e di entrare con lui nella stanza nuziale [*bridal chamber*]"<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 29.

L'immagine della liturgia come ingresso nella gioia del Signore è infatti confermata dalla sua struttura. Avendo due movimenti di ingresso, la Divina Liturgia bizantina mostra il suo carattere non di un semplice simbolo (nel senso nominalistico), ma di *passaggio* pienamente reale, di movimento in un'altra dimensione. La parola che potrebbe descrivere l'essenza della Divina Liturgia sarebbe quindi *ingresso*.

Tutto parla della presenza del Signore. La Parola annunciata nella prima parte della liturgia è sacramentale, come anche il sacramento donato e ricevuto nella seconda parte è... evangelico. "Il Vangelo è l'eterno avvento del Signore Risorto, la potenza e la gioia della Risurrezione."<sup>6</sup>

A questo punto Alexander Schmemmann ricomincia la discussione sulla natura della vita e della sua sacramentalità. E' semplicemente privo di senso rinnovare le discussioni sul momento preciso della consacrazione, sulle formule necessarie e le condizioni di validità. Invece qui si tratta di tornare al senso patristico dell'Eucaristia: un unico atto organico che abbraccia e trasforma tutto; per i Padri della Chiesa l'Eucaristia comprendeva il pane, il vino, l'offertorio, la consacrazione e la comunione. Ma questa veniva da un *Weltanschauung* su tutta la vita e il mondo intesi in un senso sacramentale. "Siamo creati come "celebranti" del sacramento della vita, della sua trasformazione in vita in Dio, comunione con Dio."<sup>7</sup> Il progetto divino per noi era di una chiamata al *sacrificio*, offrire a Dio le nostre vite e tutto il mondo, un atto perfettamente naturale, perché perfettamente... soprannaturale, cioè volontà di Dio di rivelare la sua vita *nella* vita dell'uomo, *nel* mondo.

Il peccato ha fatto tutto questo impossibile per l'uomo, perciò Cristo ha incluso tutto nel suo sacrificio, nella sua Eucaristia. Essa diventa "sacramento di memoria cosmica: restaurazione dell'amore come la vita stessa del mondo".<sup>8</sup> Cristo è il perfetto essere eucaristico, è l'eucaristia del mondo, includendoci tutti e insegnandoci che il rendere grazia è infatti lo stato dell'uomo perfetto.

Ma la visione sacramentale di Schmemmann mostra un punto decisivo nella seguente questione: l'Anafora (il "Canone eucaristico"), fa possibile un'anticipazione del compimento escatologico del destino del mondo. L'Anafora, come dice la parola stessa, è un'ascensione, in cui la Chiesa va con Cristo nella Sua ascensione verso il

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>7</sup> *Ibid.* 34.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 35.

Padre. Da questo momento della Divina Liturgia noi siamo nel Eschaton, oltre spazio e tempo. E' questo punto quello che mostra la futilità del dibattito sulla "consacrazione" (attraverso le parole dell'istituzione o dell'Epiclesi? etc.). Non solo perché non si tiene conto di una osservazione strettamente liturgica – niente sarebbe possibile senza il "Prefazio", il movimento di ringraziamento che fa possibile tutto che succede dopo – ma, più profondamente, perché qui succede una vera restaurazione ontologica: con l'Anafora, rendere grazie e con il "Sanctus", siamo già nella dimensione del Regno, in cui tutto è già Eucaristia, e Dio è "tutto in tutti" (1 Cor 15:28). Il canto di acclamazione "Sanctus" è nient'altro che il punto finale della nostra vita e di tutta la storia. Solo poi, logicamente, si fa memoria di tutto ciò che Cristo ha fatto per noi, quindi anche della ultima cena. La memoria è la pienezza della dossologia. Offrendo tutto in Cristo, tutto poi torna a noi come dono della nuova vita, come *cibo*.

Questa partecipazione alla pienezza escatologica rivela che ciò che è soprannaturale in questo mondo è "naturale" là. In questa chiave si comprende perché Schmemann scrive che l'Epiclesi è piuttosto *manifestazione* dei sacri doni come Corpo e Sangue di Cristo che una *consacrazione*. Da un punto di vista umano, di *questo mondo*, sì, certamente, l'Epiclesi è la consacrazione. Ma da un punto di vista *escatologico*, lo Spirito Santo viene, ci porta nel Regno e conferma la nostra trasformazione in Chiesa. Però il Regno è nient'altro che la vera natura di questo mondo, la sua immagine restaurata in Cristo. Lo Spirito Santo manifesta il mondo che sta arrivando, ci apre una porta che fa sì che L'Eucaristia eterna, la presenza di Dio donata a noi da tutta l'eternità, appare in questo mondo caduto come "trasformazione dei doni". Siamo naturalmente nel registro del "noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio" (1 Cor 13:12), una, parafrasando Jean-Yves Lacoste, presenza ontica precara, ma avendo tutta la densità ontologica del mondo<sup>9</sup>, però la Divina Liturgia rivela il vero destino dell'uomo e del mondo. "Qui noi vediamo il mondo in Cristo, come veramente è."<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Jean-Yves Lacoste, *Experiență și absolut: Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului* [Experience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme], traducere de Maria-Cornelia Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2001), 122.

<sup>10</sup> "Here we see the world in Christ, as it really is", Schmemann, 44.

### *Il tempo della missione*

Il problema del tempo offre a Schmemmann l'opportunità di approfondire in modo fresco la questione centrale della sacramentalità. La Chiesa, specialmente attraverso la liturgia, non offre una spiegazione per l'ansietà del tempo, neanche una soluzione, ma solo un *dono*: il dono della gioia del Signore e del suo tempo escatologico.

L'ambiguità moderna sul tempo, rotta tra la celebrazione storicista e immanentista di esso attraverso la fiducia nel progresso, e l'ansietà di fronte alla dissoluzione di tutto, fino alla morte, ha radici storici solo nel cristianesimo: da un parte, la fascinazione pagana sul ciclo dell'eterno ritorno è stata annullata dall'annuncio evangelico radicale: Il tempo aveva acquistato un senso per la Rivelazione storica di Dio in Cristo, trasformando il tempo, dandoli una direzione lineare, non più ciclica, e un orizzonte escatologico. D'altra parte, in un momento ulteriore, il cristianesimo ha abbandonato il tempo, proponendo un "escapismo", l'eternità come "riposo" dopo una vita terrestre corta e brutta. La vita quotidiana rimaneva non toccata, un incubo, almeno nell'età moderna, dell'alternare tra "fretta" e il "relax".

Ma guardando al modo in cui le prime comunità cristiane intendevano la feste e l'anno liturgico si può recuperare tutta la novità e radicalità del discorso cristiano sul tempo. La domenica, per esempio, non era un "giorno santo", opposto ai giorni "profani". Era il primo giorno della settimana, pienamente inserito nel ciclo di giorni di lavoro; ma anche il giorno del Signore. Questo doppio significato mostrava che *tutti i giorni erano da questo momento storico trasformati, passi in un movimento dal Tabor al Eschaton.*

Poi, le feste che davano ritmo al anno cristiano erano vissute come risposte della Chiesa alla sofferenza del mondo: la *Gioia*. Non è che non esistevano feste nel mondo pagano; ma la Chiesa verrà per porre fine alla gioia naturale, perché rivelava che, nel profondo, questa gioia naturale del paganesimo copriva una tristezza fondamentale dell'uomo separato da Dio. La Croce di Cristo fa impossibile la gioia "naturale". E allo stesso tempo mostra il senso della festa autentica, cioè una festa direzionata all'orizzonte del compimento di tutta la storia. E la gioia cristiana è anche pura, perché viene essenzialmente da un *dono*, il dono della salvezza, che non dipenda dai nostri meriti, ma solo dall'amore di Dio che supera tutta la conoscenza.



E queste feste, prima di tutto la Pasqua e la Pentecoste, che prima hanno avuto origini nelle feste pagane della natura e primavera, poi, nel mondo giudaico, facendo memoria di eventi storici, ricevano un pieno significato con Cristo e la Chiesa, un significato di *sacramenti del tempo*, cioè di momenti in cui la pienezza escatologica che, prima di Cristo, era anticipata, con la sua vita è *fata presente*. Festa della vita, festa della storia e festa del nuovo eon sono riunite in queste prime feste cristiane che facevano memoria dell'opera in cui Cristo ha compiuto tutto. La festa cristiana è quindi un dono della gioia, partecipazione nel nuovo tempo del Regno e *compimento del tempo*. Il tempo riceve un significato sacramentale e di santificazione: "Dio ha rivelato e ha offerto a noi la Vita eterna e non eterno riposo. E Dio ha rivelato questa Vita eterna nel mezzo del tempo – e della sua *fretta* – come il suo significato secreto e fine. E perciò ha fatto il tempo, e il nostro lavoro in esso, il *sacramento del mondo che arriva*, la liturgia del compimento e dell'ascensione."<sup>11</sup>

### ***Di acqua e spirito***

L'analisi attenta del rito per il sacramento del battesimo rivela ancora nuovi significati per la visione sulla sacramentalità del mondo: l'acqua, l'olio sono nient'altro che materia del mondo. Quindi è contra-produttivo parlare della "materia del sacramento", ma invece del cosmo stesso. La benedizione è la redenzione della materia verso il suo significato iniziale: quello di essere la vita dell'uomo, mezzo, sacramento della comunione con Dio. Siamo di fronte a un altro rito in cui il cosmo è redento e restaurato verso la sua splendore iniziale.

Non per caso nella Chiesa primaria il Battesimo si faceva durante la vigilia pasquale, è era seguita dalla Eucaristia, il sacramento dell'ingresso nel Regno. Infatti, l'acqua è in questo caso manifestata come grazia: "Nella fede, tutto il mondo diventa il sacramento della Sua presenza, il mezzo di vita in Lui. E l'acqua, l'immagine e presenza del mondo, è veramente l'immagine e presenza di Cristo."<sup>12</sup>

Con la Confermazione, che nel rito bizantino si fa subito dopo il battesimo, si rappresenta non la Chiesa che è trasformata in sacramento del Regno, del nuovo

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 74.

mondo, ma anche la persona unica, irriducibile, è *confermata* nella sua personalità! L'intera vita dell'uomo è celebrata e santificata, spinta verso gioia, movimento, creatività.

Il Battesimo rimane il punto fondamentale di referenza anche nel caso del sacramento della Riconciliazione. E questo perché, secondo Schmemmann, il vero peccato, quello che ha corrotto la natura umana e tutto il cosmo, è il peccato originale. Il Battesimo offre questa nuova vita, o, più esatto, il suo inizio, le sue premesse. "Il Battesimo offre il perdonare dei peccati, non la loro rimozione. Esso introduce la spada di Cristo nella nostra vita e la fa il vero conflitto, il dolore inevitabile e la sofferenza della crescita. E' veramente dopo il battesimo e a causa di esso che la realtà del peccato possa essere riconosciuta in tutta la sua tristezza, e il vero pentimento diventa possibile."<sup>13</sup> In alte parole, il battesimo opera un trasformazione ontologica della persona in cui si pone il seme della vita eterna, della coscienza del peccato e della volontà di diventare santo. Tutta la vita cristiana comincia qui e si riferisce a questo momento. E il sacramento della Penitenza e nient'altro che un tornare alla vita nuova donata da Dio per sempre, proprio come l'Eucaristia, non essendo una ripetizione della Cena del Giovedì Santo, è ascensione, accettare del banchetto eterno.

### ***Il mistero dell'amore***

Il matrimonio naturale è caduto, quindi non è da benedire, ma da restaurare. Questo è la visione della Chiese Orientali sul matrimonio come sacramento. L'unione tra uomo e donna non è semplicemente un sacramento della "famiglia cristiana", ma del Divino Amore, del mistero dell'essere; perciò interessa tutta la Chiesa, tutto il mondo.

Per parlare del matrimonio dobbiamo partire da Maria, Madre di Dio, scrive Schmemmann. In lei tutta la creazione si rallegra perché lei accetta il destino di tutta la creazione: quello di diventare tempio di Dio, l'umanità di Dio. Sua carne e il suo sangue sono date al Figlio di Dio. Maria diventa Madre, compiendo in questo la "femminilità" della Creazione. L'ermeneutica teologica del mondo e della storia salvifica ci porta, in un circolo, verso le donne, facendoci vedere le loro vocazione nella luce

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 79.

del destino della Theotokos: quindi nel mondo naturale la donna è un simbolo dell'amore ubbidente per Dio. Maria e tutte le donne portano un messaggio prezioso: solo quando accettiamo e rispondiamo all'amore, quando accettiamo la femminilità essenziale della creazione, diventiamo noi stessi, uomini e donne.

Tornando al matrimonio, si potrebbe adesso vedere nel contesto giusto l'affermazione della Chiesa sul matrimonio naturale che, ormai caduto, riceve nella liturgia cristiana un nuovo senso. Il naturale è semplicemente portato nel Regno; non si tratta perciò né di confermare un naturale ("a nice little family"), né di cancellare questo naturale oppure di "aggiungere" a esso il soprannaturale. Nella liturgia bizantina, il fidanzamento si fa non nella Chiesa, ma nel vestibolo. Il matrimonio naturale è quindi benedetto, ma già orientato verso il Regno. Poi la coppia (spesso le due cerimonie si celebrano immediatamente, una dopo l'altra) *entra nella Chiesa*. Come nella Divina Liturgia, troviamo anche qui un movimento (fisico, prima di tutto), d'ingresso che non è semplicemente un "simbolo", in senso nominalistico-moderno, ma *vero ingresso nel Regno*. Il matrimonio di questa coppia diventa sacramento del Divino Amore, cioè *presenza* di Dio nell'universo, nella intimità del amore umano. L'amore di Dio si *manifesta* (anche) attraverso il matrimonio.

La stessa relazione tra naturale e soprannaturale, e la stessa logica dell'analogia *reale* tra Dio e mondo, e tra la relazione tra Dio e mondo e la relazione tra gli uomini, si scopre anche sul discorso orientale-bizantino sul sacerdozio. Infatti, il sacerdote è il più naturale elemento del mondo: tutti siamo preti, chiamati a offrire in eucaristia tutto il mondo a Dio, a mediare l'amore che incontra la femminilità del mondo.

Ma c'è una sfumatura vitale: il sacerdote non fa "transazioni" tra soprannaturale e naturale, legittimando, de facto, la separazione tra le due. Questo significato è il risultato del peccato del primo Adam: il mondo possesso come universo autonomo, dall'uomo, che talvolta fa un "atto di culto" per mantenere la favore di Dio per la sua vita di ateismo pratico. Invece Cristo rappresenta la fine della religione, intesa come ministero di mediazione tra sacro e profano. La religione sacerdotale muore e si inaugura la *vita sacerdotale*. Tutti siamo diventati ministri di una vita di ringraziamento, di offrire a Dio tutta la nostra esistenza, in eucaristia. "Se ci sono preti nella chiesa, se esiste la vocazione sacerdotale in essa, è proprio per rivelare in ogni vocazione la sua essenza sacerdotale, per fare tutta la vita di tutti gli uomini la liturgia del Regno, per rivelare la Chiesa come il sacerdozio regale di tutto il mondo. Questo è, in altre parole, non una vocazione "separata", ma l'espressione di amore per la vocazione dell'uomo come figlio di Dio e per il mondo come il sacramento del Regno. E devono

essere preti perché viviamo in *questo mondo*, e niente in esso è il Regno, e, come “questo mondo” non diventerà mai il Regno. La Chiesa è nel mondo ma non del mondo, perché solo quando *non* è nel mondo possa rivelare e manifestare “il mondo che arriva”, l’oltre, che unicamente rivela tutte le cose come “vecchie” - è ciononostante nuove è eterne nell’amore di Dio. Quindi nessuna vocazione in *questo mondo* può compiersi come sacerdozio. E dev’essere una che ha la vocazione speciale di *non avere una vocazione, di essere tutte le cose per tutti gli uomini*, e di rivelare che la fine e il senso di tutte le cose è Cristo.”<sup>14</sup>

### ***Calpestando la morte con la morte***

Il discorso cristiano sulla morte mostra tanto sulla sua visione sul mondo, perché si sta sotto il seguente paradosso: come si può parlare del mondo che sta sotto il segno della morte, ma che è stata salvata da Cristo per avere vita? Che cosa è, infatti, il Cristianesimo? Come si distingue tra le altre religioni, se questo non è né un’affermazione secolarista del mondo, né una negazione “religiosa”, “spirituale” di questa vita? Quale è il suo messaggio per gli uomini, se si presenta non come una religione che giustifica la morte, o che “aiuta” a “accettare” la morte? In che cosa consiste la sua liberazione, se si presenta come qualcosa che *non* è una dottrina dell’immortalità dell’anima, dell’opposizione tra spirituale e materiale, o sulla morte come liberazione, o sulla morte come castigo?

La tesi di Schmemmann è che la secolarizzazione è un fenomeno cristiano, fatto possibile solo dal cristianesimo. Il secolarismo cresce attraverso l’affermazione cristiana sulla vittoria di Cristo sull’antico pessimismo e angoscia di fronte all’apparente absurdità della vita. Ma con Cristo viene l’affermazione della vita, un senso lineare, escatologico della storia. La vita riceve un senso teologico e esistenziale profondo, di gioia per la presenza di Dio attraverso la vita stessa, e vita eterna. Quindi si deve dire chiaramente: lo scopo del cristianesimo non è di “aiutare” la persona a accettare come “le cose sono”, e conciliare con la morte, ma di rivelare questa morte come un *nemico da distruggere*, non come un mistero da spiegare.

Il grande messaggio della Chiesa è che *la morte non è normale*. Questo mondo è stato fatto come sacramento della presenza di Dio, di amore, di gioia, di vita piena,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 94.

eterna; la morte è una separazione da Dio. La morte e la malattia possono essere “normali” solo in *questo mondo, caduto*. In questo contesto Schmemann scrive che l’incontro tra Chiesa e uomo sofferente, attraverso l’unzione degli infermi, è un sacramento; ma non della morte o della salute, ma della trasformazione del vecchio in nuovo. Non si tratta di una specie di “guarigione”, di soluzione “religiosa” quando le soluzioni mediche sono fallite. Questo non è un sacramento della morte, come si intende per tanti oggi, di accompagnare il malato e di offrirgli un conforto, ma neanche un sacramento della salute, un altro trattamento medicale. Ma è invece, come per gli altri sacramenti, un *passaggio, una trasformazione*. E’ entrare nel Regno, nella realtà del mondo salvato e restaurato da Cristo. In questa maniera si manifesta che *la morte stessa è “piena” di Cristo*. Vita, morte, salute, malattia: dopo la Resurrezione e attraverso la missione della Chiesa queste tutte sono in Cristo; tutte, in modi particolari, sono sacramenti della Sua Presenza. La guarigione non ha come scopo la salute, ma il passaggio nella nuova dimensione della realtà. La sofferenza e la morte, da manifestazioni del peccato originale, da fenomeni “normali” in questo mondo, da sconfitte, diventano vittorie in Cristo, mezzi per diventare *martiri*, per testimoniare Cristo nelle sue sofferenze, di contemplare “i cieli aperti e il Figlio dell’uomo che sta alla destra di Dio” (Atti 7:56), di confessare Dio come la sua vita, come Quello verso cui tutta la vita ascende.

### ***E voi siete testimoni di queste cose***

Nella conclusione del saggio iniziale (quindi senza i due appendici, che tratterò a lungo nella parte seguente), Schmemann scrive che la sfida principale di oggi rimane quella del secolarismo. Questo è un prodotto del cristianesimo in due sensi: contestando il pessimismo pagano sul mondo con la vittoria di Cristo, la Vita eterna in Persona, il cristianesimo ha offerto (di nuovo) al mondo un senso sacramentale. Ma siccome nella sua evoluzione, il cristianesimo è diventato una “religione”, cioè un’altra “offerta” di spiritualità, un’altra via di scappare da questo mondo, rilasciandolo non redento, la Chiesa ha infatti lasciato, oppure abbandonato, il mondo valorizzato, con una nuova dignità, ma privo del senso sacramentale, trascendente. Il altre parole, ha lasciato la celebrazione del mondo in se stesso, senza il suo senso profondo, simbolico, analogico, di manifestazione della presenza di Dio.

Perciò la soluzione non è la continuazione di annunciare un Vangelo disincarnato, spirituale, che “aiuta” l’uomo a accettare se stesso e l’assurdità del mondo come se avesse veramente un senso “misterioso”. Questa sarebbe la via perfetta per lasciare un mondo non toccato, quello che corrisponde esattamente al discorso secolare: la celebrazione del mondo come si presenta ai nostri occhi. Naturalmente i predicatori che propongono un Cristo per la “salvezza personale” non hanno la capacità di proporre un discorso radicale su tutto il mondo; infatti, può essere che le religioni non-cristiane avessero un vantaggio perché offrono più “aiuto” e “misticismo”.

Il secolarismo rimane una tragedia e un peccato, secondo Schmemmann. La via della Chiesa rimane quella di parlare del mondo come rivelazione, segno della presenza di Dio, gioia su di Lui, comunione con Lui, speranza in compimento in Lui. In Cristo tutto diventa di nuovo liturgia, comunione, ascensione.<sup>15</sup> La Chiesa è sacramento del Regno perché è la possibilità per l’uomo di vedere in questo mondo proprio il mondo che arriva e, di più, di abitare questo nuovo mondo in Cristo. Se il cristiano vede Cristo ovunque e si rallegra in lui, la sua missione si afferma come sacramento del tornare del mondo a Colui che è oltre il mondo.

## BIBLIOGRAFIA

- Farrugia SJ, Edward G. (ed.). Dizionario enciclopedico dell’Oriente Cristiano. Roma: Pontificio Istituto Orientale: 2000.
- Lacoste, Jean-Yves (ed.). Dizionario critico di teologia. Edizione italiana a cura di Piero Coda. Borla-Città Nuova: 2005.

---

<sup>15</sup> Cf. Schmemmann, 112.