

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS
ACCADEMIA ALFONSIANA
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

Stefan GGOVSKI

***GOD-LIKENESS: L'APPROCCIO SACRAMENTALE NELL'UNIONE FRA
DIO E L'ESSERE UMANO.***

TEOLOGIA MORALE ORTODOSSA DI STANLEY S. HARAKAS.

**Dissertatio ad Doctoratum
in Theologia Morali consequendum**

1° Moderatore: prof. Cristiana FRENI

2° Moderatore: prof. Edmund KOWALSKI, CSsR.

ROMAE, 2019

*A Mater Ecclesia
Chiesa Ortodossa Macedone
Arciepiscopato di Ocrida*

RICONOSCIMENTO

È mio gradevole compito di esprimere la mia sincera gratitudine a coloro che, in maniera incondizionata, mi hanno aiutato a portarlo alla fine questo lavoro. Innanzitutto, ringrazio la professoressa Dr. Cristiana Freni, la Moderatrice di questa dissertazione, per la sua competente guida e costante supporto. La sua saggezza scolastica e capacità accademica era di immenso aiuto durante questo percorso di ricerca. Senza di Lei questo lavoro non avrebbe preso vita! La mia gratitudine va anche al prof. Edmund Kowalski, CSsR., il 2° Moderatore della tesi per la sua guida verso la maturazione accademica e per l'auto riguardante la metodologia e dei consigli senza di quali non sarebbe possibile completare la seguente tesi di ricerca. Ringrazio tutti i professori della mia *Alma Mater* – l'Accademia Alfonsiana, l'Istituto Superiore di Teologia Morale, parte della Pontificia Università Lateranense, e a tutto lo staff in essa presente.

Colgo l'occasione di ringraziare particolarmente la fedeltà e il sostegno datomi dal Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Macedone – l'Arciepiscopato di Ocrida. In particolare, la fiducia, l'aiuto costante e le preghiere da parte del Metropolita di Debar e Kičevo e l'Amministratore della diocesi di Sidney e Australia, signor Timoteo, e l'Arcivescovo della mia *Mater Ecclesia*, la Sua Beatitudine Stefan, Arcivescovo di Ocrida e Macedonia e di Giustiniana Prima.

I miei sinceri ringraziamenti vanno anche al CCCC - Comitato Cattolico per la Collaborazione Culturale con le Chiese Ortodosse e le Chiese Ortodosse Orientali, e al Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani per avermi dato la borsa di studio e la possibilità di studiare a Roma – il centro Occidentale della cristianità.

Vorrei, infine, ringraziare i miei genitori Zorica e Blagoja, mia sorella Jana, la mia famiglia, la mia fidanzata Angela, i miei amici e tutti i miei cari di cuore persone per avermi sostenuto e incoraggiato lungo questo fruttuoso viaggio al livello personale e scientifico. Siete sempre stati al mio fianco. Vi voglio bene, a tutti.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> 58 vol., Romae 1909 ss.
a.C.	avanti Cristo
A.I.D.S.	<i>Acquired Immonodeficiency Syndrome</i>
art. cit.	articolo citato (di riviste, contributi...)
AT	Antico Testamento
<i>Atti</i>	<i>Libro degli Atti degli Apostoli</i>
cf.	dal latino <i>confer</i> , <i>conferantur</i> : confronta, vedi
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> , LEV, Città del Vaticano 1997.
COD	G. ALBERGIO et Al. (edd.), <i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> , Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973.
<i>Col</i>	<i>Lettera ai Colossesi</i>
<i>Cor</i>	<i>Lettera ai Corinzi</i>
CNPSU	Commissione Nazionale per la Protezione dei Soggetti Umani
CSSR	Congregazione del Santissimo Redentore (Redentoristi)
CV	BENEDETTO XVI, <i>Caritas in Veritate</i> (29.06.2009)
d.C.	dopo Cristo
doc.	documento
DH	CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, <i>Dignitatis Humanae</i> , Dichiarazione sulla libertà religiosa (7.12.1965)
DP	CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, <i>Istruzione Dignitas Personae</i> , Su alcune questioni di bioetica. Documenti e studi (8.9.2008)
<i>Dt</i>	<i>Libro di Deuteronomio</i>
DV	CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, <i>Donum Vitae</i> , Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione (22.2.1987)
<i>Eb</i>	<i>Lettera agli Ebrei</i>
ecc.	eccetera

(ed)./(edd). *editio* = edizione/i, editore/i = a cura di

Ef *Lettera agli Efesini*

EV *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, 30+4 voll., EDB, Bologna 1962 ss.

EvV GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae*, Lettera enciclica sul valore e l'inviolabilità della vita umana (25.03.1995)

Es *Libro dell'Esodo*

es. esempio, ad esempio, per esempio

et Al. dal latino *et alii* = e altri (in opere scritte da più autori)

FC GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, Esortazione apostolica sui compiti della famiglia cristiana nel mondo contemporaneo (22.11.1981)

Fil *Lettera ai Filippesi*

FIVET *Fecondazione In Vitro con Embryo Transfer*

Gal *Lettera ai Galati*

Gen *Libro della Genesi*

Gdc *Il Libro dei Giudici*

GS CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7.12.1965)

Gv *Vangelo secondo Giovanni*

HIV *Human Immunodeficiency Virus*

Ibid. dal latino *Ibidem* = ivi, nello stesso luogo (sostituisce i dati di un'opera citata immediatamente prima nella stessa pagina)

ID./EAD. dal latino *Idem/Eadem* = lo stesso/la stessa (sostituisce l'Autore o l'Autrice immediatamente precedente)

Lc *Vangelo secondo Luca*

LE SANTO E GRANDE SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA, *Lettera Enciclica*, Creta Grecia 2016

Lev *Libro del Levitico*

LGBT	Termine collettivo riferito a: Lesbiche, Gay, Bisessuali e Transgender
<i>Mc</i>	<i>Vangelo secondo Marco</i>
<i>MM</i>	FRANCESCO, <i>Misericordia et misera</i> , Lettera apostolica a conclusione del Giubileo straordinario della misericordia (20.11.2016)
<i>Mt</i>	<i>Vangelo secondo Matteo</i>
<i>MV</i>	FRANCESCO, <i>Misericordiae vultus</i> , Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia (11.04. 2015)
n.	nota
<i>NDTM</i>	F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, <i>Nuovo Dizionario di Teologia Morale</i> , Cinisello Balsamo (MI) 1990
<i>NDB</i>	S. LEONE – S. PRIVITERA, <i>Nuovo Dizionario di Bioetica</i> , Ed. ISB Istituto Siciliano di Bioetica, Città Nuova, Roma 2004
NT	Nuovo Testamento
p.	pagina
PG	MIGNE J.-P. (ed.), <i>Patrologiae Cursus Completus</i> , Series Graeca, Lutetiae Parisiorum 1857-1866 (161 voll.)
prof.	professore
<i>Pt</i>	<i>Lettera di Pietro</i>
<i>Rm</i>	<i>Lettera ai Romani</i>
s.d.	senza data
<i>Te</i>	<i>Lettera ai Tessalonicesi</i>
<i>Tm</i>	<i>Lettera a Timoteo</i>
VS	GIOVANNI PAOLO II, <i>Veritatis Splendor</i> , Lettera enciclica circa alcune questioni fondamentali della dottrina morale della Chiesa (6.08.1993)
vol. / voll.	volume / volumi
WCC	<i>World Council of Churches</i>

INDICE

SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	3
INDICE	7
INTRODUZIONE.....	11
CAPITOLO I.....	23
SULLA VITA DI STANLEY S. HARAKAS – PERCORSI E RISULTATI ACCADEMICI.....	23
1.1. UNO SGUARDO ALL’APPROCCIO SCIENTIFICO BASILARE	23
1.2. I PRIMI PERCORSI AUTOBIOGRAFICI DI S. S. HARAKAS	26
1.3. TRA VITA PASTORALE E VITA ACCADEMICA	28
1.4. IL RUOLO SOCIALE E ACCADEMICO DI HARAKAS	31
1.5. L’EVOLUZIONE DEL PENSIERO HARAKASIANO	37
1.6. IL CONTRIBUTO ALLA TEOLOGIA MORALE	50
CONCLUSIONE	55
CAPITOLO II.....	57
HARAKAS E IL PENSIERO ETICO ORTODOSSO: LA VIA VERSO UNA VITA TRASFIGURATA.....	57
2.1. IL PENSIERO ORTODOSSO NELLA TEOLOGIA MORALE CRISTIANA	66
2.1.1. I principi della morale	71
2.1.2. I sette concili ecumenici e il messaggio morale	74
2.1.3. I Santi Padri della Chiesa e il loro insegnamento etico.....	79
2.2. LA PAROLA DI DIO NEI TESTI DELLA SCRITTURA	82
2.2.1. L’insegnamento di Cristo attraverso le parabole	86
2.2.2. La salvezza cristiana attraverso le opere degli apostoli	89
2.3. DIO TRINITÀ: LA FONTE DELLA VITA MORALE	93
2.3.1. La dimensione del <i>bene</i>	94
2.3.1.1. <i>Il bene per e da sé</i>	95
2.3.1.2. <i>La legge morale</i>	96
2.3.1.3. <i>La giustizia morale</i>	98
2.3.1.4. <i>La capacità morale umana</i>	100
2.3.1.5. <i>Il male e il peccato</i>	102
2.3.2. <i>Theosis</i> : Integrazione della creazione col Creatore	104
CONCLUSIONE	107
CAPITOLO III	109
L’UNIVERSO ETICO HARAKASIANO: LE PROPOSTE BIOETICHE ORTODOSSE	109
3.1. LE ORIGINI DEL PENSIERO BIOETICO NEL MONDO ORTODOSSO.....	109
3.1.1. I Fondamenti della bioetica	111
3.1.2. I principi bioetici.....	113

3.1.3. Contributi e limiti della bioetica ortodossa	115
3.2. MEDICINA E MORALE SECONDO LA TRADIZIONE ORTODOSSA.....	118
3.2.1. Sesso, pornografia e A.I.D.S.	120
3.2.2. Contraccezione: metodi, riflessioni, danni	126
3.2.3. Ortodossia e aborto	128
3.2.4. Fertilizzazione <i>In Vitro</i> , fecondazione artificiale o assistita e surrogazione di maternità	134
3.2.5. Same Sex Attraction e la questione di gender	143
CONCLUSIONE	151
 CAPITOLO IV	 153
<i>GOD-LIKENESS: VITA NUOVA IN – COME (E) – PER CRISTO</i>	153
4.1. DERIVAZIONE ETIMOLOGICA, SPIEGAZIONE E DEFINIZIONE DELLA PAROLA	154
4.2. ELABORAZIONE SISTEMATICA DEL CONCETTO HARAKASIANO.....	157
4.2.1. L' <i>onthos</i> e l' <i>ethos</i> – punto di vista patristico	161
4.2.2. La relazione empirica <i>Creatore – creato</i> attraverso la riflessione antropologico-teologica	165
4.3. I PRINCIPI FONDAMENTALI PER DIVENTARE <i>COME CRISTO</i>	167
4.3.1. La libertà ontologica	168
4.3.2. La fede.....	170
4.3.3. La speranza	175
4.3.4. La carità.....	178
4.3.5. La coscienza morale cristiana	182
4.3.6. Comunicazione e comunione.....	185
4.3.7. Diversità nell'uguaglianza.....	188
4.3.8. La fraternità ecclesiale	191
CONCLUSIONE	197
 CAPITOLO V	 199
IL CAMMINO SACRAMENTALE DEL CRISTIANO E LE TAPPE DI FORMAZIONE.....	199
5.1. CREATI A <i>ESSERE PER DIVENTARE</i>	200
5.1.1. Sacramentalità e salvezza secondo la tradizione cristiana	203
5.1.2. Le differenze tra <i>essere umano</i> e <i>persona umana</i>	206
5.1.3. Vivere la liturgia – incarnare la Parola	214
5.1.4. Misericordia e Preghiera – da <i>teoria</i> a una <i>prassi</i> catechista	218
5.1.5. Digiuno, perdono ed Eucaristia	221
5.1.6. La famiglia – piccola Chiesa in sé	226
5.2. L'ETICA CRISTIANA – GUIDA VERSO UNA VITA MORALE.....	229
5.2.1. L'orizzonte cristiano: luogo di virtù	231
5.2.2. La relazione reciproca tra la <i>necessità</i> e la <i>disciplina</i> di una vita morale secondo le <i>norme</i> etiche	233
5.2.3. Il percorso dell' <i>homo ethicus</i> verso l'auto-determinazione	235
CONCLUSIONE	239

CONCLUSIONE GENERALE.....	241
BIBLIOGRAFIA GENERALE.....	259
APPENDICE.....	275

INTRODUZIONE

La contemporaneità, assieme a ogni riflessione sociale riguardante la fede interiore di ciascun individuo o gruppo, (qualunque sia) come anche l'interpretazione esteriore in modo tradizionale o non, di ogni comunità o appartenenza religiosa nel mondo globalizzato nella sua *unitatem*, porta in sé certe incertezze sulla parte costitutiva di ogni credenza. Credere oggi, è visto come un limite. Non risulta niente di diverso riguardante la fede ortodossa, anzi. È molto probabile che la maggior parte delle incertezze che la società post-moderna possiede, si riferiscono proprio alla fede ortodossa e la sua Chiesa. La causa non sarebbe il cosiddetto carattere 'conservativo' della Chiesa Ortodossa, come in prima istanza si penserebbe, bensì due motivi principali. Il primo sarebbe probabilmente la complessità spesso incomprensibile se non multiforme, riguardante gli insegnamenti teologici, che chiedono dedizione e fede per essere chiariti e compresi, e la seconda è il distacco dell'individuo dalla società, sotto il velo dell'egoismo. Tuttavia, l'insegnamento spirituale ortodosso nella società contemporanea in molti casi è condizionato anche da diversi fattori, oltre a quelli interni. Ad esempio, molto spesso è proibito nelle scuole (elementari e superiori) pure a livello facoltativo. In questo contesto, anche il distacco forzato della Chiesa dalla società nei paesi post comunisti, soprattutto nell'Est Europa, Russia ecc., rappresenta un fattore importante. Non risulta diverso nemmeno dopo un periodo di grande sviluppo scientifico, tecnologico, sociale e accademico. Tanto quanto l'evoluzione umana avanza, così anche l'uomo di oggi sente la fede come una cosa innecessaria. L'applicazione del pensiero ortodosso oggi, quindi è condizionato da diversi fattori complessi e variegati.

Molto probabilmente, negli anni '60 negli Stati Uniti, la situazione riguardante la fede come capacità interna in sé e la sua attualizzazione nella prassi è stata condizionata da diversi fattori. Innanzitutto, la crescita tecnologica avanzò l'uomo in una nuova era, ripristinando i parametri di vita. Dopo la Rivoluzione francese (1789-1799), si aprì la strada della secolarizzazione e della liberalizzazione come concetto politico sociale. In ogni caso, l'uomo contemporaneo, si concentra nello sviluppare diversi metodi di ricerche nel campo scientifico (matematico, fisico, chimico, medico, ecologico, militare

ecc.), che poi permette all'umanità di entrare in una condizione di vita diversa dalla precedente. Il periodo degli anni '60 è molto turbante per la società tradizionale. Ad esempio, la nascita della rivoluzione sessuale, il distacco dai valori morali, che portò un disordine antropologico morale in prisma alle questioni di *gender*, è solamente una parte.

La Chiesa, come parte intrinseca della nuova società moderna, è stata turbata da questi fattori menzionati sopra, poiché l'influsso di un disordine morale cambiava la visione dell'uomo riguardante la vita, togliendo lo scopo della vita in sé, vista dalla comunità cristiana come un dono divino, come anche il disordine dei parametri sui quali si formava l'esistenza e il progresso della vita sociale dei membri della società. Tutto ciò quindi, portò grande preoccupazione fra i teologi. Infratti, l'azione dei modernisti causò la reazione dei teologi. Lo stesso accadde nei primi secoli della cristianità, mentre la struttura della Chiesa si formava attraverso i Concili ecumenici. Per un Concilio, non esisteva solo la causa gerarchica, strutturale, dogmatica e canonica, bensì l'emergenza di un'eresia che danneggiava, o meglio sconvolgeva la vita dei cristiani e per risolverla, i primi Padri della Chiesa si riunivano nella saggezza teologica e spirituale, per rispondere alle problematiche tanto complesse per le prime comunità cristiane. Simile il caso della Chiesa Ortodossa di America che è sotto il Patriarcato Ecumenico, con una maggioranza di membri greci riguardante i mutamenti della società in cui si trovava. Gli anni '60 erano tanto inquietanti per i cristiani in America, e grazie all'estensione della controcultura fra i giovani nel mondo attraverso l'influsso e i mezzi comunicativi dell'Occidente in ogni parte del globo, l'alterazione del comportamento umano abbracciò un gran numero di individui e gruppi.

Uno dei membri della Chiesa Ortodossa di America che apertamente tentò di prendere la situazione in mano stabilendo la posizione ortodossa sui quesiti complessi e attuali nei suoi tempi, è stato Stanley Samuel Harakas. Il nostro autore d'interesse, nato nel 1932, visse e crebbe proprio nel periodo dei grandi mutamenti sociali. Negli anni '60 ormai aveva finito il dottorato in etica sociale presso l'università di Boston, e decise di non tacere, ma parlare e scrivere apertamente, rispecchiando la posizione ortodossa sia nelle aule della facoltà di Holy Cross ove insegnò, sia nelle sue opere e i suoi scritti, sia nelle omelie come parroco nel territorio della Nuova Inghilterra. Motivati dal suo lavoro, la sua persona e il suo contributo accademico – pastorale – scientifico, abbiamo deciso di focalizzare la nostra ricerca sulla sua visione teologica, poiché il suo contributo si reputa di gran valore nelle comunità ecclesiariche. In questo

contesto, per rispecchiare un quadro ben definito del lavoro di ricerca e per poter riprodurre i parametri che useremo lungo il lavoro, si ritiene opportuno applicare per primo l'oggetto della tesi che evidenziamo in seguito.

Le modalità della teologia morale ortodossa, la sua struttura in sé, il suo posto e la collocazione negli ambiti scientifico – teologici di oggi, ma soprattutto l'importanza nella formazione della persona umana nel senso ontologico, hanno spinto la motivazione e i bisogni di accennare quant'è immensa la necessità della sua preservazione e attualizzazione.

L'oggetto in sé ha lo scopo di proporre una riflessione accademico teologica e di fornire uno studio morale ortodosso sulle argomentazioni che riguardano la vita ecclesiale e la sua struttura in generale. Lungo il percorso si cercherà di dare una particolare attenzione all'etica cristiana, all'interno dei fondamenti teologici in ambito spirituale e scientifico, proponendo gli insegnamenti teologici del reverendo padre Stanley Samuel Harakas – uno dei più autorevoli moralisti ortodossi contemporanei. I contributi accademico-teologici harakasiani, raccolti in una tesi dottorale, potrebbero servire come una specie di guida verso una maturazione cristiana, sia ai teologi moralisti primariamente ortodossi, che ai laici interessati nell'approfondimento della teologia morale ortodossa dal punto di vista scientifico ed ecclesiale.

La ricerca di dottorato in sé contiene alcune forti motivazioni: la prima delle quali è di interesse personale dal carattere principalmente accademico, ma certo è più significativo quello della fede e il desiderio di maturare attraverso lo studio.

La costante riflessione sul discorso morale di ieri, oggi e domani, l'approfondimento dello studio della teologia morale cristiana sia dei nostri tempi che quella della storia precedente, cioè la sua formazione, sviluppo e crescita da tanti punti di vista (teologico, sociale, psicologico, antropologico), ma più di tutto, la possibilità offertami dall'Accademia Alfonsiana di poter esprimere liberamente la mia appartenenza all'Ortodossia scrivendo una dissertazione dottorale, mi ha spinto a voler riempire i miei scaffali accademici e soprattutto quelli che arricchiscono la mia umanità, arricchendo la biblioteca con libri e la mente con *sapientia*, in tal modo approfondendo gli studi.

Ho capito che solo andando fino in fondo ci si incontra con se stessi e si può trovare quello per cui ci si era messi in viaggio per cercare. Fermarsi a metà non sarebbe giusto, quindi quale migliore occasione che approfondire la propria fede – la strada presa da tempo, ormai chiamata casa, a cui si appartiene.

Decidendo di scoprire la propria casa, chiedendomi cosa sia meglio scegliere, mi è parso opportuno accogliere un insieme di insegnamenti appartenenti al lascito di una persona che non è tanto conosciuta nelle sedi accademiche, ma che meriterebbe di esserlo, avendo tanto da offrire, a mio parere, a tutti i moralisti. Spinto da un'altra motivazione chiamata necessità di riforma sui piani di studio dell'etica cristiana della facoltà teologica di Skopje dove un domani insegnerò, ho scelto Harakas.

Egli è uno dei rari teologi moralisti contemporanei che è riuscito a contribuire tanto alla teologia morale ortodossa, tutto grazie alla sua originalità, dedizione e intelligenza. Appoggiando i suoi studi ed insegnamenti a quelli dei santi Padri, cioè alla patristica, la dogmatica e non solo, è diventato così un esempio di come, quanto e perché si ama Dio, fino a dedicare l'intera vita alla sapienza ecclesiale. È diventato un instancabile professore e decano dell'*Holy Cross Greek Orthodox School of Theology* e *Hellenic College* – Brookline, Massachusetts, un costante ispiratore e scrittore di articoli per diversi giornali come *The Greek Orthodox Theological Review*, *Journal of Ecumenical Studies* ed altri, entrando anche a far parte di tante società professionali come l'*Orthodox Theological Society* e il *Board of Directors of the Society of Christian Ethics*, che oltretutto si occupano della risoluzione delle problematiche etiche. Egli, attraverso le sue opere ed insegnamenti ha chiarito molti punti cruciali che riguardano la teologia morale e la visione bioetica ortodossa. È notevole il suo metodo di scrivere, che incarna la sua persona, usando un linguaggio accademico ma semplice da poter essere chiaro a tutti, ed è sempre benvenuto un insegnamento di quel tipo a noi ortodossi, che tante volte non capiamo bene la struttura della teologia e la complessità della Parola in sé, soprattutto per quei fedeli con una minima ma non soddisfacente preparazione catechetica – una notevole e preoccupante percentuale ancora oggi.

Oltre ad essere un gran accademico, Harakas è anche un esempio di come si diventa simile a Lui, attraverso il suo servizio di umile sacerdote, un grande oratore e servo di Dio. Questi sono i tratti biografici più importanti:

Rev. Stanley Samuel Harakas, sacerdote dell'Arcidiocesi Ortodossa Greca di America, sotto il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, è il professore di teologia ortodossa alla cattedra di Arcivescovo Iakovos, Emeritus - *Holy Cross Greek Orthodox School of Theology*, Brookline, Mass. Nato nel 1932, è ordinato nel 1956. Studente universitario di teologia al *Holy Cross Greek Orthodox School of Theology*, dottorato in Teologia e in Etica Sociale e Sociologia all'Università di Boston nel 1965. Ha studiato anche alla Scuola di Teologia dell'Università di Atene e alla Scuola di Salonicco, Grecia. Ha insegnato Etica al *Holy Cross Greek*

Orthodox School of Theology dal 1966 al 1995, l'anno in cui è andato in pensione. Ha svolto il servizio di Decano del *Hellenic College* (1969-1975) e del *Holy Cross School of Theology* (1970-1980). È stato attivo in Movimento Ecumenico all'livello locale, statale e internazionale, svolgendo servizio nel *Justice, Peace, and the Integrity of Creation Commission of the World Council of Churches*, nel quale, attraverso la sua capacità, è stato predicatore plenario alla *Canberra Assembly of the WCC*. Nel 1986 è nominato il primo incaricato di prendere la cattedra del Arcivescovo Iakovos di Teologia Ortodossa. La sua Alma Mater nel 2000 l'onorò col grado di Dottore di Divinità¹.

Harakas credo sia il più adatto teologo dei nostri tempi per la mia missione di approfondire gli studi e per poter offrire il meglio ai futuri studenti della cattedra di etica cristiana appartenente alla facoltà teologica di Skopje. Il più adatto perché egli è una fonte d'acqua viva (*Gv* 4,10), il teologo che nei suoi insegnamenti non si è limitato a concentrarsi solo su una parte della teologia morale, ma su tutte. Legandosi ai principi e agli insegnamenti della Chiesa Ortodossa, soprattutto ai grandi Padri della Chiesa, l'usanza della tradizione filosofico – teologica principalmente russa e greca, l'appoggio alla dogmatica, al diritto canonico orientale, alla liturgica, all'ecclesiologia e si può dire all'intero pensiero dell'insegnamento ortodosso, è riuscito a stabilire un modo di insegnare suo, una teologia morale sua, molto conosciuta e apprezzata dal mondo accademico–teologico, soprattutto nelle sedi accademiche degli Stati Uniti, in Grecia ed in altre parti del globo dove si insegna la visione dell'etica ortodossa.

Quindi, questa dissertazione si pone come obiettivo di raccogliere in un insieme i pensieri unici e originali harakasiani, cioè le sue opere e gli scritti, elaborando e approfondendo le visioni morali e sistematizzando i suoi

¹ s.a., «Rev. Stanley Samuel Harakas, Th.D., D.D.», in <http://www.standreworthodox.org/assets/files/harakas%20bio.pdf>, [Traduzione nostra]. Per maggiori informazioni vedi in: S. S. HARAKAS, «Christian ethics in ecumenical perspective. An Orthodox Christian view», in *Journal of Ecumenical Studies* 15/4 (1978) 631-646, qui 631, n.1.: «Stanley S. Harakas (Greek Orthodox) is the Dean of the Holy Cross Theological School, past Dean of Hellenic College, and Professor at both. He has also taught at St. Vladimir's Theological Seminary, Boston University School of Theology, and Boston College. He holds a B.A. and B.D. from Holy Cross, a Th.D. (1965) from Boston University, and is a candidate for Doctor of Orthodox Theology from the University of Thessalonica, where his dissertation topic is "The Ethical Presuppositions of the Canon Law of the Orthodox Church." Ordained in 1956, he has long been involved in ecumenical activity, including bilateral dialogue consultations with Reformed, Jewish, Lutheran/Reformed, and Baptist Bodies».

insegnamenti lungo la vita, in modo che in futuro vengano ben riconosciuti dai moralisti, eticisti e i teologi in generale. Si ha la speranza che la dissertazione in futuro venga utilizzata come una risposta a tante domande del campo dell'etica cristiana, della morale ortodossa, della bioetica ecc., nate col passare del tempo e con l'avanzamento dell'umanità verso un'era tecnologicamente ben sviluppata, diventando così punto di riferimento solido, riguardante la teologia morale ortodossa.

In prima istanza, è bene sottolineare che lo scopo di questa dissertazione è non solo raccogliere gli insegnamenti e gli scritti del rev. p. Stanley Harakas, ma anche di offrire un'elaborazione sistematica che analizza il suo pensiero e sviluppo teologico morale lungo il periodo della sua carriera accademica, creando così un'immagine ben conosciuta che ha a che fare con le problematiche ecclesiali e sociali di oggi. Una bella parte del lavoro harakasiano si basa sulle problematiche etiche del ventesimo secolo e la motivazione di dare le risposte a ogni punto debole attuale, dall'ambito sociale, etico, bioetico, psicologico, storico ed altri, l'ha spinto a scrivere più di quindici opere e un gran numero di articoli. Spesso il teologo parte dalla storia dei primi cristiani - cioè dagli insegnamenti degli apostoli e dei primi grandi teologi (i santi Padri), per arrivare fino alla situazione odierna con tutto il suo sviluppo scientifico e tecnologico, avendo dietro a sé uno solo scopo: coprire e rispondere ad un vasto numero di argomenti che influenzano la dinamica della formazione sia sociale che ecclesiale della persona di oggi, e di aiutarla a identificarsi ontologicamente. Lungo la lettura della dissertazione, il lettore noterà che la riflessione morale harakasiana penetra in ogni problematica, offrendo meglio che può una risposta primariamente ortodossa, ma soprattutto umana ed etica.

Bisogna però, premettere due cose fondamentali. La prima è che questa dissertazione dottorale è la prima, tuttavia, per certo non sarà l'ultima nel mondo accademico che elabora una parte o l'intero pensiero harakasiano, né vuole essere riconosciuta come tale, però porta in sé l'originalità perchè si concentra sull'elaborazione e lo scavo del concetto di *God-likeness*, cioè uno studio specifico di notevole spessore scientifico, elaborato e presentato da vari punti di vista, così com'è visto da Harakas stesso. Allo stesso tempo, si vuole dire che la dissertazione non ha lo scopo di diventare un'enciclopedia sugli insegnamenti harakasiani nella sua totalità e ampiezza, ma piuttosto si concentra nell'elaborazione della formazione del cristiano verso una vita trasfigurata, usando il pensiero teologico morale harakasiano per quanto riguarda l'essere umano e la sua identificazione con Cristo, primariamente dai punti di vista

ortodosso, morale, etico, antropologico, patristico, dogmatico, ecclesiologico, storico e sociologico. Logicamente, è bene dire che useremo una bella parte della letteratura harakasiana e non solo, credendo che tale metodo ci permetterà di poter analizzare a fondo il complesso argomento che sta davanti a noi.

Possiamo quindi ricapitolare tre obiettivi specifici.

In *primis*, il primo obiettivo è di carattere informativo sulla vita e la persona di p. Stanley S. Harakas, presentandolo così nel suo ruolo di pastore e come notevole membro delle società accademiche, fino al suo ruolo sociale e allo spessore del teologo. Si vuole partire da questa visione perché egli, essendo un sacerdote, professore, decano, membro di diverse società accademiche, ha avuto un ruolo importante nella vita, lo sviluppo e la crescita della società accademica ed ecclesiastica di Boston, per quanto riguarda la comunità greco ortodossa che ancora oggi è ben presente e attiva in quella città. Questa visione primaria ci permette di comprendere la figura di Harakas su chi è, per poter arrivare a dare chiarezza circa la sua visione etica.

Come secondo obiettivo, si porrà attenzione alla raccolta e all'elaborazione sintetica del pensiero morale harakasiano, cioè delle sue opere che si occupano dello studio della persona umana dal punto di vista etico, antropologico ed ecclesiologico, per poter arrivare al nucleo del concetto di *God-likeness* che stiamo per elaborare in seguito. In tal modo saremo in grado di fornire uno studio contestualmente omonimo ben strutturato e logico, che ci permetterà di capire meglio possibile, la sinergia tra tutti i punti di vista e il loro messaggio.

Il terzo obiettivo forse è quello più importante per il quale siamo partiti in questa avventura e ricerca accademica, che sarebbe l'analisi sistematica e l'approfondimento etico del concetto menzionato sopra. Usando un approccio sulla selezione degli scritti harakasiani, cercheremo di ricostruire più chiaramente possibile, una visione harakasiana ma soprattutto teologica, a cosa significhi diventare come Cristo, ecclesialmente parlando.

L'ampia struttura della ricerca in sé richiede un approccio di carattere dinamico, costruttivo e sinergico nell'applicazione e nell'uso delle diverse metodologie. Questa dissertazione dottorale, presupponendo nella sua fase di elaborazione una serie di diversi metodi, vuole offrire un piano di ricerca logico, ben sistemato e strutturato.

In primo luogo, si porrà l'attenzione al piano metodologico di carattere analitico–narrativo, permettendo di contestualizzare la parte iniziale, cioè

storica, riguardante la vita e lo sviluppo del pensiero harakasiano in modo piuttosto descrittivo. La riflessione storico-biografica serve ad affermare con chiarezza la crescita e la maturazione accademica dell'Autore e di entrare nell'ambito concreto della sua teologia morale. È bene già precisare che il metodo analitico-narrativo verrà usato lungo il lavoro in diversi momenti.

In secondo luogo, durante la ricostruzione storica dedicata all'Ortodossia e agli insegnamenti che Harakas usa, prevarrà l'approccio storico-ermeneutico, seguendo così il filo logico della struttura intera della teologia ortodossa e la sua evoluzione, nella quale Harakas tenta di trovare le soluzioni delle mutazioni morali nei secoli e delle problematiche odierne.

Successivamente, vista l'ampiezza, la complessità e la molteplicità della struttura teologica ortodossa, la diversità degli aspetti e dei punti di vista che Harakas elabora nelle opere che analizzeremo lungo il lavoro, applicheremo l'analisi interdisciplinare. In quel modo saremo in grado di elaborare a fondo il suo concetto morale quale interessa di più, analizzandolo strategicamente, con particolare accuratezza e logica.

Infine, con l'uso periodico del metodo socio-culturale con taglio prevalentemente analitico, cercheremo di precisare la genesi della crisi della contemporaneità e le risoluzioni dei diversi fenomeni che riguardano la nostra società.

Per quanto riguarda le fonti della dissertazione, si dovrà evidenziare che sono molteplici, vista la struttura della ricerca. Prevalentemente sono di natura teologica, ad es. pubblicazioni di ambito morale, etico, patristico, contributi storici, e una parte invece sono pubblicazioni di natura antropologica sociale e psicologica.

Innanzitutto, per fonti primarie sono presi in considerazione gli scritti di Harakas: i suoi libri e articoli. Bisogna evidenziare che la maggior parte dei articoli sono difficili da reperire, perché tanti di essi sono degli anni '60 e purtroppo non tutti sono catalogati o preservati negli archivi delle biblioteche di oggi. È bene dire però, che non tutti i suoi articoli sono considerati utili per questa dissertazione.

Oltre le fonti primarie, come costante riferimento alla tematica saranno i manuali e dizionari di teologia, e anche gli scritti di noti teologi come Meyendorff e Florovskiy. In sintesi, essi hanno caratteristiche e capacità di fornire degli elementi essenziali per una buona comprensione del pensiero ortodosso, evitando al lettore di avere incomprensioni, fraintendimenti e interpretazioni sbagliate. In seguito, per aver una comprensione completa di

tanti punti cruciali della dissertazione, verranno usati anche alcuni testi del Magistero.

Prima di concludere, si vuole dire che ci si riferirà anche alle opere di diversi autori non solo ortodossi, ma cattolici, laici ecc., ovvero tutto ciò che ci può servire nell'analisi del lavoro, visto il suo carattere interdisciplinare.

Infine, si è voluto indicare che, nonostante la grande percentuale delle fonti di lingua inglese, la dissertazione è scritta in italiano, con una rielaborazione di tutte le fonti che erano in lingua inglese e greca.

La dissertazione dottorale sarà strutturata in cinque capitoli. Ognuno di loro possiede una diversa quantità simmetrica nella divisione delle sezioni. Infatti, il primo ne ha sei, il secondo, il terzo e l'ultimo hanno due, mentre invece il quarto ha tre sezioni. Questo non vuol dire che la qualità simmetrica è esclusa, benché si pone l'accento allo sviluppo logico del lavoro, ritenendo che esso sia di importanza maggiore.

Come menzionato sopra, il primo capitolo è di carattere basilare. Innanzitutto, vuole contestualizzare la parte biografico-storica dell'Autore, che riguarda la sua vita.

Esso è diviso in sei sezioni.

La prima sezione pone l'accento sull'approccio scientifico basilare del capitolo. La seconda, si muove nella ricostruzione dei primi percorsi autobiografici dell'Autore, mentre la terza rispecchia Harakas nel ruolo di pastore e professore. La quarta sezione invece, racconta del suo ruolo sociale e accademico, mentre la quinta e l'ultima ricostruiscono l'evoluzione del suo pensiero e il contributo specifico alla teologia morale ortodossa. Seguendo un approccio sistematico nella ricostruzione della vita harakasiana, si vuole delineare che tale analisi servirà in seguito a capire al meglio la struttura della sua teologia.

Nel secondo capitolo si vuole presentare e sistematicamente elaborare la struttura storica dell'etica sia harakasiana, che ortodossa in generale.

Attraverso l'uso dell'approccio storico-analitico, il capitolo è diviso in due sezioni. Lungo il percorso dell'analisi, si cercherà di ricostruire la nascita del pensiero morale nell'Ortodossia, la sua evoluzione, i suoi principi, le dimensioni, e gli insegnamenti, attraverso una sistematizzazione di struttura cronologica, per comprendere qual è lo scopo, il ruolo, l'importanza e il messaggio che l'etica harakasiana porta in sé. Data la struttura di questo capitolo, si cercherà di dare un'immagine chiara della visione etico-ortodossa

non solo dal punto di vista storico, ma anche dal punto di vista cristologico ed ecclesiologico.

Volendo dare un ordine più chiaro all'etica harakasiana, nel terzo capitolo si procederà con l'analisi sistematica del campo e le proposte bioetiche che sono una parte integrale della teologia morale dell'Autore.

Questo capitolo verrà diviso in due sezioni.

Si partirà dalle origini del pensiero bioetico ortodosso, enfatizzando i fondamenti e i principi della bioetica secondo la sua radice, sviluppo e tradizione, dopodiché si procederà con l'elaborazione degli aspetti bioetici multiformi, ovvero le loro complessità, domande e risposte secondo l'insegnamento e la visione harakasiana.

Da ultimo, si vorrà concludere il capitolo con un'analisi di carattere analitico-narrativo, concentrata sulle questioni e sui punti deboli della società di oggi, proponendo dei metodi e delle risposte dal punto di vista prevalentemente antropologico-sociale.

Giunti al penultimo capitolo che assieme all'ultimo sono il nucleo di questa ricerca, da subito ci pare appropriato comunicare che si tratta di una parte schematizzata da diversi punti di vista, per il solo fatto di poter analizzare a fondo il concetto harakasiano, affrontando un insieme di molteplici aspetti.

Il concetto harakasiano di *God-likeness* è costituito da diversi rami, che attraverso la loro unificazione, rappresentano gli elementi fondamentali di guida verso la via della salvezza, ontologicamente parlando. La parola *concetto* viene dal latino *conceptus*, che vuol dire concepire o nascere: nascita di un'idea, di un pensiero, e come ogni pensiero che si focalizza e evolve nella mente, così anche nasce il pensiero harakasiano, concentrandosi sulla salvezza della persona umana dal punto di vista teologico-etico.

Lo scopo principale di questo capitolo quindi, sarà quello di elaborare sistematicamente cosa significa *God-likeness* cioè *assomigliar-si* a Cristo, *crisificar-si*, partendo dalla derivazione etimologica e dalla definizione della parola, passando poi all'elaborazione sistematica del concetto stesso, attraverso il quale saremo in grado di mettere in luce i principi fondamentali per definire cosa significhi diventare *come* Cristo. È notevole il fatto che la struttura dell'intera teologia harakasiana si basa sulle fondamenta ortodosse. Egli, appoggiandosi agli insegnamenti dei Concili ecumenici, dei dogmi, della storia, della Scrittura etc., non propone una novità, ma offre un approccio originale per quanto riguarda l'insegnamento teologico di avvicinarsi a Dio, dal punto di vista etico. Lungo il percorso quindi, si porrà particolare attenzione agli aspetti morali

che formano le fondamenta della relazione empirica fra l'essere umano e il Creatore, attraverso una riflessione antropologico-teologica.

Come menzionato sopra, l'ultimo capitolo prenderà in esame le tappe sacramentali del cristiano, viste come parte integrante del nucleo di questa ricerca. Lo scopo è di arrivare a una esaustiva comprensione della visione harakasiana, che offra una profonda riflessione etico-antropologica riguardante la sacramentalità e la salvezza della persona, secondo la tradizione ortodossa.

In particolare ci si soffermerà a descrivere l'intervento empirico-cristologico nei rapporti fra la *creazione* e il *Creato*, la vita liturgica da *teoria* a *prassi*, la differenza tra *essere umano* e *persona umana* dal punto di vista ecclesiologico, la relazione reciproca dei membri della fraternità ecclesiale ecc., tutti considerati nelle strutture ontologiche non soltanto nell'ambito teologico, bensì in quello etico ed antropologico.

Infine si giungerà a una proposta etica circa la formazione morale della persona umana, avendo come punto di partenza ed esempio l'orizzonte cristiano e le virtù, che portano l'uomo ad esercitarsi nella disciplina di una vita morale, scolpendo così il percorso dell'essere umano verso l'auto-determinazione.

CAPITOLO I

SULLA VITA DI STANLEY S. HARAKAS – PERCORSI E RISULTATI ACCADEMICI

1.1. UNO SGUARDO ALL'APPROCCIO SCIENTIFICO BASILARE

La parte iniziale di questo capitolo, mira a rispecchiare in modo più articolato la crescita dell'Autore in ogni campo della sua vita. Ciò significa che la linea guida non potrebbe partire da nient'altro che dall'inizio del percorso biografico. Si tenterà di esporre in modo conciso e dettagliato l'importanza di ogni punto focale che abbia lasciato segno profondo nella persona di Harakas e l'ha maturato facendolo diventare uno dei più importanti autori nel mondo teologico morale, il pioniere sul campo bioetico ortodosso. Anche se fosse il primo a occuparsi della bioetica ortodossa, tuttavia su di lui si sa poco o niente, benché sia ancora vivo e non è ancora conosciuto come autore al pubblico maggiore. Tutto questo non vuol dire che i passi in generale lasciati sul campo bioetico non siano validi e significativi. Chi lo conosce invece, concorderà che merita di essere attualizzato molto di più, poiché i suoi libri, commenti e riflessioni sui temi bioetici, patristici e spirituali siano di nuovo ristampati e godano di maggiore notorietà soprattutto fra i fedeli ortodossi degli Stati Uniti, del Patriarcato Ecumenico, della Grecia ecc.

Data la mancanza di fonti circa la sua biografia e la scarsa bibliografia intorno all'opera di Harakas, la nostra tesi e la sua consistenza sono stati per un certo periodo limitate nel ritrovare reperti biografici su questo Autore. Tale riferimento avrebbe permesso in primo luogo di avviare il percorso essenziale di un lavoro strutturato anche se a volte condizionato dalla mancanza di profondità scientifica nei riguardi dell'univocità della visione ortodossa riguardante l'etica e la bioetica, che è stata la causa principale di applicare qui un metodo più volte sintetico rispetto a quello sistematico, paragonando l'insegnamento etico cattolico col quello ortodosso lungo la trattazione del tema. In secondo luogo, non essendosi ritrovate un gran numero di fonti per descrivere la sua vita, sia

privata che accademica, e nemmeno un numero sufficiente di articoli con un numero sufficiente di informazioni, si è proceduto con una ricerca basilare nella speranza di ottenere le fonti necessarie. In tal modo, si è arrivati alla consapevolezza che Harakas fosse vivo ancora, stabilizzatosi nella *Salishan Gracious Retirement Living*² - una casa di riposo vicino Tampa, Florida, dopo la pensione nel 1995. Questa informazione di essenziale valore, ha cambiato la prospettiva di tutta la ricerca sul tema, poiché non sussistono molto spesso dei casi nei quali l'autore preso in considerazione sia vivo, o in altre parole, di solito si analizzano autori dal passato sui quali si è scritto, discusso, che godono di autorità scientifica accumulata col tempo ecc.

Si è presa la decisione, dunque, di mettersi in contatto con il nostro Autore. Harakas è stato contattato primariamente via mail alla quale ha risposto positivamente in modo istantaneo, dopodiché è iniziato il percorso per stabilire un incontro personale ove si trovava, dato che le sue condizioni di salute sono in decadenza a causa dell'età.

L'incontro ha avuto luogo in Spring Hill, Florida, nel Gennaio del 2018 ed è stato fruttuoso, in quanto è durato circa otto ore. Di conseguenza, dai materiali registrati in formato audio, si è aperta l'analisi relativa alla vita di Harakas, per poi procedere dopo aver raccolto ed esaminato quasi tutto ciò che aveva scritto, con l'elaborazione di una visione ampia sulle sue opere, le motivazioni, i suoi contributi offerti incondizionatamente al mondo etico partendo dagli anni '60, come anche sui suoi limiti soprattutto scientifici ed accademici. Vale a dire che non sarebbe possibile rispecchiare la vita dell'Autore senza l'intervista, perché come si è accennato sopra, la mancanza di fonti non lo permetteva. Per questo, l'intervista di per sé fornisce delle citazioni di indispensabile valore che rivelano tutti gli aspetti che ci interessano.

È di grande importanza menzionare che oltre alla possibilità di incontrarsi di persona, si è avuta la fortuna di procedere approfondendo la ricerca nell'archivio della biblioteca di Holy Cross of Boston Massachusetts, ove Harakas lavorò più di quarant'anni, sia come professore, sia come decano. Di questi ruoli didattici e pedagogici ci si soffermerà più in avanti. La possibilità in sé offriva un contatto inedito, ovvero l'opportunità di aprire più di quaranta scatole nelle quali si trovava l'intera vita harakasiana in cartaceo, ancora non

² Per maggiori informazioni sulla casa dove Harakas nel momento abita, consulta il seguente sito web: http://www.seniorlivinginstyle.com/retirement_community/Spring_Hill_FL/zip_34609/hawt_horn_retirement_group/3612 [data di consultazione 15.08.2018].

rubricata ed inventariata, finora chiusa al pubblico. Molto probabilmente, dato l'ampio volume di documenti, scritti, appunti, lettere inviate e ricevute ecc., la sistematizzazione dell'archivio lasciato da Harakas stesso durerebbe a lungo. Tuttavia, la fortuna di un arricchimento personale lungo la ricerca, è stata causa di una crescita non solamente accademica, ma spirituale. L'intero umano percorso di ricerca non solo si è svolto negli Stati Uniti, bensì poi a Roma lungo gli studi del PhD programma, di per sé fruttuoso, unico e assai significativo. In ogni caso, l'occasione in sé dell'onore datoci grazie alla gentilezza del decano di allora, professore di studi religiosi, Dott. Demetrios S. Catos e del reverendo archimandrita p. Joachim Cotsonis, il responsabile della biblioteca di Holy Cross, ai quali va gratitudine immensa, è stata una ricerca fra fogli non sistemati, ha offerto anche la possibilità di poter tenere per noi ai fini dell'archivio della nostra ricerca, dei documenti in originale, alcuni concetti scritti a mano da Harakas riguardanti la preparazione per le lezioni, degli esami scritti sostenuti per i suoi corsi, come anche delle valutazioni dalla parte degli studenti, ed inviti a partecipazione di diversi convegni ecc., tutto materiale ancora non pubblicato. I documenti in nostro possesso si pubblicheranno nell'appendice, alla fine della parte scritta. Questi documenti, assieme all'intervista, registrata attraverso l'audio *recorder*, in tanti modi arricchiscono il lavoro e allo stesso tempo gli danno un'originalità inedita, senza la quale il nostro studio non sarebbe in grado di offrire una novità scientifica, e sarebbe deficitario di approfondimenti. La parte biografica che segue, è narrata dall'autore stesso, ed è forse questo fatto che rende il lavoro attraente ad una lettura attenta e incuriosita, non solo per i teologi moralisti, bensì per un pubblico anche laico che vorrebbe conoscere di più il profilo della persona di cui i moralisti ortodossi e i moralisti in generale, arricchiscono la loro conoscenza etica.

Vista la condizione di salute molto peggiorata di Harakas negli ultimi mesi, purtroppo è molto probabile che l'intervista registrata a Gennaio del 2018 potrebbe essere una delle ultime. Tuttavia, per certo è la più lunga che Harakas abbia concesso senza stancarsi o rifiutare di rispondere a qualsiasi domanda, poiché questa dissertazione è originale in quanto è la prima riguardante la sua visione di *God-likeness*, cioè l'avvicinamento a Dio – *Imago Dei*, ed è una testimonianza del suo metodo di insegnamento e scrittura. Il numero delle domande era vasto e le risposte concise. Durante l'incontro con Harakas, la percezione che si tratta di una persona umile, buona, semplice e aperta, non

manca, come anche non può mancare di affermare la gioia e l'onore di conoscerlo da vicino.

Detto ciò, si procederà applicando il metodo analitico-narrativo per offrire in modo dettagliato i punti cruciali della vita harakasiana, sia privata, sia di pastore, sia di professore, sia di studioso, sia di autore. Stanley Harakas è un sacerdote, marito, genitore, nonno, padre spirituale, emerito professore, oltre a essere stato il primo bioetico ortodosso, o in altre parole, la sua persona è di grande valore da qualsiasi lato la si osservi e analizzi.

1.2. I PRIMI PERCORSI AUTOBIOGRAFICI DI S. S. HARAKAS

Tentando di inquadrare l'ambito in cui l'Autore ha fatto i primi passi, si sente il bisogno di accennare che il mondo ortodosso, assieme alle sue tradizioni, abitudini familiari nel praticare la propria fede fuori e dentro casa (pregare prima di ogni pasto ecc.), definisce la struttura di una famiglia vera e propria alla luce della cristianità. Così fu nella famiglia Harakas, ove, dai genitori Sam e Katherine – devoti cristiani, nacque Stanley (Spyridon) Samuel Harakas, «storicamente il primo bioetico ortodosso»³, come secondogenito della famiglia, in Pittsburgh Pennsylvania il 13 Gennaio 1932.

La sua famiglia di origine è greca. Suo padre era calzolaio e la sua famiglia non era ricca, anzi era una delle più povere nel quartiere dove abitavano vicino ad altre cinque famiglie greche. Nonostante la sua origine, egli non sapeva il greco che ha dovuto imparare più tardi, all'Università. A undici anni la sua mamma morì. Per lui è stato un colpo doloroso, un grande trauma e un grande cambiamento radicale di vita. Vista la povertà in casa, il padre non poteva prendersi cura dei suoi due figli, e così li mandò in un orfanotrofio della chiesa Metodista ove passarono «un anno, un mese e un giorno»⁴.

Nonostante l'appartenenza ad una famiglia devota, Harakas in giovane età non fu credente. La causa principale è stata che non capiva la propria religione ed in più era arrabbiato con Dio per la perdita della madre. Il periodo passato nell'orfanotrofio fu cruciale per la sua crescita e maturamento. Prima di nascere,

³ B. PETRÀ, «I fondamenti antropo-teologici della bioetica. La prospettiva ortodossa», in *Studia Moralia* 54/2 (2016) 293-320, qui 297.

⁴ *Audio intervista fatta personalmente a S. S. Harakas*, parte I, minuto 03:39, 29 Gennaio 2018, Spring Hill Florida, Stati Uniti, [Traduzione nostra].

i suoi genitori hanno avuto due o tre aborti spontanei e per questo motivo è stato viziato quando era bambino. Tuttavia, nell'orfanotrofio non fu così ed è lì che imparò in cosa consiste veramente la vita. Dopo un anno, suo padre riuscì a trovare una baby-sitter e assieme al fratello, i due figli tornarono a casa. Durante questo periodo, ancora non credendo, le cose cambiarono dopo l'arrivo di una persona nella loro casa. Suo padre riuscì a comprare un appartamento duplex e una parte fu affittata al cantante della cattedrale di Pittsburgh, dedicata a San Nicola. Questo uomo, pieno di fede e umiltà, ha influenzato molto il giovane Harakas. Il contatto con lui gli fece pensare dell'idea e alla possibilità che forse esiste veramente la fede e Dio stesso. Col tempo, prese la decisione di cosa fare da grande, ormai convinto dell'esistenza di Dio. Questo era qualcosa di nuovo per lui. Iniziando a leggere dei libri di apologetica, ha conosciuto le dottrine della Chiesa e non solo. Tuttavia, tutto ciò è stato un «periodo di lungo sforzo»⁵ in cui voleva credere e voleva conoscere la fede. Alla fine della sfida capì che voleva servire Dio. Arrivò alla conclusione senza cercarla, che voleva diventare sacerdote, mentre stava alla fine del secondo anno della scuola superiore⁶ nella Wilkesburg High School ove finì nel 1949. Fu così che suo padre, attraverso un contatto che insegnava il greco all'Università di Holy Cross of Boston⁷, lo iscrisse. In quei tempi questa sede universitaria non era accreditata ancora, tuttavia egli stesso afferma di aver avuto dei «grandi professori»⁸.

Per quanto riguarda il suo interesse per l'etica, racconta di un suo professore di nome John Papadopoulos che insegnava etica all'Università di Holy Cross. Harakas però, non era contento, anzi era deluso e si sentiva tradito dal mal insegnamento. Tuttavia, grazie alla pessima introduzione del corso, si è interessato a scoprire di più. Cercando fonti per conto suo, trovò il libro *According To Christ* da Evangelous Andovianis, ma non era soddisfatto ancora e continuò a leggere e cercare di più. Volendo estendere la sua conoscenza etica, dopo aver finito gli studi all'Università di Holy Cross, si è iscritto al programma di licenza all'Università di Boston, sotto la guida del professore Walter Giuldon – professore di etica sociale. Così fu che Harakas diventò candidato di licenza in

⁵ *Audio intervista*, minuto 12:40.

⁶ Cf. *Ibid.*, minuto 14:23.

⁷ Su maggiori informazioni dell'Università di Holy Cross, consulta il sito web: <https://www.hchc.edu/> [data di consultazione 18.08.2018].

⁸ Cf. *Audio intervista*, minuto 17:20.

etica sociale, però non finì lo studio, poiché si trasferì ad Atene, continuando all'Università di Atene per un breve periodo. Breve perché nel frattempo sposò Emily G. Maniates con la quale lungo la vita, avrà cinque figli. Purtroppo ad Atene lei si ammalò gravemente e furono costretti a tornare a casa loro, a Boston. Durante lo studio ad Atene, conobbe Panayiotis Dimitropoulos – professore di etica cristiana e ispirandosi a lui, volle approfondire gli studi ad ogni costo. Tornando a Boston quindi, ritornò dal suo professore all'Università, il professore Guildon, il quale gli propose di continuare certamente con lo studio, ma invece di restare sul programma della licenza, avanzò prendendo corsi di dottorato, nonostante non avesse finito prima di andare ad Atene⁹. Fu così che Harakas continuò con lo studio e il programma dottorale, iniziando a capire molto di più i fondamenti dell'etica ortodossa, ovvero credere in Dio Trinitario e approfondire il modo con cui ci influenza tale fede sulla parte normativa della vita. Capì che c'è qualcosa lì, che la fede ortodossa ha a che fare con la parte riflessiva di noi come comunità di persone, innestata in un Dio Trinitario e in una comunione di persone e che pertanto ci dovesse essere qualche connessione. È qui che si è aperta una porta per lui, pensando e imparando l'etica filosofica e il suo linguaggio. La sua curiosità riguardante le questioni dell'etica ortodossa non si è diminuita e continuò a ricercare più profondamente. Ha iniziato a interessarsi «della Legge Naturale e all'insegnamento dei Padri della Chiesa»¹⁰. All'Università di Boston insegnavano in maniera occidentale sulla Legge Naturale e non si sentiva soddisfatto poiché era già immerso nel «pensare eticamente»¹¹. Iniziò quindi a ricercare il lavoro di alcuni teologi greci che erano più vicini alle questioni che lo interessavano. Da questo momento inizia la via harakasiana accademica più elevata e concreta.

1.3. TRA VITA PASTORALE E VITA ACCADEMICA

Nell'anno del 1965, Harakas scrisse la sua tesi di dottorato, intitolata *The Natural Law Teaching in the Ante-Nicene Fathers and in Modern Greek*

⁹ Cf. *Audio intervista*, parte I, minuto 29:16.

¹⁰ *Ibid.*, minuto 33:26, [Traduzione nostra].

¹¹ *Ibid.*, minuto 33:52.

*Orthodox Theology*¹² e un certo numero di articoli riguardante «la Legge Naturale nella Chiesa Ortodossa dell'Est con un taglio prevalentemente patristico»¹³. Nella sua dissertazione la Legge Naturale era identificata con i Dieci Comandamenti, visti come «una sorta di codice morale universale che si potrebbe applicare ad ogni possibile entità sociale»¹⁴. Si dedicò al lavoro accademico scrivendo un gran numero di opere nel campo dell'etica ortodossa, prendendo in considerazione tre punti fondamentali: la Scrittura, la Tradizione – i Padri della Chiesa, il mondo contemporaneo o moderno e le sfide che porta in sé, applicando una particolare metodologia di lavoro, o meglio, lavorando tenendo l'idea di avvicinare il suo pensiero sia ai professionisti del campo, che alle persone normali e così usava un linguaggio adatto ad ogni tipo di lettore per arrivare ad avere un pubblico misto, sia di accademici che di laici.

All'inizio del suo cammino verso la completa dedizione alla ricerca di provare a dare precise risposte delle problematiche odierne, scopre che alcuni teologi e persone della Chiesa Ortodossa, specialmente membri delle Chiese del vecchio calendario, «non avevano voglia di parlare apertamente dei problemi morali moderni e rifiutavano ogni novità senza una minima discussione»¹⁵. Prendendo coraggio e allo stesso tempo interessandosi di questi problemi etici che tormentavano la società, continuò a scrivere e parlare apertamente. La sua voce viene ascoltata e così entra a far parte nella *Society of Christian Ethics*¹⁶ - la Società di Etica Cristiana e per anni è stato l'unico ortodosso a essere uno dei suoi membri. «C'erano per lo più protestanti e molti neri che avevano dei problemi personali, e quindi i miei articoli non interessavano durante gli incontri»¹⁷. Nonostante il disinteresse di una parte dei membri, Harakas partecipava alle sedute delle persone di colore nero che in quei tempi avevano problemi di riconoscimento e integrazione nella società americana¹⁸. Lungo gli

¹² Il titolo della dissertazione harakasiana in italiano: *L'Insegnamento della Legge Naturale nei Padri Ante-Niceni e nella teologia ortodossa moderna greca*, [Traduzione nostra].

¹³ *Audio intervista*, parte I, minuto 35:36, [Traduzione nostra].

¹⁴ *Ibid.*, minuto 34:20, [Traduzione nostra].

¹⁵ *Ibid.*, minuto 41:44, [Traduzione nostra].

¹⁶ Consulta il sito web: <https://scethics.org/home> [data di consultazione 20.08.2018].

¹⁷ *Audio intervista*, parte I, minuto 42:16, [Traduzione nostra].

¹⁸ Cf. *Ibid.*, minuto 43:54.

anni come membro della Società di Etica Cristiana, fu nominato due volte a essere preside però non venne eletto perché «non ero politicizzato»¹⁹.

Per quanto riguarda la sua missione pastorale, è notevole dire che prese inizio all'età di 24 anni, nel 1956, l'anno in cui venne ordinato sacerdote. Essa fu svolta nel territorio della Nuova Inghilterra²⁰, la regione Nord-orientale degli Stati Uniti d'America, e lungo gli anni fece servizio in cinque parrocchie di statura minore che non potevano permettersi di avere un sacerdote a tempo indeterminato. Si fermò per lo più nella parrocchia di Leicester Pennsylvania²¹ rispetto alle altre quattro.

¹⁹ *Audio intervista*, parte I, minuto 44:15, [Traduzione nostra].

²⁰ Sul territorio della Nuova Inghilterra si trovano gli Stati di Maine, New Hampshire, Vermont, Connecticut, Massachusetts e Rhode Island. Per maggiori informazioni consulta i seguenti siti web: <https://www.discovernewengland.org/>; <https://newengland.com/>; <https://www.historicnewengland.org/>; <http://www.treccani.it/enciclopedia/nuova-inghilterra/>; [data di consultazione 20.08.2018].

²¹ Durante la parte I dell'intervista, al minuto 40°, Harakas racconta un caso particolare con uno dei membri della parrocchia che merita attenzione e quindi lo si ripropone qui, tradotto in italiano [Traduzione nostra qui in nota, vista l'ampiezza del testo]:

Durante il servizio di pastore nella parrocchia di Leicester Pennsylvania ove per un periodo si è trasferito, Harakas si è dedicato appieno al *servitium pastoralis*. Qui, oltre a conoscere tante persone, fedeli e non, ha conosciuto un uomo di nome James Chambers che si è interessato alla fede ortodossa e dopo le istruzioni di padre Stanley, è diventato ortodosso. Dopo un paio di anni Harakas ha saputo che James era omosessuale e iniziò a portare il suo partner nella chiesa e dopo pure lui è diventato ortodosso. La relazione che James aveva con p. Harakas è stata calda e fredda. A volte si arrabbiava col parroco, poi tornava da lui e tutto succedeva perché a James a ogni incontro era ricordato che l'omosessualità non era una cosa che la Chiesa approvava. Nonostante tutto James e il suo partner hanno creato amicizia con gli altri membri della comunità, aiutando sempre quanto potevano e padre Harakas visto il fatto che non avevano dove vivere, ha comprato una casa per loro. Un giorno ha ricevuto una chiamata da James, dicendogli che aveva cambiato il cognome da Chambers in Harakas perché lo stimava molto. Padre Harakas è rimasto sorpreso e ha continuato a comportarsi in maniera umana, rispettandolo tanto quanto poteva. James comunque, anche se membro della comunità e prendeva la comunione di Domenica, non si confessava dal suo parroco ma andava in altre parrocchie. In tutto il tempo lungo la durata di questa relazione fra di loro, Harakas sperava che un giorno James arrivasse alla conclusione che il suo orientamento sessuale non fosse giusto e non portasse frutto di amore, però non l'ha mai giudicato. Padre Stanley si lasciava guidare dal brano del *Vangelo* secondo Matteo ove c'è scritto: «Non giudicate, per non essere giudicati, perché con il giudizio con il quale giudicate sarete giudicati» (*Mt* 7, 1-3). «Il lavoro di un moralista è di dire quello che *potrebbe* essere» (minuto: 45.04). Sta alla persona stessa decidere se si conformerà a ciò o no. Se qualcuno vuol essere parte della comunità, nessuno gli può dire di andarsene o no, anche se un omosessuale. Gesù stesso aveva preso i peccatori di ogni tipo vicino a sé e attraverso i suoi insegnamenti li ha influenzati a pentirsi e cambiare. Non è per niente produttivo essere sul lato legalistico e di condanna. Così accadde che un giorno il partner di James si ammalò gravemente e finì

I membri della facoltà di Holy Cross presero la situazione in mano, svolgendo il servizio pastorale, organizzando diverse attività, sedute, tenendo lezioni di catechesi, confessando, celebrando Messe la Domenica ecc²². Padre Harakas si è dedicato al servizio pastorale e col tempo, il suo ruolo ha portato frutto, introducendo molti fedeli nell'Ortodossia, come anche convertendo molti protestanti.

Oltre a svolgere il servizio pastorale lungo la sua carriera accademica, dopo il pensionamento nel 1995 e il trasferimento con la moglie in Florida in una casa di riposo a Spring Hill, il suo servizio continuò. A Spring Hill ha fondato una piccola parrocchia dove la maggior parte dei fedeli sono convertiti protestanti e lui tutt'ora, a 87 anni, ogni venerdì tiene lezioni di catechesi, introducendoli alla fede ortodossa. Le lezioni che offre non sono le stesse che usava a Holy Cross e quindi non sono state pubblicate. Si potrebbe dire che si tratta di piccole istruzioni basilari della fede in Cristo, semplificate il più possibile, poiché le persone che attendono alle sedute non hanno spesso la conoscenza dell'Ortodossia e quindi Harakas lavora partendo dall'inizio, con tanta dedizione e amore pastorale. Grazie all'aiuto dell'Autore, noi siamo in possesso di esse e le pubblicheremo nell'Appendice.

1.4. IL RUOLO SOCIALE E ACCADEMICO DI HARAKAS

Stanley S. Harakas (Ortodosso Greco) è il Decano della Scuola Teologica di Holy Cross, ex Decano di Hellenic College, e professore in ambedue le sedi. Ha insegnato anche al Seminario Teologico di St. Vladimir, all'Università di Boston – la Scuola di Teologia, come anche al Boston College. Possiede il diploma del Seminario e di Baccalaureato da Holy Cross, PhD. dall'Università di Boston (1965) ed è dottore in teologia ortodossa all'Università di Salonicco, ove il titolo della dissertazione è stato: “I presupposti etici del Diritto Canonico della Chiesa Ortodossa”. Ordinato sacerdote nel 1956, è stato coinvolto nell'attività ecumenica,

in ospedale, a causa del suo vizio di bere. Stava morendo e il medico consultò James per firmare il documento che permetteva di non aspettare la morte naturale visti i dolori che Bob aveva. Harakas, benché fosse un moralista, stava accanto alla decisione di James, perché pastoralmente aveva compassione per il dolore accaduto ai suoi amici. Il parroco di grande cuore celebrò pure il funerale in Chiesa e ha lasciato a Dio di giudicare i suoi atti perché «penso che la via di compassione è l'unica via che esiste» (minuto: 49.00).

²² Cf. *Audio intervista*, parte I, minuto 46:02.

tra cui il dialogo bilaterale e consultivo con diversi membri dei Reformisti, Ebrei, Luterani e Battisti²³.

La funzione di Harakas come professore di Etica Cristiana a Holy Cross, prese inizio nel 1966 e allo stesso tempo svolgeva il servizio di professore invitato al Seminario di St. Vladimir a New York, come anche nella sede accademica dell'Università di Boston. La funzione di Decano dell'Hellenic College gli viene affidata nel 1969 fino al 1975 e invece quella di Decano dell'Università di Holy Cross, parte dal 1970 fino al 1980. È durante la sua attività come Decano che tutte e due sedi accademiche vengono accreditate. Così fu che la Scuola di teologia divenne membro dell'Istituto Teologico di Boston e si crearono tre nuovi programmi accademici.

Harakas fu membro di numerose società professionali, come La Società Teologico Ortodossa di America²⁴, nella quale svolgeva la funzione di Preside; La Società di Etica Cristiana, L'Associazione degli studi del Greco Moderno²⁵, L'Accademia North-Americana di Patristica²⁶, come anche il Boston Minister's Club²⁷. La sua dedizione alla scienza si nota dalle sue opere, quindici in totale e dai numerosi articoli dei quali centotrenta pubblicati in diversi giornali²⁸.

²³ S. S. HARAKAS, «Christian ethics in ecumenical perspective. An Orthodox Christian view», in *Journal of Ecumenical Studies* 15/4 (1978) 631-646, qui 631, nota 1, [Traduzione nostra].

²⁴ Il suo nome in Inglese è *Orthodox Theological Society of America*. Consulta il sito web: <http://www.otsamerica.org/> [data di consultazione 23.08.2018].

²⁵ Consulta il sito web: <https://www.mgsa.org/> [data di consultazione 23.08.2018].

²⁶ Consulta il sito web: <http://patristics.org/> [data di consultazione 23.08.2018].

²⁷ Il *Boston Minister's Club* offre alloggio, consigli, ospitalità, ed edificazione per il clero cristiano ordinato e per i membri di ordini religiosi che vivono fuori Boston. Per maggiori informazioni su questa organizzazione consulta sito web: <https://sites.google.com/site/bostonministersclub/home> [data di consultazione 23.08.2018].

²⁸ I titoli dei suoi libri sono: *Toward transfigured life; The theoría of Eastern Orthodox ethics; Living the faith: The praxis of Eastern Orthodox ethics; Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition; Let mercy abound: Social concern in the Greek Orthodox Church; Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian; Of life and salvation; Wholeness of faith and life: Eastern Orthodox Ethics* (3 Vol.); *Orthodox Christian believes. Real answers to real questions from real people; Exploring Orthodox Christianity; Orthodox Christian believes about the Bible*. Per maggiori informazioni vedi: s.a., «A selected bibliography of works by Stanley Samuel Harakas» in *The Annual of The Society of Christian Ethics* 18 (1998) 43-50.

I suoi articoli sono stati pubblicati in alcuni dei seguenti giornali: *The Greek Orthodox Theological Review, St. Vladimir's Theological Quarterly, Θεολογία, The Christian Scholar's Review,*

Nonostante le diverse attività accademiche, le società professionali, le attività pastorali, è stato anche oratore plenario presso la Settima Assemblea generale del World Council of Churches a Canberra in Australia e dal 1990 al 1998 è stato commissario del WCC nel settore “Justice, Peace and Creation”. Lavorava anche come vice-presidente del gruppo di studi ortodossi dell’American Academy of Religion dal 1992 al 1998²⁹.

A livello accademico, lungo la sua vita di professore, Harakas ha avuto buone relazioni in diverse sedi universitarie. Ad esempio, in diverse occasioni è stato invitato da professori dell’Università di Atene e di Salonicco a parlare su temi che riguardavano la morale cristiana. Durante i suoi anni di formazione, aveva letto un libro di un autore tedesco, Rudolf Flesch, nel quale l’autore spiegava il metodo di come pensare in modo chiaro, come parlare con chiarezza e come scrivere con chiarezza. Questo libro³⁰ gli ha lasciato un grande impatto, e l’ha influenzato a scrivere sempre quello che aveva in mente, senza permettere ai lettori di indovinare cosa voleva dire nei suoi scritti³¹. Certe persone tutt’ora arrivano da lui citando delle frasi che aveva scritto tanto tempo fa e così aprono delle discussioni.

Invece, quello che rispecchia la sua missione personale come teologo, etico, professore e sacerdote, sono le opere di carattere interdisciplinare. Harakas, attraverso i suoi libri si è avvicinato non soltanto al mondo accademico, ma più di tutto ai fedeli e alla gente normale, semplificando il linguaggio e dando un taglio pastorale, analitico-narrativo, oltre a quello accademico. Il suo libro intitolato *455 Questions and answers* è una raccolta di pubblicazioni settimanali nel giornale *The Hellenic Chronicle*, sotto la sezione *The religious Question Box*, ove padre Harakas scriveva da più di dieci anni³², a partire da 1977. Nelle sue risposte non specifica tanto ai lettori cosa dovrebbero fare e come reagire in certe occasioni per provare a risolvere i loro problemi, quanto spiega la posizione ortodossa, appoggiandosi alla dottrina, alla fede e

The Journal of Medicine and Philosophy, Ex Auditu, Chelovek, Diaconia, Epiphany, Un Regard Orthodoxe sur la Paix, One World, The Pastor as Teacher, The Annual of the Society of Christian Ethics, ed al.

²⁹ Cf. Sito web: <http://rca.goarch.org/-/fr-stanley-s-harakas> [data di consultazione 30.08.2018].

³⁰ R. FLESCH, *The Art of readable writing*, John Wiley & Sons, New Jersey 1949.

³¹ Cf. *Audio intervista*, parte II, minuto 01:32.

³² Cf. *Ibid.*, parte I, minuto 49:14.

all'antropologia ortodossa³³. Spiegando le domande in tal modo, le risposte sono costituite di una parte razionale, una parte spirituale e una parte ecclesiale. Il libro *455 Questions and answers* è di carattere missionario e per questo si considera ancora attuale. Le risposte di Harakas si applicherebbero ancor oggi, quindi la decima ristampa del libro nel 2002, fa riflettere quanto sia molto probabile che l'attualità del libro rimarrà presente a lungo tra i lettori, ancora per molto.

Un altro libro simile che si applica alla società contemporanea, è *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian – Contemporanei quesiti morali di fronte ai cristiani ortodossi*. Qui Harakas si concentra a rispondere non tanto a delle domande dei fedeli come nel libro menzionato sopra, bensì a dare pareri coincisi su come la Chiesa Ortodossa riflette ed insegna affrontando i quesiti specifici della società odierna, ovvero risposte specifiche in quanto temi del campo bioetico, anche se la voce bioetica della Chiesa Ortodossa nel mondo non è ancora univoca. Vale a dire che tutte le riflessioni scritte nel libro sono riferibili all'Autore. Si ritiene opportuno evidenziare alcuni temi in seguito:

- | | | |
|--------------------|----------------------------|----------------------|
| - l'astrologia | - il culto e il demone | - l'evoluzione |
| - la massoneria | - le donne nella Chiesa | - i giochi d'azzardo |
| - il sesso | - la pornografia | - la contraccezione |
| - l'aborto | - l'embrio fertilizzazione | - l'omosessualità |
| - i quesiti gender | - l'abuso dei bambini | - il divorzio |
| - i diritti umani | - le guerre armate | - l'eutanasia |
| - la morte | - il trapianto di organi | - la cremazione |

Nell'epilogo del libro menzionato, è notevole la preoccupazione harakasiana rivoltasi ai media che influenzano la società in maniera estremamente liberale, proponendo ai destinatari una falsità di valori irrazionali individualistici di natura corrosiva. Evidenzia anche che la Chiesa, se pur secolarizzata, non è esclusa dall'opinione pubblica, ovvero non dovrebbe restare fuori le discussioni sui temi indicati sopra³⁴. Sottolinea continuando:

Chiunque cerca di affrontare la miriade degli argomenti contemporanei, troverà nell'Ortodossia il fondamento stabile al quale può indirizzare i suoi pensieri e

³³ Cf. *Audio intervista*, parte II, minuto 03:23.

³⁴ Cf. S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, Light & Life Publishing, Minneapolis 2015, 156.

pareri; [...] La verità dell'Ortodossia su qualsiasi argomento è soggetto della "coscienza della Chiesa". Piuttosto che una risposta ultima, le risposte in molti casi semplicemente introducono il soggetto al trattamento dal punto di vista ortodosso³⁵.

La prima pubblicazione di questo libro nell'anno 1982, è stata una novità che ha richiamato ad una riflessione speciale sulle questioni specifiche riguardanti la morale. Si tratta di problemi che toccano ogni persona, poiché sono concetti assai fondamentali nel comportamento e nell'agire umano. È una novità se vista come una voce di un sacerdote ortodosso che apertamente confronta le sue opinioni su temi magari tabù per quei tempi, soprattutto per il pubblico di lettori cristiani. Il libro stesso non si occupa tanto di spiegare scientificamente le tematiche bioetiche, bensì possiede il carattere introduttivo che vorrebbe far riflettere i lettori fin dove arriva la *mens* umana e quali azioni dovrebbe scegliere la persona in una società modernizzata secondo la Chiesa Ortodossa.

Lo scopo di Harakas è nell'accentuare che l'umanità ha bisogno di umanizzazione. Dato che i fattori esterni al vissuto umano non aiutano la coscienza sociale ad attuarsi e a dare il meglio di sé per creare il bene comune equo per tutti, sta alla Chiesa il compito di illuminare il mondo attraverso la catechesi, partendo dalla fede. Essa dovrebbe rafforzarsi ancora per poter offrire un'etica rispondente al problema della coscienza sociale; un'etica che sia così potente da restituire la libertà e la dignità all'umanità e la visione teologica di Harakas apertamente puntava su questo nelle sue opere ed insegnamenti.

Con lo sviluppo della scienza e la modernità sono nati molti problemi. Nei tempi di Harakas la distorsione dei concetti etici della società egoistica, lasciava delle impronte sulla coscienza comune sull'intero territorio degli Stati Uniti. Per l'Autore, questo fatto fu turbativo perché l'America cambiava. Tuttavia, tutto ciò che descrive sulla società americana non vuol dire che non sia applicabile fuori il continente nord-americano, anzi. Era evidente che ovunque, pian piano, l'umanità usciva dalla strada dell'umanizzazione, poiché nello Stato, con lo sviluppo della tecnica, era apparsa la divisione della massa in classi, creando un terreno fertile per l'arricchimento della classe alta. Così ha avuto luogo l'emancipazione dell'uomo povero dal ricco: il primo visto soltanto come

³⁵ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 156. [Traduzione nostra].

elemento di abuso, e il secondo invece come colui che abusa. In questo contesto nella parte quarta del libro *Contemporary Moral Issues* ove Harakas parla delle tematiche sociali³⁶ egli sottolinea che non c'è più unità in senso sociale, poiché la coscienza sociale non corrisponde alla socialità, ma è esclusa dalla modernità. La coscienza sociale è diventata una teoria, il campo del bene comune. Per questo hanno avuto origine diversi concetti filosofici come l'egoismo, il nichilismo, l'anarchia, il liberalismo, l'ateismo ecc., che sono diventati mezzi di fuga dell'uomo dalla socialità sana. È notevole il distacco dell'individuo, la mutazione della vita umana in generale, in pericolo di auto-distruzione, senza più capacità di auto-trascendenza. Abbassandosi l'autorevolezza della 'la voce' della coscienza, ormai incapace e non considerata importante nella vita umana, dato che nella modernità secolarizzata la coscienza non è vista più come il terreno personale d'incontro con Dio e come motore di agire secondo il bene, la conseguenza è che l'uomo si è allontanato dal suo Creatore oppure l'io dell'uomo è sostituito al Suo posto. Tale agire, allontanato e disinteressato dai valori morali, non dà la possibilità alla persona di auto-identificarsi, antropologicamente parlando. Quando prevale l'ego sopra la coscienza, che è la chiave della moralità dell'essere umano, appare la mutazione della ragionevolezza che si attacca all'ego stesso e automaticamente non è più importante cos'è bene e cosa male, ma cosa *vuol fare* l'ego. Quindi, l'ego agisce secondo i desideri, non secondo i valori fondamentalmente impostati nella società sia sociale che ecclesiale.

Oggi la società secolarizzata, che non tiene conto di molti fattori e interessi dei suoi membri, ha ridotto la vita ad un semplice materialismo. Appunto per questo, l'essere umano ha bisogno più che mai di applicare nella società il modello sociale cristiano che si basa sulla fratellanza, difendendo i valori umani e morali, partendo dall'amore divino e prendendo come esempio il Bene Supremo. Con questo insegnamento etico, la voce di Harakas primariamente in divulgazione cartacea sarà sentita, letta e ascoltata da molti. Egli dava tanta importanza alla visione teologica mentre affrontava ogni problema sociale, etico ecc., spiegando che il concetto teologico non divide le persone in classi, ma le tratta ugualmente. Questo vuol dire che tutti siamo fratelli agli occhi di Dio e nessuno è escluso dall'armonia ecclesiale. L'amore cristiano non è orientato soltanto verso Dio, ma anche verso il prossimo, poiché è scritto nel *Vangelo*: «In

³⁶ Cf. S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 100-150.

verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40).

1.5. L'EVOLUZIONE DEL PENSIERO HARAKASIANO

Lo scopo dello scrivere è di condividere quello che c'è qui con qualcuno che sta dall'altra parte e se lo posso fare nella maniera più semplice, diretta e più libera che posso, allora è quello che io vorrei fare.

Stanley S. Harakas³⁷

Grazie ai tempi accademici, durante la scrittura della dissertazione del '65 e l'approfondimento dei pensieri che presero la Via quale oggi la definiamo *harakasiana*, si possono identificare i fondamenti dello sviluppo della bioetica ortodossa. Con la dedizione alla scienza, egli riuscì a sistematizzare i suoi pensieri in opere di grande importanza³⁸. Il libro fondamentale che Harakas stesso identifica, è *Toward Transfigured Life*³⁹, in italiano *Verso una Vita Trasfigurata*. «Questo libro ha le sue origini negli insegnamenti dell'Etica Ortodossa durante il corso degli studi teologici alla Scuola Teologica di Holy Cross, Brookline, Massachussets»⁴⁰. In esso vengono elaborati dieci capitoli:

- *La disciplina dell'etica ortodossa*
- *I fondamenti dell'etica ortodossa*
- *Le dimensioni di Dio*
- *Il male e il peccato*
- *Le capacità morali umane*
- *La Legge Naturale Morale*
- *L'etica evangelica*

³⁷ *Audio intervista*, parte I, minuto 57:20, [Traduzione nostra].

³⁸ Cf. B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa. Storia, fonti, identità*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, 225, ove scrive: «Egli è stato condotto da due fondamentali fattori. Il primo è costituito dalle sue stesse radici greco-ortodosse: l'ortodossia greca infatti gli ha offerto la forte presenza di una tradizione etico-razionale, attraverso Ch. Androustos, B. Antoniadis e P. Dimitropoulos. Il secondo fattore è ancor più determinante giacché Harakas, dopo una formazione etica perfezionatasi con il ThD presso la Boston University, ha partecipato – unico ortodosso – alle prime elaborazioni di un sapere bioetico negli USA, al punto che fu chiesta a lui, la voce concernente l'ortodossia nella prima edizione della celebre *Encyclopedia of Bioethics* pubblicata da Warren Reich nel 1978».

³⁹ Cf. *Audio intervista*, parte I, minuto 40:15.

⁴⁰ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis Minnesota 1983, 1, [Traduzione nostra].

- *L'essere morale: conformato all'Immagine di Dio*
- *Il Decision-Making: prendere decisioni etiche*
- *La Politeia della Theosis: Vivere l'Immagine e la Somiglianza di Dio.*

In questo e nei libri seguenti, scritti nel tempo, Harakas si concentra sullo sviluppo del pensiero etico, visto come “quel che si deve (*ought to be*)” e non come ciò che “è”, ovvero «Il ciò che “è” sia la Dottrina, il “*quel che si deve*” invece è la fonte di ogni etica»⁴¹. Quindi, il “*quel che si deve*” sono le norme etiche che non sono autonome, ma correlate con la fede, o meglio, affermano la fede e allo stesso tempo rappresentano la realtà⁴².

Secondo la tradizione ortodossa, significa che la fede che dialoga con i problemi contemporanei, fornisce delle risposte. In altre parole «l'Etica Cristiana è in relazione con le altre discipline della teologia. L'Etica Ortodossa pienamente dipende dalla dottrina, gli insegnamenti e i dogmi della Chiesa Ortodossa»⁴³. Che, se possiamo trovare il modo di risolvere le problematiche di oggi attraverso la dottrina e la fede, applicando tale pensiero correlato con la verità cristiana, allora significa che ci si trova sulla strada giusta. La riflessione etica di Harakas è molto chiara, poiché «se ho scritto qualcosa che nessuno capisce cosa significhi, allora che bene porta?»⁴⁴. Harakas propone che l'etica ecclesiale offre risposte attraverso l'insegnamento in maniera dettagliata, dato che l'essere umano è più che un soggetto protetto dalle leggi universali, autonomo di vivere la vita secondo le sue modalità e desideri, come lo descriverebbero le scienze umane; cioè, esso, secondo l'Autore, ma anche per tutta la visione etico-antropologica, è un *essere per divenire* nel senso ecclesiologico ed escatologico, per poter *realizzarsi* come vera persona. L'uomo è l'unico tra gli esseri che reagisce consapevolmente ed è l'unico in grado di autodeterminarsi con l'aiuto della coscienza etica. Ciò vuol dire che nella visione harakasiana, il collegamento tra uomo e Dio è presentato per mezzo

⁴¹ *Audio intervista*, parte I, minuto 39:05, [Traduzione nostra].

⁴² Cf. S. S. HARAKAS, «An Eastern Orthodox approach to bioethics», in *The Journal of Medicine and Philosophy* 18/6 (1993) 89-90, traduzione della citazione trovata in B. PETRÀ, «I fondamenti antropo-teologici della bioetica. La prospettiva ortodossa», in *Studia Moralia* 54/2 (2016) 293-320, qui 300.

⁴³ ID., *Toward transfigured life*, 10, [Traduzione nostra].

⁴⁴ *Audio intervista*, parte II, minuto 56:46, [Traduzione nostra].

dello sguardo morale in cui è evidente l'identità dell'uomo battezzato come identità ecclesiale. Infatti, l'identità della persona è collegata all'ipostasi, ossia al suo *ethos*, che ontologicamente connette la persona al suo essere e così essa è in grado di auto identificarsi. Lo sguardo sulla dottrina trinitaria di Harakas, ispirata ai Cappadoci, sviluppa il nucleo ontologico della persona, collegandolo con la Trinità. Solo quando la persona, entrata in comunione, diventa come la Trinità per mezzo di Cristo, essa può essere se stessa o ciò che veramente è. Con la maturazione della persona che si avvicina al suo Creatore, matura anche la coscienza, nel senso che, col tempo, diventa sempre più trinitaria – secondo il suo fine fondamentale. In tal modo, le azioni della persona diventano teocentriche, accogliendo lo Spirito come *modus vivendi*. L'avvicinamento a Dio non dipende quindi soltanto dal nostro agire esteriore, ma soprattutto da quanto siamo pronti ad essere persona e allo stesso tempo ad ascoltare la coscienza, cosicché essa ci porta vicino a Dio nell'amore per il prossimo. L'uomo è l'unico tra gli esseri che reagisce consapevolmente ed è l'unico in grado di auto determinarsi. Gli altri esseri viventi, invece, non possiedono la consapevolezza del loro essere né del loro agire. Per loro la vita è correlata soltanto alla natura, mentre la persona è strettamente correlata non tanto alla creazione, quanto al suo Creatore – la divina Trinità –, e perciò sente il bisogno di andare oltre se stesso e le altre realtà. È l'uomo dell'anelito. L'uomo è *stupore, coscienza di sé*, e poiché «l'essere è linguaggio. È *lógos*», si può dire pure che «l'uomo è *esser-ci*, che si va facendo sempre meglio *esser-si* mentre si avvicina all'*Essere*. E questo avviene nella misura in cui si fa *lógos*, cioè si svela, esercita la comunicazione»⁴⁵. Farsi *logos* vuol dire ritornare alle proprie creaturelità di origine divina: questa è la direzione verso il Bene supremo e *allo stesso tempo somiglianza del Logos divino. Manifestarsi come un bene* significa ricevere «la sua stessa esistenza dal *logos* che è in lui e che lo fa partecipare a Dio. Separata dal suo *logos*, una creatura non è che non-essere (*μηδὲν*)»⁴⁶. La persona, creata in due (cf. *Gen.* 1,27 «li creò»), ha bisogno di identificarsi, ed è in grado di farlo pienamente solo attraverso l'altro, cioè attraverso l'amore; non semplicemente come *stare* con l'altro, ma come *entrare* nella realtà profonda dell'altro. In questo contesto, la struttura escatologica dell'uomo è il *logos* bisognoso di

⁴⁵ S. PALUMBIERI – C. FRENI (ed.), *L'Uomo meraviglia e paradosso. Trattato sulla costituzione, con-centrazione, condizione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012, 395.

⁴⁶ J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, Anonima Veritas Editrice, Roma 1974, 159.

amore. L'amore è «la suprema forma di essere, ritrovata al culmine della costituzione antropologica»⁴⁷. Infatti, non si tratta soltanto dell'amore che l'uomo possiede, ma anzitutto dell'amore come dono e apertura verso l'altro. Donarsi attraverso l'amore significa trascendersi. Darsi vuol dire esistere⁴⁸.

Possiamo articolare il pensiero harakasiano in dieci punti:

La teologia ortodossa è *apofatica/catafatica*: si riferisce ai tipi di tecnologie biomediche che automaticamente non devono essere usate

La fede ortodossa si basa sulla *fede* nella Santissima *Trinità*

L'uomo è stato creato a *immagine e somiglianza* di Dio

La condizione decaduta dell'*uomo* e la presenza del *peccato*

L'interrelazione tra *anima* e *corpo*

La *verità* dell'*incarnazione* del Figlio di Dio

La *verità* ecclesiale dell'*esistenza* cristiana

La posizione ortodossa *pro-life*

La vita del cristiano come una vita *sacramentale*

La visione escatologica che nessuna esigenza mondana è ultima⁴⁹.

La visione teologica harakasiana sottolinea che l'Ortodossia ha a che fare con l'uomo, con la relazione reciproca del Creatore col creato. La Chiesa è l'organismo divino-umano di salvezza che si basa sulle virtù spirituali e gli insegnamenti della Tradizione e la Scrittura. Così l'etica ortodossa è correlata e fa parte della fede con la quale stabilisce una «relazione Cristo-centrica»⁵⁰. Quindi, secondo l'Autore, bisogna applicare il modello etico – ecclesiologico nella modernità, appunto perché attraverso il cammino verso Dio, l'uomo impara i veri valori morali, impara ad amare nella misura in cui Dio ama, e soprattutto, trova il suo *ethos* correlandosi all'*onthos*, attraverso la maturazione del sé e della sua coscienza.

⁴⁷ S. PALUMBIERI – C. FRENI (ed.), *L'Uomo meraviglia e paradosso*, 373.

⁴⁸ Con parole di Giovanni Paolo II possiamo dire che: «In quanto spirito incarnato, cioè anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale, l'uomo è chiamato all'amore in questa sua totalità unificata» (*FC*, 11).

⁴⁹ B. PETRÀ, «I fondamenti antropo-teologici della bioetica. La prospettiva ortodossa», in *Studia Moralia* 54/2 (2016) 293-320, qui 301-304.

⁵⁰ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 14, [Traduzione nostra].

In seguito, si ritiene opportuno mettere qui in evidenza gli otto criteri di Harakas⁵¹ attraverso i quali si muove il pensiero etico del cristiano:

- *Il diritto – la legge e le regole*

Harakas su questo criterio evidenzia che:

Le regole etiche sono la sapienza etica della Chiesa; esse si trovano nelle Scritture, nella tradizione patristica, nel diritto canonico della Chiesa, nell'insegnamento etico generale della Chiesa, nell'autorità magisteriale del vescovo e finanche nella vita liturgica della Chiesa. Insieme, esse formano la durevole percezione da parte della Chiesa della volontà di Dio che tutti i cristiani sono chiamati ad osservare⁵².

Petrà evidenzia che:

La virtù che è qui in gioco è quella dell'obbedienza a tutti i divini comandamenti. Le regole però non sono sempre prive di ambiguità; talvolta esse confliggono tra loro; qualche volta poi sembrano fare violenza ad altri valori cristiani. Può dunque accadere che l'appello alle regole non sia sufficiente a pervenire alla decisione e che si debba considerare anche un'altra via argomentativa⁵³.

- *Le conseguenze buone e cattive*

In parole harakasiane:

Valutare le reali possibilità aperte a noi – incluso il non fare nulla – è un necessario prerequisito per determinare le conseguenze [...] Le conseguenze vanno da quelle immediate, quelle a breve termine fino a quelle a lungo termine. Spesso, il risultato a breve termine e i risultati a medio e lungo termine sono nell'insieme inaccettabili [...] Frequentemente, tuttavia, le conseguenze sono miste, non solo nel caso dei termini immediati e più lunghi, ma anche tra loro nello stesso termine, perché raramente c'è una singola conseguenza di una nostra

⁵¹ Cf. S. S. HARAKAS, *Wholeness of faith and life. Orthodox Christian ethics, part one, patristic ethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass. 1999, 81-115. Gli otto criteri presentati in lingua italiana sono presi da B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», in L. MELINA – J. NORIEGA, *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis Splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 727-749.

⁵² ID., *Toward transfigured life*, 216-217. Citazione tradotta in italiano da B. Petrà in B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 731.

⁵³ B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 731.

azione. I cristiani dovranno – nel prendere in considerazione le conseguenze – guardare a tutta una serie di valori cristiani in tali casi, ad esempio valori etici di base come il rispetto della vita, fiducia, interesse per il benessere della persona, valore dell'ordine sociale, così come il benessere della società, gli ideali cristiani di pazienza, sopportazione sacrificio di sé, ecc⁵⁴.

- L'intenzione che si vuole attuare

Petrà mette in evidenza che:

Il chiarimento dei fini obiettivi (goals) può essere assai utile nel processo decisionale; tanto i fini immediati quanto quelli lontani vanno presi in considerazione. Harakas fa alcuni esempi biblici, in particolare il concilio di Gerusalemme, come appare nel capitolo XV degli *Atti degli Apostoli* nel quale l'intento determinante fu quello di aprire anche ai gentili l'appartenenza alla Chiesa⁵⁵.

- I motivi che conducono all'azione

Harakas su questo criterio indica che:

L'etica formale enfatizzava l'esclusiva e determinante influenza dei motivi. L'"imperativo categorico" di Kant è l'esempio meglio conosciuto di esclusivo appoggio sui motivi per una decisione morale. Tuttavia, l'etica ortodossa vede il motivo come uno dei numerosi fattori da considerare, e, come abbiamo visto, adotta generalmente una "teoria combinata" che lascia spazio ad ambedue: conseguenze e motivi. {Le cose non dovrebbero essere misurate solo dal fine, ma anche dal motivo di ogni persona}, secondo Clemente di Alessandria (*Stromata*, 2,6: PG 8, 961 B). Il Crisostomo è ancora più forte riguardo al valore del motivo: {In molti casi i motivi sono abbastanza per fare un gran bene (*Hom. in Iohannem*, 55,3: PG 59, 23)}. Di fatto, in un luogo egli insegna che {non è dai risultati ma dai motivi che il Benedetto ci giudicherà (*De Sacerdotio*, 4, 6)}. Di tutti i motivi che caratterizzano un atto buono, l'amore è principale [...] Tuttavia anche i buoni motivi, da soli, non possono assicurare sempre le giuste decisioni. C'è anche la necessità di determinare i mezzi appropriati per prendere la corretta decisione etica⁵⁶.

⁵⁴ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 218, Citazione tradotta in italiano da B. Petrà in B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 731.

⁵⁵ B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 731-732.

⁵⁶ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 219-220. Citazione tradotta in italiano da B. Petrà in B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 732.

- I mezzi appropriati

La riflessione sul principio dei mezzi appropriati di Harakas la si applica in seguito:

I mezzi sbagliati per raggiungere i giusti fini sono frequentemente distruttivi dei fini stessi. Per esempio, mentre, ingannare, distorcere la verità, torturare ed abusare la gente per stabilire un qualche ordine sociale concepito come ideale (il comunismo in Russia, il progresso economico americano, {*La Grecia dei greci cristiani*}) ha un intrinseco carattere morale di inadeguatezza ad esso. È lo stesso anche nel caso di una decisione etica personale [...] La decisione che prendiamo dovrebbe prevedere mezzi in armonia, per quanto possibile, con il *telos*, gli scopi, le regole e i motivi appropriati alla vita cristiana. I mezzi scelti dovrebbero essere in armonia con tutte le altre dimensioni dell'atto etico, così da dare alla decisione integrità e interezza. Il motto appropriato dovrebbe essere piuttosto "Scegli i mezzi appropriati al fine". Tali mezzi saranno sempre proporzionati, né troppo grandi né troppo piccoli in grandezza, giusti, efficaci, adatti e informati⁵⁷.

- I valori e i disvalori connessi con l'azione

Petrà precisa dicendo che:

Harakas chiama questo ricorso ai valori (aspetti della vita che sono considerati desiderabili, degni di lode, e tratti o caratteristiche di comportamento apprezzabili) e disvalori un'altra via per mettere alla prova la situazione. Come esempi di valori ricorda i sette doni dello Spirito Santo e come disvalori i vizi capitali della tradizione cristiana. Tale approccio può – secondo lui – fornire utili elementi per il processo decisionale sotto diversi aspetti. Intanto, quando ci è difficile cogliere il carattere di valore o di disvalore, è possibile operare una gerarchizzazione dei valori e dei vizi che può aiutare nel prevenire ad una decisione in una situazione complessa⁵⁸.

- La percezione della situazione

Petrà è chiaro nell'elaborazione di questo criterio, sottolineando che:

⁵⁷ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 220. Citazione tradotta in italiano da B. Petrà in B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 732.

⁵⁸ B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 733, ove pone una riflessione sul quinto criterio harakasiano, elaborato in S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 221.

La percezione della situazione e delle circostanze è importante nella formazione della decisione morale. Ma deve essere assolutamente evitata un'etica della situazione del tipo di quella di Joseph Fletcher. Harakas qui ricorre ad una sua precedente trattazione critica della nuova morale e fissa alcuni punti decisivi contro il situazionismo. Innanzitutto, l'affermazione che dal punto di vista cristiano la situazione propriamente parlando è la divina economia, la massimizzazione – come dice – dell'immagine cristiforme, la situazione eterna. In secondo luogo, ogni situazione è in realtà inclusiva di numerose situazioni che si concentrano in essa [...] In terzo luogo, la situazione varia secondo lo stato spirituale del soggetto agente. Ci sono livelli diversi di maturità spirituale e ciò determina una natura diversa della situazione in ordine al soggetto e alla sua decisione. Harakas ritiene infine che si possa dare una specie di ordine nel processo percettivo della situazione in ordine alla decisione [...] Ciò che poi è principalmente da rifiutare nell'etica della situazione è il suo guardare all'individuo isolato. Per Harakas la formazione della decisione non può mai essere una esperienza isolata. Deve avere luogo come un'esperienza ecclesiale e collettiva»⁵⁹.

- Il carattere ecclesiale e collettivo del proceso formativo della decisione morale

Harakas mette in rilievo l'ottavo criterio come modo formativo di prendere le decisioni morali, sottolineando che:

Per un cristiano ortodosso nessuna decisione etica può essere presa isolatamente dalla Chiesa. In un certo senso, ciò è già implicato nell'appello alle regole, motivi e valori approvati dalla Chiesa; tuttavia, nel processo di formazione della decisione ci deve essere più del puro riferimento alle scritture, canoni e insegnamento formale. Fare così vorrebbe dire mancare alla dimensione estremamente significativa del carattere collettivo della Chiesa. Ciò assume varie manifestazioni nella Chiesa. Nel caso di un insegnamento ufficiale su materie morali ciò richiede un'azione da parte del Concilio Ecumenico. Le chiese autocefale attraverso i loro sinodi possono ugualmente prendere le loro decisioni etiche. Il consiglio e l'insegnamento del vescovo della diocesi ha un ruolo importante nel determinare punti etici. Anche le Conferenze Clero – laicato e i *meetings* di giurisdizioni particolari forniscono guida su queste materie dal momento che, in parte essi rappresentano la coscienza della Chiesa. Ancora, i teologi e i moralisti della Chiesa contribuiscono in modo significativo alla determinazione dei temi, frequentemente affrontando nuovi temi etici così come

⁵⁹ B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 733. L'elaborazione del settimo criterio evidenziato da Petrà si trova in S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 223.

vecchi temi che hanno nuove prospettive, dal punto di vista dell'ethos cristiano ortodosso⁶⁰.

- Petrà su questo riguardo evidenzia che:

Tutto questo non sostituisce la decisione della coscienza individuale: ne costituisce lo sfondo generale di discernimento. Anche nei meandri più individuali della decisione, tuttavia, l'individuo dovrebbe cercare di non essere solo o di coltivare – come oggi diremmo – una sorta di privacy, vista la facilità di ingannarsi e di essere tratti in inganno. Nel monachesimo si è data sempre grande importanza al padre spirituale e al suo discernimento sperimentato. Citando Basilio, Harakas scrive: (Quando una decisione è difficile è necessario consigliarsi e consultare coloro che sono informati ed eticamente sensibili in spirito di preghiera [...] dobbiamo avere l'assistenza di altri cristiani, i nostri pastori, i padri spirituali e la Chiesa magisteriale. Un valido metodo nel fornire la decisione è il portare la questione allo "scrutinio severissimo di diverse persone" di buona coscienza). Egli fa qui anche un riferimento all'Economia⁶¹.

Gli otto criteri di Harakas concernono «la necessità che il soggetto morale fin dall'infanzia sia formato al bene, perché diventi una persona buona»⁶², e in secondo luogo invece «consiste in una sorta di percorso del discernimento individuale in ordine alla formazione del giudizio. Innanzitutto, cercare sempre la volontà di Dio, l'attuazione dell'immagine, la realizzazione del Regno. Se sorge un problema, verificare se esiste una sapienza etica della Chiesa su questo [...] La decisione ultima del soggetto, presa in tale contesto, sarà certamente aiutata dal Signore e dal suo Spirito, e sarà interna alla fede qualunque essa sia»⁶³. L'idea dell'etica allora è di imparare le regole che si applicano in certe situazioni e applicarle alle circostanze, cioè all'argomento in questione. Qui viene in luce il concetto harakasiano di *decision making*, che è l'approccio nel prendere decisioni etiche seguendo e rispettando le regole etiche della fede. «S. S. Harakas è forse il primo moralista che si è posto formalmente il problema del metodo mediante il quale deve formarsi correttamente la decisione etica in

⁶⁰ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 223-224. Citazione in italiano presa da B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 734.

⁶¹ B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», 734.

⁶² *Ibid.*, 735.

⁶³ *Ibid.*, 735-736.

ambito ortodosso»⁶⁴. Si pensa ai comandamenti, le norme sulle quali la fede ortodossa uniforma in armonia la relazione della persona in comunione con Dio. Harakas spiega che nel prendere la decisione giusta, bisogna mettere davanti uno scopo per stabilire la direzione. In questo modo si evitano le conseguenze cattive che potrebbero arrivare alla causa delle decisioni ingiuste. Il «*decision making*, quando è parte di gestione di un processo, sempre include le considerazioni dello scopo. Lo scopo è un aspetto ugualmente importante dell'*ethical decision making*. Mettere davanti uno scopo prima delle nostre azioni è una forza potente nel prendere le decisioni sul come agire»⁶⁵. Le decisioni quali il cristiano le prende, dovrebbero fornire dei mezzi che sarebbero in armonia il più possibile col *telos*, con lo scopo, le regole, e le motivazioni appropriate alla vita cristiana. Questi mezzi sono i valori, le virtù, il *bonum* della persona, correlate all'*ethos* cristiano. «Per un cristiano ortodosso, nessuna decisione etica può essere presa in isolamento dalla Chiesa»⁶⁶. Harakas sottolinea che la *decision making* è un processo ecclesiastico, incorporato nella vita morale cristiana. Perciò è convinto che «quando siamo sfidati da qualcosa, c'è una grande possibilità che risponderemo correttamente»⁶⁷.

Secondo la sua teologia, il concetto di persona ontologica e morale è strettamente correlato al vissuto liturgico, poiché l'eucaristia rappresenta il cammino verso l'*ἔσχατον*. La liturgia stessa è un evento sociale perché, appunto, si celebra non in solitudine ma in gruppo, o meglio, in *comunione*. Ciò vuol dire che la società ecclesiale è diversa da ogni altro concetto di società, perché lo scopo è l'avvicinamento a Dio, per mezzo della fede e l'amore del prossimo. Lo scopo della vita liturgica quindi è la crescita spirituale e l'avvicinamento al regno futuro. L'Eucaristia stessa è la prova che nella Chiesa non c'è niente di individualistico. La Chiesa è il terreno divino che collega Dio Trinità con il mondo attraverso l'Eucaristia, che collega il non creato con la creazione attraverso il Corpo e il Sangue di Cristo. La società ecclesiale è vista come il terreno divino in cui l'*io* diventa *noi* attraverso la fratellanza e la divina presenza della Trinità. È notevole il fatto che la concezione cristiana non riduce gli

⁶⁴ B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 225.

⁶⁵ *Ibid.*, 218.

⁶⁶ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 223, [Traduzione nostra].

⁶⁷ *Audio intervista*, parte II, minuto 22:42, [Traduzione nostra].

uomini a soli individui, bensì è un orizzonte nel quale l'essere si realizza e identifica.

Per quanto riguarda lo sviluppo del pensiero bioetico di Harakas, si può delineare che la bioetica⁶⁸, assieme all'etica harakasiana, ovvero ortodossa, sia «un'etica nell'orizzonte della fede»⁶⁹. Per arrivare a parlare di bioetica, Harakas torna indietro nella storia della Chiesa, ricercando il lavoro dei Padri Greci della Chiesa, che vedevano l'etica come «intima e inseparabile unità di *bios* e *logos*; Il *Logos* è il fondamento dell'ordine creato ed insieme il cuore della Rivelazione, il principio della conoscenza e il principio dell'azione»⁷⁰. Non esiste una distinzione tra l'etica e la spiritualità, l'etica e il dogma nei Padri

⁶⁸ Il significato del termine lo si può vedere più precisato in M. COZZOLI «Bioetica», in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* [= *NDTM*], San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 105-112, qui 105: «Con la denominazione accademica di *bioetica* la filosofia pratica ha iniziato negli ultimi anni una ricognizione sistematica del campo, con l'obiettivo di delimitare un ambito di legittimità entro il quale devono essere contenute le diverse modalità d'intervento sulla vita in tutta la lunghezza del segmento che si estende dal concepimento alla morte. Lo stesso intento normativo è ancor più evidente nella teologia morale, anch'essa evolutasi dalla *morale* (o etica) *medica* della metà del nostro secolo alla più recente *bioetica*» - indicazione sul dizionario che la definizione si trova in S. SPINSANTI in *Salute, malattia, morte* I, 1; Sul campo della *bioetica* il dizionario indica le modalità d'intervento sulla vita e le questioni delle quali la bioetica si occupa. Essi sono:

Corpo e vita

Eutanasia

Ingegneria genetica ed embrionale

Interruzione della gravidanza

Medico

Procreazione artificiale

Ricerca e sperimentazione biologica

Salute, malattia, morte

Sterilizzazione

Trapianti umani

Si può consultare anche il manuale bioetico di M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, EDB, Bologna 2016, 9, ove scrive: «La parola *bioetica*, composta da *bios*, la vita, ed *etica*, lo studio sistematico dell'agire umano nella luce dei valori...».

⁶⁹ B. PETRÀ, «I fondamenti antropo-teologici della bioetica», 299.

⁷⁰ ID., *L'Etica Ortodossa*, 9.

Greci. La questione sta nell'erigere un *bios* fondato nel *Logos*, cioè di *vivere secondo Cristo*⁷¹. Per questo avviene che tutta la teologia ortodossa sia concentrata, parte, finisce e si identifica nella liturgia e la vita liturgica stessa⁷². Perciò il pensiero harakasiano sull'agire ovvero il *moral making* si fonda nel fatto che l'etica è quella che guida verso lo sviluppo della vita secondo Cristo, verso il *Bonum*. Perchè solo «attraverso la conoscenza di Dio l'uomo conosce meglio il vero se stesso e lo scopo della sua esistenza»⁷³. La visione bioetica quindi, non solo harakasiana ma ortodossa, anche se non unificata dalle Chiese Ortodosse, mette l'accento sulla preservazione e il rispetto della vita, la morte e la dignità umana soprattutto, vedendo la vita come dono di Dio sia in un contesto fisico, che psicologico e spirituale. Tenta di dare una chiara immagine sulla protezione della vita umana riguardante la sperimentazione, usando delle tecnologie mediche sviluppate e moderne. Tuttavia, la visione ortodossa oltre ad occuparsi della preservazione della vita come detto sopra, tenta anche di dare chiare risposte alla trasmissione della vita nei riguardi dell'uso di tecniche della ingegneria biomedica e genetica. Si pensa all'inseminazione artificiale, la fecondazione *in vitro*, la *surogat* maternità, la sterilizzazione ecc. In ogni caso si ritiene opportuno evidenziare che il linguaggio della bioetica ortodossa non sia molto tecnico nei riguardi della medicina, bensì è rivolta all'uso di un linguaggio biblistico e spirituale, poiché l'analisi delle tematiche ad esempio harakasiane, non pongono l'accento tanto agli strumenti e le procedure mediche coinvolti del campo d'interesse, ma sono orientati soprattutto verso l'agire morale umano e la linea rossa che distingue le azioni etiche buone da quelle cattive, o in altre parole, il confine fra il lecito e illecito.

Di tutto questo Harakas era interessato e si è occupato di dare delle risposte dal punto di vista cristiano, legandole all'insegnamento etico ortodosso. Poiché «molti teologi ortodossi in questo campo preferiscono non essere precisi, ma amano di più la teoria»⁷⁴ egli «era ben consapevole di aprire una strada nuova alla riflessione etica ortodossa così come gli apparivano chiare le strette

⁷¹ Cf. B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 10.

⁷² Cf. M. T. LYSAUGHT, «The work of Father Stanley Harakas. A panel discussion», in *The Annual of the Society of Christian Ethics* 18 (1998) 29-34, qui 32-33, [Traduzione nostra].

⁷³ G. I. MANTZARÍDES, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, EDB, Bologna 1989, 7.

⁷⁴ *Audio intervista*, parte II, minuto 38:06, [Traduzione nostra].

esigenze metodologiche che la bioetica ormai poneva»⁷⁵. Sul suo libro *For the Health of Body and Soul: An Eastern Orthodox Introduction to Bioethics*, Harakas parlando di sé in terza persona precisa chiaramente:

Due grossi problemi stavano di fronte all'autore dell'articolo su "Eastern Orthodox Church" nella *Encyclopedia of Bioethics*. Il primo era che *non c'era* sul tema *alcuno scritto* completo dal punto di vista ortodosso. Quel che era stato scritto era sparso e di qualità diseguale. I manuali tradizionali di etica non fornivano alcuna guida, anzi la stessa novità di alcuni dei problemi precludeva una tradizione assolutamente chiara per molte delle questioni. Ciò era in rapporto con il secondo problema. La Cristianità Ortodossa, come implica il suo nome, non solo si vede e si comprende come la vera Chiesa di Cristo, ma ha cercato – con il suo particolare modo e stile – di servire come guida spirituale e morale per il suo popolo e per estensione di parlare a tutto il genere umano circa il comportamento appropriato e conveniente per le persone che crescono ad immagine di Dio. L'esistenza stessa dell'Ortodossia implica che ci debba essere una direzione e una guida su questi temi per il popolo di Dio. Conseguentemente, quella direzione non può essere arbitraria e spontanea. Deve riflettere la fede comunemente accettata dalla Chiesa ed essere radicata nelle fondamentali affermazioni della dottrina ortodossa, che riflette la rivelazione di Dio alla sua Chiesa. Solo in questo senso può la riflessione etica giungere a qualche conclusione su questi nuovi punti e problemi in rapporto con la bioetica⁷⁶.

Il lavoro di Harakas nel campo bioetico ha portato frutto, scrivendo numerosi articoli⁷⁷, libri⁷⁸, tenendo lezioni, presentazioni ad esempio a WCC –

⁷⁵ B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 226.

⁷⁶ S. S. HARAKAS, *For the health of body and soul. An Eastern Orthodox introduction to bioethics*, Brookline Massachusetts 1980, 16-17. Traduzione dal inglese in B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 226.

⁷⁷ Ad es., alcuni degli articoli harakasiani: «Stand of the Orthodox Church on controversial issues», in *A companion to the Greek Orthodox Church* (1984) 217-237; «The Orthodox theological approach to modern trends», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 13/4 (1969) 198-211; «Sources in Orthodox Christianity for bioethical decision-making», in *Diaconia* XXIV/2 (1991) 109-120; «Orthodox Christianity and bioethics», in *Greek Orthodox Review* (1986) 181-194; «Rational medicine in the Orthodox tradition», in *Greek Orthodox theological Review* 33 (1988) 19-43; «An eastern Orthodox approach to bioethics», in *The Journal of Medicine and Philosophy* 18 (1993) 531-548.

⁷⁸ Vedi i seguenti libri harakasiani: *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, Light & Life Publishing, Minneapolis 1982; *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, Light & Life Publishing, Minneapolis 1987; *For the health of body and soul. An Eastern Orthodox*

World Council of Churches, come anche il fatto che gli è dato il ruolo di portare la posizione ortodossa sulle questioni bioetiche nell'*Encyclopedia of Bioethics* nel 1978⁷⁹. «Non solo, è un autore che da subito si è preoccupato di salvaguardare il ruolo della ragione in etica (bioetica) elaborando una dottrina ortodossa sul *moral decision making* poi ampiamente ripresa da altri autori ortodossi come John Breck e G. Mantzarídes»⁸⁰.

1.6. IL CONTRIBUTO ALLA TEOLOGIA MORALE

Padre Harakas è stato l'unica voce autorevole vista come la portatrice delle risorse della tradizione ortodossa con le quali affrontava le questioni della bioetica. Padre Harakas è stato l'unica voce dell'Ortodossia presente alla nascita della bioetica in America negli anni sessanta.

M. T. Lysaught⁸¹

Probabilmente il più grande contributo di Harakas nel corso del suo lavoro, si potrebbe dire che sia stato il posizionamento della base storica sulla parte bioetica ortodossa nel mondo teologico, attraverso i suoi pensieri e la sua dedizione.

Lo sviluppo continuo della bioetica ortodossa durante l'attività Harakasiana nel campo, lo si nota soprattutto dai suoi scritti e opere, che si potrebbero considerare come delle fondamenta di un nuovo ramo teologico, ancora non unificato dall'Ortodossia. Per ciò che riguarda il lavoro di Harakas e allo stesso tempo il suo contributo maggiore all'etica e conseguentemente alla bioetica cristiana, M. Therese Lysaught lo descrive nel seguente modo:

Il lavoro di Padre Harakas sul campo della bioetica è unico nella sua metodologia. Ancora, il suo lavoro inizia con una prova della storia dell'Ortodossia e la

introduction to bioethics, Brookline Massachusetts 1980; *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition*, Light & Life Publishing, Minneapolis 1996.

⁷⁹ S. S. HARAKAS, «Eastern Orthodox Christianity», in *Encyclopedia of Bioethics*, I, edizioni Warren Thomas Reich, New York 1978.

⁸⁰ B. PETRÀ, «I fondamenti antropo-teologici della bioetica», 297, ove richiama a una lettura di uno studio dettagliato su Harakas nel libro: B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 225-252.

⁸¹ M. T. LYSAUGHT, «The work of Father Stanley Harakas: A panel discussion», 30, [Traduzione nostra].

tradizione cristiana, l'identificazione dei Padri della Chiesa ed altri influenti teologi, e un resoconto dello spettro delle convinzioni teologiche ortodosse fondamentali, degli *ethoi* e degli aspetti sacramentali della vita spirituale. Pertanto, l'attenzione alle questioni specifiche in bioetica è sempre inquadrata da una discussione che integra le seguenti: autorità patristiche; un resoconto del rapporto fra medicina e Chiesa nel periodo bizantino; il carattere apofatico/catafatico della dottrina ortodossa di Dio; Dio come Trinità; gli esseri umani come l'incarnazione dell'Immagine e la Somiglianza di Dio; la corollaria dottrina della *Theosis*; le energie divine; il peccato; l'incarnazione; la resurrezione; l'escatologia; così come un resoconto della preghiera e della vita liturgica della Chiesa, con particolare attenzione ai sacramenti del matrimonio e dell'unzione. Impiegando questo approccio, Harakas sta semplicemente riflettendo un approccio ortodosso alla teologia. Inoltre, il lavoro di Harakas fornisce un'alternativa interessante non solo per gli sviluppi della bioetica teologica, ma anche dell'etica teologica in generale⁸².

Il suo contributo non è stato vano, anzi. Nonostante le diverse posizioni dei bioeticisti ortodossi oggi, la Chiesa Ortodossa apprezza profondamente il lavoro di Harakas, e lo considera una parte cruciale per lo sviluppo del pensiero bioetico.

Dopo aver posto le basi del nuovo ramo della teologia, altri teologi hanno contribuito allo sviluppo della bioetica ortodossa in America. I nomi come «Daniel Callahan, Willard Gaylin, Paul Ramsey, Richard McCormick, Vigen Guorian»⁸³ contribuirono tantissimo alla bioetica cristiana, che continua ancora a svilupparsi.

Durante l'intervista, Harakas ha espresso il suo pensiero sulla questione bioetica, che probabilmente sarà uno dei suoi ultimi pensieri riguardante il tema che sia stato registrato, visto il suo pensionamento e la sua salute attuale e lo si vuole richiamare qui di seguito:

Una delle cose nel campo della bioetica, è che non si prende seriamente in considerazione il fatto che essa lotta con la *tragedia della rottura delle emozioni umane*. Sussistono molti atti che l'essere umano non può controllare. Esistono

⁸² M. T. LYSAUGHT, «The work of Father Stanley Harakas: A panel discussion», 31-32. [Traduzione nostra].

⁸³ *Ibid.*, 30-31, [Traduzione nostra].

molti fattori e situazioni che succedono nei nostri giorni che l'individuo in nessuna maniera né etica né morale, può controllare⁸⁴.

È molto probabile che Harakas aveva in mente il costante sviluppo della scienza nei riguardi dell'uso improprio nella medicina sulle questioni della vita e la morte umana. *La lotta della bioetica sulla tragedia della rottura delle emozioni umane* vuol dire che molto spesso accadono situazioni che danneggiano la dignità dell'essere umano rispetto alle quali sia la morale, sia gli (bio)eticisti cercano di dare e spiegare l'importanza della preservazione della parte umana e il rispetto dell'individuo, poiché «il ruolo del moralista è di dire quel che si deve (*ought to be*)»⁸⁵. Il piano etico della Chiesa è da sempre orientato verso l'accentuazione dell'importanza della vita come dono divino, poiché l'uomo è stato creato ad Immagine e Somiglianza, o meglio, creato a *essere per divenire* come Dio. Tutto ciò sottolinea l'importanza della dignità umana, la sua libertà e il suo realizzarsi in persona in senso ontologico attraverso una comunità sana nella quale ogni persona è trattata con rispetto.

Sarebbe opportuno dire che grazie alla sua capacità di agevolare il linguaggio teologico, adattandolo a lettori di ogni gruppo sociale, senza perdere la sostanza, contribuì all'avvicinamento della teologia ortodossa da parte di molti. Forse il successo più fruttuoso avviene lungo un decennio (1977-1988) durante la scrittura delle risposte ai fedeli e non, per il giornale «*The Hellenic Cronicle*», sotto la sezione “The religious Question Box” che dopo furono raccolte e pubblicate nel 1988 nel suo libro *455 Questions and answers*. Questo libro è stato il più ristampato rispetto agli altri e l'ultima è stata la ristampa per la decima edizione nel 2002. Quest'opera è di carattere interdisciplinare, con accento pastorale ed etico. La metodologia applicata invece è narrativa, ed è forse per questo che è stato il testo più diffuso ed esteso nelle mani di molti lettori.

La vita di Harakas è stata fruttuosa ed impegnativa. Non si può negare il fatto che, oltre ad essere commissario in un reparto del Consiglio Mondiale delle Chiese (WCC), contribuiva scrivendo la posizione bioetico-ortodossa nel *Yearbook* dell'Archidiocesi Ortodossa Greca di America, che è sotto il Patriarcato Ecumenico, e la posizione ortodossa sulle pagine dell'Enciclopedia di Bioetica. È notevole da ogni lato il suo contributo scientifico del suo lavoro

⁸⁴ *Audio intervista*, parte II, minuto 38:06, [Traduzione nostra].

⁸⁵ *Ibid.*, minuto 45:04, [Traduzione nostra].

proficuo, che per lo più di trent'anni di attività sul campo (bio)etico, ha lasciato una grande impronta senza la quale oggi probabilmente la visione bioetica ortodossa e la sua posizione non sarebbe quel che è, ovvero, chiaramente definita nei suoi riguardi come *pro-life*, proteggendo al massimo la dignità e la vita della persona, considerandola dono di Dio, persona che attraverso l'insegnamento della Chiesa la si deve avvicinare al suo Creatore, creando una comunione reciproca per diventare simili alla Sua immagine.

CONCLUSIONE

Riassumendo l'analisi finora effettuata, si nota in prima istanza che la parte introduttiva della nostra ricerca ha tentato di riassumere la parte biografica dell'Autore, elaborando sistematicamente i suoi primi percorsi di vita, come anche la crescita accademica lungo gli anni consecutivi che gli permetteranno di evolversi come uno dei teologi importanti per l'Ortodossia e la teologia morale in generale. Grazie all'intervista ci si è potuti concentrare su ogni tappa della vita di Harakas in modo dettagliato, poiché circa la vita dell'Autore si è sentita una forte mancanza di fonti. La probabilità di questo sta nel fatto che Harakas è vivo ancora. Tuttavia, ciò che era più importante non è nei suoi passi giovanili di crescita, piuttosto la sua vita accademica, ritenuta molto importante per il futuro sviluppo del teologo. La ricchezza accademica dell'Autore rispecchia il compito assegnato dall'Autore stesso di essere sempre all'altezza per ogni tematica che doveva elaborare in modo adeguato ad un pubblico multiforme. Partendo dal '65 fino al '99, Harakas contribuì con un vasto numero di articoli e opere che abbiamo menzionato sopra, ad un patrimonio assai importante soprattutto per la teologia morale ortodossa, fondando le fondamenta della bioetica nel mondo ortodosso che ancor oggi si sta sviluppando. La particolarità della sua scrittura attrae lettori di ogni gruppo sociale finora e ciò conclude due cose importanti. La prima sarebbe che Harakas è ancora attuale per i lettori non solo in America, bensì in Europa ecc. La seconda e forse la più importante, sarebbe che padre Stanley attraverso le sue opere, ma soprattutto attraverso i suoi consigli alle Commissioni di Bioetica della Chiesa Ortodossa Russa, Greca e Americana, riuscì a far parte delle stesure di documenti importanti che si vedranno in seguito nella parte dedicata alla bioetica, ovvero nel terzo capitolo. Anche se il suo nome non appare in quei documenti, i ringraziamenti e il rispetto dalle Commissioni di Bioetica della Chiesa di Grecia e quella Russa non manca. Ad esempio, noi siamo in possesso di un riconoscimento dal Patriarca Cirillo di Mosca dell'anno 1990, ove ringrazia Harakas per il suo contributo bioetico alla Commissione di Bioetica Russa, ed esso verrà riportato nell'Appendice. Bisogna sottolineare che Harakas non si è fermato a collaborare ancora, anche se è in

pensione, anzi. Uno dei fattori importanti per Harakas come persona sta nel fatto che lui ha tanto da offrire ai suoi fedeli, agli ortodossi in generale e agli teologi sia ortodossi che cattolici. Il solo fatto che padre Harakas abbia fondato una parrocchia a Spring Hill, Florida, e costantemente si prende cura dei suoi fedeli, parla molto della sua persona. La sua saggezza è notevole attraverso la sua attività pastorale, poiché dal '99 inizia con un altro tipo di insegnamento, non tanto accademico quanto formativo ovvero introduttivo della fede ortodossa ai protestanti della zona ove abita.

Tenendo in mente l'importanza di elaborare la sua visione teologica, bisogna entrare nella storia della Chiesa, per poter analizzare in che modo Harakas appoggia la sua teologia etica. Per far questo, si ritiene necessario continuare con la ricerca mettendo l'accento sulla formazione della Chiesa sin dai primi tempi, per arrivare ad avere una chiara immagine sulla strutturazione non soltanto della parte gerarchica e canonica, quanto della formazione e la strutturazione del pensiero ortodosso in *scientia*. Solo in questo modo possiamo arrivare alla comprensione della teologia di Harakas, sia morale che bioetica.

CAPITOLO II

HARAKAS E IL PENSIERO ETICO ORTODOSSO:

LA VIA VERSO UNA VITA TRASFIGURATA

La fede ortodossa, il suo carattere mistico, le fondamenta basate sulla Tradizione, la Scrittura e i Padri, il precisare le verità riguardo Dio, gli aspetti teologici, i suoi valori e regole, gli insegnamenti antropologico-ontologici riguardanti i rapporti reciproci *uomo-Dio*, *comunità-comunione*, ed assieme tutti gli elementi, formano la struttura della teologia ortodossa, sviluppata e cresciuta col tempo, basata sull'amore di Dio. Harakas, a questo riguardo precisa dicendo: «Gli insegnamenti riguardanti la Dottrina – incarnati nella Bibbia, le decisioni della Chiesa nei Concili, le opere dei Padri della Chiesa, i testi liturgici della Chiesa, i suoi canoni e impronte etiche, la grande tradizione monastica assieme alla sua disciplina e spiritualità, ed in generale, l'ethos ecclesiale e la mentalità – formano il cuore della cristianità Ortodossa dell'Est»⁸⁶.

Il maturamento del pensiero ortodosso e la teologia come la si vede oggi, ha fatto una lunga strada. Il Libro degli *Atti degli Apostoli* scritto dall'evangelista Luca come una continuazione del suo Vangelo, lo si potrebbe tratteggiare come la pietra angolare della storia della Chiesa⁸⁷. Infatti, «la più viva preoccupazione della Chiesa è sempre stata la purezza del deposito apostolico della fede»⁸⁸. La *Pentecoste* (dal greco *πεντηκοστή [ἡμέρα]* – cinquantesimo [giorno]), «quando Cristo mandò lo Spirito santo sugli Apostoli,

⁸⁶ S. S. HARAKAS, *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition. Faith, liturgy and wholeness*, Light and Life Publishing, Minneapolis 1996, 13, [Traduzione nostra].

⁸⁷ Cf. A. SHMEMANN, *The historical road of Eastern Orthodoxy*, Holt Rinehart and Winston, New York 1963, 3.

⁸⁸ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Società Editrice il Mulino, Bologna 1965, 108.

e la missione di salvezza della Chiesa cominciò»⁸⁹, questa festa cristiana si considera il *compleanno* della Chiesa (cf. *Atti* 2; *Gi* 2,28-32; *Mt* 3,11; *Gv* 14,16-17; *Gv* 7,37-39; *1Cor* 12-13).

La formazione della Chiesa di oggi, quindi, parte da una piccola comunità di semplici pescatori che Gesù di Nazaret il Messia d'Israele lasciò a «pascolare le Sue pecore» (cf. *Gv* 21,15-19). Gli Apostoli portarono la Parola Divina in tutte le parti del Globo, dedicando la vita per «la Via, la Verità e la Vita» (cf. *Gv* 14,6), per poi contribuire alla formazione delle prime comunità cristiane stabilite con la prima a Gerusalemme. I cristiani furono sfortunatamente proseguitati fino al terzo secolo sul territorio dell'Impero Romano, ovvero fino alla nascita dell'editto di Milano nell'anno 313⁹⁰, col quale l'imperatore Costantino (324-337) mette fine ad un'era sanguinosa⁹¹. Solo dopo l'editto si permette la libera appartenenza e la pratica della fede, e lo sviluppo della struttura ecclesiale col tempo arriva ad una stabilizzazione di una Chiesa⁹² vera e ben presente nell'Impero, attraverso i canoni ecclesiastici⁹³ dei Padri della Chiesa, o meglio, dei sette Concili ecumenici, che per quasi cinquecento anni, da Nicea I (325) a Nicea II (787)⁹⁴ maturava nell'umanità, civiltà, lo splendore spirituale e la prosperità fraterna, governata dalla Parola.

⁸⁹ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, Light & Life Publishing Co., Minneapolis 1987, 64, [Traduzione nostra].

⁹⁰ Cf. ID., *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition*, 6.

⁹¹ Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*, Lowe & Brydone Ltd., Norfolk 1974, 1.

⁹² B. PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1991, 225. Breve definizione sul significato della Chiesa come «tradizione di vita. Tutto quello che la Chiesa è (Parola, sacramenti, liturgia, dogma, canoni, asceti, iconografia, agiografia, architettura, sacra ecc.), tutto diventa in qualche modo fonte, indicazione, prospettiva della vita vera».

⁹³ Sul significato ecclesiastico di canone, cf. *Ibid.*, 67: «Il termine “canone”, come è noto, indica originariamente uno strumento (bastone, canna) per misurare oggetti o distanze. Questo primo significato è rimasto al di sotto di ogni variazione storica e di ogni uso culturale del termine. Nell'Ortodossia contemporanea si intendono comunemente per canoni le norme regolanti i diversi aspetti della vita della Chiesa, qualunque sia l'autorità ecclesiastica che le emani, e per “sacri canoni” un insieme di regole, di massima autorità, che comprendono i cosiddetti canoni apostolici, le decisioni dei Concili ecumenici e dei Padri e Concili Locali nella misura in cui siano state sanzionate da un Concilio ecumenico».

⁹⁴ Cf. A. SHMEMANN, *The historical road of Eastern Orthodoxy*, 76-206.

Si ritiene opportuno evidenziare che

se nei primi tre secoli del Cristianesimo la centralità della persona del Signore Gesù è caratterizzata soprattutto dalla testimonianza al Figlio di Dio in una società pagana e spesso essa raggiunge l'espressione suprema con il martirio, con la fine delle persecuzioni e l'ascesa al trono imperiale di cristiani da Costantino in poi la Chiesa si impegna ad approfondire, chiarire e precisare o definire il mistero del Verbo incarnato, cuore e centro della vita cristiana⁹⁵.

Nei primi secoli di libertà nel praticare la propria fede, ovvero dopo la fine della persecuzione dei cristiani, la maggioranza della letteratura cristiana fu esegetica e la sistematizzazione del pensiero cristiano ha vissuto un lungo periodo di sfide nella sua formazione. L'inizio del pensiero teologico si concentrava sulle questioni primarie riguardante la visione di Gesù Cristo, come anche sulle formazioni dogmatiche ecclesiali, la stabilizzazione della vita pratico-liturgica, toccando il senso della spiritualità, l'ascetica, e la formulazione della fede⁹⁶.

L'imperatore Costantino, oltre a stabilire l'editto cruciale per la libertà cristiana, trasferì la sede dell'Impero, da Roma a Costantinopoli, costruendo la Nuova Roma⁹⁷ fra gli stretti del Bosforo e i Dardanelli nell'anno 330, sull'antica città di Bizanzio⁹⁸. L'Ortodossia e il suo sviluppo storico tenne uno stretto legame con questo periodo cruciale per l'organizzazione dei cristiani. Iniziando dalla decisione di Costantino sul trasferimento della sede imperiale, le radici ortodosse maturano lungo i secoli sul suolo dell'Impero Romano dell'Est e non solo. Sarebbe ingiusto dire che l'eredità storica dell'Ortodossia non ha a che fare con altre culture oltre a quella bizantina cioè Greca, e si ha in mente la cultura Slava, l'Araba ed altre. Si tiene in mente anche che lungo i primi secoli, la Chiesa non era divisa tra Est e Ovest, bensì era unita, sia nella struttura, sia nell'insegnamento teologico. La divisione ecclesiastica della Chiesa in due sezioni ovvero Ortodossa e Latina, avviene dall'anno 1054 in poi, dopo il

⁹⁵ S. A. PANIMOLLE, «Gesù Cristo, centro della vita della Chiesa», 7, in A. BONATO – F. CARCIONE – P. CARRARA – *et al.* (edd.), *Dizionario di spiritualità Biblico-Patristica. Gesù Cristo nei Padri della Chiesa. IV-V secolo*, Edizioni Borla, Roma 2000.

⁹⁶ Cf. S. S. HARAKAS, «Ethics in the Greek Orthodox tradition», in *The Greek Orthodox Theological Review* 22/1 (1977) 59-62, qui 59.

⁹⁷ Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*, 1.

⁹⁸ Cf. S. S. HARAKAS, *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition*, 6.

periodo del grande scisma d'Oriente⁹⁹, e già prima, dal IX secolo, accadono diversi momenti storici (divisioni al livello giuridico, liturgico ecc.)¹⁰⁰, che riflettono una sconfitta per l'unità dei Cristiani, che ancor oggi prevale nel mondo. Probabilmente già prima, nel 395, durante il governo di Teodosio il Grande, il quale divise l'Impero in due parti per i suoi figli, a Est e Ovest, si potrebbe dire che, in teoria, la struttura regionale della Chiesa, sia stata drasticamente deviata in due direzioni¹⁰¹. Dato che lo scopo della tesi non è l'elaborazione scientifico-storica della divizione della Chiesa, si ritiene opportuno tornare sul tema principale.

È notevole lungo la storia dello sviluppo della teologia morale ortodossa la stretta relazione che sussiste fra l'etica e la filosofia e l'etica occidentale, l'etica e la spiritualità e molto spesso si crea una complessa comprensione se non confusione nei riguardi della struttura poco scientifica che l'etica ortodossa portava in sé. Molto probabilmente questo potrebbe essere visto come un insuperato limite, poiché finora il modo di insegnare la teologia morale in diverse cattedre teologiche ortodosse, non è uniforme.

Tutta la crescita dell'etica ortodossa è correlata con la maturazione della sua Chiesa, poiché il pensiero dell'etica ortodossa non esisterebbe fuori dal suo contesto ecclesiale orientale¹⁰². Tuttavia, l'etica, secondo Harakas, non è applicabile solamente ai cristiani, ovvero «l'etica cristiana non è un'etica settaria. Sostiene di parlare a tutta l'umanità e parla agli esseri umani in tutte le condizioni umane. È la dimensione della verità cattolica della fede e come tale si rivolge a tutta l'umanità»¹⁰³. Essa cerca di provvedere chiare definizioni della

⁹⁹ Cf. R. DELL'ERBA, «Considerazioni sullo scisma bizantino del 1054 e sulla riforma della Chiesa nell'XI secolo», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata*, 8 (1968) 69-87; Cf. A. SHMEMANN, *The historical road of Eastern Orthodoxy*, 247-254; Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*, 91-102.

¹⁰⁰ Cf. S. S. HARAKAS, *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition*, 8.

¹⁰¹ Cf. A. SHMEMANN, *The historical road of Eastern Orthodoxy*, 113.

¹⁰² Cf. B. PETRÀ, *Tra cielo e terra*, 36, ove scrive: «L'attività teologica, come ogni attività umana, non si svolge nel vuoto storico. Al contrario, essa è intimamente intrisa di storicità giacché nient'altro è che l'autocoscienza dinamica del soggetto credente che nella Chiesa tenta di comprendere ed esprimere la propria esperienza di fede attraverso le categorie messe a disposizione dalla storia. Se ciò vale in generale, vale in modo particolare per la teologia ortodossa, la quale si considera formulazione linguistica di un'esperienza ecclesiale connotata dalla continuità. La Chiesa Ortodossa, infatti, si definisce come la Chiesa della permanenza nella verità ecclesiale apostolica e patristica».

¹⁰³ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 7, [Traduzione nostra].

morale, fa entrare l'uomo in un nuovo mondo di valori etici, poiché «l'etica ortodossa enfatizza la continuità fra l'etica naturale (creazione) e l'etica rivelata (redenzione)»¹⁰⁴.

Il quadro idiomatico dell'identità cristiana e quella morale, sono stabilite nella prassi liturgica¹⁰⁵ attraverso la quale si venera Dio, ed è proprio in questo senso che la morale e la spiritualità ortodossa sono caratterizzate dalla forte relazione con la propria tradizione, poiché «l'Ortodossia dell'Est è esattamente la Chiesa della Scrittura e dei Padri»¹⁰⁶. La Chiesa offre alle persone, non tanto di *essere*, ma di *stare* vicino a Dio. La configurazione ontologica è sentire proprio Dio vicino a sé, o meglio, avvicinarsi a Dio e stare con la sua Persona. Così la Chiesa non è vista come un'istituzione, ma come il luogo in cui l'essere umano si riconosce e identifica, o meglio, esiste. In essa si cresce attraverso la *relatio* ecclesiale. «Come conseguenza dell'essere membro della Chiesa l'uomo diviene immagine di Dio, esiste dunque secondo la modalità di Dio stesso»¹⁰⁷. Ciò afferma la relazione *persona-Dio* come via del riconoscimento del sé. Successivamente tale relazione aiuta la persona a riconoscere i propri sentimenti, specialmente l'amore. Una volta riconosciuto l'amore, egli è capace di amare perché Dio è amore (1Gv 4,16), in altre parole la sua Persona è amore. Esistere in relazione ecclesiale vuol dire esistere liberamente attraverso tale amore, perché Dio stesso «liberamente vuole esistere, e questa volontà si realizza in quanto amore, in quanto comunione trinitaria»¹⁰⁸. Esistere *in* e *come* Dio è possibile solo nella Chiesa e non oltre, perché la Chiesa è (simbolicamente) il corpo di Cristo che, costantemente, si dona all'umanità per la sua salvezza.

È opportuno esplicitare che verranno elaborate l'etica harakasiana assieme all'etica ortodossa, come anche la relazione tra il pensiero etico e le ramificazioni teologiche ove essa è presente (ad es. la Patristica, la Liturgica, la Cristologia, l'Antropologia ecc.), talché siano interrelate intimamente. Si

¹⁰⁴ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 9, [Traduzione nostra].

¹⁰⁵ Cf. V. GUROIAN, *Ethics after Christendom. Toward an ecclesial Christian ethic*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 1994, 39.

¹⁰⁶ S. S. HARAKAS, *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition*, 6, [Traduzione nostra].

¹⁰⁷ I. ZIZIOULAS, *L'Essere ecclesiale*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 2007, 7.

¹⁰⁸ B. PETRÀ, «Ecclesialità ed etica cristiana. Annotazioni sul pensiero di Ch. Yannaras e I. Zizioulas», in *Nicolaus* 30/1-2 (2003) 203-217, qui 214.

metterebbe accento allo sviluppo dell'etica ortodossa, elaborato ed analizzato partendo dalla parte storica che narra la sua formazione, poiché viene considerato importante e fondamentale per la chiarezza sulla luce della sua crescita scientifico-strutturale, vista come la pietra angolare sulla quale la visione harakasiana lungo gli anni matura.

Harakas stesso afferma:

L'esposizione dell'Etica Ortodossa si basa sulle dottrine, le credenze e le pratiche della Chiesa Ortodossa. Al centro dell'Etica Ortodossa ci sono le dottrine della Chiesa che collegano il "telos" dell'esistenza umana con una percezione della realtà ultima che è teologica nel modo più significativo. Queste dottrine riguardano Dio, la Creazione, l'Antropologia, la Cristologia, l'Ecclesiologia, la Soteriologia e l'Escatologia. Insieme forniscono un "Heilsgeschichte" che si esprime in molti modi, anche in termini di discorso normativo, cioè, l'Etica¹⁰⁹.

Nei primi anni, è notevole il tentativo harakasiano nello stabilire ed identificare l'insegnamento etico ortodosso, non soltanto come un imperativo di un esercizio teorico spirituale, considerato la parte catechetica basilare della fede che divideva il bene dal male, disperso in ogni ramo teologico, bensì come precisi criteri dei principi fondamentali etici, teologicamente solidi e consistenti. Quindi, cercò di creare uno studio organizzato che riguardava l'etica ortodossa la cui parte teologica fosse direttamente coinvolta nella vita odierna, occupandosi dei problemi importanti, tentando di dare precise risposte che preoccupavano la società, ad esempio: il pensiero dei cristiani riguardante la guerra, visto lo sviluppo continuo delle bombe nucleari e le armi in genere, i progressi tecnologici nella sfera medica, ovvero temi come l'inseminazione artificiale, la manipolazione genetica, i trapianti d'organi, il controllo del concepimento ecc. Tuttavia, Harakas non è d'accordo con gli eticisti ortodossi che definivano l'etica come una *scienza*, spiegando che «le scienze positive sono di solito sperimentali nei loro metodi e arrivano a delle conclusioni, sperimentando. L'etica, nella sua natura, non è facilmente adattabile al metodo sperimentale»¹¹⁰, cioè, secondo Harakas, «l'etica è una scienza *normativa*»¹¹¹.

¹⁰⁹ S. S. HARAKAS, *Wholeness of faith and life. Orthodox Christian ethics, part III, Orthodox social ethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass. 1999, 5, [Traduzione nostra].

¹¹⁰ ID., *Toward transfigured life*, 7, [Traduzione nostra].

¹¹¹ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

La sorgente quindi dell'etica ortodossa, Harakas la vede nel *bene* che è Dio¹¹², o meglio, appoggia la sua opinione alla visione e all'insegnamento di San Clemente di Alessandria (150-215), San Giovanni di Damasco (676-749), San Gregorio di Nissa (335-394)¹¹³ – 3 Padri della Chiesa di grande importanza per il mondo teologico cristiano. Harakas continua evidenziando che: «La teologia secondo la tradizione patristica è ricca di referenze verso la bontà di Dio. Per i Padri della Chiesa, quello che rappresenta la *Summum Magnum* è Dio»¹¹⁴. Tuttavia, non si vuol presentare Harakas come il primo a sentire il forte bisogno di ritornare ai Padri greci, trasformando l'etica da analoga in normativa, poiché «l'esponente più rigoroso di questo programma di ritorno alle origini greche dell'Ortodossia è stato senza dubbio il p. G. Florovskiy (1893-1979)»¹¹⁵.

Il Bene Supremo che è Dio, nei Padri della Chiesa e il metodo di fare teologia, presente nelle opere degli eticisti del XIX secolo quali svilupparono il pensiero etico in *scientia*, è spiegato in due modi: *apofatico*¹¹⁶ e *catafatico*¹¹⁷. Il primo è caratterizzato dalle negazioni su cosa non è Dio, ovvero comprensioni razionali umane con le quali si tenta di definirlo, poiché sia l'approccio basilare in fare etica secondo Harakas¹¹⁸. Esso non definisce tanto l'*ousia* divina, quanto si concentra a definire le energie divine. Harakas su questo sottolinea che: «Dio

¹¹² Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 19.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, 19-20; Per maggiori informazioni su questi tre Padri della Chiesa consulta i seguenti libri: G. W. BUTTERWORTH, *Clement of Alexandria*, Harvard University Press, London 1979; E. F. OSBORN, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 1957; M. PELLEGRINO, *La catechesi cristologica di Clemente Alessandrino*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1939; A. DI BERNARDINO, *The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+750)*, James Clarke and Co., Cambridge 2006; F. H. CHASE, *Writings of saint John of Damascus*, The Catholic University in America, Washington D.C. 1958; G. H. SIDNEY, «Giovanni di Damasco e la Chiesa in Siria all'epoca degli Omayyadi», in *Atti del XIII Convegno Ecumenico Internazionale di Spiritualità Ortodossa*, sezione Bizantina 11-13 (2006) 21-52; A. SICLARI, *L'Antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, Edizioni Zara, Parma 1989; G. PASQUALI, *Le Lettere di Gregorio di Nissa*, Tip. E. Ariani, Firenze 1923; M. NALDINI, *La grande catechesi. Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 1982.

¹¹⁴ *Ibid.*, 19, [Traduzione nostra].

¹¹⁵ B. PETRÀ, *Tra cielo e terra*, 17.

¹¹⁶ Dal greco ἀπόφασις (apophasis) significa negazione, ad. es. Dio non è odio;

¹¹⁷ Dal greco κατάφασις (kataphasis), significa affermazione, ad. es. Dio è amore.

¹¹⁸ Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 20.

nella sua essenza è sconosciuto; Dio nelle sue energie è conosciuto; l'uomo deve essere correlato con Dio attraverso le sue energie per compiersi e diventare vero uomo – *come-Dio* – poiché Dio l'ha pianificato nella sua creazione»¹¹⁹. Dio in senso apofatico non è messo in nessuna categoria, bensì è sopra ogni incorniciatura, perché è Supremo. Il misticismo apofatico è strettamente legato alla tradizione teologico-ortodossa. Tuttavia, non si dovrebbe concentrare soltanto in termini di negazione su cosa sia veramente Dio (ad es. incorruttibile, immutabile, immortale ecc.) e applicare anche l'approccio catafatico per comprendere al meglio la dottrina di Dio nella Chiesa Ortodossa. Prendendo in considerazione questi due aspetti della teologia ortodossa, si potrebbe capire al meglio soprattutto l'essenza divina e il carattere attraverso il quale si crea la relazione Trinitaria e reciproca, assieme alle energie divine, attraverso cui poi si scoprirebbe la via trascendente verso la comprensione di cosa significa veramente *creati ad Immagine e Somiglianza*, e in più, come il bene si applica nella vita. Tutto ciò può essere chiarito in modo comprensibile solamente fino a un certo livello, ovvero Iddio si può comprendere solamente rispetto alla parte divina relativa alle energie divine verso la creazione dell'uomo, ma l'essenza (l'*ousia*) divina rimarrebbe incomprensibile per l'umanità. Ad ogni modo, Harakas nel *Toward Transfigured Life* sottolineerebbe che: «La nostra creazione (l'essere umano) all'Immagine Divina è il fulcro teologico per l'Etica Ortodossa Cristiana»¹²⁰.

I messaggi morali che si trovano sia nella Scrittura, sia nella Tradizione, sia nelle opere dei Padri della Chiesa¹²¹, formano la terra feconda di un campo etico sul quale ci si soffermerà lungo il capitolo, per poter dare una chiara immagine dello sviluppo dell'etica ortodossa, dei suoi insegnamenti,

¹¹⁹ S. S. HARAKAS, «Greek Orthodox ethics and Western ethics», in *The Journal of Ecumenical Studies* 10/4 (1973) 728-751, qui 748, [Traduzione nostra].

¹²⁰ ID., *Toward transfigured life*, 21, [Traduzione nostra].

¹²¹ B. PETRÀ, *Tra cielo e terra*, sulla pagina 40 annota: «Quando l'Ortodossia parla dei Padri intende specialmente i Padri Greci e non si limita a quelli vissuti fino al VII secolo; l'età dei Padri non finisce con Giovanni Damasceno, anzi grande rilievo nell'Ortodossia contemporanea hanno i Padri successivi, in modo particolarissimo Gregorio Palamas. Tuttavia, questi Padri successivi sono tali perché rimangono nel solco dei precedenti, condividendone la vita, l'ispirazione e l'intelligenza della fede [...] p. 41: I Padri non sono solo "maestri" del pensiero ma molto di più sono maestri della vita nella fede e della retta esperienza della salvezza in Cristo; la loro autorità è vitale ancor prima che intellettuale. Perciò i moralisti ortodossi non hanno difficoltà a collocare tra le fonti della teologia morale oltre alla liturgia e ai canoni anche altri elementi che appaiono inconsueti ad un lettore occidentale ma che sono intimamente legati alla Chiesa dei Padri».

all'importanza intrinseca riguardante la vita dell'uomo nello specchio dei suoi atti, abitudini, vita e salvezza. Sarebbe ingiusto scordarsi il fatto che l'etica ortodossa, oltre ad avere stretti legami con tutto ciò menzionato sopra, evidenzia come «gli insegnamenti dell'etica ortodossa siano strettamente legati anche all'insegnamento dogmatico della Chiesa»¹²², quindi è notevole il fatto che nel pensiero ortodosso, tutti gli insegnamenti di ogni ramo teologico, creano una visione completa ed un insieme di aspetti teologici, intrinsecamente correlati, ove nessun insegnamento va diviso ed escluso rispetto agli altri. L'insegnamento teologico ortodosso, pur scientificamente strutturato e sviluppato ai nostri giorni per un uso sia tecnico (accademico, scolastico, pedagogico ecc.), avendo creato una ben riconosciuta metodologia, come anche chiarezza sia in teoria che nella (*ortho*)*praxis*¹²³ della fede, è riconosciuto proprio dall'uniformità nella complessità strutturale dei meccanismi teologici quali penetrano nel nucleo della scienza di Dio in modo mistico, scavando per risposte ed allo stesso tempo tentando di mettere l'accento sulla salvezza attraverso gli insegnamenti della Chiesa. L'etica farebbe una parte, ma non è la più importante, né si potrebbe escludere, poiché è essa che scava sul fondo del *Bonum*, «avendo le radici e le sue autorità in Dio»¹²⁴, mettendo in luce i parametri morali che danno la via giusta delle scelte reali, attraverso le quali l'uomo guadagna e preserva la dignità di poter chiamarsi persona, in senso ontologico.

Di conseguenza, Harakas sottolinea:

L'etica teologica, dev'essere capace di esporre, in tutta la sua purezza, cos'è appropriato e cosa non lo è, cos'è giusto e cosa non è per la crescita nell'Immagine divina degli individui e le comunità cristiane. Per farlo, deve allo stesso tempo simultaneamente mettere in relazione le ingiunzioni apofatiche e

¹²² S. S. HARAKAS, «An Orthodox Christian approach to the “new morality”», in *The Greek Orthodox Theological Review* 17/1 (1970) 107-139, qui 107, [Traduzione nostra].

¹²³ Cf. ID., *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, Light & Life Publishing Co., Minneapolis 2015, 9, ove scrive: «La parola *praxis* significa agire o azione. La fede Ortodossa non è solamente un'affermazione della credenza, benchè non sia solamente una partecipazione all'adorazione della Chiesa. Lo è soprattutto il vivere nella fede. Si applica primariamente a noi come individui mentre tentiamo di coltivare la nostra vita interna: la preghiera, l'auto-disciplina, il digiuno, la pazienza, la purezza ecc. In seconda istanza si applicherebbe nelle nostre relazioni interpersonali; lo scopo primario dell'*orthopraxis* ortodossa è *agape* - amore. Imparando a riflettere e ad agire in nome del benessere del nostro vicino, senza avere interessi egoistici, è lo scopo principale dell'*orthopraxis*», [Traduzione nostra].

¹²⁴ ID., *Toward transfigured life*, 9, [Traduzione nostra].

catafatiche con la posizione del mondo nel momento in cui si rivolge a quel mondo. La vita dei cristiani di definizione *non è di questo mondo* e noi non dobbiamo *uniformarci a questo mondo*. Eppure, il mondo non si deve distruggere, ma bisogna trasformarlo e trasfigurarlo. L'etica, come la liturgia, dovrebbe usare le cose appartenenti al mondo in modo sacramentale¹²⁵.

2.1. IL PENSIERO ORTODOSSO NELLA TEOLOGIA MORALE CRISTIANA

L'etica cristiana è quell'etica unica nell'aver la validità divina quale si occupa dello studio dell'intera moralità, compresa la legge naturale assieme a tutti i valori etici, sia assoluti che relativi, che potrebbero non essere raggiungibili agli eticamente sensibili non-cristiani, così come la dimensione etica esistente nella santa natura umana di Cristo e in quelle donne e uomini in cui Cristo è stato formato – i santi.

C. Androutsos¹²⁶

Lo sviluppo del pensiero ortodosso prende inizio assieme alla formazione del pensiero teologico, ovvero sin dall'inizio della crescita strutturale della Chiesa come la si conosce oggi.

Come Petrà nota:

Le considerazioni morali dunque si trovano ovunque: nei canoni conciliari, nei commenti scritturali, nelle opere teologiche e apologetiche, nelle lettere, negli apoftegmi dei maestri del deserto, nelle regole monastiche, negli scritti spirituali di Origene e dei grandi successori (Evagrio, Macario l'Egiziano ecc.), nelle narrazioni agiografiche, nei testi liturgici; emergono cioè con grande facilità e naturalezza in tutti i contesti ed in tutte le forme di espressione dell'esperienza cristiana¹²⁷.

Partendo sistematicamente per conoscere al meglio lo sviluppo e la crescita del pensiero ortodosso morale, è notevole il bisogno di procedere applicando l'approccio cronologico-storico. Si è visto sopra che il pensiero morale nell'Ortodossia è strettamente legato, si identifica e si radica nella Sacra Scrittura, dalla quale parte e forma un carattere maturo in tutte le opere teologiche, tentando di essere immutabile e cristocentrico, evolvendosi lungo i secoli, e sin dall'inizio, nasce e cresce soprattutto con e nella Liturgia – il punto

¹²⁵ S. S. HARAKAS, «Greek Orthodox ethics and Western ethics», 749, [Traduzione nostra].

¹²⁶ C. ANDROUTSOS, *Systema ethikes*, Basil Regopoulos Publishing House, Athens 1964, 22, [Traduzione nostra].

¹²⁷ B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 10.

di riferimento di tutta la teologia ortodossa. In questo riguardo, «l'Eucaristia è fondamentalmente qualcosa che *si compie*, è una *prassi*, e, soprattutto, ciò non avviene da parte di ciascuno individualmente, ma è azione di *tutta la Chiesa*»¹²⁸. Quindi, teologicamente, la comunicazione dell'etica teologica significa comunione, sta a significare un passaggio di fraternità verso l'identità ecclesiale, oltre che una comunicazione come scambio di informazioni.

Forse questo aspetto, ovvero l'Eucaristia come punto di riferimento, sarebbe quello che distingue la morale ortodossa da quella latina, poiché nell'Ortodossia non esiste una specie di *Summa* dalla quale potrebbe partire l'etica, per poi evolversi in una parte integrale della teologia, considerata il ramo scientifico molto importante per la crescita della persona verso il bene¹²⁹. Tuttavia, è notevole il nome di Gennadio Scholarios¹³⁰ nel XV secolo, che si è visto come il primo nel tentativo di precisare delle questioni etiche attraverso la Scolastica, provando a strutturare delle risposte etiche sulle problematiche del peccato veniale, influenzato primariamente da S. Tommaso e la sua *Summa*¹³¹. Si tiene opportuno accentuare che solo dopo il XVI secolo si divide la teologia in modo concreto, ovvero l'ortodossa e quella latina prendono diverse vie non solo negli ambiti etici, bensì nella totalità teologica¹³².

Harakas, come gli altri moralisti ortodossi, maturando nel pensiero etico e nella *scientia*, elabora e sistematizza la teologia in modo cronologico, per poi permettere di evolversi sinteticamente e così di adattarsi alle circostanze del terzo millennio. Egli in nessun momento dimentica il fondamento dell'intera teologia ortodossa, cioè la liturgia vissuta attraverso l'Eucaristia, considerandola il nucleo¹³³, ovvero l'unica via della trasfigurazione in senso ontologico e

¹²⁸ I. ZIZIOULAS, *Il creato come Eucaristia*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1994, 73.

¹²⁹ Cf. B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 11, ove scrive: «[...] l'Occidente vede nascere la teologia *ut scientia* e il sapere teologico-morale è organizzato all'interno delle *Summae*. S. Tommaso poi dedica alla parte morale tutta la *II Pars* della sua *Summa* offrendone una visione che rimarrà fondamentale nella teologia latina successiva».

¹³⁰ Per maggiori informazioni si consulti il libro di H. C. BARBOUR, *The byzantine thomism of Gennadios Scholarios and his translation of the Commentary of Armandu de Bellovisu on the De Ente et Esentia of Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

¹³¹ Cf. B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 12.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 31.

salvezza della persona umana attraverso la Chiesa, poiché vede «l'intero corpo, Dio, il clero e i laici insieme come “protettori della fede”»¹³⁴. Secondo Harakas, il pensiero morale però, ancora immaturo anche se presente lungo gli scritti dei Dodici, le opere dei primi grandi teologi della Chiesa ad oggi chiamati Padri, presenti negli insegnamenti dei codici ecclesiali, non arriva a strutturarsi scientificamente finché non nascono le tre scuole di teologia molto importanti per la Chiesa dell'Est, nate nel XIX secolo:

- La *Scuola teologica di Costantinopoli* guidata da Vasilios Antoniadès¹³⁵, caratterizzata dall'accento Cristocentrico ed Evangelico nella sua teologia,
- la *Scuola di Atene* dalla quale il primo noto moralista sarebbe Christos Androutsos¹³⁶, la più razionalistica sull'approccio della teologia e la più filosoficamente orientata,
- la *Scuola di Salonicco* sotto la guida di George Mantzarídes e Christos Yannaras¹³⁷, che secondo il teologo si considera la più vicina al

¹³⁴ S. S. HARAKAS, «The local Church. An Eastern Orthodox perspective», in *The Ecumenical Review* 29/2 (1977) 141-153, qui 149, [Traduzione nostra].

¹³⁵ V. Antoniadès (1851-1932) è la figura primaria della Scuola di Costantinopoli riguardante l'etica cristiana. Il frutto del suo lavoro si nota attraverso i due volumi scritti sotto il titolo *Manuale di Etica Cristiana*, come anche il ruolo di professore alla Scuola della Santa Croce a Gerusalemme e la Scuola di Costantinopoli. Il suo manuale verrebbe usato fino al 1971 – l'anno della chiusura della Scuola di Costantinopoli, dalla quale noti personaggi nella Chiesa Ortodossa avrebbero studiato, come ad. esempio generazioni di Patriarchi Ecumenici, di Alessandria, Antiochia, Gerusalemme ed altri. I suoi scritti si usano ancora dagli eticisti, poiché rispecchiano la posizione teologico-ortodossa riguardante i temi morali odierni. Tuttavia, l'appoggio ai filosofi greci e romani in maniera costante nella formazione dei suoi pensieri, sottolinea che il periodo della visione etico-ortodossa non è ancora stabilita e maturata nei suoi tempi. Per maggiori informazioni consulta S. S. HARAKAS, «Greek Orthodox ethics and Western ethics», 738-742.

¹³⁶ Christos Androutsos (1869-1935) è la figura maggiore della Scuola di Atene nel XIX secolo. Inclinato nello studio della filosofia, prendendo il titolo di dottore all'Università di Leipzig nel 1895, influenzò molto il pensiero teologico ed etico ortodosso. Attraverso i suoi scritti, appoggiava il pensiero etico non ai Padri della Chiesa e agli insegnamenti teologico-bizantini, ma sosteneva che l'etica per sé è autonoma, poiché si basa alla razionalità della natura umana. In seconda istanza, contestava che non esiste una differenza fra l'etica filosofica e quella cristiana, poiché l'etica filosofica si basa agli studi dell'uomo, mentre l'etica cristiana semplicemente descrive la vita morale dell'uomo cristiano. La base della visione etica di Androutsos è più empirica e sperimentale che teologica e strutturalmente spirituale. Per maggiori informazioni consulta S. S. HARAKAS, «Greek Orthodox ethics and Western ethics», 732-738.

¹³⁷ Christos Yannaras (1935) forse sarebbe il primo autore moderno che ha tentato di sviluppare l'etica ortodossa ponendo l'accento apofatico e mistico nell'elaborazione della teologia

concetto etico ortodosso ed è un insegnamento più appropriato, nato dalla visione apofatico-cristiana sulle parti principali della teologia, ovvero Dio e l'umanità¹³⁸.

La Scuola di Salonicco si distingueva di più rispetto alle altre due, poiché teneva più stretti legami con la tradizione ecclesiale, parlava col linguaggio ecclesiale e allo stesso tempo riusciva a concentrarsi e dare precise risposte alle domande contemporanee che riguardavano l'etica. Perciò, è considerata la prima Scuola teologico-etica, dalla quale parte la morale ortodossa cristiana, strutturata come scienza e la più valida secondo Harakas come si è visto sopra. Non per certo vuol dire che le fondamentali scuole di Alessandria d'Egitto e la Scuola di Antiochia del IV e V secolo siano escluse dal quadro teologico di formazione, anzi. Tuttavia, il conflitto tra queste scuole, oltre ad essere teologico-cristologico, è stato più di prestigio nei riguardi chi di loro sarebbe la prima fra le due e riguardava più gli aspetti filosofici, dogmatici ecc., e non tanto quelli etici.

Invece, il concetto morale ortodosso dal XIX secolo divenne dinamico e in crescita. In ogni caso, la natura della morale non è la perfezione, ma la sfida della persona a compiere il *bene*. Tentando di dare una specie di codice morale, quale permetterebbe di togliere la nebbia sul *quel che si deve fare* (*ought to be*) per arrivare a certi livelli di esperienza del bene, sono nati altri noti teologi che contribuirono alla scienza a svilupparsi di più, elaborando la visione ortodossa da diversi aspetti ad es., la Patristica, la Cristologia ecc. Oltre Harakas, i nomi

ortodossa prè e post Bizantina. Nelle sue opere (ad. esempio *La libertà dell'ethos*, tradotta in lingua italiana da B. Petrà, Edizioni Qiqajon, Magnano 2014; *On the absence and unknowability of God*, T&T Clark, Edinburgh 1967;) è notevole la relazione che fa fra la mistica apofatica della tradizione della Chiesa Ortodossa e la filosofia esistenziale contemporanea e il richiamo all'approccio apofatico di fare teologia. Secondo l'autore, l'*ethos* dell'uomo è Dio; George I. Mantzarídes (1935) dall'altra parte, ormai professore emerito della Scuola di Teologia all'Università di Salonicco, nella quale insegnò dal 1969, influì il pensiero etico ortodosso primariamente attraverso le sue lezioni di etica cristiana, quali portarono frutto nel scrivere più di 200 opere, saggi, articoli, monografie ecc. Secondo lui, il bene non è semplicemente una mera idea, ma una realtà, e quindi non si dovrebbe oggettivizzare come qualcosa fuori l'uomo, ma come relazione con Dio. In questo contesto, i due autori contemporanei, vedono l'etica ortodossa liberata dalla necessità di avere rapporti e legami con le formulazioni filosofico-empiriche. Per maggiori informazioni consulta S. S. HARAKAS, «Greek Orthodox ethics and Western ethics», 742-747.

¹³⁸ Cf. S. S. HARAKAS, «Ethics in the Greek Orthodox tradition», in *The Greek Orthodox Theological Review* 22/1 (1977) 59-62, qui 59.

come: Christos Androutsos (1869-1935); Nikolay Berdyaev (1874-1948); Nikolay Lossky (1870-1965); Giorge Florovskiy (1893-1979); Nikolay Afanassief (1893-1966); Paul Evdokimov (1901-1970); Aleksandar Shmemann (1921-1923); Olivier Clément (1921-2009); Nikos Nissiotis (1925-1986); John Meyendorff (1925-1992); Joseph Woodill (1925-2018); Kalistos Ware (1934); Christos Yannaras (1935); George I. Mantzarídes (1935); Panagiotis Nellas (1936-1986); Vigen Guroian (1948); Vladimir Lossky (1958); ed altri, sono considerati tra i più importanti teologi ortodossi che contribuirono e ancora contribuiscono all'etica, alla neo-patristica, alla cristologia, all'ecclesiologia e a tutta la teologia ortodossa in generale, attraverso le loro opere. Ad oggi, Padre Stanley Harakas, assieme a Joseph Woodill e Christos Yannaras, si considerano i più noti eticisti ortodossi¹³⁹.

Secondo Harakas:

L'etica ortodossa ha bisogno di una metodologia appropriata per poter occuparsi delle dimensioni pratiche della teoria etico-ortodossa. Nella sfera pratica, il primo livello deve provvedere ad un approccio apofatico-etico. Cioè, seguendo il Decalogo, è molto più facile e chiaro l'obiettivo di indicare cosa non è appropriato per la vita cristiana, invece che definirlo positivamente. L'*ethos* della vita cristiana, anche se in molti aspetti indefinibile, presenta sue condizioni e limiti. Per il mondo d'oggi, l'aspetto negativo non è il più diffuso e popolare, né il più accettabile. Tuttavia, ignorandolo, si paga un caro prezzo – una confusione etica e relativizzazione¹⁴⁰.

Ed è proprio in questo contesto che Harakas si muoveva elaborando il pensiero etico, semplificando il linguaggio teologico. Egli è riuscito ad avvicinare non soltanto l'etica, bensì l'Ortodossia sia nella teoria che nella prassi, ovvero la totalità del suo insegnamento profano, poiché, come Harakas nota: «Si sente il forte bisogno di semplificare ed orientare le affermazioni della fede verso le questioni ed i problemi odierni, poiché tutte le risposte siano introdotte nelle fonti dottrinali»¹⁴¹. La valorizzazione dell'approccio apofatico-etico è nota nelle sue opere, tuttavia non esclude l'approccio catafatico, bensì lo integra intrinsecamente, poiché tutti e due gli approcci, determinano la qualità

¹³⁹ Cf. A. CASIDAY, *The Orthodox world*, Routledge, Milton Park 2012, 422.

¹⁴⁰ S. S. HARAKAS, «Greek Orthodox ethics and Western ethics», 750, [Traduzione nostra].

¹⁴¹ ID., «An Orthodox theology of development. Justice and participation from the theological and humanitarian points of view. Christology, pneumatology and ecclesiology» in *Θεολογία* 54/4 (1983) 7-47, qui 10, [Traduzione nostra].

etico-teologica e non vanno separati. La teologia ortodossa è un insieme di insegnamenti che spiegano, studiano, elaborano e toccano la realtà profonda di Dio, la Creazione, l'Escatologia, l'Ecclesiologia, l'Antropologia, l'Etica, la Dogmatica ecc., e attraverso l'approccio apofatico e quello catafatico, i teologi toccano il vero senso della Parola Incarnata, attraverso la quale il cristiano si avvicina a Dio e diventa simile a Lui, eticamente parlando.

2.1.1. I principi della morale

Molto probabilmente il primo fra i principi primariamente cristiani e poi morali sarebbe *credere* in Dio Trinitario e i suoi comandamenti, perché «la Dottrina Ortodossa della Santa Trinità fornisce gli operativi dell'etica Ortodossa»¹⁴². In altre parole, è la *fede* intorno alla quale si formano i principi morali, l'assunzione della natura umana attraverso l'*ethos* cristiano, la divinizzazione della persona in senso ontologico e la partecipazione in comunione fraterna ed ecclesiale, nell'amore e nel bene, poiché «il *bene assoluto* è Dio stesso e l'*assoluto ideale etico* è di essere capaci di percepire dalle energie di Dio»¹⁴³.

Nell'*Antico Testamento*, prima della fede sussisteva la legge, in attesa della fede (cf. *Gal* 3,23-25), ma «la lettera uccide, lo Spirito dà vita» (*2Cor* 3,6), ovvero mentre la legge è punitiva e accusativa (cf. *Rm* 5,13), è Cristo che offre la vita (cf. *Gv* 10,10). Così Dio l'ha offerta ad Abele (cf. *Gen* 4), a Noè (cf. *Gen* 6-9), ad Abramo (cf. *Gen* 12-24), a Isacco (cf. *Gen* 26-28), a Giacobbe (cf. *Gen* 29-35), a Giuseppe (cf. *Gen* 37-50), e a tutto il popolo d'Israele, soprattutto attraverso la fede, la figura e il ruolo cruciale svolto da Mosè (cf. *Es* 2-40), che aveva una forte fede e un rapporto profondo con Dio e che riuscì a portare il suo popolo lontano dai vincoli egiziani, liberandoli dalla schiavitù. Ed è Mosè colui al quale Dio ha dato i Dieci Comandamenti sul monte Sinai (cf. *Lev* 20,1-17). Il Decalogo (significa Dieci Parole, cf. *Es* 34,28; *Dt* 4,13; 10,4), è considerato

¹⁴² S. S. HARAKAS, «An Orthodox theology of development», 11, [Traduzione nostra].

¹⁴³ ID., *Toward transfigured life*, 22, [Traduzione nostra].

dalla Chiesa come la pietra angolare dell'agire morale e un cammino della vita spirituale¹⁴⁴.

In *Etica e Vita Spirituale* di Mantzarídes, è notevole che la legge trovata nell'*Antico Testamento* non viene considerata di per sé negativa, ma «come scrive l'apostolo Paolo, la legge è *santa e spirituale*: il comandamento è *santo e giusto e buono*, cattivo è invece il peccato che inabita nell'uomo (*Rm 7, 12-17*). Pur essendo santa e spirituale, la legge non era in grado di dare Spirito e santità: solo presentava la volontà di Dio e richiedeva la conformazione dell'uomo»¹⁴⁵. In questo contesto quindi, tutto ciò accaduto nell'*Antico Testamento* che riguardava la legge è compiuto in Cristo, ovvero Mantzarídes continua sottolineando che: «La legge del Vecchio Testamento data per mezzo del Verbo di Dio trova la pienezza nel Dio Verbo incarnato. Così l'uomo non è più chiamato all'osservanza della legge di Dio ma alla relazione personale e alla comunione con lui»¹⁴⁶. Qui nasce la base del secondo principio morale secondo l'insegnamento ortodosso di Harakas, ed è visto nella dimensione dell'*orthopraxia*. Se il primo, ovvero l'*ortodossia* significa *credere correttamente*¹⁴⁷ nel Dio Trinitario, nella legge dell'*Antico* e la sua struttura nel

¹⁴⁴ Cf. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Parte III, Sezione II, *I Dieci Comandamenti*, Articolo I, *La legge morale*, 532-562, in http://www.vatican.va/archive/ccc_it/documents/2663cat473-668.PDF [data di consultazione: 22.10.2018] ove sta scritto: «Dio, nostro Creatore e nostro Redentore, si è scelto Israele come suo popolo e gli ha rivelato la sua Legge, preparando in tal modo la venuta di Cristo. La Legge di Mosè esprime molte verità che sono naturalmente accessibili alla ragione. Queste si trovano affermate ed autenticate all'interno dell'Alleanza della Salvezza. La Legge antica è il primo stadio della Legge rivelata. Le sue prescrizioni morali sono riassunte nei Dieci Comandamenti. I precetti del Decalogo pongono i fondamenti della vocazione dell'uomo, creato ad Immagine di Dio; vietano ciò che è contrario all'amore di Dio e del prossimo e prescrivono ciò che gli è essenziale. Il Decalogo è una luce offerta alla coscienza di ogni uomo per manifestargli la chiamata e le vie di Dio, e difendendolo contro il male».

¹⁴⁵ G. I. MANTZARÍDES, *Etica e vita spirituale*, 54.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 55.

¹⁴⁷ Cf. S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 8, ove scrive: «La nostra *Ortodossia* è in prima istanza *corretta fede*. La parola *orthon* in greco significa corretto, o giusto. *Doxa* invece, possiede due significati, il primo significa credere, avere fede. La Chiesa Ortodossa ritiene che abbia mantenuto la comprensione originale, vera e corretta che riguarda l'insegnamento di Cristo e gli Apostoli per 21 secoli di esistenza. Di essere *ortodosso* è di condividere in quella non mutabile affermazione delle verità di Dio, il mondo, l'essere umano, la salvezza, la Chiesa e tutto ciò che avverrà nel futuro. Tuttavia, l'*ortodossia* ha un altro significato anche. La parola greca *doxa* allo stesso tempo significa adorare, venerare, dare lode. La nostra Chiesa vede se stessa come la vera Chiesa che venera ed adora Dio. Questi due significati della parola *doxa* siano chiaramente interrelati. La vera adorazione e la vera fede intrecciano e arricchiscono uno l'altro. Una

Nuovo Testamento, il secondo principio significa *agire moralmente* secondo l'amore verso Dio e il prossimo. Attraverso l'*orthopraxia*¹⁴⁸, Harakas pone la base del principio che chiama *ethical moral thinking* o *ethical drive*, ovvero pensare e agire eticamente. In *Toward Transfigured Life* Harakas definisce «la tendenza universale di percepire eventi nelle categorie etiche del bene e il male, il giusto e l'ingiusto, il corretto e lo sbagliato ecc. L'*Ethical Drive* si definisce se stesso senza minime azioni mediate e razionali cognitive. Proprio come l'occhio batte mentre un oggetto gli si sta avvicinando, gli esseri umani reagiscono in categorie etiche a degli eventi esterni e particolari»¹⁴⁹. L'agire morale secondo Harakas quindi possiede il carattere automatico e diventa più maturo nella mente. La sua visione di questo principio, corrisponde con la visione morale cattolica dei principi morali: volontario-involontario, diretto-indiretto, del lecito e dell'illecito, elaborati e strutturati dal Vaticano II in poi e sviluppati attraverso la riflessione morale-teologica¹⁵⁰. Non risulta una distinzione specifica fra la visione harakasiana e quella cattolica nei riguardi dei principi morali, poichè le due visioni si uniscono nel definire i principi come normativi, perché hanno a

persona che è un vero cristiano ortodosso ben sappia che la fede senza l'espressione di adorazione è morta. E viceversa, il venerare senza credere è anche morto. Il nostro Signore ci insegna che dobbiamo venerare nello Spirito e nella verità. Dio è spirito, e quelli che lo adorano, devono adorarlo in spirito e verità (Gv 4,24)», [Traduzione nostra].

¹⁴⁸ Cf. S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 9, ove scrive: «La parola *praxis* significa agire o azione. La fede ortodossa non è soltanto l'affermazione del credere, neanche sia solamente una partecipazione nell'adorazione della Chiesa. Lo è altrettanto il vivere la fede nelle nostre vite. Si applica in prima istanza a noi come individui mentre tentiamo a coltivare la vita *ad intra*: la preghiera, l'autodisciplina, il digiunare, la pazienza, la purezza, ecc. In seconda istanza lo si applicherebbe nelle nostre relazioni interpersonali; la dimensione primaria dell'*orthopraxia* ortodossa è l'agape - l'amore. Imparando a concentrarci e ad agire in nome del benessere del nostro prossimo, senza interessi egoistici, è lo scopo dell'*orthopraxia*. Innanzitutto, possiede un significato specifico mentre si applica ai nostri compagni cristiani, ovvero ai "fratelli della fede" (Gal 6,10). La finale preoccupazione è quella del benessere della società: la sua vita politica, economica e sociale, specialmente in quanto essi influiscono la vita dei poveri, i deboli, non protetti e persone disabili delle nostre città, paesi, regioni», [Traduzione nostra].

¹⁴⁹ ID., *Toward transfigured life*, 99, [Traduzione nostra].

¹⁵⁰ Cf. S. PRIVITERA, «Principi morali tradizionali», in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, *Nuovo dizionario di teologia morale*, Edizioni San Paolo, Milano 1990, 987-994, qui 987-988.

che fare con l'etica normativa – la via di fare teologia morale speciale¹⁵¹. Per Harakas essere morale significa attenersi all'Immagine di Dio¹⁵².

2.1.2. I sette concili ecumenici e il messaggio morale

È ben noto nella storia della Chiesa Ortodossa lo sviluppo notevolmente lento del pensiero teologico e l'uniformità strutturale degli insegnamenti ecclesiastici attraverso il lungo periodo di crescita, soprattutto notevole nei primi secoli della libera appartenenza alla cristianità, ovvero nei tempi dello splendore della Nuova Roma e del suo Sovrano Costantino, mentre ancora la Chiesa non era divisa. Enfatizzando un periodo storico ragguardevolmente complesso nei riguardi della disputa teologica nella sua essenza, si arriva alla chiarificazione solamente seguendo le tappe continue nella ricerca della Chiesa verso l'edificazione della sua posizione e la sua identità sia gerarchica, sia dogmatica, sia spirituale. In questo contesto, per *tappe* si potrebbero prendere in considerazione i Concili ecumenici e posare qui l'attenzione per collocare non tanto i decreti del *Codex Iuris Canonici* quali sono «obbligatori per tutta la Chiesa»¹⁵³, ovvero visti come i pilastri di una vita *ad intra* della Chiesa, quanto l'autorevolezza del loro messaggio ecclesiastico e morale.

I Concili sono chiamati ecumenici perché

il termine indicava quei concili i cui partecipanti provenivano dall'*ecumene*, cioè dal territorio dell'Impero Romano. Con la progressiva riduzione della sua area geopolitica, il termine venne attribuito alla Chiesa universale, dentro e fuori i confini dell'Impero [...] I canoni dei concili ecumenici vennero considerati vincolanti per tutta la Chiesa e le relative decisioni dottrinali irrevocabili e

¹⁵¹ Cf. S. PRIVITERA, «Principi morali tradizionali», 989; Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 6.

¹⁵² Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 36-37.

¹⁵³ O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici. Attori, canoni, eredità*, Città Nuova, Roma 2014, 15, nota 3, cit. in W. BRANDMÜLLER, *Una nuova edizione dei decreti conciliari. Codex Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1983, 58-59, ove fornisce una definizione di cosa sia un Concilio ecumenico: «I Concili ecumenici sono riunioni del collegio episcopale finalizzate all'esercizio del ministero magisteriale e pastorale della Chiesa, i cui decreti sono obbligatori per tutta la Chiesa, e nel caso di quelli dottrinali, infallibili e perciò irrevocabili. È questo, dunque, l'elemento che definisce l'essenza di un Concilio ecumenico, a prescindere da ogni trasformazione storica. Su questo c'è unanime d'accordo».

infallibili. Affinché un concilio sia ecumenico, tutti i vescovi della Chiesa dovrebbero essere invitati¹⁵⁴.

In numero sono sette, presentati cronologicamente secondo l'anno di convocazione:

- Concilio Niceno I (325)¹⁵⁵
- Concilio Costantinopolitano I (381)¹⁵⁶
- Concilio di Efeso (431)¹⁵⁷
- Concilio di Calcedonia (451)¹⁵⁸
- Concilio Costantinopolitano II (553)¹⁵⁹
- Concilio Costantinopolitano III (680) Concilio Trullano (692)¹⁶⁰
- Concilio Niceno II (787)¹⁶¹

¹⁵⁴ O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 15.

¹⁵⁵ Durante il primo Concilio sono stabiliti 20 canoni, come anche la prima versione del *Credo*. Per maggiori informazioni cf. O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 53-74.

¹⁵⁶ Il secondo Concilio si è occupato dello sviluppo del *Credo*, svolgendo anche un dibattito teologico dei quesiti dogmatici e cristologici, discutendo dei termini come *homoousios*, *Logos*, *physis* (natura) *ousia*, il rapporto reciproco della Trinità ecc. È nota la lotta contro l'arianesimo; Per maggiori informazioni cf. O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 77-93.

¹⁵⁷ Il Concilio di Efeso continuò col dibattito teologico sui termini menzionati sopra, come anche sulle tematiche dogmatiche riguardo la *Theotokos* e il *Logos* nato dalla Vergine Maria. È notevole la lotta e le accuse contro Nestorio il Patriarca di Costantinopoli e Cirillo di Alessandria, come anche il trionfo della cristologia antiochena. Per maggiori informazioni cf. O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 95-110.

¹⁵⁸ Al Concilio di Calcedonia presero partecipazione 350 vescovi e 38 emissari, si sono stabiliti 27 canoni riguardanti la giurisdizione ecclesiastica, come anche una definizione unanime della fede che riguardava l'unità di Cristo e la realtà delle due nature. Per maggiori informazioni cf. O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 113-131.

¹⁵⁹ Il quinto Concilio Costantinopolitano II è noto attraverso la politica religiosa dell'Imperatore Flavius Petrus Sabbatus Justinianus Prima, imperatore dal 527 al 565, che mirò a ricostruire e favorire l'unità della Chiesa. È notevole anche la condanna contro gli origenisti e i monofisiti. Per maggiori informazioni vedi in O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 135-144.

¹⁶⁰ Il Concilio Costantinopolitano III e il Concilio Trullano o Quinisesto che è un'assemblea di vescovi in forma di un sinodo per un prolungamento del Concilio, stabilì 102 canoni, e molti di loro impostano i quesiti morali che riguardano il matrimonio e la morale sessuale. Per maggiori informazioni vedi in O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 147-165.

Ognuno di loro ha portato frutto nella strutturazione della Chiesa in senso giuridico, dogmatico, disciplinare e liturgico, lottando allo stesso tempo contro certe eresie nate nel tempo, ad esempio l'arianesimo, il monarchianismo, l'origenismo, il subordinazionismo, il montanismo, il nestorianismo ecc., stabilizzando attraverso i decreti o i canoni, la via cristologico-dogmatica riguardante il *Logos*, la *Theotokos*, il *Credo*, i santi, i sette sacramenti, le dottrine della fede e la parte disciplinare dei peccati mortali e veniali, come anche la parte liturgica dell'adorazione della Chiesa. Sono notevoli i canoni riguardanti la morale sessuale stabiliti nel Concilio Trullano o Quinisesto (692):

Una serie di canoni è dedicata alla riforma dei costumi: viene imposta una morale sessuale più esigente e una regolamentazione del matrimonio più rigorosa. Sulla scia dei canoni 9° di Nicea e 16° di Calcedonia, il canone 4° commina la deposizione per il vescovo, il presbitero, il diacono, suddiacono o lettore o ostiario che si sia unito carnalmente a una donna consacrata a Dio, la scomunica per il laico. Le donne che si provocano l'aborto o danneggiano il feto con veleni saranno sottoposte al castigo degli omicidi (canone 91°); Il canone 97° stigmatizza quanti vivono con le mogli nelle chiese, profanano i luoghi sacri e se ne stanno in essi, e stabilisce che siano espulsi di lì: chi non rispetterà questo se chierico sarà deposto, se laico scomunicato. Il Canone 98° stabilisce che deve essere accusato di adulterio chi sposa colei che è fidanzata di un altro mentre questi è ancora vivo; Nel canone 53° viene proibita la pratica di quanti fanno da padrini di battesimo a fanciulli di cui poi sposano le madri vedove; Il canone 54° che si ispira esplicitamente a Basilio (canoni 27°, 68°, 75°, 76°, 78°, 79°, 87°) condanna i matrimoni incestuosi. Nel canone vengono definiti tali quello con la propria cugina, quello di padre e figlio che sposeranno madre e figlia o padre e figlio che sposeranno due sorelle, o madre e figlia che sposeranno due fratelli, o due fratelli che sposeranno due sorelle: tutti questi saranno sottoposti alla pena canonica di sette anni e all'interruzione del matrimonio illecito. Il canone 93° (che riprende i canoni basiliani 31°, 36°, 46°) stabilisce che se una donna, il cui marito è scomparso, si sposa prima di essere informata della sua morte, commette adulterio¹⁶².

¹⁶¹ Il settimo Concilio ecumenico e finora l'ultimo Concilio riconosciuto universale nell'Ortodossia stabilì 22 canoni riguardante la disciplina ecclesiastica. È notevole il dibattito sull'iconoclasmo durato più di 120 anni e il Concilio passò ai provvedimenti concreti nel distinguere fra un culto di *latría* e quello di venerazione. La persecuzione è cessata da Leone IV però la vera penitenza degli iconoclasti è avvenuta durante il Concilio che ha riunificato la Chiesa in una nuova Ortodossia. Il Concilio proclamò la fede nell'Intercessione della Vergine, degli angeli, dei profeti e dei santi, aggiungendo l'onorazione e l'accettazione delle icone. Per maggiori informazioni vedi in O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 169-185.

¹⁶² O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 154-155.

Dai canoni si può notare l'impostazione esplicita dei quesiti morali in maniera dettagliata. Harakas afferma che: «Ogni volta che incontriamo comportamenti che riguardano il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, l'appropriato e il non adeguato, come anche intenzioni, motivi e altre dimensioni etiche presenti in certi canoni, siamo nella sfera dell'etica»¹⁶³. Ogni decreto che riguarda la morale, prima di essere stabilito nei Concili, è stato esaminato da ogni angolo e punto di vista. I canoni riguardano sia i clerici che i laici. Ad esempio, i «canoni come quello che impedisce al chierico di gestire una taverna (canone 9^o) o una casa di prostituzione pena la deposizione; né ai chierici né ai monaci è consentito assistere alle gare all'ippodromo o agli spettacoli licenziosi»¹⁶⁴, chiaramente è visibile la condizione attraverso la quale si dà la valorizzazione del comportamento morale dei cristiani. Tuttavia, Harakas sottolinea che: «Non esistono nuovi fondamentali *messaggi* nei canoni della Chiesa rispetto agli insegnamenti della Bibbia. I canoni sono una continuazione di insegnamenti nello spirito del *Nuovo Testamento*, ad esempio le *Lettere* di San Paolo, Pietro, Giovanni ecc., che spesso danno direzioni specifiche e concrete riguardanti la vita appropriata cristiana»¹⁶⁵.

In prima istanza, i decreti e la loro importanza non sono esclusi dalla visione morale di Harakas, tuttavia nei canoni non sussiste tanto un codice morale se sono visti in misura limitata, quanto sono presenti nella Sacra Scrittura e nella Tradizione. In seconda istanza però, «essi concernono la disciplina ecclesiastico-sacramentale ed il comportamento dei fedeli ovvero hanno per lo più valore giuridico e morale»¹⁶⁶. La dimensione etica nella formazione dei canoni secondo Harakas parte innanzitutto dalle intenzioni, i motivi e le circostanze presi in considerazione per poter stabilire un canone quale offrirebbe un quadro specifico di spiegazioni su cosa sia appropriato fare come cristiani e cosa invece non lo sia¹⁶⁷. La riflessione sui canoni non dovrebbe soltanto rispecchiare un'immagine legalistica anche se i canoni per sé portano

¹⁶³ S. S. HARAKAS, «Ethical teachings in the canons of the Pentheke Council», in *The Greek Orthodox Theological Review* 40/1-2 (1995) 165-181, qui 169-170, [Traduzione nostra].

¹⁶⁴ O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici*, 155.

¹⁶⁵ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 53, [Traduzione nostra].

¹⁶⁶ B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 86.

¹⁶⁷ Cf. S. S. HARAKAS, «Ethical teachings in the canons of the Pentheke Council», 172-178.

sanzioni in forma di punizione, bensì osservarli come insegnamenti normativo-etici i quali guidano il cristiano a *imitare Cristo*¹⁶⁸.

In questo contesto, è opportuno segnare che dopo il Concilio ecumenico svolto nel 787' – l'ultimo riconosciuto come ecumenico dall'Ortodossia, si sono convocati altri concili che sebbene abbiano portato delle decisioni, non hanno ricevuto l'autorizzazione ecumenica.

Harakas indica che:

Non si è fatto nessun tentativo nei nostri tempi per convocare un Concilio ecumenico. Forse si è sentito del *Grande e Santo Sinodo*. Esso non è concepito come un Concilio ecumenico, bensì come un concilio fra gli ortodossi che tentano di risolvere un certo numero di sfide pratiche e problemi odierni. In contrasto, quasi tutti i Concili ecumenici sono in connessione con la necessità di definire alcuni maggiori insegnamenti dottrinali della Chiesa. Di solito, ogni Concilio è stato provocato dai falsi (eretici) insegnamenti, i quali disturbavano la vita interna della Chiesa, sollevando domande circa gli insegnamenti ecclesialistici fondamentali¹⁶⁹.

È notevole la sua preoccupazione e il bisogno di risolvere i problemi emersi durante all'incirca i dodici secoli di staticità fra l'ultimo Concilio ecumenico e oggi, tuttavia nell'Ortodossia non si vede un forte bisogno di convocare un Concilio, poiché la Chiesa Ortodossa non si confronta con delle tematiche che riguardano la sua vita interna, bensì emergono solamente problemi giuridico-pratici che ogni Chiesa Autocefala tende a risolvere per sé. Molti teologi potrebbero essere in disaccordo con Harakas, dato che oggi emergono non tanto quesiti giuridici, quanto problemi nuovi, ad. esempio la questione ambigua dell'univocità bioetica ortodossa come la più attuale nel confronto con gli altri rami teologici. Sfortunatamente per universalizzare il ramo teologico della bioetica, l'Ortodossia sembra ancora lontana e distante.

¹⁶⁸ Cf. canone 96^o: «Those who by baptism have put on Christ have professed that they will copy his manner of life which he led in the flesh», e tradotto in italiano sarebbe: Quelli che per mezzo del battesimo hanno indossato Cristo hanno professato che copieranno la sua maniera di vita vissuta in carne (si intende sulla Terra), [Traduzione nostra]. Vedi in P. SCHAFF, «The seven Ecumenical Councils, Vol. 14», in A. ROBERTS – J. DONALDSON – P. SCHAFF – H. WACE, *Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd Series, Grand Rapids, Michigan 1971, 406.

¹⁶⁹ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 110, [Traduzione nostra].

2.1.3. I Santi Padri della Chiesa e il loro insegnamento etico

La comprensione sugli insegnamenti dei Padri della Chiesa, richiede un'attenzione speciale nella chiarificazione su chi siano i cosiddetti Padri, accentuando allo stesso momento primariamente quelli ortodossi sui quali Harakas torna applicando la *ragion pratica* dell'etica normativa, nell'elaborazione del pensiero morale ortodosso. Petrà nota che: «I Padri in senso vero e proprio sono i Padri greci, includendo in essi anche i padri siriaci entrati nella letteratura patristica di lingua greca»¹⁷⁰. Essi sono la voce ecclesiale della Chiesa, custodendo allo stesso tempo la tradizione e la fede¹⁷¹. Tuttavia, Petrà continua notando che «quando l'Ortodossia parla dei Padri intende specialmente i Padri greci e non si limita a quelli vissuti fino al VII secolo; l'età dei Padri non finisce con Giovanni Damasceno, anzi grande rilievo nell'Ortodossia contemporanea hanno i Padri successivi, in modo particolarissimo Gregorio Palamas. Si può dire che l'età dei Padri non finisce mai»¹⁷². È stato probabilmente il più grande compito davanti ai Padri insegnare e accentuare attraverso le loro opere il fondamento della salvezza dell'essere umano, ovvero la fede in Cristo e tutto ciò che la fede rappresenta attraverso Cristo, con Cristo e in Cristo. Ai Padri si deve l'organizzazione del pensiero teologico attraverso il quale gli ortodossi col tempo stabilirono la sistemazione della teologia ortodossa in *scientia*.

Alcuni fra i più noti Padri della Chiesa sono i seguenti santi: Clemente¹⁷³ (35-100), Ireneo (140-202), Atanasio (296-373), Basilio il Grande (329-379), Gregorio Nazianzeno (329-390), Gregorio Nisseno (335-394), Giovanni Crisostomo (349-407), Cirillo di Alessandria (378-444), Cirillo di Gerusalemme (313-386), Massimo il Confessore (590-662), Giovanni di Damasco (676-749), Simeone il Nuovo Teologo (949-1022), Gregorio Palamas (1296-1357), Marco di Efeso (1392-1444), Nicolas Kavalas (1322-1392) et al¹⁷⁴.

¹⁷⁰ B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 9.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, 78.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ San Clemente, noto come Clemente Romano, quarto vescovo di Roma, è considerato il primo Padre della Chiesa.

¹⁷⁴ Cf. J. PANAGOPOULOS, «Ortodossia. Chiese Ortodosse. Teologia Ortodossa», in P. EICHER, ed., *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 635; L'elenco dei Padri della Chiesa si trova anche in B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 78, nota 18.

La dossologia dei Padri è strettamente legata alla vita spirituale ortodossa, ovvero «la fedeltà ai Padri (*Hagioi Pateres*), vitalmente sperimentata nella liturgia, è dunque la trama intima dell'identità ortodossa. La liturgia è celebrata con i Padri: essi, specialmente S. Basilio e S. Giovanni Crisostomo, parlano nei testi che hanno scritto e che la Chiesa usa ancor oggi»¹⁷⁵. Il fatto che la liturgia ortodossa si celebra ancor oggi come è stata creata da S. Giovanni Crisostomo, e quella di S. Basilio¹⁷⁶, sottolinea che il legame fra gli ortodossi e i Padri è stato da sempre forte e inseparabile¹⁷⁷. La Chiesa nella prassi liturgica ha stabilito alcune feste attraverso le quali venerano la memoria dei Padri, ad esempio «San Basilio (1 gennaio), la festa dei tre gerarchi (30 gennaio), i Padri di Nicea (I Domenica dopo Pentecoste), e dei Padri dei sei concili ecumenici (tra il 13 e il 19 luglio)»¹⁷⁸. Lo sviluppo del pensiero teologico dei Padri parte prima, mentre dopo i Concili ecumenici, è proprio in questo contesto che vengono chiamati testimoni di fede.

Petrà spiega in modo chiaro le parole di G. Florovskij sul legame fra i Padri e la strutturazione della Chiesa attraverso i Concili:

Padri e Concilio ecumenico sono associati nella venerazione e nel ricordo liturgico perché l'azione dei Padri prepara e manifesta la *mens* dei Concili ed i Concili danno autorità piena ed universale alla fede e vita dei Padri, riconoscendo la ecclesialità della loro *mens*. La circolarità tra Padri e Concili ecumenici costituisce la base che fonda la circolarità tra *consensus patrum* e *phronêma o mens* della Chiesa¹⁷⁹.

¹⁷⁵ B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 83.

¹⁷⁶ La Santa e Divina Liturgia scritta da San Basilio si celebra solamente dieci volte all'anno: Nelle cinque domeniche della grande Quaresima Pasquale, nei giorni di Giovedì e Sabato Santo, nel giorno della vigilia di Natale e quella di Epifania e nel giorno della festa di San Basilio. Non esiste una grande differenza fra la Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo e quella di San Basilio il Grande, se non nelle preghiere silenziose per il sacerdote e al posto dell'inno *Axion Estin* viene cantato l'inno *Tutta la Creazione*. Tuttavia, questa liturgia accentua l'importanza delle feste nelle quali viene celebrata, ovvero durante la Quaresima, l'Epifania e Natale, visti come feste fondamentali.

¹⁷⁷ Cf. B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 83, ove scrive: «Le ultime parole di ogni celebrazione suonano sempre: “*Di'euchôn tôn hagiôn paterôn hêmôn* (= Per le preghiere dei nostri santi Padri)...”».

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, 84, ove elabora le parole di Florovskij presentate sopra nel testo, in G. FLOROVSKIJ, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 1997, 111: «I Padri furono autentici ispiratori dei Concili, sia che fossero presentati *in absentia*, e, spesso anche dopo essere entrati nel riposo eterno. Per tale ragione e in questo senso i Concili erano soliti sottolineare che essi “*seguivano i*

La tendenza a richiamarsi ai Padri nell'Ortodossia è partita nel IV secolo¹⁸⁰, e «l'insegnamento dei Padri, dunque che deve costituire il luogo ermeneutico della Scrittura; i loro testi devono essere i testi di studio e meditazione dei vescovi e dei presbiteri; in essi si trovano le indicazioni teologiche e morali»¹⁸¹. Secondo Harakas, il IV e il V secolo sono l'età d'oro dei Padri¹⁸². Harakas afferma che: «Non bisogna mettere i Padri sul piedistallo in maniera idealistica e falsa, tuttavia però, essi rappresentano un momento unico e decisivo nel quale si è impostata la base della formazione dei pensieri teologici e del temperamento cristiano»¹⁸³.

Più noti scritti che riguardano le tematiche morali e l'insegnamento etico nei primi Padri della Chiesa li si trovano nei *Moralia*, le *regole morali* di Basilio il Grande scritte nel IV secolo. Qui sono elaborati 1500 versetti del *Nuovo Testamento* come un «compendio dei doveri del cristiano in rapporto alla crisi della sua epoca»¹⁸⁴. L'affermazione di San Basilio che la Scrittura sia la pietra angolare di guida verso la via giusta, verso una vita ecclesiale in comunione sia per il clero che per i laici è molto chiara. Nonostante sia un ascetico, devoto alla vita monastica, i suoi insegnamenti si rivolgono a tutti.

In questo contesto, in due parole:

Non esiste quindi un obbligo più grande su tutta la Chiesa di Dio di quello di essere zelanti nel mantenere l'unità dello Spirito nel vincolo della pace,

santi padri”: *hepomenoi tois hagniois patrasin*, come dice il dettato di Calcedonia; fu proprio il *consensus patrum* ad avere autorità e ad essere vincolante, e non le opzioni e visioni private dei singoli padri, sebbene anche di quest'ultime non bisogna sbarazzarsi troppo alla svelta. Ancora una volta, questo *consensus* era ben più che il semplice accordo empirico di singole persone. Il *consensus* vero e autentico era quello che rifletteva il sentire della chiesa cattolica e universale, *to ekklêsiastikon phronêma*».

¹⁸⁰ B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 84, ove scrive: «Il momento di nascita di tale attitudine è il IV sec. quando dopo il Concilio di Nicea emerse la tendenza a rinviare ai Padri del Concilio come garanti della fede e come via di soluzione dei conflitti teologici. S. Basilio, ad es., assunse come norma di politica ecclesiale la richiesta dell'accettazione del simbolo dei Padri di Nicea per definire l'ortodossia».

¹⁸¹ *Ibid.*, 85.

¹⁸² Cf. S. S. HARAKAS, «Religious education and the Fathers of the Church», in *Diakonia* 18/3 (1983) 265-270, qui 266.

¹⁸³ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

¹⁸⁴ B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 11.

completando le parole negli *Atti*: La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola (*Atti* 4, 32). Nessun individuo ha messo prima la propria volontà, ma tutti insieme nell'unico Spirito Santo stavano cercando la volontà dell'unico Signore Gesù Cristo, che disse: Perché io sono disceso dal cielo, non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato (*Gv* 6, 38)¹⁸⁵.

È ben visibile non solo in san Basilio, bensì in tutti i Padri della Chiesa che prima di tutto hanno vissuto la dottrina per poi poter trasmetterla attraverso le loro opere. «Dopo la loro conversione al Cristo Signore questi uomini sono vissuti per il Figlio di Dio che è divenuto la stella polare della loro esistenza; essi, divenuti pastori della Chiesa, non si sono stancati di esortare i fedeli, affidati alla loro cura spirituale, a porre il Signore Gesù al centro della loro vita, per raggiungere la felicità vera e la salvezza eterna»¹⁸⁶. La cristologia dei Padri Cappadoci è inserita nella visione trinitaria, partendo dalla natura di Dio, procedendo con l'azione del Verbo, per poi arrivare alla creazione e finire con la redenzione¹⁸⁷. Tutta la teologia ortodossa è cristocentrica, così anche la teologia morale ortodossa, che dopo anni di formazione, Harakas la fa tornare nei tempi dei Padri, poiché sono loro i pilastri della fede e l'etica per Harakas si rappresenta «nella luce degli insegnamenti dell'*ethos* Ortodosso»¹⁸⁸.

2.2. LA PAROLA DI DIO NEI TESTI DELLA SCRITTURA

La parola Divina nella Sacra Scrittura è iscritta nel cuore dell'uomo, al quale Dio donò se stesso nella croce una volta per sempre (cf. *Eb* 10,12). Sta scritto nella Bibbia che «tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona» (*2Tim* 3,16). La Scrittura

¹⁸⁵ L. SCHOPP, *The Fathers of the Church. A new translation. Saint Basil ascetical works*, 9 vol., The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1962, 42, [Traduzione nostra].

¹⁸⁶ S. A. PANIMOLLE, «Gesù Cristo, centro della vita della Chiesa», in A. BONATO – F. CARCIONE – P. CARRARA, *et al.* (edd.), *Dizionario di spiritualità Biblico-Patristica. Gesù Cristo nei Padri della Chiesa. IV-V secolo*, Edizioni Borla, Roma 2000, 7-10, qui 8.

¹⁸⁷ Cf. F. TRISOGLIO, «Cristologia nei Padri Cappadoci», in A. BONATO – F. CARCIONE – P. CARRARA, *et al.* (edd.), *Dizionario di spiritualità Biblico-Patristica. Gesù Cristo nei Padri della Chiesa. IV-V secolo*, Edizioni Borla, Roma, 2000, 26-59, qui 27.

¹⁸⁸ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 17, [Traduzione nostra].

nell'Ortodossia è divisa in due parti, all'*Antico* e *Nuovo Testamento*, nelle quali si trovano settantasette libri, cinquanta nell'AT e ventisette nel NT. Ognuno di questi libri, anche se scritti in tempi, luoghi e da autori diversi, hanno un solo tema e un solo scopo, cioè la salvezza dell'uomo attraverso la seconda Persona della Trinità, Gesù Cristo. La parola *Testamento* vuol dire un *accordo* fra due parti, un'*unione*, un'*alleanza*, una *promessa*. L'accordo dell'*Antico Testamento* è avvenuto dopo la liberazione degli ebrei dalla schiavitù egiziana sul Monte Sinai quando Dio diede i Dieci Comandamenti a Mosè (cf. *Es* 34, 27). Nel *Nuovo Testamento* invece, l'accordo è avvenuto su Golgota, sigillato col sangue di Gesù crocifisso. È l'atto più alto riguardante la salvezza dell'essere umano (cf. *Mc* 14,24; *1Cor* 11,25; *Eb* 8. 8-13).

Nell'AT si trovano trentanove libri considerati *Canonici* e scritti in lingua ebraica e undici libri chiamati *Deuterocanonici* scritti in greco dagli ebrei di Alessandria. Mentre i Protestanti accettano solo i primi trentanove libri chiamati canonici, la Chiesa di Roma e la Chiesa Ortodossa accettano tutti i libri sia quelli canonici che quei deuterocanonici¹⁸⁹. Sia i cattolici che gli ortodossi non accettano i *libri Apocrifi*, poiché sono scritti da diversi gruppi eretici durante i primi secoli della Chiesa, nei quali sono esposti delle false verità riguardo Dio Trinitario e la vita di Gesù Cristo.

Harakas afferma che la Chiesa non può essere separata dalla Bibbia¹⁹⁰, poiché il *Nuovo Testamento* è prodotto della Chiesa e non viceversa¹⁹¹. Harakas continua sottolineando che:

Gli Apostoli credevano, predicavano, e diffondevano la Chiesa prima che i libri del *Nuovo Testamento* fossero stati scritti. Migliaia di cristiani credevano, erano stati battezzati, condividevano fraternamente la vita sacramentale, obbedivano alla Legge di Dio ed erano stati martirizzati e uccisi senza aver visto il *Nuovo Testamento* come lo si conosce oggi. L'ultimo libro del *Nuovo Testamento* è scritto nell'anno 100 d.C. In seguito, è stata la Chiesa a decidere quali libri sarebbero entrati nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento*, e non viceversa (Canone 85° dai canoni Apostolici, IV secolo, canone 60° di Laodicea, IV secolo; e il

¹⁸⁹ Cf. S. S. HARAKAS., *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 27.

¹⁹⁰ La parola Bibbia significa *Libri*. La parola è di origine greca e viene da βιβλός o βιβλίον che vuol dire libro, scritto, documento. Nonostante la parola sia greca, la si è usata per la prima volta dagli Ebrei per i libri dell'*Antico Testamento*.

¹⁹¹ Cf. S. S. HARAKAS., *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 27.

canone 32^o di Cartaghena. In un'altra istanza, la Scrittura come la Rivelazione divina è una delle fonti principali della fede assieme alla Sacra Tradizione che ci guidano verso la verità di Dio stesso e la Trinità¹⁹².

L'uomo è in ricerca per scoprire, imparare e avvicinarsi a Dio da sempre, poiché *l'essere religioso* e il credere è nella sua natura. Nel primo libro della *Genesi* Dio creò l'uomo a sua Immagine e Somiglianza (cf. *Gen* 1,27), e di conseguenza *l'ethos* umano non può essere mai separato dall'*Ethos* divino. La via verso la trascendenza è il *divenire simili a Dio* attraverso e nella Chiesa, che opera nella comunionalità. La fonte primaria sia per la Chiesa sia per i cristiani è la Scrittura e la Tradizione, ed in questo contesto la parola Divina è vista come la chiamata verso la salvezza. La Bibbia quindi possiede un'autorità forte poiché è considerata Sacra, ovvero è la Scrittura Divina mandata da Dio all'uomo¹⁹³. Ciò vuol dire che i Libri dai quali è formata la Bibbia non sono opere umane, ma opere Divine, scritte dalle mani degli Scrittori, ma guidati da Dio (cf. *2Tim* 3-16; *2Piet* 1-21). Attraverso le guide della Scrittura la persona impara a vivere secondo la Parola di Dio in comunione, ed una volta che la persona umana è entrata in comunione con gli altri e con Dio, diventa consapevole di sé, ha una consapevolezza del proprio essere grazie alla *coscienza ontologica* che è frutto del battesimo. Il battesimo è l'entrata verso l'avvicinamento a Dio. Teologicamente, *avvicinamento* vuol dire *somiglianza* ovvero – *imago Dei*. Avvicinarsi a Dio vuol dire diventare simili a Lui, possedere l'ipostasi ecclesiale e seguire il cammino di Cristo per la propria salvezza. Attraverso la Scrittura il cristiano impara le norme etiche degli insegnamenti di Dio attraverso le parabole e l'insegnamento su Cristo degli apostoli, ovvero della via verso l'amore, la giustizia e la santità. L'esempio primario per i cristiani come si è visto sopra, è la seconda Persona della Trinità, ovvero Cristo Gesù, che nonostante Dio, si è fatto uomo, offertosi incondizionatamente all'umanità attraverso la morte sulla croce per la purificazione dei peccati. Soltanto seguendo Gesù incarnato e risorto e applicando i suoi insegnamenti nella vita, la persona diventa aperta alla Trinità e accoglie la coscienza morale come guida nella vita.

Ci soffermiamo sulla norma cristiana. «La norma suprema della coscienza morale cristiana è la persona di Dio Padre. Ciò è naturale e logico. Il credente in

¹⁹² S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 27, [Traduzione nostra].

¹⁹³ Cf. R. GROZDANOVSKI, *Tajnite za Biblijata*, Grafo Den, Skopje 2014, 34. (*I segreti della Bibbia*)

Gesù Cristo, il Figlio del Padre deve vivere secondo il modello del Padre, imitandolo in ciò che Gli è caratteristico: la Sua bontà, la Sua misericordia, la Sua santità»¹⁹⁴. Per raggiungere la norma suprema, si dovrebbe prendere come unico modello il Figlio che, «fattosi uomo è vissuto in mezzo a noi come uomo ed è diventato un modello di vita accessibile a tutti; Seguire ed imitare il Figlio incarnato è il dovere fondamentale della coscienza morale cristiana»¹⁹⁵. Diventare simili a Dio non vuol dire diventare Dio – concetto di un'errata interpretazione egoistica, ma diventare come Lui in senso buono e giusto attraverso l'amore di Dio e il prossimo. Detto ciò, quindi, la via verso tale somiglianza sarebbe certamente la Chiesa, cioè la fede cristiana, ed essa è ciò «che costituisce la coscienza cristiana, che genera la coscienza cristiana, in quanto è nella fede che siamo inseriti nel progetto di Dio, che cogliamo la proposta di Dio che ci raggiunge in Cristo Gesù, dentro la comunità ecclesiale»¹⁹⁶. Nella Scrittura San Paolo indica che se Cristo non è risorto, è vana la nostra fede (cf. 1Cor 15,17).

Nella Scrittura Dio si rivolge a tutti, non escludendo nessun gruppo sociale e quindi l'attualità della Parola è sempre presente. La Bibbia non è vista come un semplice libro che racconta ciò che è stato e ciò che è finito, ovvero non è un racconto di eventi finiti. Essa non è statica, cioè legata ad un tempo, poiché è Sacra Scrittura del Dio eterno e vive, ed è sempre contemporanea¹⁹⁷. La Scrittura è un dono prezioso di Dio per l'umanità ed è la prova scritta dell'amore verso la sua creazione.

Gesù afferma che non è venuto per «abolire la Legge o i Profeti, ma per dare compimento» (Mt 5,17), e ciò afferma due movimenti principali. Il primo è che il NT non vuol dire negazione all'*Antico Testamento*, poiché è una continuazione della Parola Divina e dei suoi insegnamenti, ed il secondo movimento invece rappresenta lo scopo primario degli atti del Salvatore venuto a rinnovare e compiere la Legge, dando allo stesso tempo importanza, rispetto e

¹⁹⁴ M. NALEPA – T. KENNEDY (a cura), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone*, Editiones Academiae Alfonsianae, Roma 1987, 417.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 418.

¹⁹⁶ G. AMBROSIO, «Costruire coscienze cristiane nella società d'oggi», in G. AMBROSIO – P. NEPI – M. COZZOLI, *La formazione della coscienza morale*, Editrice Anonima Veritas, Roma 1995, 21.

¹⁹⁷ Cf. R. GROZDANOVSKI, *Tajnite za Biblijata*, 19.

affermazione alla Parola della Scrittura dell'*Antico Testamento*, come anche un rispetto della tradizione del suo popolo. Quello che Gesù ha fatto, sta nel dare un nuovo sguardo verso la Scrittura ogni volta che si è messo ad insegnare (cf. *Mt* 5, 21-48), trasformando l'antica sacraficazione in amore, mettendo l'amore come fondamento del *Nuovo Testamento* il quale successivamente viene preso come simbolo dell'evangelizzazione e di tutta la cristianità, poiché «non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati. Se Dio ci ha amati, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri» (1Gv 4,10-11). Attraverso l'amore infuso dallo Spirito (cf. *Rm* 5,5) il cristiano secondo S. Paolo cammina verso la divinizzazione¹⁹⁸, «verso un modo di vivere cristoforme, per cui il credente vive in Cristo e Cristo in lui (*Fil* 1,21; 2,2; *Gal* 2,20)»¹⁹⁹.

2.2.1. L'insegnamento di Cristo attraverso le parabole

Ed egli disse: A voi è dato conoscere i misteri del regno di Dio, ma agli altri solo in parabole, perché vedendo non vedano, e udendo non intendano.
Lc 8,10.

Per arrivare a riflettere sugli insegnamenti di Cristo, si ritiene opportuno soffermarsi sulla nascita dei *Vangeli* del *Nuovo Testamento*, poiché in essi si trovano i punti fondamentali di tutto ciò che riguarda Cristo e la sua chiamata verso il Regno di Dio. È ben noto nella storia della Chiesa che la nascita dei quattro *Vangeli* del *Nuovo Testamento* scritti dagli evangelisti Matteo, Marco, Luca e Giovanni, non avviene subito dopo la Resurrezione di Gesù Cristo, ma dopo la Pentecoste e la nascita della Chiesa. La scrittura dei *Vangeli* avviene solo dopo che gli apostoli proclamano la parola Divina nel mondo, insegnando in nome di Dio Gesù, la liberazione dei peccati, la vita eterna nel Regno e la vocazione santa (cf. *2Tim* 1,9), ovvero intorno agli anni '40 fino agli anni '100²⁰⁰. La parola Vangelo è formata da due parole *εὖ* – buono, dolce e *αγγέλιον* – notizia, quindi significa la Buona Notizia (*eu anghélion*). I *Vangeli*, assieme ai

¹⁹⁸ Cf. G. GATTI, *Manuale di teologia morale*, Editrice Elledici, Torino 2013, 18.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Cf. R. GROZDANOVSKI, *Tajnite za Biblijata*, 45.

libri seguenti coi quali formano il *Nuovo Testamento*, sono di numero ventisette, stabiliti nel IV secolo attraverso il Canone 2° riguardante la Sacra Scrittura del *Nuovo Testamento*, strutturato, spiegato e definito al primo Concilio Ecumenico di Nicea I, nel 325 dalla santa Chiesa cattolica ed apostolica²⁰¹.

Prima della scrittura dei *Vangeli*, gli eventi accaduti intorno a Cristo sono stati trasmessi a voce, dopodiché gli apostoli raccoglievano dei testi scritti e delle note riguardanti l'immagine e la vita di Gesù Cristo (cf. *Lc* 1,1-4)²⁰². Sarbbe sbagliato interpretare i *Vangeli* solamente attraverso lo sguardo isagogico-esegetico, poiché in essi si trovano degli eventi storici, personaggi, ovvero un filo importante storico non solo riguardante Cristo e la sua Chiesa. Ciò significa che i *Vangeli* possiedono due nature e due temi, quella teologico-Divina e quella di storicità umana. Dato che lo scopo primario è l'insegnamento di Cristo e non altro, la parte storica riguardante i luoghi, lo sviluppo e il crollo degli imperi, le guerre, la formazione delle entità nazionali verrebbe lasciata a parte, e ci si soffermerà solamente sulla persona storica di Gesù di Nazaret, Dio-uomo, il Messia, «il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini, apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce (*Fil* 2,6-8). Cristo quindi è venuto non solo per gli ebrei, ma per tutti. Nei tempi della sua venuta al mondo, sussisteva una potente forza di politeismo, ovvero deificazioni verso diversi dei, mutuati innanzitutto dalla religione romana, egiziana e greca, come anche di una presenza di atei. Il mondo fu un interscambio di informazioni, culture, credenze e tutto ciò portò sincretismo ovunque. L'attualità degli idoli, i riti di sacrifici degli animali nell'ellenismo e dai romani ecc. portò un crollo morale generale e con Cristo tutto prende una nuova dimensione e una nuova via verso la santificazione e la vita eterna (cf. *Rm* 6,22). «La missione che il Padre ha consegnato al Figlio è quella di comunicare agli uomini la vita (*Gv* 12,50). Questa vita è nel suo Figlio (*Gv* 1,4; *1Gv* 5,11), il quale è venuto perché gli uomini ne possiedano la pienezza (*Gv* 10,10); La vita

²⁰¹ Cf. R. GROZDANOVSKI, *Tajnite za Biblijata*, 36.

²⁰² Cf. ID., *Evangelie spored Marko. Proucuvanje i tolkuvanje na Evangeliskiot tekst*, Herakli Komerac, Bitola 2004, 13. (*Vangelo secondo Marco. Analisi e interpretazione del testo Vangelico*)

che Dio promette a coloro che accolgono il suo regno è una vita eterna (*Mt* 16,29; *Gv* 3,36; 5,24; 6,40; 6,47; *1Gv* 5,20; *Tt* 1,2; *1Pt* 3,22)»²⁰³.

La scelta di Cristo di insegnare attraverso le parabole²⁰⁴ non è stata a caso. Per gli Ebrei, le parabole sono state una prassi consueta e un modo di portare alla luce un insegnamento istruttivo abbondante di paragoni fra la vita odierna e un evento della natura ecc²⁰⁵. Nell'AT si notano alcune parabole come modo di insegnamento (cf. *Gdc* 9,8-15). Gesù Cristo attraverso le parabole avvicinò il messaggio vangelico salvifico a tutti e «insegnava loro molte cose» (*Mc* 4,2). Si dovrebbe prendere in mente il fatto che la gente alla quale Gesù si rivolgeva era analfabeta se non con una scarsa educazione. I racconti attraverso le parabole si basano sugli elementi già conosciuti e vicini al popolo israeliano, ovvero siccome la maggioranza dei giudei erano stati contadini, Gesù loro insegnava attraverso le parabole del seme e del seminatore (cf. *Mc* 4,1-9; *Mt* 13,1-9; *Lc* 8, 4-8), del sale e la luce (cf. *Mt* 5,13-16), del lievito (cf. *Mt* 13,33-35), delle pecore e i capri (cf. *Mt* 25,31-46), del gran convito (cf. *Lc* 14,15-24), del buon pastore (cf. *Gv* 10,1-16) ecc., e in quel modo faceva riflettere sul messaggio salvifico. Innanzitutto, quello che portano le parabole oltre al messaggio divino, è l'insegnamento di esaminarsi senza mai giudicare gli altri. Le parabole si potrebbero vedere come il modo non forzato di Gesù di applicare i Suoi insegnamenti ai cuori degli uomini, ovvero la Parola non costringe e vincola, anzi porta amore e libertà. Nella comprensione delle parole di Cristo hanno un ruolo cruciale l'anima e il cuore, visti come la terra feconda della nuova evangelizzazione²⁰⁶. Tuttavia, non tutti gli ascoltatori delle parabole sono aperti ad ascoltarle davvero. La causa primaria di ciò, potrebbe essere la ribellione contro Dio, la negazione che Gesù è il Messia, il loro Salvatore, non dimenticando che il Popolo di Dio, ovvero l'Israele che lo ha condannato a morte sulla croce (cf. *Mt* 27,33-50; *Mc* 15,22-37; *Lc* 23,33-46; *Gv* 19,16-30).

²⁰³ G. GATTI, *Manuale di teologia morale*, 18.

²⁰⁴ La parola parabola, dal greco παραβολή, da ebraico mašal, significa *comparare*, *comparazione*, *vista comparativa*, *paragone*, *parallelo*, ed è un racconto metaforico ed educativo ricco di comparazioni. Ogni cosa che si racconta attraverso una parabola si dovrebbe comprendere in modo comparativo-normativo e non letterario-analogico. Le favole, gli epitaffi e l'epigrammi fanno parte delle cosiddette parabole, con la differenza che nelle favole di solito l'azione è riferita agli animali, e invece nelle parabole agli uomini. In ogni caso tutti portano un messaggio educativo.

²⁰⁵ Cf. R. GROZDANOVSKI, *Evangelie spored Marko*, 121.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 127.

Molti di loro anche se ascoltando, non intendevano le parole di Cristo «perché il cuore di questo popolo si è indurito, son diventati duri di orecchi» (Mt 13,15), e non perché Dio non riusciva ad entrare nei cuori, bensì perché sussiste da sempre la libertà come dono divino di farlo o non farlo entrare liberamente nella vita di ciascuno. In questo contesto, le parabole di Gesù oltre a insegnare, far riflettere sulla vita dell'uomo, richiamano a seguirlo (ad esempio la parabola del buon pastore cf. Gv 10,1-16), perché è giunta l'ora (cf. Gv 12,23) e il tempo e ora e adesso (cf. Gv 4,23), ovvero la chiamata di Gesù è sempre presente e la si applica a ogni cristiano di ogni tempo, poiché «chi ha orecchi, intenda» (Mt 13,43). Ciò significa che l'attualità dei messaggi nelle parabole e la chiamata di una riflessione evangelica si applicherebbe anche oggi, poiché le parabole sono un luogo universale di saggezza per ogni generazione. Non avendo lo scopo primario di fare una esegesi su ogni parabola, poiché tale elaborazione entrerebbe in un altro campo teologico²⁰⁷, basterebbe evidenziare che costituiscono la parte cruciale dell'insegnamento di Cristo, possedendo in sé il valore di *Magnificat* per tutta la sua Chiesa.

2.2.2. La salvezza cristiana attraverso le opere degli apostoli

La dedizione degli apostoli nella proclamazione della Buona Notizia è evidente e ben visibile in ogni parte del mondo attraverso la nascita e l'esistenza ancor oggi della Chiesa di Cristo e della cristianità come *modus vivendi*. Dedicandosi pienamente a trasmettere la Verità del Salvatore, avevano una missione specifica e per niente semplice. Si potrebbe comprendere al meglio dalle parti finali dei quattro *Vangeli* in modo esplicito, quale sia stato il loro compito e si ritiene opportuno applicarlo in seguito.

La missione affidata ai discepoli

²⁰⁷ Per maggiori informazioni sull'esegesi delle parabole consulta i seguenti libri: A. J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 2004; F. MUSSNER, *Il messaggio delle parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia 1971; L. SCHOTTROFF, *Le parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia 2007; A. KEMMER, *Le parabole di Gesù. Come leggerle, come comprenderle*, Paideia, Brescia 1990; D. BUZY, *Introduction aux paraboles évangéliques*, J. Gabalda, Paris 1912; C. H. DODD, *The parables of the Kingdom*, J. Nisbet, Welwyn 1958; J. HARGREAVES, *A guide to the parables*, Judson Press, Valley Forge 1975.

Gli undici discepoli, intanto, andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro fissato. Quando lo videro, gli si prostrarono innanzi; alcuni però dubitavano. E Gesù, avvicinatosi, disse loro: “Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (*Mt* 28,16-20).

Alla fine apparve agli undici mentre stavano a mensa, e li rimproverò per la loro incredulità e durezza di cuore, perché non avevano creduto a quelli che lo avevano visto risuscitato. Gesù disse loro: “Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato [...] Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l’accompagnavano (*Mc* 16,14-20).

Allora aprì loro la mente all’intelligenza delle Scritture e disse: Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. Di questo voi siete testimoni. E io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso (*Lc* 24,45-49).

Gesù disse loro di nuovo “Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch’io mando voi”. Dopo aver detto questo, alzò su di loro e disse: “Ricevette lo Spirito santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi (*Gv* 20,21-23).

La Scrittura attraverso i brani indicati sopra, testimonia in primo luogo la verità sulla Resurrezione di Cristo, un evento salvifico che cambierà la visione su Dio in tutto il mondo attraverso le prediche degli apostoli. In tal modo si imposterebbe la base di una futura Chiesa del Cristo risorto, poichè la missione basilare degli apostoli e degli evangelisti è quella di proclamare la verità sull’accaduto, insegnare l’unica vera fede, la fede salvifica che avvicina al suo Creatore dalla quale poi nasce l’agire morale umano. La fede è la partenza ed è vista come il mezzo e non la fine. Gesù chiaramente indica agli apostoli di battezzare coloro che crederanno e in più, quelli che accetteranno la vita cristiana saranno salvi, quindi la fede e il battesimo sono il punto iniziale della salvezza, della possibilità per l’uomo di guadagnarsi il posto nel Regno. «Si delinea così anche il fondamento ultimo della pretesa di universalità della morale cristiana, proposta e vissuta dalla Chiesa. È precisamente in forza del

riferimento al Regno di Dio che essa si giustifica: il futuro escatologico di salvezza totale, implicato in progetto divino»²⁰⁸.

Cristo da sempre in ogni luogo e momento promette che sarà lì accanto agli apostoli, e lo stesso succede col battesimo, la rinascita della persona ontologica nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Il battesimo porta il cambiamento ontologico attraverso questa nuova ipostasi – l'uomo nuovo rinato in senso ecclesiale. È la nuova ipostasi che entra in relazione per *esistere* nella relazione, poiché il battesimo rappresenta la relazione reciproca uomo – fratello – Dio attraverso la libertà. È la vera visione del rinnovamento di *Imago Dei*. In questo contesto, si tratta, appunto, di un rinnovamento della vita dell'uomo, o meglio, l'ingresso in una vita diversa dalla precedente. Detto rinnovamento, proprio perché trasfigurazione ecclesiale, cambia la vita dei cristiani, o meglio, offre loro l'acqua viva (cf. *Gv* 7,37-38). Senza Cristo nella vita dei cristiani non si riceverebbero i doni divini (cf. *1Cor* 12,7-28). Zizioulas afferma che i battezzati diventano un *ethos eucaristico* cioè *sacerdoti della creazione*, che possiedono un'altra forma di umanità diversa da quella individualistica²⁰⁹. Entrare nella Chiesa attraverso il battesimo significa autenticare l'*ethos* ontologico che ognuno possiede in sé. Entrare nella Chiesa significa che l'*ethos* ontologico diventa un *ethos* liturgico ed eucaristico, per realizzarsi in un *ethos* ecclesiale²¹⁰.

Il punto focale della missione dei discepoli di Cristo sta non solo nel predicare a diversi popoli, ma anche nell'offrire i loro pensieri, insegnamenti, consigli, speranze, preghiere e guide per il gregge di Dio (cf. *Gv* 10,11-18) nelle loro *Lettere* indirizzate alle prime comunità cristiane. Le *Lettere* possiedono in sé il carattere educativo-formativo della fede, come anche messaggi morali di grande importanza per l'attualità, ovvero applicabili per ogni epoca e società. Fra le *Lettere* molto probabilmente le più elevate sul piedistallo morale e spirituale, sarebbero le quattordici *Lettere* dell'apostolo Paolo, che non a caso occupano il novanta per cento delle lettere del NT considerate seconde d'importanza dopo i quattro *Vangeli* e gli *Atti*. Nelle *Lettere* si trovano

²⁰⁸ L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 21.

²⁰⁹ Cf. I. ZIZIOULAS, *Il creato come Eucaristia*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1994, 9.

²¹⁰ Cf. B. PETRÀ, «Ecclesialità ed etica cristiana. Annotazioni sul pensiero di Ch. Yannaras e I. Zizioulas», in *Nicolaus* 30/1-2 (2003) 203-217, qui 208.

insegnamenti morali di diverso tipo. Ad esempio, elaborano tematiche riguardante i peccati mortali, veniali, i comportamenti buoni e degni per un cristiano, quesiti coniugali, analizzando anche punti sul divorzio, l'impurità morale sessuale, consigli di perseveranza pur rimanendo nello spirito cristiano, poiché è solo attraverso Cristo che si riceve la vita eterna, rimanendo sulla via della salvezza. In questo contesto, anche se a volte le parole dell'apostolo Paolo sono esplicitate in modo severo, allo stesso tempo sono paterne, perché a coloro a cui si rivolge, li considera «figli carissimi» (cf. *1Cor* 4,14), generati mediante il *Vangelo* (cf. *1Cor* 4,15). L'amore verso le prime comunità cristiane quindi non manca nelle sue lettere, e per questo l'apostolo chiede di imitarlo (cf. *1Cor* 4,16). Sulle pagine della *Lettera ai Corinzi* s'incontrano diversi insegnamenti sull'immoralità (cf. *1Cor* 6,9-12), sull'impudicizia (cf. *1Cor* 6,13-20), quesiti intorno al matrimonio²¹¹, l'astinenza e il divorzio (cf. *1Cor* 7,1-4; 7,5; 7,10-16), la verginità (cf. *1Cor* 7,25-31), l'attenzione e le tentazioni del cibo (cf. *1Cor* 8,8-13), l'idolatria (cf. *1Cor* 10,7-13; 14-22) ecc., tematiche che rappresentano un insegnamento morale profondo nei riguardi dei quesiti anche oggi presenti. La più grande fra le *Lettere* però, è la *Lettera ai Romani*, che è considerata il fondamento della contemplazione paolina su quesiti spirituali²¹². Anche in questa lettera come nelle altre, l'apostolo si dedica a una spiegazione spirituale di cosa vuol dire essere cristiano, offrendo un insegnamento riguardo la fede, lo scopo della vita, le verità di Dio e l'importanza di rimanere sulla via giusta per essere degni della salvezza. Anche qui indica i peccati impuri che macchiano l'anima e la mente, ad esempio le passioni infami (cf. *Rm* 1,26-27), il disonore del proprio corpo (cf. *Rm* 1,28), parlando dei rapporti sessuali innaturali (cf. *Rm* 1,29), ovvero l'abbandono alla morale attraverso il disprezzo della conoscenza di Dio (cf. *Rm* 1,28). È notevole che le *Lettere di san Paolo apostolo*, non a caso siano il punto di riferimento per i moralisti sia ortodossi che cattolici da sempre, poiché in essi è iscritto il paragone esplicito fra il seguire e l'abbandonare

²¹¹ In S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 41-42, Harakas evidenzia: «L'apostolo Paolo vede le relazioni sessuali nel matrimonio fra il marito e la moglie come necessari per tenere lontane le tentazioni», e continua dicendo che «il sesso è strettamente legato alla visione della Legge Naturale quale vede l'atto sessuale uno scopo biologico come fattore cruciale [...] Un'interpersonale relazione nel contesto operativo della vita cristiana [...] In questa prospettiva, le relazioni sessuali fra il marito e la moglie possiedono il valore intrinseco: uniscono il marito e la moglie nel corpo e nell'anima in un legame di mutua dedizione e amore», [Traduzione nostra].

²¹² Cf. R. GROZDANOSKI, *Poslanie na svetiot apostol Pavle do Rimjanite. Proucuvanje i tolkuvanje na tekstot*, Herakli Komer, Bitola 2005, 10. (*La Lettera ai Romani del santo apostolo Paolo. Analisi ed esegesi del testo*)

Cristo. L'etica insegna che le bontà e le cattiverie fatte dall'uomo, possiedono in sé un impatto profondo sia nella vita di colui che è portatore di un'azione buona o cattiva, sia per la comunità intorno. Su questo l'apostolo delinea che: «La vita eterna a coloro che perseverando nelle opere di bene cercano gloria, onore e incorruttibilità; sdegno ed ira contro coloro che per ribellione resistono alla verità e obbediscono all'ingiustizia» (*Rm* 2,7-8). L'apostolo Pietro invece, richiama i cristiani ad essere figli obbedienti e a non conformarsi a dei desideri ma all'Immagine del Santo, ovvero di diventare santi, cioè come Cristo (cf. *1Pt* 1, 14-15). Parla dell'eredità (cf. *1Pt* 1,5) che il cristiano riceve dopo la rinascita per mezzo del battesimo. È una nuova vita che porta con sé dei valori cristiani attraverso un comportamento buono nella comunità della Chiesa (cf. *1Pt* 4,1-12). Commentando le parole di Pietro, Harakas evidenzia che: «Pietro vuol dire che i cristiani dovrebbero affidare l'intera vita a Dio totalmente»²¹³. Da tutto ciò, è evidente la ricchezza del NT riguardante gli insegnamenti morali. Gli esempi evidenziati sopra siano una parte, e per elaborare l'intero insegnamento morale nella Scrittura servirebbe una quantità innumerevole di pagine e di studi specifici. Per questo, vista la limitazione quantitativa, si ritiene necessario soffermarsi per procedere elaborando la visione morale più in avanti.

2.3. DIO TRINITÀ: LA FONTE DELLA VITA MORALE

L'insegnamento riguardante la relazione intrinseca fra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sarebbe completa se fosse applicata e vista solamente dal lato dogmatico, poiché ha a che fare anche con la teologia morale. In questo contesto, si sente il bisogno di accentuare l'importanza della relazione trinitaria dal punto di vista etico, perché lo scopo dell'insegnamento morale teologico è quello di avvicinare il cristiano attraverso la fede all'identità cristiana e la realtà ultima per l'Ortodossia dell'Est che è Dio Trinitario²¹⁴. La riflessione sulla relazione trinitaria sottolinea il movimento delle energie divine (l'*osia*) in sinergia e comunionalità inalterabile come modello esemplare ben postato, il quale, lo si applicherebbe attraverso l'ecclesialità della Chiesa ai cristiani.

²¹³ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 35, [Traduzione nostra].

²¹⁴ Cf. ID., «Eastern Orthodox Christianity's ultimate reality and meaning: Triune God and Theosis – An ethician's view», in *Ultimate Reality and Meaning* 8/3 (1985) 209-223, qui 210.

Harakas a questo riguardo dice che la limitazione razionale umana permette di conoscere la rivelazione di Dio in modo simbolico perché «la saggezza di questo mondo non è la saggezza di Dio»²¹⁵. Tuttavia, attraverso l'approccio catafatico, ovvero quello che rivela le caratteristiche buone di Dio e la verità divino-umana di Cristo, cioè l'opera salvifica della Trinità attraverso la seconda Persona (l'offerta incondizionata al mondo attraverso la sofferenza corporea e la morte, la purificazione dei peccati attraverso la morte e resurrezione, l'insegnamento salvifico dell'amore di Dio, le opere buone compiute ad esempio i miracoli, l'apertura della via verso l'avvicinamento di Dio ecc.) si arriverebbe ad una conoscenza del Dio Trinitario come il Bene sopra ogni bene (*ὑπεράγαθος*) – il bene Supremo²¹⁶. Harakas sottolinea che: «Di natura la bontà di Dio, che è Trinità di persone, il bene non sia mai privatizzato né individualistico. Esso possiede sempre la dimensione societaria. Il bene percepito nella Santa Trinità è la realtà vissuta in comunione»²¹⁷. Il bene della fede cristiana è quindi applicare il bene trinitario – la fonte della vita morale, nelle azioni dell'essere umano secondo la volontà di Dio. Nella *Lettera ai Romani*, l'apostolo Paolo richiama indicando di «non conformatevi alla mentalità di questo secolo ma trasformatevi, rinnovando la vostra mente per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a Lui gradito e perfetto» (*Rm* 12,2). Secondo Harakas, «la sorgente della Legge Naturale è Dio e in termini più specifici, la volontà e l'intelligenza di Dio»²¹⁸. In questo contesto, progettare la volontà di Dio (ciò che è buono) è cogliere il bene che è Dio attualizzando la sua volontà in noi.

2.3.1. La dimensione del *bene*

L'autore in seguito pone in evidenza due dimensioni del bene trinitario:

- la struttura gerarchica della Trinità:
 il Padre (*Ἀρχή*) – il principio e la sorgente della Trinità;

²¹⁵ S. S. HARAKAS, «Eastern Orthodox Christianity's ultimate reality and meaning», 211, [Traduzione nostra].

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, 211.

²¹⁷ *Ibid.*, 212, [Traduzione nostra].

²¹⁸ ID., «The Natural Law teaching of the Eastern Orthodox Church», in *The Greek Orthodox Theological Review* 09/2 (1963) 215-224, qui 220, [Traduzione nostra].

il Figlio – colui che eternamente nasce dal Padre

lo Spirito Santo – che procede dal Padre

- la relazione intrinseca della Trinità col mondo creato attraverso l'amore²¹⁹

L'elaborazione harakasiana sottolinea che il bene è Dio Trinità, comunità di persone in relazione di amore, perchè Dio nella sua essenza è Amore. L'impostazione del Bene supremo in ordine strutturale in prima istanza permette di porre un esempio relazionale applicabile agli esseri umani come concetto di guida per un comportamento etico e filiale attraverso l'amore incondizionato verso il Creatore, poichè l'etica evangelica di Cristo insegna ad amarsi gli uni gli altri come Gesù ci ha amato (cf. *Gv* 13,34). In secondo luogo invece, imposterebbe la base del concetto agapico del bene nel senso antropologico, ovvero *per e da sé*.

2.3.1.1. *Il bene per e da sé*

Nonostante non si trovi un insegnamento antropologico nel senso letterario su questi concetti in Harakas, l'Autore imposta la visione del 'bene *per*' e del 'bene *da*' in modo simile, mentre parla della capacità morale umana e il concetto di *ethical decision making*²²⁰, ove l'azione svolta dell'agire morale è vista in luce *ad intra* o *ad extra* del soggetto. Gli esseri umani secondo Harakas, non sono una *Tabula rasa* e quindi possiedono il *donatum* che contiene in sé dimensioni importanti per il pensiero etico²²¹. Il bene *per* e il bene *da*, sono fenomenologicamente dimensioni antropologiche, cioè mentre il bene *per* vuol dire *offrirsi a* – apertura del soggetto verso la comunionalità e quindi un'azione *ad intra* ed autonoma, il secondo – *da sé*, indica un'azione nata *ad extra* del soggetto e quindi indiretta, proveniente da un fattore esterno²²². Secondo la visione harakasiana sull'agire morale, il *bene per* si attualizza nei dinamismi

²¹⁹ Cf. S. S. HARAKAS., «Eastern Orthodox Christianity's ultimate reality and meaning», 212.

²²⁰ Cf. ID., *Toward transfigured life*, 97-117.

²²¹ Cf. *Ibid.*, 97.

²²² Per maggiori informazioni sulla costituzione esistenziale dell'essere umano, cf. S. PALUMBIERI – C. FRENI (ed.), *L'Uomo meraviglia e paradosso*, 33-34; 57-63.

evolutivi dell'essere umano, attraverso le sue azioni verso Dio e il prossimo, dunque è una progettazione etica in quanto efficienza produttiva della finalità ontologica della persona *per sé* attraverso l'altro. Il bene *da sé* possiede il carattere intersoggettivo dell'agire morale governato da sé, e quindi, ha a che fare con l'interiorità come punto di partenza. Il bene *per* e il bene *da sé* sono azioni appropriate all'agire morale, facendo parte allo stesso tempo della libertà ontologica basata sulla fede in Cristo che delinea la struttura salvifica nella luce della configurazione dell'uomo nel senso escatologico. Il bene è la chiave della conversione morale cristiana²²³. Ciò significa che il bene è un'esperienza elementare del cristiano attraverso la quale si attualizza l'amore agapico verso Dio, se stessi e il prossimo. La contestualizzazione della moralità secondo la ragion-pratica ecclesiastica è il frutto del bene del Verbo, una realizzazione *ad intra* ed *ad extra* dei fedeli attraverso la vita spirituale. Secondo Harakas, la libertà, la coscienza e la legge morale, sono le fondamenta per una autorealizzazione dell'essere umano nell'*ἔσχατον*²²⁴.

2.3.1.2. *La legge morale*

Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento.

Rm 7,12.

La legge morale è stato punto focale d'interesse per Harakas sin dall'inizio dell'educazione sul campo etico. Il forte interesse è notevole già dalla spinta di scrivere la tesi dottorale sulla *Legge Naturale nei Padri Anti-Niceni e nella teologia morale greca*²²⁵, elaborando il tema dal lato storico-patristico. Nella sua dissertazione si sofferma sulla Legge Naturale che è universale per tutti, per poi arrivare a parlare della legge morale cristiana in primo luogo elaborando la visione paolina, i testi evangelici, per arrivare allo sviluppo della teologia nei tempi dei Padri. Partendo dal libro della *Genesi* e la creazione del mondo, Harakas delinea la formazione delle cose create in ordine ben

²²³ Cf. G. BARDY, *Le origini della morale cristiana. I primi due secoli*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 41-61.

²²⁴ Cf. S. S. HARAKAS., *Toward transfigured life*, 99.

²²⁵ Vedi Capitolo I, 37.

strutturato²²⁶. L'ordinamento delle cose e degli enti è la base della legge che è vista come la strutturazione delle azioni buone e la preservazione della ragione negli atti dell'essere. In questo contesto, la Legge Naturale è vista parte della persona umana quale Dio la creò a sua Immagine e Somiglianza, quindi la Legge Naturale è la mente, la volontà, e l'azione di Dio. La legge è la Parola divina, la ragione e la volontà di Dio che è stata data all'uomo per distinguere nella sua coscienza le azioni buone morali da quelle irrazionali e cattive²²⁷. Il punto primario dell'ordinamento della legge si trova nell'AT, ovvero nel *Decalogo* – i Dieci Comandamenti di Dio. La legge possiede in sé il carattere formativo della persona, valorizzando le norme di autorealizzazione attraverso il rispetto e l'obbedienza in piena libertà ontologica. Essa punta alle scelte dell'uomo non in senso individualistico ma comunionale – è una legge cooperativa nei valori in quanto applicabili a ogni entità²²⁸. In questo modo, la Legge Naturale viene vista come la legge della fede²²⁹, ovvero mentre nell'AT è la legge della giustizia, nel NT la legge è compiuta in Cristo (cf. *Mt* 5,17-19) ed è trasformata in *ἀγάπη* – la visuale risposta della fede cristiana in Dio²³⁰. In tal modo la legge diventa evangelica, ove l'etica cristiana trova le basi per le norme e le regole morali. Harakas sottolinea che: «Le regole morali sono viste come dei tentativi di articolare come la fede *ought to be* (quel che si deve) visibilmente espressa negli nostri comportamenti e attività»²³¹. La vita conformata a Cristo richiede l'obbedienza alla legge morale. Harakas evidenzia che: «Dio rende noto cos'è appropriato alla vita cristiana in forma di legge attraverso le regole, la Legge Naturale, l'etica evangelica ecc. In più, la crescita nell'Immagine di Dio verso la *Theosis* implica scelte e comportamenti in conformità esperienziale con ciò che la vita divina si è rivelata»²³². La fede in Cristo quindi comporta il bene attraverso l'amore. Il passaggio dalla legge alla fede attraverso l'amore «rende l'uomo giusto nella radice stessa del suo agire,

²²⁶ Cf. S. S. HARAKAS, *The Natural Law teachings in the anti-Nicene Fathers and in modern Greek Orthodox theology*, Boston University School of Theology Press, Boston 1965, 12.

²²⁷ Cf. *Ibid.*, 43.

²²⁸ Cf. *Ibid.*, 107-109.

²²⁹ Cf. *Ibid.*, 111.

²³⁰ Cf. ID., *Toward transfigured life*, 216.

²³¹ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

²³² *Ibid.*, 217, [Traduzione nostra].

rende giuste non soltanto le sue opere, ma anche il suo cuore; l'adesione a Cristo diventa la scelta di fondo che comanda ogni altra scelta che orienta gli affetti e le tendenze della vita: il credente si è rivestito di Cristo, vive in Cristo, gli appartiene; nulla lo può strappare al suo amore»²³³. Se nell'AT l'obbedienza comandava gli atti buoni e cattivi, la legge nuova del NT che è Cristo non pone tanta attenzione all'obbedienza, poiché «non è più necessario imporre al credente quel bene che egli oramai è in grado di amare nella luce della carità soprannaturale»²³⁴, ovvero «chi è buono non ha più bisogno di essere obbligato ai beni parziali dalla costrizione di una legge»²³⁵. In questo contesto, il senso morale trova la radice nell'esperienza della fede in Cristo.

2.3.1.3. *La giustizia morale*

Harakas nel capitolo IX del libro *Toward Transfigured Life*²³⁶ offre un'analisi sistematica sulla giustizia morale, definendola come il «discernimento della ragione»²³⁷ che a prima vista è condizionata in prima istanza dalle ambiguità, in seconda dai conflitti e dai problemi soggettivi, e in terza dall'apparenza. Essendo condizionata da tali fattori, non è in grado a distinguere fra il bene e il male, né di avere pareri etici senza applicare il concetto monastico di *diakiris*, attraverso il quale si arriva ad una prudente giustizia morale. Usando le parole di san Isaia l'Anacoreta²³⁸ tenta di spiegare il *diakiris* come metodo

²³³ G. GATTI, *Manuale di teologia morale*, 69.

²³⁴ *Ibid.*, 70.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Cf. S. S. HARAKAS., *Toward transfigured life*, 212- 228.

²³⁷ *Ibid.*, 212, [Traduzione nostra].

²³⁸ Cf. *Ibid.*, 213, le parole di san Isaia l'Anacoreta: «Noi siamo destinatari degli attacchi dei pensieri sia buoni che cattivi, ed è detto che il maestro delle passioni sia una persona pia e amorevole. Così, per noi monaci, è appropriato pensarci e con mente sobria discernere e discriminare fra virtù e i vizi; e quale virtù dovremmo coltivare alla presenza dei fratelli e dei padri e che dovremmo fare da soli; e qual è la virtù superiore e quale invece la seconda o terza, e quale passione è dello spirito e quale del corpo, e da quale virtù l'orgoglio colpisce la nostra mente; e da dove viene la vanità; e da dove la rabbia, e da che cosa nasce la ghiottoneria», [Traduzione nostra]. Pensando profondamente secondo il monachesimo è la giusta via da cui prendere pareri etici che fanno nascere la giustizia morale. Per maggiori informazioni su san Isaia, consulta il seguente sito web: <https://www.johnsanidopoulos.com/2010/07/life-and-sayings-of-saint-isaiah.html> [data di consultazione: 25.10.2018].

necessario di una riflessione profonda quale porta alla giustizia morale. La valutazione dei paralleli pareri etici costituisce la struttura della giustizia morale²³⁹. Harakas poi continua attraverso la dottrina di san Basilio sull'Immagine e Somiglianza di Dio nell'uomo a enfatizzare che «la *gnosis* necessaria in cui consiste l'immagine di Dio è la conoscenza del bene, la capacità di discernere tra ciò che è buono e ciò che è male»²⁴⁰. La giustizia morale quindi è correlata al *Bonum supremo* che è Dio. La sinergia fra la vita umana e quella divina in conformità alla giustizia, promuove la bilancia dei pareri morali, che di natura sono appartenenti all'uomo grazie all'Immagine divina in conformità alla quale l'essere umano è creato²⁴¹. Gli elementi della giustizia morale sono la coscienza, il giusto, la legge e le regole morali, le intenzioni e i motivi, i mezzi appropriati, i valori e dis-valori, la percezione della situazione, il prendere decisioni morali incorporate all'ecclesialità. La giustizia morale quindi è la linea di esigenze concrete che distingue le azioni buone da quelle cattive, il comportamento dell'essere umano attraverso la libertà e il rispetto della dignità dell'altro, il bene sociale e co-operativo, e quindi è una virtù morale, ovvero «la base di ogni comportamento morale positivo in campo interpersonale e sociale»²⁴².

Si ritiene opportuno richiamare qui la visione di san Tommaso sulla giustizia morale nel *Manuale di Teologia Morale* di G. Gatti, come un arricchimento della visione morale su questo tema. Tale paragone servirebbe a rispecchiare la vicinanza degli insegnamenti ortodossi e quelli cattolici sul nostro quesito d'interesse. Gatti mettendo in rilievo la posizione tomista sottolinea che:

S. Tommaso ha diviso la giustizia in giustizia generale o legale, che ordina l'uomo al bene comune della società civile (*ordo partium ad totum*) e giustizia speciale, che tutela il bene privato (*ea quae sunt ad alteram singulam personam*). Quest'ultima viene poi distinta in distributiva, che regola la distribuzione dei benefici e degli oneri nella comunità (*ordo totius ad partes*), e commutativa, che ordina i rapporti tra i singoli membri della società; soprattutto nei contratti onerosi (*ordo partium ad partes*). Specifico della giustizia commutativa è la

²³⁹ Cf. S. S. HARAKAS., *Toward transfigured life*, 213.

²⁴⁰ *Ibid.*, 214, [Traduzione nostra].

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, 215.

²⁴² G. GATTI, *Manuale di teologia morale*, 300.

considerazione delle persone nella loro individualità, cioè nella loro alterità ed estraneità reciproca, prescindendo dai legami particolari di solidarietà. Tali legami, essendo diseguali, turberebbero l'uguaglianza richiesta dalla giustizia commutativa che deve essere invece particolarmente rigorosa: si tratta infatti di una *aequalitas rei ad rem*, quale si ha nei contratti onerosi, in cui il valore di ciò che si dà deve essere proprio uguale al valore di ciò che si riceve [...] Proprio perché ultima frontiera dell'amore, essa resta una virtù morale, un atteggiamento spirituale, che trova nell'amore disinteressato il suo significato più vero e insieme il limite verso cui tendere²⁴³.

Harakas in seguito spiega la necessità di attualizzare la visione sulla giustizia morale oggi, in un periodo di rapido cambiamento, portatore di complessità e difficoltà per ogni cristiano. In questo contesto, i principi della giustizia morale basati sulla chiamata di Dio attraverso l'amore, secondo l'Autore, aprirebbero la via verso una chiara delineazione degli atti appropriati e inappropriati nella medicina e la biomedica, riguardanti il controllo delle nascite, la sterilizzazione, l'aborto ecc²⁴⁴. In Harakas, come in san Tommaso, la giustizia morale è una razionale procedura che comprende la realtà nella sua complessità attraverso gli atti, in tutta la dignità umana verso un bene comune. La terra feconda dell'accrescimento della giustizia morale, sia indubbiamente la Chiesa e la sua ecclesialità sociale.

2.3.1.4. *La capacità morale umana*

Forse una delle tematiche di maggiore interesse dentro il quadro etico harakasiano sono le capacità morali della persona umana, visti dall'Autore come «capacità appropriate solo agli esseri umani e alla società umana nel suo insieme»²⁴⁵, ovvero una parte della nostra interiorità, unica al confronto con gli altri esseri viventi. La sua visione su tale affermazione parte dal concetto harakasiano che si sta elaborando, ovvero quello di *God-Likeness*, poiché «le nostre capacità morali interne cioè quelle di pensare, giudicare e agire secondo le categorie morali, sia infatti in modo esclusivo un fenomeno umano basato sulla nostra creazione da parte di Dio a sua Immagine»²⁴⁶. Ciò in termini

²⁴³ S. S. HARAKAS., *Toward transfigured life*, 301, [Traduzione nostra].

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 214.

²⁴⁵ *Ibid.*, 97, [Traduzione nostra].

²⁴⁶ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

antropologici significa che i sentimenti e le concezioni formano un *unicum* umano dotato alla *psyche* umana²⁴⁷. I due aspetti del *donatum* etico secondo l'Autore sono l'*ethical drive* (*ethike orme*) e l'*ethical sense* (*ethike aesthesis*), ovvero la spinta e il senso etico, appartenenti alla natura umana come tale, caratterizzati come *capacità etiche primitive* che hanno a che fare con la libertà, la legge morale e la coscienza²⁴⁸. La spiegazione dell'*ethical drive*, con parole di Basilio Antoniadès significa:

Una sorta di bisogno e inclinazione dell'anima verso il bene e il giusto, o, più concretamente, un desiderio indefinito e un'attrazione per le cose richieste dalla vita etica e dal benessere morale, molto simili alle altre nostre pulsioni e inclinazioni. Si esprime in modo automatico in giovane età cercando o evitando concretamente ciò che è appropriato o inappropriato alla vita etica. Successivamente, tuttavia, in modo ingegnoso (usando sia la ragione che i sentimenti) definisce e articola il comportamento etico appropriato²⁴⁹.

Ciò significa che la spinta etica è la capacità interna della persona nel vedere la realtà che la circonda in categorie etiche. L'*ethical drive* quindi «è universale tendenza di percepire gli eventi in categorie etiche del bene e del male, il giusto e l'ingiusto, ecc.»²⁵⁰, *ad intra*. Il senso etico invece, «è inteso come la tendenza della nostra natura umana a visualizzare gli eventi *ad extra*, in maniera automatica [...] il Senso Etico è il movimento all'interno della nostra *psyche* per procedere alla valutazione delle espressioni dell'*ethic drive*»²⁵¹. Tuttavia, nonostante l'appartenenza all'interno della *psyche*, Harakas non li vede come elementi della teoria psicologica, bensì come «sviluppo della dottrina cristiana ortodossa della creazione dell'essere umano da parte di Dio; l'*ethical drive* e l'*ethical sense* dovrebbero essere intesi come aspetti dell'Immagine di

²⁴⁷ Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 97, ove Harakas appoggia la spiegazione al pensiero di Basilio Antoniadès dalla Scuola Teologica di Costantinopoli. Per maggiori informazioni su B. Antoniadès, vedi in Capitolo II, Le tre scuole teologiche del XIX secolo, 68, n. 135.

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 99.

²⁴⁹ V. ANTONIADES, *Encheiridion kata Christon ethikes*, Fazilet Press, Constantinople 1927, 55-56, traduzione dal inglese trovata in S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 99, [Traduzione nostra].

²⁵⁰ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 99, [Traduzione nostra].

²⁵¹ *Ibid.*, 100, [Traduzione nostra].

Dio nella natura umana»²⁵². In questo contesto, Harakas coglie le capacità morali umane come dono di Dio alla sua creazione – l'uomo *in primis*. Senza queste capacità, l'essere umano non potrebbe toccare il nucleo della libertà ontologica, come anche arrivare a realizzarsi dignitosamente come persona attraverso la coscienza.

2.3.1.5. *Il male e il peccato*

Il quadro riflessivo sul male e il peccato di Harakas precisa in prima istanza la distinzione di questi due elementi nel loro complesso. Il male significherebbe una condizione o un atto, portatore di danni a livello personale e sociale (incidenti, tragedie, oppressione, crimine ecc.), quale potrebbe essere causato sia da un singolo che da molti. Il peccato è definito più in un contesto ecclesiale ed interpersonale, cioè un male in un contesto limitato. Nonostante la similarità nell'uso di questi due, ognuno rappresenta una diversa scala di comportamento dell'agire umano. Così mentre col termine male si identificano gli atti di grande dimensione come le guerre, col termine peccato si intende ad esempio la bugia. Tuttavia, si tratta di condizioni, attitudini, atti, motivi, intenzioni esistenziali dell'uomo che si identificano come non buoni, cioè mali²⁵³. Il male in senso etico significa *quello che non si deve*, poiché non è un valore che porta beni. Secondo Harakas, «il pensiero ortodosso vede nell'autodeterminazione della persona come essere razionale la radice del male. In altre parole, il male è visto come separazione e apostasia dalla fonte di bontà nella Trinità, Dio stesso»²⁵⁴. Parlando del mondo creato, l'Autore tuttavia non identifica il male come qualcosa di creato in modo metafisico, ma lo appropria alla causa ontologicamente meonica, ovvero vede il male come ritiro dal bene. L'uomo non ha nella sua natura il peccare, ma lo ha nella sua scelta²⁵⁵. Esiste quindi nell'esistenza della libertà di scelta, nell'*autexousion*, ovvero nell'uso sbagliato della libertà ontologica di autorealizzazione e nel distacco di Dio, la sorgente del bene. Harakas sottolinea che se l'uomo non fosse stato creato razionale e libero con l'abilità di autodeterminazione, la creatura di Dio sarebbe

²⁵² S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 100, [Traduzione nostra].

²⁵³ Cf. *Ibid.*, 68.

²⁵⁴ *Ibid.*, 71, [Traduzione nostra].

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 72.

meramente un robot vivente, senza avere l'abilità di scegliere, agire, pentirsi, quindi l'attribuzione dell'Immagine Divina in noi non esisterebbe²⁵⁶. Il male etico quindi non è causato da Dio, ovvero «Dio non preme il grilletto della pistola dell'assassino, un essere umano lo fa. Dio non spinge ancora più forte il pedale del gas della macchina prima che succeda un incidente, una persona autodeterminata lo fa. Pochi casi del male morale sono senza le tracce delle azioni degli esseri umani: liberi, autodeterminati esseri umani»²⁵⁷. Il peccato secondo la visione etico-ortodossa è la rottura della relazione fra Dio e l'uomo in prima istanza, e in seconda come la violazione dei comandamenti divini²⁵⁸. La disobbedienza della legge di Dio è la radice del peccato, portatrice dell'allontanamento da Dio e dal prossimo. L'atto del peccare porta le sue responsabilità, poiché grazie alla rottura della relazione interpersonale della persona con Dio, nascono le conseguenze sul peccatore, ad esempio il senso di colpa. Il peccato originario è visto come la prima causa di tale conseguenze, poiché con la caduta dell'uomo e la scelta di staccarsi da Dio, l'umanità entra nella lotta contro i desideri, il male, il mondo materiale ecc., e tutto ciò porta squilibrio interiore nell'essere umano. La rottura di tale vincolo, arriva solamente con Cristo, che proclama la libertà sul peccato e la morte, creando in tal modo una nuova situazione per l'uomo a livello cosmico e la Chiesa, attraverso lo Spirito che ancora oggi si muove nella purificazione dei peccati attraverso la vita ecclesiale²⁵⁹. Tuttavia, senza la libera partecipazione della persona, la Chiesa non può lottare da sola nel prevalere sul peccato e il male per ogni singolo, poiché, come detto sopra, è attraverso la libertà che l'uomo si autorealizza e avvicina all'Immagine (l'*ousia*) Divina. La vittoria contro il male avviene con la trasfigurazione della vita in Cristo e il pentimento, la comunione e il vivere ecclesialmente sono visti come mezzi per la conquista della vita eterna attraverso la *Theosis*.

²⁵⁶ Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 74.

²⁵⁷ *Ibid.*, 75, [Traduzione nostra].

²⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 77.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 82.

2.3.2. *Theosis*: Integrazione della creazione col Creatore

L'applicazione cristiana della moralità nella vita, ovvero far fiorire il bene prevalendo sopra il male, è visto come l'approccio umano verso la trasfigurazione della vita ed è il tema centrale dell'etica ortodossa. Il contributo etico in confronto al comportamento morale umano in sé tuttavia sembra non basti se non viene applicata la dimensione pratica dell'avvicinamento a Dio in un contesto ecclesiastico. Harakas sostiene che: «Un'etica che non sia correlata in modo diretto con la *Politeia* cioè l'*ethos* della vita, è solamente un semplice intellettualismo»²⁶⁰. Nel capitolo X di *Towards Transfigured Life* troviamo la sua visione su questo tema. L'etica harakasiana cioè ortodossa, vede la realizzazione dell'uomo nell'Immagine di Dio come il punto focale dell'insegnamento morale. La realizzazione dell'uomo verso la vera umanizzazione, uno stile di vita cristiano che in sé contiene i valori etici trovatisi nella coscienza (*συνείδησις*), introduce l'uomo nel processo trasformativo verso la *Theosis* (*Deificazione*). Dal punto di vista morale *fare il bene* significa di avere la voglia di connettersi, o meglio, relazionarsi intimamente con Dio attraverso la divina economia di redenzione che ristabilisce la Somiglianza e realizza l'Immagine in noi come la realtà spirituale in unità con Dio. In altre parole, ciò vuol dire che la vita morale è capita come una vita in Cristo attraverso gli aspetti della mistica comunione dei fedeli con Cristo *ad intra* la Chiesa, la fede e l'adorazione²⁶¹. Si tratta di una *relatio* divino-umana, un'esperienza della realtà cristiana attraverso l'etica ontologico-evangelica. La *Theosis* quindi è un viaggio della vita dell'uomo che parte dal battesimo e trova la sua finalità nella deificazione. Harakas mette in luce l'insegnamento dei Padri Cappadoci della dottrina della *synergia*²⁶² come una disciplina pratico-spirituale coinvolta nel fare il bene e evitare il male, integralmente relata all'Incarnazione e il suo scopo – la *Theosis* dell'umanità²⁶³. La *synergia* possiede il carattere divino-umano radicato nella volontà divino-umana di Cristo e il ristabilimento e la trasfigurazione dell'umanità in noi è direttamente relata al nostro *ethos*, *bioma*, *politeia*. La vita morale quindi è prodotto e risultato delle energie divine, come anche una specie di esercitazione della volontà umana verso la dimensione soteriologica della

²⁶⁰ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 229, [Traduzione nostra].

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, 230.

²⁶² Cf. *Ibid.*, 232.

²⁶³ Cf. *Ibid.*

Verità. In questo contesto, la *synergia* «è una riflessione dell'esperienza personale dell'*ethos* cristiano»²⁶⁴. Fare il bene quindi, secondo la visione harakasiana, non è appropriato solamente alla *mens* umana, ma è un'iniziativa cooperativa fra Dio e la persona. La radice di tale dimensione è nella interpersonalità della Trinità e quindi «il bene non è astratto, oggettivo ed impersonale. È un'escrescenza di un incontro interpersonale»²⁶⁵. Harakas sottolinea l'importanza della chiamata della persona di esercitare le energie di auto-determinazione nel fare il bene, poiché è nella comunione dell'uomo col divino, il carattere costitutivo dell'umanità. Secondo l'Autore, «il posto di Cristo nell'etica ortodosso cristiana è centrale»²⁶⁶. Harakas, appoggiando il suo insegnamento alla cristologia cappadociana, vede il fondamento dell'etica cristiana «nell'economia divina della creazione dell'umanità in Cristo, il Figlio, e la continua santificazione dell'umanità da parte dello Spirito Santo»²⁶⁷, sostenendo che è in Cristo che si rivela la relazionale realtà del bene. Harakas continua dicendo che:

Secondo l'etica, la nostra crescita come esseri umani è modellata attraverso la realtà divino-umana di Cristo. Il lavoro salvifico di Cristo ristabilisce la "somiglianza" di Dio a tutti gli esseri umani, dando a tutti le potenzialità della nuova vita attraverso la quale si raggiunge la *Theosis*. In senso proprio, il tentativo etico consiste nella nostra imitazione (*akolouthein* e *mimeisthai*) di Cristo, come anche nella nostra interiorizzazione di Cristo attraverso la vita sacramentale e i Suoi santi comandamenti²⁶⁸.

La risposta al lavoro salvifico di Cristo in modo appropriato è ciò che avvicina l'essere umano alla divinizzazione del suo *ethos* ontologico. Il passaggio dalla teoria alla prassi nel fare il bene stabilisce la relazione reciproca uomo-Dio. Ciò vuol dire agire moralmente secondo la fede e la dottrina teologica attraverso una conoscenza intima del *Logos*. Il tentativo stesso di conoscere il bene, provare a capire la volontà di Dio che è in noi, attraverso la libera volontà di avvicinarsi al nostro Creatore, vuol dire integrarsi nella

²⁶⁴ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 233, [Traduzione nostra].

²⁶⁵ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

²⁶⁶ *Ibid.*, 235, [Traduzione nostra].

²⁶⁷ *Ibid.*, 236, [Traduzione nostra].

²⁶⁸ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

Theosis. Conoscere le virtù, applicare l'agire morale in contesto ecclesiastico comunionale nella Chiesa, vuol dire accogliere il frutto salvifico redentivo di Cristo, ovvero compier-si, auto-realizzarsi, o in altre parole deificarsi. È solo attraverso gli aspetti della vita ecclesiale che una futura *Theosis* è possibile. Vivendo fedelmente nella preghiera, l'adorazione, applicando una vita sacramentale imitando Cristo, il cristiano risponde alla chiamata trasfigurativa di Dio e così vive per Cristo, e Cristo vive in lui.

CONCLUSIONE

La linea dell'analisi storica di questo capitolo elabora tre momenti fondamentali attraverso lo sguardo analitico storico. Il primo momento senza il quale una futura comprensione della teologia ortodossa harakasiana ed ortodossa in generale, non sarebbe possibile, è il punto iniziale della formazione della Chiesa attraverso il prisma evangelico, spirituale, eucaristico, giuridico ecclesiastico, canonico, dogmatico, ed etico. Si è visto sopra che la formazione della Chiesa Ortodossa come si conosce oggi, ha fatto una lunga strada nella sua maturazione spirituale e strutturale. Tutta la formazione della Chiesa Ortodossa non sarebbe possibile senza l'unicità dei vescovi di tutte le parti del globo, poiché attraverso le riunioni uniti, i Concili, la Chiesa rifletteva il suo carattere di *ecumena*, di *sobornost*, di una e tanta, ugualmente come la dottrina della Trinità – una e trina, unita attraverso le energie divine delle ipostasi, e uguali fra loro grazie all'*ousia* divina che la Trinità possiede. Solo dopo l'univocità dell'insegnamento dei Padri, sarà possibile fondare una teologia e si potrà studiare, analizzare, insegnare ed applicare all'livello accademico, catechetico, e spirituale. Ciò rispecchia il secondo momento molto importante per lo sviluppo della teologia *ad scientiam*. Non a caso i teologi ortodossi sono legati ai Padri della Chiesa, poiché l'insegnamento ortodosso è in *continuum*, è stabile, inseparabile, mantenuto come è lasciato in eredità, ma ben sviluppato, maturato ed aggiornato alle necessità contemporanee non per nient'altro oltre ad essere più comprensibile. La Chiesa ha cresciuto migliaia di teologi che hanno dato maggiori contributi alla strutturazione della teologia ortodossa, e uno di loro è proprio Harakas, l'autore che oltre ad avere un'ottima educazione teologica, possiede come si è visto la capacità di far fiorire il pensiero morale negli occhi dei molti, non limitandosi solamente alle istituzioni accademico-teologiche, bensì focalizzandosi di più sui laici, sui cristiani con o senza un'educazione catechetica. Il suo modo di riflettere e fare teologia e ciò che rispecchia il terzo momento in questo capitolo. Harakas mentre parla del bene morale, della giustizia morale, della capacità morale, della *Theosis*, lo fa in modo facile da comprenderlo, e così ha avvicinato molti lettori, soprattutto i protestanti in America. A volte semplificare non vuol dire perdere la sostanza, ma guadagnare, nello stesso modo come ha guadagnato Harakas.

In seguito, verrà elaborata la sua visione bioetica, una parte intrinseca della sua teologia e del suo pensiero e probabilmente la parte attraverso la quale la voce di Stanley Harakas è ascoltata da molti. Si può dire insomma, che Harakas è uno dei tanti grazie ai quali l'Ortodossia cresce ancora, si sviluppa e matura e che di cui la Chiesa ha bisogno più che mai.

CAPITOLO III

L'UNIVERSO ETICO HARAKASIANO: LE PROPOSTE BIOETICHE ORTODOSSE

3.1. LE ORIGINI DEL PENSIERO BIOETICO NEL MONDO ORTODOSSO

La bioetica come nuovo campo scientifico nacque negli anni '60 e '70 negli Stati Uniti. Come una novità dell'etica, la bioetica tentava di elaborare il significato dei valori morali concettuali nella medicina, lo scopo medico, come anche esporre delle premesse metafisiche degli argomenti morali tradizionali tentando di giustificare secolarmente le politiche dell'assistenza sanitaria²⁶⁹. In prima istanza, si trattava quindi di un'etica medica. Come punto di partenza, il pensiero secolare della bioetica nasce e trova il suo posto nella post-modernità come modo di vivere e pensare, offrendo una quantità di valori morali proposti alla società da un forte liberalismo degli stati pluralisticamente secolarizzati dell'Occidente. La bioetica ortodossa invece, anche se da sempre la Chiesa insegna su quesiti ad oggi definiti bioetici come ad esempio le questioni gender, l'aborto ecc., nacque per la prima volta in modo scientifico come pensiero intrinseco dell'Enciclopedia di Bioetica nel 1978, pubblicata in America da Warren Reich sotto il titolo *Encyclopedia of Bioethics*²⁷⁰, ben strutturata in «quattro poderosi volumi di grande formato, per più di 1900 pagine complessive – è diventata ben presto un punto di riferimento obbligato nell'ambito della “bioetica”»²⁷¹. I primi passi fatti da un teologo ortodosso nel campo bioetico ortodosso sono riferiti a Stanley Samuel Harakas quale chiamato a esporre uno studio riguardante il nuovo campo etico che ancora non era strutturato come

²⁶⁹ Cf. H. T. ENGELHARDT JR., *Bioethics and secular humanism. The search for a common morality*, SCM Press, London 1991, 10.

²⁷⁰ M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, EDB, Bologna 2016, 27, n. 20, scrive: «Nel 1995 è uscita una *revised edition* dell'*Encyclopedia*, in 5 volumi, con aggiornamenti e aggiunte ed una terza edizione, curata da Stephen Garrard Post, è uscita nel 2003».

²⁷¹ S. SPINSANTI, *Bioetica e grandi religioni*, Edizioni Paoline, Milano 1987, 5.

nuovo ramo della teologia. Sotto l'articolo intitolato Eastern Orthodox Christianity²⁷² e pubblicato nella prima edizione dell'*Encyclopedia of Bioethics*, la bioetica ortodossa prese il via. Una delle caratteristiche della bioetica offerta dal manuale di Warren Reich, è che la bioetica come campo scientifico è molto di più che un'etica medica, cioè «si differenzia dalla tradizionale etica medica in quanto abbraccia un ambito di problemi più inclusivi, e nasce da una sensibilità nuova. L'aggettivo 'medica', come qualificativo dell'etica, è restrittivo»²⁷³. Ciò chiaramente distingueva i due nuovi movimenti in questo nuovo campo. Più chiaramente, «l'*Encyclopedia of Bioethics* dà un notevole spazio all'apporto delle tradizioni religiose nella costituzione della bioetica»²⁷⁴. In questo modo, Harakas aprì una nuova strada nella teologia ortodossa e ne era ben consapevole²⁷⁵. È di grande interesse il fatto che «nella storia della cultura accademica è la prima volta che un'enciclopedia appare prima che il campo di conoscenze di cui tratta sia ben definito e ampiamente riconosciuto»²⁷⁶. La consapevolezza harakasiana a questo riguardo è notevole, tuttavia nonostante non si trovino degli scritti nel campo bioetico ortodosso, egli continuò da solo a aprire la via della riflessione ortodossa su quesiti bioetici²⁷⁷. Siccome l'insegnamento della Chiesa Ortodossa considera la vita come dono di Dio, ovvero sacra in sé, «per la bioetica ortodossa il criterio ultimo della vita è Dio e il suo principio è la relazione con Dio in obbedienza alla Sua volontà in vista della somiglianza a Lui»²⁷⁸. Ciò significa che la radice del pensiero bioetico ortodosso è la preservazione della vita, la libertà e la dignità dell'essere umano attraverso l'approccio sacramentale in quanto l'essere umano sia creato ad Immagine e Somiglianza divina. Dopo Stanley Harakas, soprattutto nel XX

²⁷² Cf. S. S. HARAKAS, «Eastern Orthodox Christianity», in *Encyclopedia of Bioethics*, I, edizioni Warren Thomas Reich, New York 1978, 347-356.

²⁷³ S. SPINSANTI, *Bioetica e grandi religioni*, 5.

²⁷⁴ *Ibid.*, 7.

²⁷⁵ Cf. B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa Recente», 728.

²⁷⁶ S. SPINSANTI, *Bioetica e grandi religioni*, 7.

²⁷⁷ Cf. S. S. HARAKAS, «For the health of body and soul. An Eastern Orthodox introduction to bioethics», Brookline, Massachusetts 1980, in <https://www.goarch.org/-/for-the-health-of-body-and-soul-an-eastern-orthodox-introduction-to-bioethics> [data di consultazione 12.12.2018].

²⁷⁸ S. N. BUTE, *La bioetica ortodossa e l'accertamento della morte in vista dei trapianti d'organo*, Accademia Alfonsiana, Roma 2015, 151-152.

secolo, lo sviluppo bioetico ortodosso è svolto da alcuni noti teologi come John Breck, Kalist Ware, Christos Yannaras, George Mantzarídes ed alt.²⁷⁹, i quali avrebbero lasciato impronte importanti nel proprio campo d'interesse, stabilizzando la bioetica ortodossa non tanto indicativa su cosa non si dovrebbe/deve, quanto prescrittiva su cosa si dovrebbe/deve²⁸⁰. La sorgente dell'insegnamento bioetico si radica nella riflessione teologica della Chiesa, sia quella antica e la sua strutturazione attraverso i Concili Ecumenici e i Padri, che quella contemporanea, che ha a che fare con le scienze empiriche, scavando per risposte su ogni punto riguardante la vita dell'uomo (aborto, inseminazione artificiale, eutanasia ecc). Ciò significa che la bioetica ortodossa è chiamata a esporre uno studio ben chiaro sulle tematiche notevolmente complesse e delicate con le quali lotta la società d'oggi²⁸¹. Più che mai, la Chiesa Ortodossa oggi dovrebbe offrire una chiara visione sulla preservazione della vita umana e la responsabilità che ognuno di noi porta in sé come essere sociale per poter realizzare il vero potenziale umano.

3.1.1. I Fondamenti della bioetica

La parola bioetica è formata da due parole greche: *βίος* – la vita, e *ἔθος* – *ethos*, comportamento, carattere ecc., indicando che si occupa dell'agire morale riguardante la vita dell'essere umano nel suo insieme. Come tale, la bioetica si sofferma sull'analisi di ogni tappa della vita dell'uomo attraverso il prisma dottrinale della Chiesa e gli argomenti morali, elaborando spiritualmente ogni tematica che ha come inizio e fine la persona umana e la sua realizzazione in senso ontologico. Ad esempio, dalla trasmissione della vita cioè il concepimento sia naturale che sperimentale ovvero artificiale (controllo della fecondità, FIVET ecc.), durante la vita (comportamento umano riguardante la crescita della persona: la sessualità fuori e dentro il matrimonio, l'assuefazione a sostanze stupefacenti, il trapianto d'organi, quesiti gender, ecc.), fino alla morte (suicidio,

²⁷⁹ Per maggiori informazioni sui più noti teologi del XX secolo si veda il Capitolo II, punto 2.1, *Il pensiero ortodosso nella teologia morale cristiana*, 69-70.

²⁸⁰ Cf. JOHN & LYN BRECK, *Stages on life's way. Orthodox thinking on bioethics*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2005, 11-13.

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, 14.

omicidio, eutanasia, aborto ecc). Il fondamento bioetico ortodosso è cristocentrico, orientato verso l'avvicinamento a Dio attraverso un comportamento morale degno per l'essere umano creato ad Immagine e Somiglianza di Dio, col taglio prevalentemente apofatico/catafatico. La bioetica si concentra sulle tematiche menzionate sopra, applicando diversi approcci, ad esempio riferimenti all'antropologia teologica (ad esempio corpo-corporeità), l'ecclesiologia (esseri ecclesiali in quanto in comunione), l'analisi dei rapporti etici in senso empirico con la filosofia, la psicologia, la medicina, la sociologia ecc., rimanendo allo stesso tempo fedele all'impostazione conservativa dell'ortodossia rispetto i quesiti in questione²⁸². Il fondamento ultimo della bioetica ortodossa è che la Chiesa sia *pro-life*²⁸³, ovvero che:

È necessario un profondo rispetto per la vita umana, per porre un freno a coloro che la minacciano. La persona umana, dal momento preciso del concepimento, dipende dagli altri per la sua vita e per il suo sostentamento. La vita viene concepita, curata, sviluppata e portata alla piena realizzazione nella comunità dei viventi, soprattutto in quanto connessa alla fonte della vita, Dio nella Trinità. La fiducia che noi nutriamo negli altri per il benessere continuo della nostra vita costituisce la base per generalizzare tale principio. L'etica ortodossa orientale, di conseguenza, ha una posizione pregiudiziale a favore della vita: onora e rispetta la vita di ogni persona in quanto dono divino, che esige crescita e miglioramento²⁸⁴.

Fonte primaria su cui si basa l'intero insegnamento (bio)etico quindi è la Santa Trinità, il fondamento basilare dell'intero insegnamento ortodosso, poiché lo scopo dell'Ortodossia è avvicinare il creato al suo Creatore. Applicando l'insegnamento apofatico/catafatico nel fare teologia, si mette in evidenza un altro fondamento che si affianca anche alla bioetica ortodossa, ovvero anziché parlare dei positivi risultati dell'agire morale in senso medicinale (lo sviluppo della scienza riguardante la procreazione ecc.), la bioetica ortodossa preferisce descrivere l'agire umano che non dovrebbe sussistere nella biomedica, col solo scopo di non danneggiare la persona nella sua dignità. Tuttavia, vista l'identità teologica della bioetica come una scienza normativa, essa non si muove a proporre una visione legalistica e giuridica offrendo regole, leggi e condanne,

²⁸² Cf. S. SPINSANTI, *Bioetica e grandi religioni*, 69.

²⁸³ Cf. S. S. HARAKAS, «An Eastern Orthodox approach to bioethics», in *Wholeness of faith and life, Orthodox Christian ethics, part III, Orthodox social ethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Massachusetts 1995, 85-105, qui 94.

²⁸⁴ S. SPINSANTI, *Bioetica e grandi religioni*, 69-70.

bensì mette in rilievo i rischi di un mal comportamento, il quale potrebbe essere più distruttivo anziché produttivo non esplicitamente per il singolo, quanto per la società, nella sua *unità*. L'esistenza cristiana vista dal lato ecclesiale tutela la vita come una vita sacramentale e osservata in tal modo, si tratta di un altro fondamento bioetico, ovvero la santificazione della vita dell'uomo attraverso il *Bonum* che è Dio. Tutti questi fondamenti hanno in sé un solo scopo, realizzarsi in persona preservando la dignità della Somiglianza in noi, guadagnando in tal modo la vita eterna nel regno di Dio.

3.1.2. I Principi bioetici

Concentrandosi esplicitamente sui principi bioetici ortodossi, tentando di applicarli nel quadro solamente appartenente alla bioetica, non appare possibile, poiché la bioetica trova la sua radice nell'etica teologica. Ciò significa che i principi etici che si riferiscono anche alla bioetica ortodossa, sono validi nel suo *unicum*, e come tali si applicano in continuazione per ogni quesito riguardante il nostro campo d'interesse. Elaborando alcuni principi etici si ritiene opportuno menzionare la visione dell'uomo come totalità intrinseca di corpo, *mens*, sentimenti, *ratio*, cioè un essere complesso a definire univocamente. In altre parole, ciò rispecchia la complessità del quadro bioetico multiforme e sottolinea che la bioetica come disciplina prescrittiva non si concentra solamente sulle questioni riguardanti certe parti dell'uomo, ma sulla totalità, mettendo l'accento in prima istanza sulla vita (*bios*) e in seconda al comportamento ovvero l'agire umano (*ethike*). L'agire dell'essere umano quindi è la radice dei principi, che definisce la vita dell'individuo, ritrovatosi nella coscienza. Dagli atti della persona nasce la necessità dell'uso dei principi morali che possiedono il carattere di soluzione; essi si muovono nel risolvere dei dibattiti morali nati da diverse situazioni e casi che nel contesto bioetico si applicherebbero nella medicina e nel suo uso. Molto probabilmente, si potrebbe porre in evidenza come fondamento dello sviluppo del pensiero bioetico e dei suoi principi, la teologia di San Massimo il Confessore e i suoi testi nella *Philokalia*, ai quali sia S. Harakas come pioniere sul campo, che John Breck, George Mantzarídes ed

altri, appoggiano le loro riflessioni per una crescita della bioetica in ambito ortodosso²⁸⁵.

Si ritiene opportuno riassumere alcuni principi in seguito:

- Il principio della *santità della vita*²⁸⁶: questo principio evita di partire da una definizione sulla santificazione della vita in Cristo come in prima istanza si penserebbe. Avendo il carattere catafatico, si riferisce di più allo strutturare l'atto del fare il bene come un atto positivo, favorendo la visione dell'essere morale; in un contesto bioetico potrebbe indicare l'uso delle risorse mediche in modo appropriato, rifiutando la sperimentazione inappropriata sul *bios* dell'uomo, rispettando la dignità e la libertà della persona in senso ontologico.
- Il principio di *maturazione/sapienza spirituale*²⁸⁷: lo scopo dell'atto dell'essere morale è quindi compiere il bene, evitando dei danni. La maturità spirituale significa invece compiersi attraverso l'auto-determinazione, muovendosi in quanto capaci verso un rapporto reciproco col prossimo per raggiungere la *bonum vitae* ovvero la *theosis* in reciprocità. Il principio condanna la malvagità come atto, ovvero ogni agire cattivo dell'uomo come: l'omicidio, o meglio, in un contesto bioetico si contraporrebbe all'aborto, all'abuso delle tecnologie nel creare armi come ad esempio le bombe atomiche, virus letali ecc., obiettando contro la giustificazione dell'alterazione dell'ecosistema quale atto che disturba il suo equilibrio per un consumismo devastante, il profittare del singolo attraverso la sofferenza di molti, ecc.
- Il principio della *totalità della natura umana*²⁸⁸: fa parte della visione antropologico-ontologica della persona che sottolinea l'unità dell'uomo fra corpo²⁸⁹ e anima (*psiche*); il principio favorisce il

²⁸⁵ Cf. B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa*, 242-247; S. N. BUTE, *La bioetica ortodossa e l'accertamento della morte in vista dei trapianti d'organo*, 152-158.

²⁸⁶ Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, «Testi vari di teologia, economia divina, virtù e vizio», in *Filokalia*, 182: https://archive.org/stream/Philokalia-TheCompleteText/Philokalia-CompleteText_djvu.txt [data di consultazione 17.12.2018].

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, 197-200.

²⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 201-204.

²⁸⁹ L'idioma tedesco aiuta a capire meglio la differenza tra il corpo sentito (*Leib*) e il corpo oggettivato (*Körper*). Occorre che il corpo sia una necessità per sentire il mondo come suo, o meglio,

benessere totale della persona; nel contesto bioetico ciò significa che ogni singolo possiede il diritto ad una cura medica uguale per tutti; essendo *pro-life*, la bioetica ortodossa non distingue i ricchi dai poveri, i bambini con o senza genitore ecc., poiché dà un valore sacro alla vita e perciò favorisce la visione che tutti possiedono il diritto ad un trattamento dignitoso, qualunque sia la malattia o la persona in questione.

La bioetica ortodossa, essendo una disciplina tradizionale ancora in sviluppo, legata all'insegnamento della Chiesa dell'Est, al suo carattere escatologico e alla fede basata sulla Santa Trinità, si muove molto attentamente nello spiegare la sua posizione riguardante sia la novità che la biomedica, la biotecnologia e l'uso, cioè l'abuso medicinale contemporaneo, portano in sé. Tuttavia, legando la posizione all'ecclesialità come modo di vivere, non tenta tanto di spiegare il *cosa* (l'oggetto ovvero gli strumenti usati nelle sale operative mentre il medico svolge l'aborto, nei laboratori scientifici del campo della biochimica attraverso i quali diversi individui sperimentano su nuove malattie letali ecc.), bensì il *perché*, ovvero nel prendere in questione il soggetto – la persona umana, sottolineando in tal modo lo scopo prescrittivo sull'agire dell'uomo. Ciò porta sia diversi contributi al chiarire l'uso buono dell'intelligenza, ma anche dei suoi limiti, poiché il carattere della bioetica ortodossa è molto debole in senso tecnico e scientifico, ed è più spirituale e narrativa, ancora in sviluppo, muovendosi verso una maturazione accademica di crescita.

3.1.3. Contributi e limiti della bioetica ortodossa

Se osservato dal lato post-secolare (la secolarizzazione, ovvero il distacco della Chiesa dallo Stato²⁹⁰ avvenuta primariamente con la Rivoluzione Francese {1789-1794}), ormai ha chiaramente definito in un cerchio di duecento anni la

come strumento dell'esperienza della vita. Per maggiori informazioni si veda in S. PALUMBIERI – C. FRENI (ed.), *L'Uomo meraviglia e paradossoso*, 60.

²⁹⁰ Cf. R. GROZDANOVSKI, *Secularizam i sekularizacija. Godishen Zborinik, kniga 14-15*, UKIM – Pravoslaven Bogoslovski Fakultet Sveti Kliment Ohridski, Skopje 2008-2009, 36. (*Secolarismo e secolarizzazione*)

società secolarizzata in favore di un forte liberalismo²⁹¹) nel quale la società di oggi si trova, probabilmente la bioetica ortodossa non avrebbe a che fare con le attualità dell'etica medica, anzi dovrebbe essere messa da parte, poiché non sta alla Chiesa, secondo molti, 'mescolarsi' in ambiti che non la riguardano. Tuttavia, grazie alla vivacità della fede ecclesiale in Cristo che tuttora esiste in questo periodo post-moderno, e al numero dei fedeli della sua Sposa, molti altri non sono d'accordo con tale teoria. In più, la democrazia assieme ai diritti dell'uomo «che coincide in buona parte con la loro interpretazione teologica»²⁹², offre la possibilità sia alla Chiesa che a qualsiasi altro gruppo di esprimere le sue credenze, punti di vista, pensieri ecc. La libertà di far sentire la voce la possiedono tutti, così anche la Chiesa. La visione cattolica a questo riguardo sarebbe molto chiara nello spiegare che è grazie al cristianesimo che si sono portati nel campo della bioetica «alcuni fermenti originali e fecondi: il valore sacro di ogni vita umana creata ad immagine di Dio, il dovere caritativo di provvedere ai malati e ai poveri, la possibilità di riconoscere un senso anche all'esperienza della malattia e del patire, il sublime modello di Cristo medico delle anime e dei corpi, che, come Buon Samaritano, si china sulle ferite dell'uomo e lo risana»²⁹³. Tutto ciò rappresenta il quadro contributivo della bioetica cristiana, ortodossa e cattolica, poiché il messaggio bioetico sia cattolico e ortodosso, è di carattere evangelico. Ogni disciplina ha la sua radice e così anche la bioetica, che si radica negli insegnamenti del *Bonum* che è Dio. L'alterazione o il distacco dall'idea principale moralmente buona della bioetica, viene messa in gioco come lato oscuro con lo sviluppo scientifico in seno alla cultura contemporanea e a livello medico, applicando le medicine alternative. Così, diventa «un'etica in quanto particolarmente relativa ai fenomeni della vita organica del corpo, della generazione, dello sviluppo, maturità e vecchiaia, della

²⁹¹ Cf. H. T. ENGELHARDT JR., *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, Claudiana, Torino 2014, 109, ove scrive: «La cultura laica oggi dominante crea un pervasivo sentimento di contrarietà nei confronti di qualsiasi tendenza a riconoscere un ruolo nello spazio pubblico alla fede in Dio e a coloro che tale fede professano pubblicamente. Credere in Dio dovrebbe essere motivo di imbarazzo. La laicizzazione del dibattito pubblico e dello spazio pubblico esclude non soltanto ogni riconoscimento pubblico di Dio e dell'importanza della religione, ma anche qualsiasi dibattito filosofico pubblico sulla necessità del riconoscimento di Dio in ordine al conferimento di un senso alla morale e alla realtà».

²⁹² L. GORMALLY, «Diritti dell'uomo», in S. LEONE – S. PRIVITERA, *Nuovo Dizionario di Bioetica [= NDB]*, Ed. ISB Istituto Siciliano di Bioetica, Città Nuova, Roma 2004, 319-334, qui 319.

²⁹³ M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 18.

salute, della malattia, e della morte»²⁹⁴. Dal momento che «la procreazione, da esperienza esistenziale, si trasforma in fatto biologico»²⁹⁵ e la fecondazione si riduce ad atto medico, l'essere umano passa da soggetto a oggetto di mera sperimentazione, ed è qui che la visione bioetica ortodossa e cattolica, lotta nel promuovere un quadro ben definito sulla fecondazione artificiale, il suo significato, il trattamento e i rischi che porta in sé, quali verranno elaborati più in avanti. I contributi della bioetica ortodossa quindi sono visti nell'insegnamento cristologico su cosa sia moralmente buono dal punto di vista morale, cioè il tentativo di accentuare il valore della persona umana in quanto creata ad Immagine e Somiglianza divina, offrendo la riflessione sulla salvaguardia della vita in ogni aspetto, medico, scientifico ecc.

I limiti della bioetica ortodossa invece, pare siano molti, visto il fatto che la bioetica ortodossa è ancora in crescita. Per molti, la bioetica ortodossa è ambigua. Tale opinione è diffusa grazie alla mancanza di differenziazioni non uniformi fra le Chiese Ortodosse. Il fatto sta che fra le Chiese Ortodosse purtroppo ancora non sussiste una chiara idea sul nuovo criterio della teologia ortodossa. A livello accademico-scientifico molte Chiese non se ne occupano (la Chiesa Ortodossa di Giorgia, Albania, Serba ecc.), e quelle invece che tentano di sviluppare il pensiero bioetico (Patriarcato Ecumenico, Russo, Romeno) sono ancora all'inizio della strutturazione bioetica in *scientia*, non essendoci univocità nei riguardi dell'insegnamento accademico nel nostro campo d'interesse. Tuttavia, nei nostri giorni ci sono dei progressi a livello inter-ortodosso, grazie alla necessità dei fedeli di saperne di più su cosa veramente sussiste in tale nuovo campo teologico. Il Santo Sinodo del Patriarcato Russo nell'anno 2000, ha attuato un testo che riguarda la dottrina sociale (il nome del titolo in italiano sarebbe: *I fondamenti della concezione sociale della Chiesa Ortodossa Russa*), nel quale si trattano delle questioni bioetiche come: l'aborto, la contraccezione, la fertilità assistita o artificiale, l'ingegneria genetica, la clonazione, il trapianto d'organi, l'eutanasia ecc²⁹⁶. La Chiesa Ortodossa Greca invece, nel 1998, è stata la prima Chiesa a fondare una commissione sinodale che si occupa di quesiti bioetici dalla prospettiva teologico-ortodossa,

²⁹⁴ S. LEONE – S. PRIVITERA, «Bioetica», in *NDB*, 106.

²⁹⁵ M. L. BOCCIA, *L'Ecclisi della madre*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1998, 59.

²⁹⁶ Confronta il seguente sito web ove il testo si può leggere in lingua inglese: <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/xii/> [data di consultazione 08.01.2019].

pubblicando diversi documenti²⁹⁷. Il Santo Sinodo del Patriarcato Romeno nel 2004 approvò un documento riguardante l'aborto e l'eutanasia, elaborato dalla Commissione di Bioetica, tuttavia il testo non si trova in altre lingue oltre che in lingua romena²⁹⁸. La Chiesa dovrebbe muoversi in avanti col tempo, e la bioetica ortodossa è il risultato di tale movimento, lento ma ben visibile.

3.2. MEDICINA E MORALE SECONDO LA TRADIZIONE ORTODOSSA

La medicina come la scienza che tutela la salute umana, è uno dei più importanti rami della società. Da sempre, gli ortodossi hanno dato importanza alla medicina, ben sapendo la necessità che porta in sé. Così, si noterebbe dai tempi dei primi cristiani il rispetto che l'apostolo Paolo dava al suo collega dai giorni di studi a Tarso, san Luca l'evangelista, «il caro medico» (1Cor 4,14). L'apostolo Paolo durante alcuni suoi viaggi missionari portava san Luca come amico e medico personale²⁹⁹. Infatti, l'insegnamento morale dell'apostolo Paolo è pieno di riferimenti a questioni mediche³⁰⁰ in senso apofatico, ovvero rispetto a cose che non si dovrebbero fare. Ad esempio, mentre parla dei peccati come l'alcolismo (cf. *Rm* 13,13), la scarsa cura del corpo e la distruzione attraverso il peccato (cf. *Rm* 8,1-8), come l'impurità sessuale (cf. *Rm* 13,14) ecc., l'apostolo oltre a indicare che non è la colpa della legge ma del peccato che vive in noi (cf. *Rm* 7,7-13), evidenzia come i suoi insegnamenti e consigli se si osservassero dal lato medico, è molto probabile che gli si darebbe ragione che la cura medica in prima istanza parte dalla persona stessa, per poi passare nelle mani dei medici. Quindi le tematiche che l'apostolo indica nelle *Lettere* possiedono non solamente un carattere morale ma anche medicinale. In questo contesto, sia la persona che il medico possiedono la responsabilità morale di una cura che

²⁹⁷ Cf. THE HOLY SYNOD OF THE CHURCH OF GREECE, BIOETHICS COMMITTEE, *Basic positions on the ethics of assisted reproduction*, Apostoliki Diakonia, Athens 2007; THE HOLY SYNOD OF THE CHURCH OF GREECE, BIOETHICS COMMITTEE, *Basic positions on the ethics of euthanasia*, Apostoliki Diakonia, Athens 2007; THE HOLY SYNOD OF THE CHURCH OF GREECE, BIOETHICS COMMITTEE, *Basic positions on the ethics of transplantations*, Apostoliki Diakonia, Athens 2007.

²⁹⁸ Cf. S. N. BUTE, *La bioetica ortodossa e l'accertamento della morte in vista dei trapianti d'organo*, 79.

²⁹⁹ Cf. R. GROZDANOSKI, *Poslanie na svetiot apostol Pavle do Rimjanite*, 23. (*La Lettera ai Romani del santo apostolo Paolo*)

³⁰⁰ Cf. JOHN & LYN BRECK, *Stages on life's way. Orthodox thinking on bioethics*, 56.

porterebbe alla guarigione. Harakas evidenzia che nei tempi dell'Impero Bizantino è stata la Chiesa a provocare la nascita e «l'organizzazione della professione medica per la cura sistematica e la guarigione dei pazienti in ambiente ospedaliero»³⁰¹, continuando a sottolineare che: «l'ospedale bizantino è la prova più evidente di una sana sinergia tra la tradizione cristiano ortodossa e la medicina razionale»³⁰². Ciò porta al fatto che nell'Impero Bizantino «è stata la Chiesa a stabilizzare i primi ospedali, governarli, finanziarli e a provvedere a del personale per essi»³⁰³, facendo tutto nello spirito cristiano per l'amore all'umanità e la preservazione della vita. Tutto ciò evidenzia lo stretto legame che la Chiesa aveva con la medicina.

In seguito, Harakas sostiene che:

Ci si aspetta che gli operatori sanitari pongano il benessere dei pazienti in anticipo rispetto agli interessi personali. Si prevede che esercitino professionalità nell'integrità e la competenza con passione e una preoccupazione amorevole. Il paziente è visto come un figlio o una figlia di Dio il cui benessere Dio ha affidato al *caregiver*. Creato ad Immagine e Somiglianza di Dio, il paziente dovrebbe essere trattato con rispetto e amore³⁰⁴.

In questo contesto è notevole enunziare che nella medicina sussiste la presenza dei codici etici di comportamento come il *Giuramento di Ippocrate* (circa IV secolo a.C.)³⁰⁵, *Giuramento dell'Infermiere* (1976, 1985)³⁰⁶ ecc., come anche diritto dell'ordinamento giuridico detto *Obiezione della coscienza* (1972)³⁰⁷ che permette al medico di non svolgere un'azione distruttiva come

³⁰¹ S. S. HARAKAS, «Rational medicine in the Orthodox tradition», in *The Greek Orthodox Review* 33/1 (1998) 19-44, qui 31, [Traduzione nostra].

³⁰² *Ibid.*, 31, [Traduzione nostra].

³⁰³ *Ibid.*, 33, [Traduzione nostra].

³⁰⁴ ID., *The Orthodox Christian tradition. Religious beliefs and healthcare decisions*, Park Ridge Center, Chicago 1999, 3, [Traduzione nostra].

³⁰⁵ Cf. B. A. BRODY – H. T. ENGELHARDT JR., *Bioethics. Reading & cases*, Prentice Hall Inc., New Jersey 1987, 387, ove si può leggere l'intero *Giuramento di Ippocrate*, prestato dai medici-chirurghi e odontoiatri prima di iniziare la professione.

³⁰⁶ *Ibid.*, 394-396; Il Giuramento in lingua italiana si veda qui: <https://www.opi.fr.it/giuramento-degli-infermieri/> [data di consultazione 09.01.2019].

³⁰⁷ Per maggiori informazioni si veda in S. SPINSANTI, *Implicazioni etiche dell'obiezione di coscienza nella professione medica*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Medicina e Chirurgia "A. Gemelli", Roma 1977, 144-165.

l'aborto perché non è in conformità con le sue convinzioni religiose, morali ed etiche. Come si può vedere la morale cristiana è presente nella medicina, quindi la Chiesa dovrebbe occuparsi non solamente degli insegnamenti spirituali ecclesiastici, bensì dei quesiti dell'etica medica e indirizzare i fedeli a cercare la cura appropriata nella medicina per una guarigione dignitosa, proprio perché il nucleo dell'insegnamento ortodosso è la salvezza della persona.

Harakas a questo riguardo sottolinea che:

La Chiesa percepisce la guarigione della malattia fisica da parte del professionista medico come un'arte divina che, se usata in modo appropriato, serve allo scopo di Dio e aiuta a restaurare il funzionamento normale umano in modo che la crescita spirituale e morale nella comunità possa continuare. Il lavoro del medico è onorato fino a quando non evita e elimina il metodo di guarigione e di redenzione di Dio. Quindi, quando cercano la cura medica, gli ortodossi si rivolgono sia alla medicina sia alle risorse spirituali della loro antica fede. Non vi è presente alcuna contraddizione essenziale tra loro³⁰⁸.

In seguito verranno esposte diverse visioni bioetiche ortodosse per vedere in fondo come l'insegnamento morale analizza le tematiche attuali legate alla biomedicina e in che modo tenta di dare risposte.

3.2.1. Sesso, pornografia e A.I.D.S.

Sesso e gender siano senza dubbi il principale problema teologico e pastorale dei nostri giorni.

P. Thomas Hopko³⁰⁹

Il sesso, secondo la visione harakasiana è «una capacità umana data da Dio»³¹⁰, attraverso il quale «l'umanità si scopre»³¹¹. La sessualità infatti, secondo la visione antropologico-cristiana è un donar-si, un'apertura dell'io al tu

³⁰⁸ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Christian tradition. Religious beliefs and healthcare decisions*, 2-3, [Traduzione nostra].

³⁰⁹ JOHN & LYN BRECK, *Stages on life's way. Orthodox thinking on bioethics*, 53, [Traduzione nostra].

³¹⁰ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 56, [Traduzione nostra].

³¹¹ *Ibid.*, 57, [Traduzione nostra].

per farsi *noi*. Quindi, «la sessualità è una sorta di porta aperta sull'altro, un'energia che spinge l'uomo a ricercare la propria realizzazione nella relazione e che costituisce, nel contempo la modalità secondo la quale tale relazione si esprime»³¹². Harakas sostiene che: «Dio ci ha creati con l'impulso sessuale (*sexual drive*) in noi; esso cerca la realizzazione e il completamento»³¹³. Ciò sottolinea l'insegnamento antropologico che l'uomo è un *essere sessuale* e la sessualità come tale non deve essere percepita come una tabuizzazione. Tuttavia, nella 'cultura' sessuale odierna, in molti casi è ridotta la genitalità, invece di essere percepita come «strumento di coesione sociale; dimensione costitutiva dell'amore umano»³¹⁴. Secondo Harakas, il sesso è intrinsecamente legato all'amore coniugale ove trova il suo compimento nella procreazione dei figli (cf. *Gen* 1,22-24), che è infatti l'insegnamento della Chiesa sin dai primi tempi. La dimensione sessuale umana quindi è vista attraverso il matrimonio perché «l'amore è infatti comunione di persone che si realizzano nel reciproco donarsi»³¹⁵. Harakas sottolinea che «il sesso è benedetto ed è una parte santa della vita della maggior parte delle persone quando praticato nell'unico ambiente appropriato: il matrimonio»³¹⁶. La dimensione riduttiva del sesso nella società odierna, pare abbia privatizzato la sessualità, costituendo un limite basato sull'edonismo e su un individualismo esagerato, che ha portato la nascita di diverse espressioni e pratiche del sesso, come anche la causa per la trasmissione di malattie veneree e la distorsione psicosomatica della libertà e del comportamento morale umano. La morale sessuale odierna è in crisi profonda, e i valori umani sono in posizione di deformazione. Regna l'io egoistico, privo del senso della realtà vera dell'*eros* agapico dell'uomo, che trova il senso della sua sessualità «nella realtà dell'Agape, che è la stessa natura di Dio»³¹⁷.

Negli anni '60, quando il nostro Autore cominciò a occuparsi più seriamente delle tematiche bioetiche,

³¹² G. PIANA, «Sessualità», in *NDB*, 1088.

³¹³ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 55, [Traduzione nostra].

³¹⁴ G. PIANA, «Sessualità», in *NDB*, 1088-1089.

³¹⁵ *Ibid.*, 1089.

³¹⁶ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 56, [Traduzione nostra].

³¹⁷ G. PIANA, «Sessualità», in *NDB*, 1088-1089.

le norme sessuali tradizionali, ivi comprese le concezioni tradizionali del matrimonio, vennero messe in discussione in quanto considerate ostacoli culturali all'autogratificazione, all'autorealizzazione, all'autoespressione. I costumi sessuali tradizionali finirono per essere considerati vincoli irrazionali provenienti da un passato di cui occorre liberarsi. Ne scaturì una rivoluzione culturale contro l'ethos cristiano tradizionale del sesso, della riproduzione e del matrimonio. La controcultura degli anni Sessanta del secolo scorso fu un tentativo di trasformare tutta la vita in una serata di libertà all'insegna della spontaneità più sfrenata. Essa mirava a liberare gli individui da ogni maschera, a far approdare l'io che stava sotto la maschera alla libertà che finora soltanto la maschera aveva assicurato. L'epifania dei nuovi costumi sessuali fu Woodstock {15-18 Agosto 1969}; Da un lato era cambiata la natura delle scelte sessuali grazie all'avvento di una contraccezione efficace ed economica, dall'altro un nuovo ethos contro-culturale post-cristiano incoraggiava scelte sessuali e riproduttive libere dai vincoli del cristianesimo tradizionale in vista dell'ampliamento della gamma delle scelte accettabili sul terreno degli stili della vita sessuale e riproduttiva³¹⁸.

Credendo che abbia conquistato il mondo sentendosi custode e proprietario dell'intero pianeta, l'uomo si considera costruttore di tutto ciò che lo circonda, attraverso la scienza, la tecnica e la pratica della libertà pluricentrica. «In sintesi, l'uomo liberandosi da ogni paura, superando ogni tipo di alienazione, quindi anche e soprattutto quella religiosa, costruisce e afferma se stesso: dà origine a un mondo, a una storia veramente umana»³¹⁹. Si tratta di un processo psicologico, nel quale la mente umana ovvero l'io della persona, grazie allo sviluppo tecnologico, alla crescita delle scienze, ai mutamenti dei valori ecc., oltrepassa il mistero religioso e riformula il mondo in *mondo dell'uomo*, nel quale non si dà importanza né alla rivelazione di Dio né alla Sua esistenza. In tal modo, il mondo diventa neutralizzato, poiché la fede diventa solamente un dato privato. Quindi, si può dire che: «Il mistero della vita e del mondo è diventato per loro un inglobante terrestre, religiosamente neutro [...] Possiamo perciò con ragione parlare di una desacralizzazione del mondo, che è l'effetto dell'evoluzione culturale»³²⁰. Berdjaev sottolinea che: «L'uomo si trova in una nuova condizione innanzi le forze cosmiche, e questo lo trascina dentro

³¹⁸ H. T. ENGELHARDT JR., *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, 118- 119.

³¹⁹ C. NIGRO, *Ateismo. Teologia e dialogo. Riflessioni sul senso dell'ateismo contemporaneo*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova, Roma 1971, 29.

³²⁰ G. GIRARDI, «Il problema dell'ateismo contemporaneo», in FACOLTÀ FILOSOFICA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ SALESIANA, *L'ateismo contemporaneo*, Società Editrice Internazionale (SEI), Torino 1967-1970, 176.

gravi conseguenze sociali»³²¹. In questo contesto, Harakas sottolinea che: «Il sesso è importante, tuttavia non è la più importante parte dell'essere umano. Il sesso ha un posto significativo nel modello totale della vita, ma non è al centro della vita. La Chiesa insegna che Dio è al centro della vita»³²², perciò l'apostolo Paolo riconosce i desideri sessuali dell'uomo senza negarli insegnando che il compimento di essi è appropriato appositamente nel matrimonio (cf. 1Cor 7,3-5).

Tuttavia, il distacco spirituale dalla società nello spirito della secolarizzazione pluralistica, portò mutamenti del comportamento sessuale dell'uomo, oggi protetto dalla struttura costituzionale dei diritti umani. Uno di tali comportamenti moralmente mutati è la 'cultura' pornografica³²³ di oggi, già legale in molti paesi. Harakas chiaramente enfatizza che la porno industria sta alterando immoralmente «il vero significato del sesso in relazione all'intero schema dell'amore nel matrimonio»³²⁴. Essa compromette e allo stesso tempo «minaccia il benessere emotivo e spirituale dei nostri figli»³²⁵. La preoccupazione harakasiana e della Chiesa che la società di oggi sta diventando una *società pornografica*³²⁶, parte dal fatto che la porno industria «aumentando

³²¹ N. BERDIAEV, *L'Uomo e la tecnica*, Il Ramo Editore, Rapallo 2005, 25.

³²² S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 60, [Traduzione nostra].

³²³ Cf. G. MURARO, «Pornografia», in *NDB*, 877-880, qui 877, ove si trova una chiara definizione scientifica sul termine pornografia: «Etimologicamente significa scrivere (*grafo*) sulla prostituzione (*porné*): ma l'etimologia non rende più il significato attuale del termine, perché oggi si estende a indicare qualunque forma di scrittura o di rappresentazione o di audizione che ha come scopo esplicito di eccitare sessualmente. Si distingue dall'erotismo per la componente oscena, e – di conseguenza – per l'offesa al 'comune senso del pudore'. È un'espressione che viene variamente intesa, data la sua forte dipendenza dal contesto culturale [...] Sono molte le culture giunte a noi che rappresentano con una certa compiacenza e talora ostentazione gli organi genitali e gli amplessi sessuali. Ma si deve arrivare al secolo XVIII per datare l'inizio di quella che può essere definita la pornografia come oggi è intesa, cioè come rappresentazione dei nudi e dei gesti legati alla genitalità con il preciso scopo di eccitare sessualmente. I primi produttori di stampa pornografica sono i paesi del Nord Europa (Inghilterra, Francia, Paesi Bassi); in poco tempo si diffonde nel resto dell'Europa, e nelle Americhe».

³²⁴ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 58, [Traduzione nostra].

³²⁵ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

³²⁶ Cf. *Ibid.*

l'esposizione e la distribuzione dei materiali che degradano, trivializzano e screditano il sesso, prendono da esso la santità data da Dio e lo rimuovono dal contesto e dalla struttura donati da Dio: il matrimonio e la famiglia»³²⁷. Se nei tempi dell'attività pedagogico-harakasiana su queste tematiche la situazione è stata molto allarmante, oggi più che mai la pornografia porta un'atmosfera corruttiva e distorsiva dal vero valore che la sessualità umana reca in sé, poiché oggi, l'accento sulla depersonalizzazione del sesso, è molto forte. Il sesso non si risolve infatti soltanto come un piacere (*fun sex*)³²⁸, e la pornografia attraverso i video materiali offre solamente un'inappropriata espressione del sesso come atto genitale di piacere. Tutto ciò che la porno industria come ideologia edonistica porta è un'attitudine verso il sesso come un atto di mero piacere individualistico, distaccandolo dal vero scopo agapico, cioè dalla trasmissione dell'amore intrinseco che possiedono i coniugi nella loro relazione sacra e dal carattere procreativo che è il compimento di tale relazione: la nascita dei figli. Harakas è chiaro nella spiegazione che «il sesso per la riproduzione, il sesso per esprimere l'amore verso l'altro, e il sesso per piacere non sono separati. Sono la stessa cosa»³²⁹. P. Stanley torna alla storia della Chiesa ove i santi Padri erano chiari nel condannare l'uso dei materiali pornografici e sottolinea che:

Clemente di Alessandria (III secolo) e San Gregorio di Nissa (IV secolo) hanno condannato le immagini raffiguranti delle scene pornografiche. San Giovanni Crisostomo (IV secolo) ha fortemente condannato il teatro del suo tempo che raffigurava eventi osceni sul palcoscenico. Il Concilio Trullano (692) nel suo 100° canone ha condannato le immagini che incitano le persone all'eccitazione di base. La Chiesa ha una lunga storia di consigli contro le immagini immorali, la letteratura di tale tipo e gli spettacoli teatrali, e ha insistito l'astensione dall'uso di materiale sessualmente stimolante non solo perché suscita le passioni in modo inappropriato, ma anche perché distorce il vero posto del sesso nella vita umana³³⁰.

Tale distorsione del posto del sesso nella vita dell'uomo è danneggiante quindi per la salute psicofisica dell'essere umano nella sua totalità psicosomatica, poiché porta disturbi comportamentali nella vita odierna del

³²⁷ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 55, [Traduzione nostra].

³²⁸ Cf. *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.*, 56, [Traduzione nostra].

³³⁰ *Ibid.*, 57, [Traduzione nostra].

singolo e non solo. La pratica di un frequente uso dei siti web pornografici, materiali in cartaceo ecc., portano soprattutto i giovani ad avere rapporti sessuali non protetti in età prematura, ove nasce il rischio di contrarre malattie sessuali. Anche se esistono un gran numero di malattie (Candida, Clamidia, Cistite, Epatiti A,B,C,D,E, Gonorrea, Herpes genitale, malattie da Papilomavirus, Infezioni genitali e urinarie, Sifilide, ecc.), ci soffermiamo alla più letale, l'A.I.D.S. – la sindrome di immunodeficienza acquisita (*Acquired Immunodeficiency Syndrome*), nata nel Giugno del 1981 a Los Angeles. I primi ad avere la malattia sono stati cinque pazienti omosessuali, secondo i risultati medici³³¹. In circa poco più di trent'anni sono morti più di ventinove milioni per l'Aids, lasciandosi dietro sedici milioni di orfani³³². Fino all'anno 2009, più di trentatré milioni vivrebbero con l'HIV, un dato importante che indica che si tratta di un'epidemia seconda come volume dopo la Peste Nera³³³. Dal punto di vista (bio)etico, Harakas non si sofferma nell'elaborare tecnicamente ogni malattia nel suo specifico, bensì si concentra di più sull'agire morale dell'uomo e sostiene che: «La pandemia delle malattie veneree rapidamente diminuirebbe di numero di persone contagiate e di intensità, se l'evitamento delle relazioni sessuali prematrimoniali fosse accettato come l'approccio più desiderabile al problema»³³⁴. Egli continua dicendo che: «C'è una sicura cura per l'epidemia delle malattie veneree: continenza prematrimoniale di uomini e donne. Rimanere sessualmente puro è il migliore antisettico e l'antibiotico più efficace. Non è mai troppo tardi per prendere una decisione»³³⁵. La sua proposta quindi è quella di non tabuizzare il tema del sesso, anzi parlare apertamente con i figli, indirizzandoli verso un'attitudine cristiana sul sesso come benedizione divina attribuita al marito e alla moglie in piena unità, poiché il sesso non rappresenta la novità come atto, né come peccato in sé, ma solo l'atto sessuale depersonalizzato, cioè il sesso meramente individualistico come un semplice piacere genitale fuori il contesto matrimoniale, che è quello che è più dannoso per la persona e per la società, e praticare il sesso prima o fuori il matrimonio

³³¹ Cf. J. PÉPIN, *The origins of Aids*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 1.

³³² Cf. *Ibid.*

³³³ Cf. *Ibid.*

³³⁴ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 60, [Traduzione nostra].

³³⁵ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

porta rischi a livello psicologico e fisico. Harakas sostiene che sia meglio fermare, invece di curare le malattie attraverso insegnamenti amorevoli in famiglia, nella comunità ecc. Tuttavia, l'etica possiede diversi principi sui quali accoglie le persone malate dell'Aids/HIV, e di qualsiasi altra malattia, poiché rispetta l'individuo nella piena dignità come essere umano uguale agli altri esseri umani intorno. In prima istanza, rispetta la libertà personale, in seconda istanza rispetta la salute della persona, dopodiché viene applicato il principio di giustizia e solidarietà e la promozione dei valori, anche se si trattasse di una situazione patologica come l'Aids³³⁶. Tuttavia, si dovrebbe dare priorità all'educazione a livello sociale, perché ogni singolo della società ne sia responsabile.

Per concludere è opportuno sottolineare che:

Una buona strategia educativa dovrebbe responsabilizzare la collettività affinché:

1. Chi è in dubbio verifica il proprio stato infettivo, e quindi circa la propria potenziale infettività, sciogla il dubbio
2. Chi conosce la propria sieropositività informi, per quanto possibile, i partner sessuali o i partner di tossicodipendenza con cui si ha avuto uno scambio di siringhe, e soprattutto modifichi la propria condotta nel modo più responsabile per salvaguardare la salute altrui e la propria.
3. Ognuno maturi un alto senso civico e di solidarietà nei confronti delle persone sieropositive³³⁷.

3.2.2. Contraccezione: metodi, riflessioni, danni

La rivoluzione sessuale esplosa alla fine del XX secolo ha importanti radici sociali nella tecnologia chimica della contraccezione, nella possibilità di ricorrere all'aborto con sicurezza in ambito medico e nel controllo delle malattie veneree. Con l'avvento della pillola contraccettiva e con la possibilità di interrompere la gravidanza in sicurezza in ambito medico, gli esseri umani possono separare la sessualità dalla riproduzione, e sessualità e riproduzione dal matrimonio, e tutto ciò con una facilità che non si era mai vista.

*H. T. Engelhardt Jr.*³³⁸

³³⁶ Cf. P. CATTORINI – D. MORELLI, «Aids», in *NDB*, 27-32, qui 28.

³³⁷ *Ibid.*, 29.

³³⁸ H. T. ENGELHARDT JR., *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, 120-121.

Per avere un quadro ben definito nei riguardi del tema, si sente il bisogno di sottolineare che nella seguente elaborazione, quando si parla di contraccezione, si riferisce alla contraccezione ormonale e ai metodi anticoncezionali. Essi sono dei farmaci e si dividono in monofasi e plurifasi, ovvero pillole ormonali orali, cerotto ormonale o attraverso l'iniezione anticoncezionale ormonale. In ambedue i casi, si tratta di farmaci di sostanza chimico ormonale combinata di estrogeno (FSH e LH: l'estradiolo, l'estriolo e l'estrone) e progesterone (o4-pregnen-3,20-dione). Hanno lo scopo di impedire l'ovulazione prima che avvenga e aumentano la densità del muco cervicale in modo tale che gli spermatozoi non possano arrivare all'ovaio. Esistono altri metodi contraccettivi come la spirale o IUD, che si introduce direttamente nell'utero della donna, ma è meno usato. Ad oggi, il metodo più usato è la contraccezione ormonale di uso orale – la pillola. Vale a dire che «l'efficacia del metodo contraccettivo è proporzionale alla frequenza delle reazioni avverse e delle complicazioni salutari, condizionate dal metodo di contraccezione»³³⁹, il che direttamente è dannoso per la salute della donna grazie alla somministrazione ormonale alta. Si ritiene opportuno menzionare alcune complicazioni causate dalla contraccezione come: la nausea, la secrezione della gola, le complicazioni tromboemboliche, l'embolia polmonare, le complicazioni cerebrovascolari, l'adenoma al fegato, il carcinoma epatocellulare, la crescita del mioma uterino, l'ipertensione, l'infarto mio cardiaco ecc. Tutto ciò chiaramente inquadra il pericolo nel quale si trova la salute psicosomatica della donna e che pone a rischio anche la qualità della vita nel suo insieme.

Le campagne delle compagnie farmaceutiche che propongono un uso sicuro delle pillole contraccettive mettono l'accento sulla preservazione della salute riproduttiva della donna, il ché, ovviamente, non è il caso. Proprio per questo, Harakas, o meglio la Chiesa Ortodossa, condanna l'uso dei metodi contraccettivi che impediscono la procreazione dei figli³⁴⁰, come anche il praticare il sesso fuori il matrimonio, poiché lo vede un atto sacro nato dall'amore dei coniugi che si realizza nella nascita dei figli, come si è visto sopra. Tuttavia, Harakas sembra ottimista nei riguardi dell'uso contraccettivo nel matrimonio dopo la procreazione dei figli, vedendolo come 'scelta privata'

³³⁹ F. STANKOVSKI, *Bioetika na reproduktivnite tehnologii*, Kumanovsko-Osogovsko Eparhija, Kumanovo, 2015, 64, [Traduzione nostra]. (*Bioetica delle tecnologie riproduttive*)

³⁴⁰ Cf. S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 64.

che «non sembra violare la comprensione fondamentale cristiana del matrimonio»³⁴¹, il che potrebbe rappresentare un limite del nostro Autore secondo alcuni moralisti. Harakas continua dicendo che: «Se una coppia di due coniugi ha figli, e desidera continuare i rapporti sessuali negli anni successivi come espressione del loro continuo amore uno per l'altro e per l'approfondimento della loro unità personale e coniugale, l'Ortodossia afferma l'uso della contraccezione»³⁴². Su questo dualismo riguardante la contraccezione, sembra che Harakas parli di una 'ortodossia della contraccezione', poiché sussiste una duplicità di applicazione nella teologia ortodossa contemporanea³⁴³. In ogni caso, Harakas sembra convinto che l'uso dei metodi contraccettivi dopo la procreazione dei figli, sia la vera posizione Ortodossa. Tuttavia, Petrà nota che: «Le perplessità non possono riferirsi solo a Harakas. In fondo egli manifesta più chiaramente quello che è il problema di molta parte della teologia ortodossa, la necessità cioè di un confronto ermeneuticamente maturo con le fonti della propria consapevolezza morale e in particolare con l'autorità magisteriale consegnata al patrimonio conciliare e canonico»³⁴⁴. Vale a dire che comunque la posizione Ortodossa sia *pro-life*, tuttavia c'è il bisogno di un chiarimento nei riguardi dell'uso contraccettivo nel matrimonio dopo la nascita dei figli e di un'analisi sistematica della *birth-control* da parte di tutta la Chiesa Ortodossa e delle loro Commissioni Bioetiche. Per il momento, l'Ortodossia sembra favorevole all'uso contraccettivo in questo caso, poiché ancora non sussiste una definizione uniforme su tale questione.

3.2.3. Ortodossia e aborto

*Le donne che si provocano l'aborto o danneggiano il feto con veleni saranno sottoposte al castigo degli omicidi. canone 91° del Concilio Trullano (Quinisesto), anno 692*³⁴⁵

³⁴¹ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 64, [Traduzione nostra].

³⁴² *Ibid.*, 65, [Traduzione nostra].

³⁴³ Cf. B. PETRÀ, *Tra cielo e terra*, 207-208.

³⁴⁴ *Ibid.*, 209.

³⁴⁵ O. BUCCI – P. PIATTI, *Storia dei Concili Ecumenici. Attori, canoni, eredità*, 154.

Il tema dell'aborto è discusso fra i teologi ortodossi sin dall'era dei Padri, ovvero «fin dai primi secoli la coscienza cristiana ha decisamente e negativamente reagito dinanzi all'aborto»³⁴⁶. La posizione dei Padri e le decisioni giuridiche dei Concili Ecumenici sull'aborto «sono entrate nel patrimonio canonico dell'Ortodossia»³⁴⁷. Si ritiene opportuno evidenziare in seguito la raccolta cronologica dei Canoni svolta da Petrà, che di per sé non sono numerosi di quantità. In ogni caso, dal punto di vista legislativo, «si tratta del canone 21° del Concilio di Ancyra (anno 314-314); dei canoni 2° e 8° di Basilio il Grande (379); del canone 91° del Concilio in Trullo (692); ed infine dei cosiddetti canoni 21° e 22° di Giovanni il Digiunatore (IX-X secolo)»³⁴⁸. B. Petrà enfatizza dicendo che il carattere canonico sulla questione dell'aborto è decisivo nel collocare l'atto come atto di omicidio e peccaminoso, tuttavia non sono chiari se si riferiscono all'aborto o alla contraccezione, all'atto volontario o quello involontario, cioè se si tratti di aborto voluto intenzionalmente o di aborto di complicità (coloro che usano o forniscono dei mezzi abortivi *ta amblōthridia pharmaka*)³⁴⁹. Tuttavia, l'insegnamento ortodosso essendo di carattere *pro-life*, condanna l'aborto anche nelle preghiere eucaristiche. Una di tali preghiere è la preghiera che il sacerdote recita sulla donna che abbia abortito e si ritiene opportuno proporla in seguito:

Signore Dio nostro, partorito dalla vergine Maria madre di Dio e sempreverGINE, come bimbo depresso nella mangiatoia, secondo la tua grande misericordia abbi Tu pietà di questa tua serva (nome) che oggi è caduta peccaminosamente in omicidio, espellendo volontariamente o involontariamente quel che era stato concepito in lei, e perdona le sue colpe volontarie e involontarie; preservala da ogni sotterfugio del diavolo; purifica la sua sozzura; guarisci le sue sofferenze... Guarda dal cielo, Signore, e vedi l'infermità di noi condannati, e perdona a questa tua serva, caduta peccaminosamente nell'omicidio, volontariamente o involontariamente, che ha espulso quel che era stato concepito in lei; abbi pietà di tutti coloro che erano con lei e l'hanno toccata, secondo la tua grande misericordia, poiché sei buono e amico degli uomini³⁵⁰.

³⁴⁶ B. PETRÀ, *Tra cielo e terra*, 225.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*, 225-226.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 227-229.

³⁵⁰ *Piccolo libro delle preghiere e delle benedizioni*, edizione del servizio apostolico della Chiesa di Grecia, 1981, 57-58, traduzione in italiano in B. PETRÀ, *Tra cielo e terra*, 230.

Dalla preghiera è notevole che ogni aborto, volontario e involontario è un omicidio. In modo più preciso è stata la Chiesa Ortodossa Russa per prima a confrontarsi con la questione dell'aborto, poiché il primo caso di aborto in Russia è stato nel 1920³⁵¹. Il Patriarca russo di allora, Sua Santità Patriarca Pimen I di Mosca (1910-1990), era deciso di collocare qualsiasi atto abortivo come omicidio, giacché si interrompe una vita già cominciata³⁵². Dopo la Chiesa Ortodossa Russa, pure la Chiesa Ortodossa di America si è trovata dinnanzi alla problematica dell'aborto «prima a livello della legislazione dei singoli stati e poi nel 1973 a livello generale in seguito alla celebre decisione della Corte suprema, *Roe vs. Wade*»³⁵³. Molto probabilmente il documento *Roe vs. Wade* (che permette l'interruzione della vita del feto entro i primi tre mesi di gravidanza) del 1973, assieme al rapporto sulla ricerca del feto della Commissione Nazionale per la Protezione dei Soggetti Umani CNPSU del 1975 e il rapporto sulla fecondazione *in vitro* del Comitato Consultativo per l'Etica HEW del 1979, sarebbero i più importanti documenti di discussione pubblica sull'embrione e sul feto negli Stati Uniti durante il decennio degli anni '70³⁵⁴. La Chiesa Ortodossa di America ha lottato contro questi documenti, sostenendo che nessuno ha il diritto di togliere la vita a nessun essere umano, poiché la vita è un dono di Dio e come tale è sacra – il che è la visione dell'intera Ortodossia.

La visione ortodossa riguardante l'aborto è impostata secondo la guida del quinto comandamento «Non uccidere» (*Es* 20,13), e dall'insegnamento della *Didaché* «Non ucciderai con l'aborto il frutto del grembo e non farai perire il bimbo già nato»³⁵⁵, poiché la Chiesa considera il feto un *essere vivente*, o meglio, un potenziale essere umano in crescita, avendo originalità genetica separata da quella della madre con proprie caratteristiche combinate da tutte e due i genitori. Il concepimento di per sé è frutto della volontà divina e

³⁵¹ Cf. B. PETRÀ, *Tra cielo e terra*, 234-236.

³⁵² Cf. *Ibid.*, 236.

³⁵³ *Ibid.*, 237.

³⁵⁴ H. T. ENGELHARDT JR., *Abortion and the status of the fetus*, D. Reidel Publishing Company, Boston 1983, 15.

³⁵⁵ *Didaché* II, 2 (*Sources Chrétiennes* 248, Paris 1978, 149). M. Faggioni nel libro *La vita nelle nostre mani*, 299, sottolinea che: «Questa condanna risulta *indipendente* dalle teorie sul momento in cui viene infusa l'anima e si costituisce la persona umana completa. Come si è visto, in base alla biologia antica, si riteneva che l'anima spirituale fosse infusa nell'embrione dopo qualche tempo dal concepimento e, di conseguenza, si vedeva una qualche differenza tra un feto e non ancora animato e un feto animato, ma in entrambi i casi l'illiceità dell'aborto era indiscussa».

interrompere la vita significa rifiuto del dono di Dio³⁵⁶. Jean Claude Larchet (1949) dice che la maggior parte dei Padri considerava l'embrione o il feto già un bambino e non vedevano la differenza fra l'aborto e l'omicidio del proprio bambino nonostante la sua età³⁵⁷. In questo contesto, anche se il feto non è ancora un essere umano sviluppatosi pienamente, l'atto abortivo per l'Ortodossia rappresenterà un omicidio anticipato sempre. «In altre parole, la morte del feto è la morte anticipata dell'essere umano che impedisce alla persona che si sviluppi e condanna ad una vita corta ed incompleta»³⁵⁸.

Anche nella visione harakasiana troviamo la conferma di tale posizione. L'Autore è decisivo nelle sue spiegazioni dicendo che:

L'Ortodossia rifiuta la nozione dell'aborto a causa del grande valore attribuito alla vita data da Dio e del fatto che essa sia un dono che nessuna persona abbia il diritto di togliere. Se non abbiamo il diritto di togliersi la vita, quanto più forte ci dovesse essere il diritto che non abbiamo di togliere la vita ad un innocente embrione o feto nel grembo materno? Se i nostri corpi sono 'i tempi dello Spirito' come professiamo, uccidere un essere umano innocente è un crimine, non solo contro la persona, ma anche contro lo Spirito Santo. Che le persone in via di sviluppo all'interno del grembo materno hanno una vita separata dalla madre è evidente dal fatto che il suo aspetto cromosomico è diverso da quello della madre poiché è una combinazione disegnata sia dal padre che dalla madre. Inoltre, è geneticamente unico; la sua particolare combinazione di tratti e caratteristiche genetiche non si ripete mai³⁵⁹.

Harakas sottolinea che la Chiesa Ortodossa è chiara nell'insegnamento che nessun essere umano in sviluppo nel grembo (embrione o feto) è completamente umano, tuttavia possiede la potenzialità di diventarlo per compiere l'unità con Dio ed è per questo è decisiva negli insegnamenti che l'aborto è un omicidio³⁶⁰. Esiste però un'eccezione in cui l'aborto sia approvato. Harakas lo spiega nel seguente modo:

³⁵⁶ Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Pedagogo*, Città Nuova, Roma 2005, II, x 96, 1.

³⁵⁷ Cf. J. C. LARCHET, *Pour une éthique de la procréation*, Cerf, Paris 1998, traduzione da I. RADOSAVLJEVIC, *Za jednu etiku radjanja*, Istina, Beograd 2008, 85.

³⁵⁸ I. RADOSAVLJEVIC, *Za jednu etiku radjanja*, 85, [Traduzione nostra].

³⁵⁹ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 67, [Traduzione nostra].

³⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 68.

Quando la vita della madre è in pericolo a causa della sua gravidanza, può essere ammessa un'eccezione al divieto all'aborto. Tali situazioni sono sempre tragiche, in particolare per la madre – che affronta una scelta terribile tra la propria vita e quella del bambino che cresce dentro di lei. Ma qui, le circostanze della situazione che di per sé siano particolari (ad esempio la madre potrebbe essere malata gravemente, o potrebbe avere altri figli che potrebbero rimanere orfani se lei dovesse perdere la vita) si devono prendere in considerazione, in uno spirito di amore e sacrificio cristiano. È certamente insensato che entrambe le vite siano perse. Qualsiasi decisione su questo tipo dovrebbe essere presa dalla donna in consultazione con i suoi consulenti medici e spirituali, così come col padre del bambino³⁶¹.

L'aborto terapeutico è consentito ed approvato anche dalla Chiesa Cattolica, poiché si sceglie il male minore, ovvero quello della preservazione della vita della madre per la sola preservazione della stabilità familiare e materna, misericordiosamente tenendo in mente i probabili figli che la madre già abbia, mettendo allo stesso tempo l'accento sulla gravità della salute materna e sul suo benessere³⁶².

In caso di stupro o incesto invece, grazie al carattere violento e innaturale del probabile concepimento che di per sé è un crimine, e grazie alla grave esposizione di possibili malattie veneree, Harakas consiglia un'urgente procedura medica che si dovrebbe svolgere non dopo i primi tre giorni dell'atto³⁶³. Ciò che Harakas propone è un trattamento antisettico di flussaggio che contemporaneamente pulisce le ovaie e gli spermatozoi dal sistema procreativo della donna³⁶⁴. In parole tecniche, si tratta della *contraccezione d'emergenza*. Un altro metodo sarebbe la *pillola del giorno dopo*. Faggioni nota che «viene raccomandata dalle Organizzazioni internazionali nel caso di stupri nelle aree di guerra e viene indicato in caso di violenze sessuali, ma il suo uso cresce anche tra le minorenni che hanno rapporti sessuali non protetti»³⁶⁵. Di questa pillola Harakas non ne parla, tuttavia consiglia il metodo menzionato sopra, il che, chiaramente è un'altra eccezione nell'Ortodossia riguardante

³⁶¹ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 68, [Traduzione nostra].

³⁶² Cf. M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 302.

³⁶³ Cf. S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 68.

³⁶⁴ Cf. ID., *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 2.

³⁶⁵ M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 298.

l'aborto, basata sull'economia divina del perdono e l'amore cristiano verso il prossimo. Nella Chiesa Cattolica sussiste anche una tale prassi, poiché la Chiesa di Roma considera che la vita umana dovrebbe essere donata con l'amore, condannando allo stesso tempo ogni violenza³⁶⁶.

In seguito, elaborando il punto di vista cattolico per poter paragonarlo con quello dell'Ortodossia, si ritiene opportuno sottolineare che nell'*Enciclica Donum vitae* troviamo la linea guida sulla questione dell'aborto e si ritiene opportuno riportarla in seguito: «L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente, alla vita»³⁶⁷. L'aborto chiaramente porta disvalori nei riguardi della vita del potenziale essere umano, e la Chiesa Cattolica per fortificare la sua visione contro l'aborto come atto, nel 1974 pubblicò un testo di grande valore dottrinale, intitolato *Dichiarazione sull'aborto procurato*³⁶⁸, e le tematiche elaborate nel testo entrano anche a far parte nella lettera *Enciclica* del Papa Giovanni Paolo II, intitolata *Evangelium Vitae*, ove il Papa fornisce una chiara definizione sull'aborto che divenne parte della posizione della Chiesa Cattolica. La definizione si applica in seguito: «Con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi successori, in comunione con i vescovi [...] dichiaro che l'aborto diretto, cioè voluto come fine o come mezzo, costituisce sempre un disordine morale grave, in quanto uccisione deliberata di un essere umano innocente»³⁶⁹.

Come si potrebbe notare finora, sia la Chiesa Ortodossa che la Chiesa Cattolica condannano severamente l'aborto, considerandolo omicidio e crimine contro la natura biologico-procreativa della persona e contro il dono di Dio, professando allo stesso tempo la sacralità della vita, in sé unica e non ripetitiva. Ciò non significa in nessun modo che la colpa sia imputabile automaticamente alla madre, tuttavia anche il padre è complice e ogni persona che consiglia la donna a commettere l'atto. In questo contesto, la colpa la possiedono tutti in una

³⁶⁶ Cf. M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 304.

³⁶⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Vitae* [= DV], Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione (22.2.1987), in EV 11, 1152-1253, n. 1.

³⁶⁸ ID., *Dichiarazione sull'aborto procurato* (18.11.1974), in AAS 66 (1974), 740-747.

³⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae* [= EV], Lettera Enciclica su il valore e l'invulnerabilità della vita umana (25.3.1995) in EV 14, 2167-2517, n. 62.

società liberale e pluralistica riguardante i valori che propone. In ogni caso, il problema dell'aborto è molto attuale ancora, e la Chiesa attraverso i suoi insegnamenti dovrebbe essere disposta a fornire umanamente dei consigli pratici alla società, stando accanto a ogni singolo o coppia che si confronta con tale scelta. In più, dovrebbe usare ogni mezzo informativo per poter proporre una chiara immagine sul rischio che l'aborto come atto porta in sé, ovvero oltre a condannarlo, si sente il bisogno di informare di più le persone attraverso i *mass-media* ecc. della sua posizione spirituale e umana, attualizzando il valore della vita poiché, ad oggi, l'atto abortivo sia considerato un atto privato senza possedere le caratteristiche umane e civili. Il giudizio etico quindi ha più bisogno di accentuare la parte umana nella scelta di abortire, invece di essere solamente legislativo e condannatorio, poiché Cristo non è venuto al mondo per condannare, ma per salvare (cf. *Gv* 12,47).

3.2.4. Fertilizzazione *In Vitro*, fecondazione artificiale o assistita e surrogazione di maternità

a) Fecondazione Artificiale

L'avanzamento della tecnologia nella biomedicina ha portato diverse possibilità lungo gli anni che hanno a che fare con l'inizio e la fine della vita dell'essere umano. A livello procreativo, si svilupparono diverse tecniche con lo scopo di intervenire direttamente nella procreazione dell'essere umano ove ne fosse la necessità, causata da diversi fattori che si vedranno in seguito. Partendo dalla prima bambina 'in provetta' Loise Brown, concepita nel 1978³⁷⁰ nacque *La procreazione artificiale o assistita* che diede origine ad una nuova vita «attraverso una procedura che sostituisce il naturale ottenimento»³⁷¹ di un bambino. È una procedura tecnica che assiste i genitori nell'atto procreativo, poiché delle volte sussistono diversi limiti naturali corporei dei genitori nel tentativo di dare una nuova vita (sterilità, spermatozoi lenti ecc). Siccome è molto importante avere un quadro comprensibile medicalmente tecnico, per essere in grado di offrire una valutazione morale, si ritiene opportuno segnare

³⁷⁰ Cf. S. LEONE, «Riproduzione assistita», in *NDB*, 1031-1042, qui 1031.

³⁷¹ *Ibid.*, 1032.

che, ad oggi, tale tecnica si è sviluppata in diversi metodi. In ogni caso, ogni metodo procreativo è costituito da due tappe:

- La prima tappa: «È costituita dall'*induzione della crescita follicolare multipla* [...] Le probabilità di successo aumentano notevolmente qualora vengano fecondati contemporaneamente più ovociti [...] Sottoponendo la donna a una stimolazione ormonale si induce così la crescita di più ovociti che poi vengono fecondati in vario modo a seconda della tecnica impiegata»³⁷².
- La seconda tappa: «È costituita dal *prelievo del seme maschile* ottenuto generalmente mediante masturbazione. Questa modalità è comune a tutti gli altri metodi di riproduzione»³⁷³.

La più semplice tecnica procreativa sarebbe l'*Inseminazione artificiale* e anche la prima che sia utilizzata. «Consiste nel prelevare il seme maschile, introdurlo in una cannula e quindi riporlo nel canale cervicale. Da qui gli spermatozoi risalgono verso l'utero e imboccano la via delle tube in cui avviene la fecondazione in modo del tutto naturale»³⁷⁴. Tale tecnica viene utilizzata sia da due genitori che vorrebbero avere un figlio (*inseminazione omologa*), oppure l'utilizzo della tecnica su donne *single* o su coppie omosessuali attraverso un donatore (*inseminazione eterologa*)³⁷⁵. «Complessivamente il tasso globale di gravidanza per coppia si aggira intorno al 30%»³⁷⁶.

La seconda tecnica che viene utilizzata a livello procreativo è *La fecondazione in vitro* o comunemente riconosciuta come FIVET – *Fecondazione In Vitro con Embryo Transfer* (in utero)³⁷⁷. Per la prima volta «la FIVET è stata realizzata simultaneamente negli Stati Uniti e in Francia negli anni 1954-1959, e per la prima volta nella donna, da Edwards, nel 1969»³⁷⁸. Per avere una comprensione chiara su cosa sia la FIVET, si dovrebbe segnare tecnicamente che la FIVET

³⁷² S. LEONE, «Riproduzione assistita», 1032.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*, 1033.

³⁷⁵ Cf. *Ibid.*, 1033-1034.

³⁷⁶ *Ibid.*, 1033.

³⁷⁷ Cf. *Ibid.*

³⁷⁸ M. L. BOCCIA, *L'Eclissi della madre*, 40.

trova impiego soprattutto nei casi di occlusione tubarica che rendono impossibile il transito dell'ovocita e quindi la sua fecondazione da parte dello spermatozoo. Dopo aver indotto la crescita follicolare multipla si procede al prelievo degli ovociti mediante laparoscopia, cioè un piccolo intervento con cui si introduce uno strumento a fibre ottiche nella cavità addominale vedendo direttamente e così prelevando gli ovociti maturi [...] Prelevati una per volta, gli ovociti si trasferiscono in apposito terreno di coltura. Poco dopo, nello stesso, si pone il liquido seminale appositamente preparato con metodiche analoghe a quelle descritte per l'inseminazione artificiale. Avviene così la 'fecondazione in vitro'. Quando l'embrione si trova allo stadio di 4-6 cellule viene trasferito in utero. Il trasferimento può essere eseguito per via vaginale trasferendo un catetere nel collo dell'utero e riponendo così l'embrione al suo interno o per via addominale penetrando nell'utero con un particolare ago, sotto controllo ecografico»³⁷⁹.

Dopo aver impostato e spiegato tecnicamente il carattere di questi metodi biomedici di procreazione assistita, si ritiene necessario dare uno sguardo morale dal punto di vista bioetico per comprendere al meglio il valore, il contributo, come anche i limiti che tale assistenza procreativa porta in sé. La visione della Chiesa Ortodossa viene formata primariamente intorno al pensiero harakasiano, il quale è coinciso nello spiegare che la pratica della prima tecnica ovvero l'*inseminazione artificiale* si ritiene approvata nell'Ortodossia, fino a che «l'unità sacramentale del matrimonio è mantenuta [...] Esclude tutte le intrusioni che spezzano il sigillo del matrimonio con materiale genetico (spermatozoo o ovaio); la creazione di un bambino dovrebbe appartenere geneticamente non a uno, ma a entrambi i coniugi»³⁸⁰. Harakas continua enfatizzando che «ciò che permette questa pratica piuttosto insolita è che essa sia un modo in cui la conoscenza medica è usata correttamente per aiutare il matrimonio cristiano a realizzare uno dei suoi scopi principali: la procreazione. Non sembra che ci sia alcun problema morale nell'uso del processo semplice dell'inseminazione artificiale»³⁸¹. Per quanto riguarda il metodo del *prelievo del seme maschile* per una possibile inseminazione assistita, Harakas sottolinea che «i metodi con cui il seme è ottenuto dal marito per questo scopo siano di natura clinica e medica, i

³⁷⁹ S. LEONE, «Riproduzione assistita», 1033-1034.

³⁸⁰ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 72, [Traduzione nostra].

³⁸¹ *Ibid.*, 72, [Traduzione nostra].

cui motivi e intenti si distinguono completamente dagli atti simili fatti con delle motivazioni, intenzioni e scopi diversi (masturbazione)»³⁸².

La visione harakasiana e quindi ortodossa sull'*in vitro* invece è diversa rispetto alla semplice inseminazione artificiale o assistita, poiché secondo l'Autore, i «*test-tube babies* (bambini in provetta) rappresentano un problema serio della coscienza ortodossa»³⁸³. Harakas si oppone al fatto che per una FIVET possibile si ritiene necessario fertilizzare più ovociti (gameti femminili) che non tutti verranno utilizzati per il concepimento e quindi verranno scartati o usati in altre pratiche (produzione di prodotti cosmetici, per prelievi ecc.), sottolineando che si tratta di una specie di omicidio anticipato, ovvero di aborto, il che rappresenta un approccio disumano³⁸⁴. Secondo Harakas, «la Chiesa Ortodossa non dovrebbe incoraggiare i suoi fedeli a coinvolgersi nelle procedure *in vitro*, nemmeno sembra sia saggio per la società in generale di incoraggiare tale pratiche»³⁸⁵. Ciò che Harakas spiega implica diversi aspetti morali nella procedura dal punto di vista umano ed etico. In prima istanza, la vita del potenziale essere umano inizia dal primo momento della formazione della prima *cellula vivente*, circa 280 giorni prima della nascita³⁸⁶. Ciò significa che ogni ovocita fertilizzato è un potenziale essere umano e scartare qualsiasi gamete femminile non usato, durante il processo della FIVET, appare un omicidio anticipato. Il processo in sé direttamente si sovrappone ai valori morali cristiani e al carattere *pro-life* della Chiesa. Per il processo assistito non è importante quanti danni farebbe lungo la trattazione della procedura, tenendo importante solamente un successo nel portare alla vita *un bambino*. Per la bioetica ortodossa è molto importante lo statuto ontologico dell'embrione già dall'inizio del concepimento fino alla crescita a feto (durante le prime 8 settimane di vita il potenziale essere umano viene nominato embrione, dopodiché si realizza come feto). Importante perché la Chiesa considera l'atto coniugale procreativo santo e la vita, un dono divino e subito dal primo momento del concepimento considera la prima cellula vivente, un potenziale essere umano che possieda il pieno diritto

³⁸² S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 72, [Traduzione nostra].

³⁸³ *Ibid.*, 73, [Traduzione nostra].

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

³⁸⁶ Cf. M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 251.

alla vita per raggiungere l'unione con Dio autorealizzandosi come persona. Durante il processo di maturazione dell'embrione si tratta di una vita ancora non personalizzata, il che non dà diritto a degli atti immorali di carattere distruttivo ovvero abortivo.

La rilevanza etica su tale problematica esiste anche nella Chiesa Cattolica, poiché, come sostiene Faggioni:

La questione dello *status* embrionario è essenziale per orientare il nostro comportamento verso gli embrioni in tema di aborto, di diagnosi e terapia prenatali, di fecondazione *in vitro con embryo transfer* – FIVET, di sperimentazione su embrioni, di conservazione e di utilizzo di embrioni (es. per prelievi), e nell'affrontare questi problemi emergono con drammatica evidenza le differenze di fondo fra le diverse impostazioni della bioetica. I sostenitori dell'aborto e della liceità degli esperimenti sugli embrioni, così come dell'eutanasia e talvolta dell'infanticidio, ricorrono ovviamente ad antropologie (e quindi criteri per riconoscere la presenza o meno di un soggetto umano) che possono legittimare le loro convinzioni ovvero, anche quando riconoscano la rilevanza etica dell'esistenza embrionale, i modelli etici impiegati li conducono a conclusioni aberranti³⁸⁷.

Sia per la Chiesa Ortodossa che per la Chiesa Cattolica, l'embrione è un *essere vivente*, è una *forma di vita indipendente* con propri codici genetici, è un *individuo potenziale*. Faggioni spiega in modo chiaro che: «Nell'embrione umano si realizza quella qualità fondamentale della vita che è l'*autoorganizzazione* secondo l'idea che sia da considerare biologicamente vivo ciò che si auto-costruisce, ciò che si auto-mantiene, ciò che è auto-finalizzato, che è fine a se stesso e non per altro»³⁸⁸. Il Magistero della Chiesa Cattolica attraverso la *Donum Vitae* (1987)³⁸⁹, l'*Evangelium Vitae* (1995)³⁹⁰, e la *Dignitas Personae* (2008)³⁹¹ chiaramente sostiene e insegna che l'embrione ha diritto alla

³⁸⁷ M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 264.

³⁸⁸ *Ibid.*, 265.

³⁸⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Vitae* [= DV], Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione (22.2.1987), in *EV* 11, 1152-1253.

³⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae* [= EV], Lettera Enciclica su il valore e l'invulnerabilità della vita umana (25.3.1995), in *EV* 14, 2167-2517.

³⁹¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dignitas personae* [= DP], Istruzione su alcune questioni di bioetica (8.09.2008), in *EV* 25, 789-853.

vita come ogni altro essere umano e interrompere in modo abortivo la sua crescita sia disumano e condannatorio.

In seconda istanza, l'uso della FIVET non si limita appositamente a due coniugi (fedeltà omologa), mantenendo la purezza della santità matrimoniale. Ad oggi la FIVET è anche un *business*, ovvero viene usata per scopi assai diversi. Ad esempio, per concepire bambini per coppie omosessuali, o per coppie etero che usano una donna donatore, o meglio, le cosiddette *madris urrogate* (fedeltà eterologa). L'uso della FIVET attraverso un donatore è tecnicamente denominato *inseminazione artificiale con seme di donatore* (IAD), iniziata negli anni '50, e attraverso questa tecnica procreativa funzionano le banche di seme³⁹² che «conservano il liquido seminale di donatori, per inseminare artificialmente una coppia»³⁹³.

b) Surrogazione di Maternità

Quando una donna 'impegnata' ha un'altra donna che porta il suo bambino concepito dal suo gamete e quello del suo marito, questo non sarebbe una domanda morale? Chi è allora la madre? Quali saranno le reazioni psicologiche e spirituali del bambino? Chi secondo lui o lei considererebbe la sua 'madre'?

Stanley S. Harakas³⁹⁴

I primi accordi di surrogazione avvennero negli anni '80 negli Stati Uniti, grazie alla «liberalizzazione dei costumi sessuali realizzatasi negli anni '70»³⁹⁵ e al successo sul piano tecnico e lo sviluppo del metodo *in vitro*. La surrogazione di maternità «si pone in posizione speculare rispetto all'inseminazione artificiale di una donna coniugata tramite donatore. L'esempio più semplice di surrogazione vede, infatti, una coppia di coniugi priva di figli per sterilità della donna. Un'altra donna, la madre surrogata, consente (in cambio di un vantaggio economico) all'inseminazione artificiale tramite il marito della donna sterile, si impegna a condurre a termine la gravidanza risultante ed a consegnarne il frutto

³⁹² Cf. M. L. BOCCIA, *L'Eclissi della madre*, 42.

³⁹³ *Ibid.*, 42.

³⁹⁴ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church, 455 questions and answers*, 170, [Traduzione nostra].

³⁹⁵ C. SHALEV, *Nascere per contratto*, Dott. A. Giuffrè editore, Milano 1992, 91.

alla coppia»³⁹⁶. Nel processo di surrogazione quindi il bambino dovrebbe essere biologicamente legato minimo a un genitore, se si tratti di due coniugi che vorrebbero avere un figlio. Ciò vale anche in caso di una coppia omosessuale. Nel caso di una coppia omosessuale femminile, solamente avrebbero bisogno di un donatore maschio, e quindi una delle due porterebbe il bambino se fossero feconde; tuttavia per una coppia omosessuale maschile non sarebbe il caso, poiché la costituzione biologica dei due non corrisponderebbe con l'atto procreativo antropologico e dovrebbero cercare una madre surrogata. Tuttavia, per la coppia etero, grazie alla FIVET, la fecondazione dell'ovocita può avvenire dai gameti della coppia interessata in provetta usando i gameti della donna e dell'uomo (il marito e la moglie), dopodiché l'embrione si trasferisce nell'utero della madre surrogata (surrogazione gestazionale). In questo modo il bambino non avrebbe niente in comune con la madre surrogata a livello genetico. Ad oggi, questo metodo è il più usato³⁹⁷. Per specificare, non tutti i paesi approvano né la surrogazione, né l'adozione o la procreazione artificiale per lo scopo che le coppie omosessuali o etero possano avere figli. Sul territorio degli Stati Uniti, è permesso quasi in tutti gli stati (lo stato di New York, Michigan, Louisiana, e Washington non approvano nessun tipo di surrogazione³⁹⁸) per le coppie omosessuali di adottare bambino o procrearne uno. Ad oggi, già 115.000 coppie in unione civile in America hanno almeno un bambino³⁹⁹. In Europa, dal lato giuridico, le coppie gay possiedono la possibilità di adottare in 17 paesi (Andorra, Austria, Belgio, Danimarca, Finlandia, Francia, Germania, Islanda, Irlanda, Lussemburgo, Malta, Norvegia, Paesi Bassi, Portogallo, Spagna, la Svezia, e Gran Bretagna)⁴⁰⁰ o di procreare attraverso la surrogazione. Solamente cinque paesi dell'Unione Europea non consentono la surrogazione dal punto di vista giuridico (la Francia, la Germania, l'Italia, la Spagna, il Portogallo e la

³⁹⁶ C. SHALEV, *Nascere per contratto*, 92.

³⁹⁷ Cf. AMERICAN SURROGACY, *What is gestational surrogacy*, in <https://surrogate.com/about-surrogacy/types-of-surrogacy/what-is-gestational-surrogacy/> [data di consultazione 13.01.2019].

³⁹⁸ Cf. CREATIVE FAMILY CONNECTIONS, *State by State interactive map for commercial surrogacy*, in <https://www.creativefamilyconnections.com/us-surrogacy-law-map/> [data di consultazione 13.01.2019].

³⁹⁹ Cf. LIFELONG ADOPTIONS, «LGBT adoption statistics», in <https://www.lifelongadoptions.com/lgbt-adoption/lgbt-adoption-statistics> [data di consultazione 13.01.2019].

⁴⁰⁰ Cf. R. MESSINA – S. D'AMORE, «Adoption by lesbians and gay men in Europe. Challenges and barriers on the journey to adoption», in *Adoption Quarterly* 21/2 (2018) 59-81, qui 62.

Bulgaria)⁴⁰¹. In Russia invece, il paese con la maggioranza dei fedeli ortodossi (più di 85 per cento⁴⁰²), la surrogazione è approvata solamente a due coniugi e non alle coppie in unione civile (omosessuali), che lo stato Russo non riconosce a livello legislativo⁴⁰³. Sui tematici gender dal punto di vista morale, analizzeremo più avanti. In ogni caso, nella scelta di diventare una madre surrogata nessuno dovrebbe costringere la donna, ovvero lei dovrebbe prendere la decisione liberamente. In più, un processo di surrogazione per essere valido, richiede alla madre surrogata di rinunciare al suo legame giuridico col bambino che nascerà⁴⁰⁴. La madre surrogata passa attraverso diverse analisi del sangue, analisi fluoro grafiche, citologiche e psicologiche e non si consente alle donne con malattie croniche e psichiche. Come si è visto sopra, la surrogazione si fonda sulla base commerciale. La Gran Bretagna, il Belgio e la Danimarca non approvano tale surrogazione commerciale, ovvero sono contro qualsiasi rimborso economico alla madre surrogata per fini procreativi⁴⁰⁵.

Come si può notare dall'analisi finora fatta, appaiono diverse problematiche morali e umane a livello etico e sociale. L'opinione pubblica sulla tematica della surrogazione e i commenti nati formano diverse domande: *Il disordine genitoriale che la tecnologia FIVET crea, potrebbe portare 'genitori anomali'?*⁴⁰⁶ *Possiamo definire il medico come 'mago della provetta'?*⁴⁰⁷ *La madre surrogata potrebbe essere una madre fuori norma?*⁴⁰⁸ *Il figlio 'in*

⁴⁰¹ Cf. H. CHEUNG (BBC News), «Surrogate babies. Where can you have them and is it legal», Agosto 2014, in <https://www.bbc.com/news/world-28679020> [data di consultazione 13.01.2019].

⁴⁰² Cf. BLAGODATNIJ OGON, «Skolko v Rossii vocerkovlenih pravoslavnih hristian», 03.08.2018, in <http://www.blagogon.ru/news/540/> [data di consultazione 13.01.2019]. (*Quanti Ortodossi cristiani in Russia ci sono*)

⁴⁰³ Cf. F. STANKOVSKI, *Bioetika na reproduktivnite tehnologii*, 70. (*Bioetica delle tecnologie riproduttive*)

⁴⁰⁴ Cf. C. SHALEV, *Nascere per contratto*, 79.

⁴⁰⁵ Cf. H. CHEUNG (BBC News), «Surrogate babies. Where can you have them and is it legal».

⁴⁰⁶ Cf. M. L. BOCCIA, *L'Eclissi della madre*, 14.

⁴⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 11.

⁴⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 14.

*provetta' può diventare il figlio 'perfetto'?*⁴⁰⁹ *La surrogazione potrebbe essere vista come un contratto dell'utero?*⁴¹⁰

La posizione della Chiesa Ortodossa attraverso l'insegnamento harakasiano è molto chiara. Harakas sottolinea che: «La Chiesa rifiuterebbe l'uso futuro di una madre surrogata in cui l'ovulo fertilizzato potrebbe essere impiantato fino a quando il feto si sviluppi fino alla fine della gravidanza, ovvero fino al momento in cui il bambino sarebbe consegnato ai genitori genetici»⁴¹¹. L'Autore continua evidenziando che: «Questa procedura sembra particolarmente contraria all'etica cristiana ortodossa in vista alla relazione speciale, naturale, spirituale ed emotiva che sussiste tra la madre e il bambino durante il periodo di gravidanza»⁴¹². Harakas vede la surrogazione come un utero artificiale che vorrebbe sostituire il processo naturale umano della procreazione ovvero l'utero della madre biologica. Secondo l'Autore, tale metodo procreativo è contro la natura, poiché è un'azione che nega il compimento dell'esistenza fisica santificata da Dio Incarnato e consacrata al servizio Divino in tutti gli aspetti, incluso l'aspetto sessuale e quello procreativo⁴¹³. Harakas è decisivo nell'opporsi all'utero sostitutivo, poiché la Chiesa cerca di proteggere il benessere psicosomatico del bambino nel suo insieme e un futuro bambino da una surrogazione avrebbe problemi seri d'identità⁴¹⁴.

Concludendo, Harakas sottolinea che «la santità dell'utero materno deve essere preservata se vogliamo preservare pienamente la nostra umanità»⁴¹⁵. Per quanto riguarda le leggi che permettono la surrogazione per le coppie omosessuali, Harakas è decisivo che tale possibilità è di certo un grave attacco alla famiglia⁴¹⁶. Per i quesiti *gender* e di una *cultura sessuata* ne analizzeremo in seguito.

⁴⁰⁹ Cf. M. L. BOCCIA, *L'Eclissi della madre*, 71.

⁴¹⁰ Cf. *Ibid.*, 82.

⁴¹¹ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox christian*, 73, [Traduzione nostra].

⁴¹² *Ibid.*, [Traduzione nostra].

⁴¹³ Cf. *Ibid.*

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.*, 74.

⁴¹⁵ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

⁴¹⁶ Cf. *Ibid.*, 77.

3.2.5. *Same Sex Attraction* e la questione di gender

Il genere è un modo di classificare, di indicare l'esistenza di tipi. Propone un nome per il modo sessuato con il quale gli esseri umani si presentano e sono percepiti nel mondo: nella società convivono due sessi e il termine 'genere' segnala questa duplice presenza. Si tratta dunque di un termine binario, non univoco: gli uomini, come le donne, costituiscono il genere.

S. P. Stella⁴¹⁷

Ad oggi, la libertà sessuale è un tema molto attuale. La sessualità si è ampiamente sviluppata sia nel campo individualistico che in quello sociale. In ogni caso però, la cultura odierna ha diverse opinioni sulla libertà sessuata. Alcuni la considerano in modo cristiano, altri invece in modo piuttosto liberale. La causa del cambiamento della visione tradizionale con quella liberalista è associata ai *mass-media* di oggi, che influenzano l'uomo in modo particolare sulla sessualità. Una tale influenza è assai forte, poiché invade le nostre menti, trasfigurando la sessualità umana a un livello soltanto biologico i.e. desiderio genitale. Nella società post-moderna, sono presenti più di due generi cioè: genere gay, lesbo, transessuale etc. Ad oggi, ognuno può scegliere un 'genere' in cui vuole appartenere basandosi sul '*come mi sento*'. Allora, per decidere l'appartenenza a questo o a quel genere, non c'entra la condizione biologica, ma il puro desiderio sessuale. Non è più importante *come sono nato* ma *come mi sento* e *come ho voglia di essere*. Questa prospettiva è chiara quando si osserva la lotta condotta dall'organizzazione LGBT, che continua a combattere per i suoi diritti al fine di essere riconosciuta nel mondo tradizionale e di avere la possibilità di sposarsi, adottare e crescere figli o riprodurli usando l'inseminazione artificiale ovvero la fecondazione *in vitro*.

Il Magistero della Chiesa Cattolica sostiene che: «S'è accresciuta la corruzione dei costumi, di cui uno dei più gravi indizi è la smoderata esaltazione del sesso, mentre con la diffusione degli strumenti di comunicazione sociale e degli spettacoli»⁴¹⁸, il che si può considerare come la causa principale dell'attuale crisi sessuale e, allo stesso tempo, della nostra identità. Dunque, è evidente che stanno cambiando il valore e il significato stessi della sessualità, sia

⁴¹⁷ S. P. STELLA «Introduzione» in S. P. STELLA – C. SARACENO, *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna 1996, 8.

⁴¹⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale. Documenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 19.

nei giovani che negli adulti. La sessualità è trasfigurata soltanto nel piacere e in tal modo sta perdendo il significato originale, ovvero quello che la definisce come un dono tra e «degli esseri ontologicamente aperti alla comunione»⁴¹⁹. Si dovrebbe sottolineare che: «[...] viviamo dunque la difficoltà di un approccio senza rete al problema dell'identità. Esso è inseparabile dalle nozioni di sesso e di genere»⁴²⁰.

Storicamente, il problema si è manifestato nei secoli XVIII e XIX attraverso il distacco della donna dal ruolo tradizionale nel matrimonio e nella società⁴²¹, «in particolare la sua figura materna (donna-madre), domestica (l'angelo del focolare) e la sua marginalità rispetto al ruolo sociale»⁴²². Combattendo per i suoi diritti sia economici sia politici, la donna è voluta uscire dalla cornice di una visione di debolezza, cercando l'uscita dal mondo maschilista in cui era presentata, sottoposta all'uomo in tutti i sensi. Si è svolta una transizione culturale, un «principio di *autonomia* dell'individuo, che è il punto nodale su cui si fondano le società laiche moderne, e che è il principio fondamentale nel quale si colloca la questione femminile»⁴²³. Tuttavia, quest'autonomia nasconde un doppio senso. Non sono più in questione i diritti della donna, bensì l'autonomia del suo corpo. Molto probabilmente, la causa della discriminazione della donna nei nostri tempi deriva dal fatto che la donna tradizionale è riuscita a trasformarsi in una donna sessuata grazie anche alla distorsione dell'opinione pubblica e alla nascita del forte influsso di disvalori sulla sessualità dei *mass media*. Il gioco dei diritti individuali dell'uomo pure possiede un ruolo cruciale in questo cambiamento. Dal medioevo fino ad oggi sono cambiati tutti gli aspetti della società e sono arrivati ad un punto estremo perché non si tratta più della donna e i suoi diritti, ma di tutti gli esseri umani e della loro 'libertà'. Se il mondo dell'800 era fundamentalmente maschilista, non

⁴¹⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale*, 9.

⁴²⁰ M. CETTINA, «Maschile e femminile. La sfida della identità», in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana*, Città Nuova, Roma 2001, 653-694, qui 655.

⁴²¹ Cf. *Ibid.*, ove scrive: «[...] identità, sesso, genere, differenza. Essa si configura come l'accesso della donna ai compiti nuovi sottesi alla rivoluzione industriale dei secoli XVIII e XIX – l'uscita dal santuario domestico per accedere al mercato del lavoro – consegue l'autonomia economica, la domanda di visibilità politica, la battaglia per i diritti civili e religiosi».

⁴²² F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo, perché te ne curi*, Queriniana, Brescia 2005, 405.

⁴²³ *Ibid.*, 402.

è chiaro cosa sia il mondo di oggi. Se prima si conoscevano solo due generi – maschile e femminile, oggi a quella tabella dei ‘generi’ sono giunti un numero di ‘generi’ con doppio significato: ‘gay’, ‘lesbo’, ‘transessuale’ etc. Questo vuol dire che il ruolo del genere, che prima non esisteva, è stato sviluppato dalle persone stesse. La comunità LGBT lo ha messo appunto al loro servizio grazie al liberalismo e alla secolarizzazione che ha iniettato quel mercato libero dei generi nella società. Nonostante tutto ciò, nel mondo di oggi la questione dei sessi è molto importante per la società. Per decidere a quale genere si appartiene, si parte dal desiderio, non dalla visione tradizionale. Il genere è stato ideologizzato e l'orientamento sessuale è diventato puro desiderio (in altre parole, oggi possiamo essere così come ci sentiamo di essere). Come si usa dire in questo contesto, «donna non si nasce, ma si diventa»⁴²⁴. Il corpo stesso ha perso il suo valore simbolico, portatore della coscienza. Si può dire che la coscienza è adesso sottoposta ai nostri desideri. Detto tutto ciò, bisognerebbe quindi tornare all'antropologia teologica per riportare in luce il vero significato del corpo, considerandolo come strumento per l'apertura della persona umana attraverso la sua identità sessuale. In altre parole, in evidenza andrebbe posto l'incontro sessuale come portatore del bene comune e come «incontro stesso dei due e della generazione dei figli»⁴²⁵, e non come mera soddisfazione fisiologica.

La riflessione cristiana riguardante questo problema sottolinea che la *persona* e il *genere* sono la stessa cosa. Nella Rivelazione, che è il fondamento della fede cristiana, ci sono soltanto due generi: genere maschile = persona maschile, genere femminile = persona femminile. L'antropologia cristiana aiuta a chiarire che l'essere umano (uomo e donna/maschio e femmina) come creatura divina incarnata a Immagine e Somiglianza di Dio, è stato creato in due (cf. *Gen* 1,27 «li creò»). Questi due generi, o meglio, persone, esistono per realizzarsi insieme attraverso l'amore, in piena reciprocità e dignitosamente nel matrimonio⁴²⁶. Papa Giovanni Paolo II, nella sua *Enciclica Familiaris Consortio*

⁴²⁴ F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo, perché te ne curi*, 404.

⁴²⁵ *Ibid.*, 405.

⁴²⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio* [= FC], Sui compiti della famiglia cristiana nel mondo contemporaneo (22.11.1981), in *EV* 7, 1522-1810, n. 11; ove il Papa scrive: «Dio ha creato l'uomo a sua Immagine e Somiglianza: chiamandolo all'esistenza per amore, l'ha chiamato nello stesso tempo all'amore. Dio è amore. Creandolo a sua immagine Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione. L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano».

(1981), enfatizzando sul matrimonio, sottolinea che il matrimonio «non è una indebita ingerenza della società o dell'autorità, né l'imposizione estrinseca di una forma, ma esigenza interiore del patto d'amore coniugale che pubblicamente si afferma come unico ed esclusivo perché sia vissuta così la piena fedeltà al disegno di Dio Creatore»⁴²⁷. F. G. Brambilla nota che il matrimonio

è ancora un 'segno', ma è 'efficace' perché in esso si rende presente l'amore di Cristo, quell'amore senza ritorno con cui Egli ama la Chiesa. La riflessione della fede chiamerà questo 'sacramento', perché nel sì che uomo e donna si dicono, anzi nel sì che essi sono l'uno per l'altro/a, si rende presente il Sì stesso di Dio, secondo la modalità insuperabile che Gesù ci ha comunicato. Pertanto non è possibile dedicarsi l'uno all'altra, se non nella fede, se non camminando nella convinzione che il Signore sostiene il sì dell'uomo e della donna, lo anima, lo illumina, lo rinfranca, rende possibile l'accoglienza, la comprensione, la ripresa del cammino, il perdono⁴²⁸.

Come si può osservare dall'*Enciclica* e dalla riflessione di Brambilla, si tratta dunque di una visione antropologico relazionale in cui la differenza tra l'uomo e la donna sta nel servizio di complementarità. La relazionalità tra le coppie porta alla complementazione, all'autenticità stessa di essere persona. Bisogna dunque uscire dalla schiavitù biologica al fine di formare una 'piccola chiesa' all'interno della vita in comunione. La finalità dell'amore tra i coniugi si trova «in un più alto e nuovo frutto della fecondità dell'amore, nel figlio»⁴²⁹. Questo è il vero significato della sessualità. Se non ci fosse la procreazione nel matrimonio, la vita in comune (ad. es. le unioni civili) sarebbero nient'altro che un campo in cui si compiono i puri desideri sessuali. I figli sono non soltanto portatori di eredità, ma soprattutto il frutto dell'amore reciproco. Quindi, come si può vedere sopra, la Chiesa insegna che il matrimonio è il luogo naturale di procreazione in cui gli esseri umani si autorealizzano. Ad ogni modo, per molte coppie questa visione rappresenta un limite, appunto perché non corrisponde al loro stile di vita. Tantissime coppie (sia etero che gay) non vedono il matrimonio in questo modo, ma attraverso gli occhi della personalizzazione che sfigura e snaturalizza l'amore a causa della monotonia. Per altre coppie il matrimonio è soltanto un bene di consumo fondato sulla passione pura. Il

⁴²⁷ FC, n. 11.

⁴²⁸ F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo, perché te ne curi*, 409.

⁴²⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale*, 99.

problema di vivere questa visione cristiana matrimoniale è una difficoltà per gli esseri umani nei nostri tempi. Ad oggi, l'uomo, partendo da una coscienza non matura, o meglio, dai desideri biologici, si distacca dalle norme morali ed entra in crisi assieme alla sua dignità. Tra le varie cause, il Magistero della Chiesa Cattolica sottolinea che la più indicativa è quella che riguarda una «mentalità eccessivamente secolarizzata; di narcisismo, dove la libertà erotica viene rivendicata come positiva conquista del nostro tempo, e il sesso, staccato da ogni ragione di amore e di comunione interpersonale, e ridotto così alle sue espressioni più banali e stravaganti, viene usato come puro strumento di eccitazione e godimento egoistico»⁴³⁰. Nel matrimonio i due si uniscono in una carne sola. Dunque se davvero vogliamo arrivare alla pienezza della nostra identità, non dobbiamo partire dai nostri desideri personali, poiché sarebbe puro egoismo. A questo riguardo, la Chiesa ci insegna che: «Solo al livello della comunicazione, la sessualità raggiunge il suo significato e la sua pienezza»⁴³¹.

In ogni modo, la realtà delle unioni civili delle coppie gay e la loro approvazione legale, è ben presente e ogni giorno passato prende sempre più forza, talché diviene lecito formare l'unione e addirittura adottare un figlio o procrearlo attraverso la FIVET e la surrogazione in molti paesi nel mondo, come negli Stati Uniti, così nell'Unione Europea. Tali unioni oramai fanno parte intrinseca della società post-moderna e la Chiesa non può negare questo fatto, né dovrebbe stare in silenzio, distaccandosi dall'opinione pubblica. Il fatto è che l'omosessualità sia predominante, persistente e esclusivamente *psicosessuale attrazione* verso membri dello stesso sesso. Una persona omosessuale è *colei che sente desideri sessuali e risposte sessuali da persone dello stesso sesso* e che cerca o vorrebbe cercare concreto compimento sessuale attraverso atti sessuali con persone dello stesso sesso⁴³². Questa definizione distingue tra gli atti omosessuali e la condizione dell'essere umano omosessuale. La Chiesa Ortodossa è decisa nell'insegnamento contro tali atti considerandoli immorali e impuri, sottolineando che l'unico posto per scoprirsi sessualmente sia attraverso l'amore coniugale. Si è visto sopra che anche la Chiesa Cattolica insegna che il

⁴³⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale*, 110.

⁴³¹ *Ibid.*, 120.

⁴³² Cf. E. COLEMAN, «Homosexuality», in WARREN T. REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, 2 vol. (3 edizione), Thomson Gale, Michigan United States 2004, 1157-1161.

posto appropriato per praticare l'atto sessuale è solamente il matrimonio, il che enfatizza l'insegnamento evangelico cristiano sulla sessualità come realtà intrinseca della persona e come modo dell'apertura verso l'altro attraverso l'amorevole atto sessuale fra il marito e la moglie. La negazione all'atto omosessuale avviene primariamente dai brani della Sacra Scrittura. In prima istanza, nell'*Antico Testamento* si precisa che: «Se uno ha rapporti con un uomo come con una donna, tutti e due hanno commesso un abominio» (*Lev* 20,13), e «non avrai con maschio relazione come si ha con donna: è abominio» (*Lev* 18,22). Come narra la Tradizione e la Sacra Scrittura, la città di Sodoma subì grave punizione da Dio (cf. *Gen* 19,1-29) grazie agli atti (omo)sessuali impuri. Harakas sostiene che: «Come risultato la sodomia è un altro nome attraverso quale si descrive un atto e comportamento omosessuale»⁴³³. In continuazione all'insegnamento biblico contro l'omosessualità, nel *Nuovo Testamento* si trovano diversi riferimenti sulle prave passioni dell'umanità caduta. Uno di tali riferimenti si trova nella *Lettera dei Romani* scritta dall'apostolo Paolo: «Le loro donne hanno cambiato i rapporti naturali in rapporti contro natura. Egualmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono accesi di passione gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi uomini con uomini» (*Rm* 1,24-28). Altri riferimenti si potrebbero vedere nella *Lettera ai Corinzi* (cf. *1Cor* 6,9-10), la *Lettera a Timoteo* (cf. *1Tm* 1,8-10) ecc. Tutto ciò chiaramente evidenzia la lotta del pensiero morale cristiano contro l'impurità sessuale degli omosessuali e i rappresentanti di altri *gender*. La visione morale quindi delinea la distorsione impura dell'agire morale e del peccato in sé, come atto innaturale dell'essere umano che distacca l'uomo dall'unione ontologica con Dio. Harakas enfatizza che la Chiesa Ortodossa definisce l'atto omosessuale come passione – errato orientamento dei nostri desideri⁴³⁴. La tentazione di lasciarsi andare alle passioni fra le persone attratti da persone dello stesso sesso è forte ed è una lotta interiore al livello psicofisico e morale. Harakas propone diverse 'armi spirituali' contro le tentazioni causate dalle passioni come la preghiera, il digiuno, la confessione, la lettura della Scrittura e altri scritti teologici, come anche consulenza pastorale⁴³⁵. Per quanto riguarda i diritti delle coppie gay, la Chiesa, secondo Harakas, è d'accordo che la società dovrebbe garantire i diritti

⁴³³ S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 75, [Traduzione nostra].

⁴³⁴ Cf. *Ibid.*, 76.

⁴³⁵ Cf. *Ibid.*

elementari legati al diritto di vita, la dignità, la libertà ecc.,⁴³⁶ poiché la Chiesa si oppone all'atto impuro ovvero all'agire corrosivo dell'uomo in vista all'omosessualità, e non condanna colui che pecca. Tuttavia, la Chiesa Ortodossa non favorisce l'avvio al sacerdozio a coloro che abbiano tendenze omosessuali, poiché vede il praticare degli atti sessuali con persone dello stesso sesso come vergognosi, dannosi, nocivi e proibiti dalle direttive della Scrittura e della Tradizione⁴³⁷.

Per quanto riguarda il tema del travestitismo, la Chiesa Ortodossa vede questa identità sessuale come anormale⁴³⁸, poiché considera la pratica transessuale di un uomo di vestirsi come donna non naturale (cf. *Dt* 22,5). Non approva neanche la *sex change* operazione⁴³⁹ vedendola come una pratica contro la natura della creazione Divina (cf. 8° can. di San Basilio), contro lo scopo procreativo dell'unità psicosomatica dell'essere umano e come rischiosa per la salute di coloro che si abbandonano a tale pratica. Per questo motivo, la Chiesa non approva nemmeno la castrazione (cf. 22° e 24° canoni degli Santi Apostoli⁴⁴⁰). Harakas considera la condizione transessuale «una malattia, una triste e dolorosa condizione psicologica»⁴⁴¹, e sostiene che: «La Chiesa consiglia a tali persone di lavorare con le agenzie terapeutiche e di farsi aiutare dalle risorse spirituali della Chiesa in modo che possano affrontare la loro afflizione»⁴⁴².

Per concludere, si sente il bisogno di sottolineare da tutto ciò visto finora, che l'influsso della sessualità umana attraverso l'abuso del corpo ha portato il mondo a una condizione attuale di crisi d'identità. La sessualità è una via per scoprirsi, perché è relazione reciproca tra l'uomo e la donna, non è soltanto piacere. Non c'è maturità nella sessualità se si considera solo il desiderio

⁴³⁶ Cf. S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 77.

⁴³⁷ Cf. *Ibid.*, 77-78.

⁴³⁸ Cf. *Ibid.*, 79.

⁴³⁹ La operazione del cambiamento del sesso iniziò a entrare nella pratica nel 1952 in Danimarca e la prima 'donna' transessuale è stata Christine Jorgensen. Per maggiori informazioni consulta il seguente sito: <https://www.wired.com/2010/12/1201first-sex-change-surgery/> [data di consultazione 14.01.2019].

⁴⁴⁰ Cf. S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 80.

⁴⁴¹ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

⁴⁴² *Ibid.*, [Traduzione nostra].

genitale. Oggi più che mai, ci troviamo in una situazione ben complessa che danneggia direttamente le persone in tale maniera che in molti non vedono più il corpo come lo strumento per arrivare alla loro identificazione personale attraverso la sessualità. Oggi il corpo è usato per il *marketing* dai *mass media* e non solo, che creano un *business* dalla sessualità corporale. L'*eros* ha oggi occupato il posto dell'*ethos*. Partendo da qui, si può dire che dai tempi del femminismo a oggi il vero valore del corpo è sparito. Tuttavia, «la sessualità non è solo genitalità ma è un modo globale di essere della persona»⁴⁴³. Soltanto nella visione del corpo come portatore della fede si preserva il suo vero valore. La soluzione della crisi di oggi si può in conclusione trovare nell'insegnamento dell'antropologia cristiana. Se cerchiamo una soluzione nell'individualismo, allora si dovrà considerare il contesto biologico e i desideri puri. Perciò l'individualismo è visto come il portatore dell'attuale crisi d'identità sessuale. L'unica via per scoprirsi è nell'amore reciproco attraverso la sessualità e il rispetto tra l'uomo e la donna. Il segreto sta non nella passione sessuale, ma nell'amore vero. Attraverso l'amore dei coniugi si arriva alla pienezza dell'amore Eterno che è Dio. Né la donna è senza l'uomo né l'uomo è senza la donna nel Signore (cf. *1Cor* 11,11).

⁴⁴³ G. COLZANI, *Antropologia cristiana. Il dono e la responsabilità*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 76.

CONCLUSIONE

Sommando, si è visto dall'analisi lungo il capitolo che la parte bioetica nell'Ortodossia si trova in una posizione debole e poco scientifica rispetto alla bioetica laica, o in altre parole, è più spirituale e narrativa. Tuttavia, grazie alla dedizione di Stanley S. Harakas, il pioniere sul campo bioetico ortodosso e allo sviluppo di alcuni noti teologi nel XX secolo, la bioetica ortodossa si sviluppa in maniera lenta, ma ben visibile. Ciò significa che la strutturazione della riflessione bioetica in scienza normativa non potrebbe partire da nient'altro che dal fondamento della teologia ortodossa, la Sacra Scrittura e la Tradizione, e dal patrimonio conciliare e canonico dei primi secoli della Chiesa. Il compito della bioetica ortodossa è di sintetizzare l'insegnamento della teologia ortodossa, applicandolo alle tematiche post-moderne che direttamente hanno a che fare con la parte biologico-medica dell'uomo, ovvero tentare di risolvere i quesiti morali odierni nello spirito etico ed ecclesiale nella medicina. Concentrandosi sul *perché* e non tanto su *cosa*, la bioetica parte e si concentra sull'agire morale dell'uomo, a livello individuale e sociale, sottolineando l'importanza della preservazione della vita e la dignità della persona, poiché considera, come si è visto finora, la vita sacra in sé, ovvero un dono di Dio, che delinea l'importanza della preservazione della vita sia alle persone umane viventi, che ai potenziali esseri umani in sviluppo del grembo materno. L'approccio sintetico nell'elaborazione del capitolo, ha permesso di contestualizzare la visione bioetica ortodossa nel suo insieme partendo dai fondamenti e i principi, visti come i pilastri di un sviluppo scientifico morale nell'ambito teologico, come anche di essere in grado di paragonare la riflessione ortodossa sui quesiti bioetici con la bioetica cattolica, molto più sviluppata, o meglio, strutturata scientificamente. Ciononostante indica che sia per la bioetica ortodossa che cattolica, lo scopo è identico, ovvero preservare il *bios* della persona in senso etico, dando importanza a ogni singolo nella sua unità psicosomatica, poiché tutte e due visioni possiedono il carattere evangelico nella loro struttura, punto di partenza e fine, nella fede in Cristo Gesù.

CAPITOLO IV

GOD-LIKENESS: VITA NUOVA IN – COME (E) – PER CRISTO

La seguente analisi ha lo scopo di mostrare attraverso una metodologia sistematica ciò che rappresenta il nucleo dell'insegnamento ortodosso, ovvero harakasiano. Per specificare, è opportuno evidenziare che i metodi, assieme agli insegnamenti, la missione pastorale ed evangelica della Chiesa, sono in sé non altro che degli approcci trasfigurativi della teologia cristiana, basata sull'amore, in piena libertà, che mettono l'accento sull'avvicinamento del creato (l'essere umano) al suo Creatore. Come si è visto finora, la strutturazione del pensiero teologico, assieme all'impostazione gerarchica, liturgica e giuridica della Chiesa Ortodossa per un buon servizio degli uomini, è impostata unitamente nei Concili ecumenici attraverso la misericordia Divina, in modo tale che la Chiesa sia sempre pronta a rispondere ad ogni problematica ecclesiastica, sociale ecc., come anche di essere in grado di guidare l'uomo lungo la vita verso il cammino spirituale, trasfigurativo e salvifico attraverso le tappe sacramentali (il battesimo, la confessione, l'eucaristia ecc.), l'insegnamento catechistico e le norme etiche (il praticare del bene morale evangelico, la responsabilità, la giustizia ecc). Tale atteggiamento ecclesiastico mette l'accento sulla missione pastorale, avendo come base le parole di Cristo riferite ai suoi discepoli: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (*Mt* 28,19-20). In questo modo nasce il movimento teologico verso un futuro sviluppo della *God-likeness*, ovvero il concetto dell'avvicinamento a Dio attraverso il prisma della dottrina dell'*Imago Dei* nella Chiesa universale, ortodossa e cattolica. Dopo la caduta di Adamo, l'incarnazione di Dio Gesù, il suo insegnamento, il suo sacrificio sulla croce, come anche la fondazione della Chiesa sullo Spirito della Pentecoste, è il compito dell'intera Chiesa sin dai primi tempi di avvicinarsi al suo Dio (cf. *Rm* 5,12-18), in unità e fratellanza, trasfigurandosi nella vera natura della creazione, all'Immagine e Somiglianza di Dio (cf. *Gen* 1,26-28), poiché la finalità del cristiano si compie nella vita eterna nel Regno, cioè nell'*Eschaton* (cf. *Lc*

23,43). In Harakas, tale concetto è elaborato attraverso il prisma dell'etica cristiana, affiancato a tutti i rami teologici, per permettere una comprensione lucida su come l'essere umano potrebbe compiere il suo scopo ontologico di trasfigurazione ed auto-determinazione. Si sente il bisogno di sottolineare, vista la complessità e allo stesso tempo la ricchezza teologica del concetto, che sia d'interesse da sempre per i teologi, che l'analisi prenderà una forma multiforme e sintetica. In prima istanza, si procederebbe elaborando la visione teologica di Stanley Harakas nello spirito uniforme alla posizione dell'insegnamento ortodosso del quale fa parte, e di diversi teologi che abbiano lasciato un'impronta significativa sul tema. In seconda istanza, si applicherebbe un'analisi analitico descrittiva di taglio prevalentemente comparativo della visione teologico cattolica, soprattutto la parte antropologica e cristologica, poiché il Magistero della Chiesa Cattolica è pieno di riferimenti sul tema. Lo scopo è di procedere con un approccio coerente e logico quale ci permetterà di offrire una riflessione sostanziosa, ben definita e comprensibile non solo ai teologi, bensì ai laici, esattamente come Harakas semplificando il linguaggio si muoveva nell'orizzonte teologico etico. Da tutto questo detto finora, risulta evidente che la missione della Chiesa non è solo di annunciare il Vangelo, ma anche di testimoniare l'identità ecclesiale e trasformare gli uomini, facendoli rinascere come uomini nuovi attraverso il battesimo e avvicinarli a Cristo.

4.1. DERIVAZIONE ETIMOLOGICA, SPIEGAZIONE E DEFINIZIONE DELLA PAROLA

Per una completa analisi del concetto teologico indicato sopra, si considera di grande importanza l'applicazione ad un'elaborazione etimologica dei termini costitutivi dai quali è formato il titolo contestuale del concetto d'interesse. In questo modo, si evidenzia che il concetto harakasiano ovvero teologico di *God-likeness*, è formato da due parole inglesi: *God* - Dio e *likeness* – somiglianza. Per precisare il significato di queste parole, si vorrebbero applicare in seguito delle definizioni concise:

- **Dio:** «[...] l'essere supremo concepito come la causa creante di tutta la realtà [...] nella religione cristiana, l'essere supremo creatore dell'universo, concepito come uno e trino (Padre, Figlio, Spirito Santo), di cui si riconoscono i caratteri di assolutezza, eternità, infinità,

onniscienza e onnipotenza, e la cui rivelazione è contenuta nei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento»⁴⁴⁴.

- **somiglianza:** «Essere simile a qualcuno o a qualcosa nell'aspetto o per determinate qualità; essere simili, assomigliarsi, rassomigliarsi; derivazione di *similis* – 'simile'»⁴⁴⁵.

Dopo aver illustrato la chiarificazione etimologica delle parole *Dio* e *somiglianza* (a), è necessario procedere applicando la riflessione antropologico teologica, poiché il concetto costituito da queste due parole viene visto sia nell'Ortodossia che nella Cattolicità, come antropologico e teologico. Il Magistero della Chiesa Cattolica indica che l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio è in sé una *totalità unificata* composta di elementi sia interni sia esterni, ed è chiamato all'amore. La creazione dell'uomo e della donna è segno dell'antropologia relazionale e «la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone»⁴⁴⁶. In essa si osserva che l'essere umano è un soggetto consapevole di sé e del suo agire, è un individuo che si scopre attraverso la storia, quindi la persona non è l'inizio né la fine di un tutto che è il mondo, possiede i valori genetici lasciatile in eredità, ma allo stesso tempo crea i suoi. È un mistero aperto sulle scelte personali di diventare ciò che vuole, ma tenendo sempre conto che proprio l'agire umano è il creatore della personalità. L'essere umano quindi è visto come un essere ricco di valori, un essere autonomo e spirituale, creato ad immagine e somiglianza di Dio Trinità. L'analisi delle parole *immagine* e *somiglianza* svela all'umanità il senso della creazione e dà importanza alla necessità della vicinanza a Dio⁴⁴⁷. L'umanità e la divinità, infatti, non sono separate ma integrate ed eternamente connesse proprio come

⁴⁴⁴ I GRANDI DIZIONARI GARZANTI, «Sezione D», in *Italiano*, De Agostini Scuola S.p.A. Garzanti Linguistica, Milano 2013, 665-800, qui 731.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, «Sezione S», 2180-2549, qui 2400.

⁴⁴⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes* [= GS], Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7.12.1965), in *EV* 1, 1253-1467, n. 12.

⁴⁴⁷ Cf. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA [= CCC], «Parte III, Sezione I, La vocazione dell'uomo: La vita nello Spirito, Capitolo I: La dignità della persona umana, Articolo I: L'uomo immagine di Dio», in http://www.vatican.va/archive/catechismit/p3s1c1a1_it.htm [data di consultazione 20.01.2019]; R. JULIEN, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009, 252; D. SCOTO, «Immagine e somiglianza di Dio nella prospettiva cristocentrica», in <http://www.centrodunsscoto.it/articoli/Imago%20DScoto%20art%20c.pdf> [data di consultazione 20.01.2019].

nella Persona del Figlio⁴⁴⁸. La persona umana ha bisogno di stare vicino al suo Creatore, così come il Figlio ha necessità di stare vicino a suo Padre. Proprio per avvicinare l'umanità al Padre, Cristo si è fatto uomo, Dio incarnato e, attraverso la Sua resurrezione, la persona è diventata Figlio nel Figlio. Così, «ciò che è detto in termini trinitari per il Figlio, va detto in termini di grazia e di libertà creaturale per la persona umana. La filialità è, dunque, il dono di grazia attraverso il quale siamo chiamati a partecipare alla dignità del Figlio unico e amato, quel Figlio che si svela così Primogenito di molti fratelli»⁴⁴⁹.

L'agire spinge la persona verso la sua trascendenza e allo stesso tempo il concetto teologico di *God-likeness* mette in risalto che la persona può essere ancora più persona, cioè più dignitosa e aperta verso gli altri e la natura⁴⁵⁰. In seguito, si rileverà che si tratta di una dignità non individualistica, ma di una dignità etica vista come portatrice di fratellanza. In senso ontologico, la persona ha bisogno di partecipare alla vita in comunione per potersi realizzare, quindi il modello reciproco non si può ridurre ad un personalismo⁴⁵¹, ma si imposta nella relazione comunione, nella fratellanza, che è la via della liberazione dal dramma dell'esistenza. Soltanto in questo modo la persona è in grado di conoscersi, definirsi, e allo stesso tempo riconoscere gli altri. Ciò rileva che la centralità della persona risiede nella relazione: la *noi-tà*. La fraternità è il modo di esistere, ed è proprio qui che si vede la volontà di Dio di crearci figli, appunto per essere fratelli⁴⁵². Conoscendo i nostri fratelli si stabilisce la base della

⁴⁴⁸ Cf. L. LORENZETTI, «Reazione ad Angelo Scola», in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *L'Antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis Splendor*, Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (2003), Libreria Editrice Vaticana, Roma 2006, 45.

⁴⁴⁹ G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'Uomo, paradosso e mistero*, EDB, Bologna 2000, 131-132.

⁴⁵⁰ Cf. *GS*, n. 3: «È l'uomo dunque, l'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, corpo e anima, l'uomo cuore e coscienza, pensiero e volontà».

⁴⁵¹ Personalismo, preso di più come nell'uso corrente, cioè, come culto della propria persona, attaccamento eccessivo a una personalità; non tanto in senso filosofico generico, ossia, in quanto appello etico a un'esistenza responsabile; anche nel senso di capire l'individuo come uno stadio elementare dello sviluppo umano oppure come un movimento di personalizzazione, tutto ciò essendo vero, resta ancora riduttivo della realtà profonda dell'essere umano che nella sua complessità si declina attraverso un'antropologia impostata nella relazione comunione.

⁴⁵² Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Dignitas Personae [= DP]*, Su alcune questioni di bioetica. Documenti e studi (8.9.2008), in *EV* 25, 789-853, n. 7, ove sta scritto:

maturazione della coscienza. Il paradigma Trinitario è la via di tale maturazione e sta in mezzo alla fraternità. Esso è formato dalle relazioni: *Essere in Dio – Essere in Cristo – Essere nello Spirito – Essere ecclesiale/comunionale* che è in relazione con Dio, quindi la forza teologica è nella *comunionalità*. La fraternità è la vita nuova dello Spirito, la libertà è Dio Padre, e l'uguaglianza è il Figlio. Utile dire che si tratta di relazioni, o meglio, di azioni libere che hanno come punto di partenza la volontà naturale di avvicinarsi a Dio attraverso tale fratellanza. L'analisi che prosegue, aiuterà ad avere una comprensione più chiara.

4.2. ELABORAZIONE SISTEMATICA DEL CONCETTO HARAKASIANO

Nella teologia di Harakas, il collegamento tra uomo e Dio è presentato per mezzo dello sguardo patristico in cui è evidente l'identità dell'uomo battezzato come identità ecclesiale. L'identità della persona è collegata all'ipostasi, ossia al suo *ethos*, che ontologicamente connette la persona al suo essere e così essa è in grado di auto-identificarsi. L'approccio sistematico-analitico sembra più adeguato per approfondire questo tema, partendo dal battesimo: il momento iniziale della vita ecclesiale.

Il battesimo è l'inizio del cammino della vita ecclesiale non solo nella teologia di Stanley Harakas, ma anche nella teologia in generale, poiché nel battesimo si crea un legame molto stretto tra il battezzato e la Chiesa. Il battesimo porta il cambiamento ontologico attraverso questa nuova ipostasi – l'uomo nuovo rinato in senso ecclesiale. È la nuova ipostasi che entra in relazione per *esistere* nella relazione, poiché il battesimo rappresenta la relazione reciproca *uomo – fratello – Dio* attraverso la libertà. È la vera visione del rinnovamento di *Imago Dei*. Petrà nota che: «Per questa inevitabile ed essenziale circuminsessione tra Chiesa e battezzato, ogni battezzato è al tempo stesso *con-corporeo* ovvero *con-ecclesiale* con gli altri battezzati. Nell'unità della Chiesa, dunque, misteriosamente ma veramente, gli altri sono me ed io sono gli altri»⁴⁵³. In questa prospettiva, occorre che le persone diventino

«Divenendo uno di noi, il Figlio fa sì che possiamo diventare 'figli di Dio' (Gv 1,12), 'partecipi della natura divina' (2Pt 1,4)».

⁴⁵³ B. PETRÀ, «Costituzione ecclesiale del cristiano e formazione del giudizio della coscienza. Un saggio tra Oriente e Occidente», in *Studia Moralia* 46/1 (2008) 51-79, qui 56.

un'unità relazionale, o meglio, fondino i principi del vissuto ecclesiale rinascendo in Dio. Rinascere in Dio vuol dire diventare simile a Dio, prendere l'ipostasi divina e diventare «un essere intimamente *comunione* in quanto *ecclesiale* ed *ecclesiale* in quanto *comunione*»⁴⁵⁴. È importante impostare la base del battesimo perché si tratta, appunto, di un rinnovamento della vita dell'uomo, o meglio, l'ingresso in una vita diversa dalla precedente. Detto rinnovamento, proprio perché trasfigurazione ecclesiale, cambia la vita dei cristiani. Innanzitutto è importante affermare che proprio il battesimo è il nucleo fondamentale del confine tra la visione della vita sociale e la vita ecclesiale. Questa visione aiuta a capire meglio la mistica della vita in comunione, o meglio, la diversa vita in relazione con gli altri *con-ecclesiali*. Vale a dire che si tratta di un'escatologia eminente, ossia che si distingue da ogni altra forma del vissuto umano. Una volta entrata in comunione sia con gli altri sia con Dio, la persona «vive la *sapienza etica* della Chiesa, una sapienza che si esprime tanto nei discorsi variamente significativi e dotati di autorità, quanto nelle attitudini e nella sensibilità etica che essa nutre con la liturgia e con tutte le modalità generative del suo *ethos*»⁴⁵⁵. In questo contesto, la *sapienza etica* della Chiesa non è nient'altro che una normativa relazionale, che ha come caratteristica infatti la modalità sapienziale. Detto ciò, viene sottolineato che essa è vista come il processo di *personalizzazione* del soggetto, o meglio, come il motore di ricerca che aiuta a capire il proprio *ethos*. Zizioulas afferma che i battezzati diventano un *ethos eucaristico* cioè *sacerdoti della creazione*, che possiedono un'altra forma di umanità diversa da quella individualistica⁴⁵⁶. Entrare nella Chiesa attraverso il battesimo significa autenticare l'*ethos* ontologico che ognuno possiede in sé. Entrare nella Chiesa significa anche che l'*ethos* ontologico diventa un *ethos* liturgico ed eucaristico, per realizzarsi in un *ethos ecclesiale*⁴⁵⁷. Ad ogni modo, non sembra facile arrivare alla piena realizzazione. Questo è un processo pieno di pericoli che inizia dalla nascita dell'essere umano, perciò nella teologia ortodossa si nota una chiara immagine per evidenziare l'importanza di entrare in comunione con Dio e gli altri attraverso il battesimo, perché, in caso contrario, si provocano danni che portano l'essere non verso la sua realizzazione, ma verso una direzione contraria alla natura ontologica della

⁴⁵⁴ B. PETRÀ, «Costituzione ecclesiale del cristiano», 57.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 65.

⁴⁵⁶ Cf. I. ZIZIOULAS, *Il creato come Eucaristia*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1994, 9.

⁴⁵⁷ Cf. B. PETRÀ, «Ecclesialità ed etica cristiana», 208.

persona. Harakas è conciso nello spiegare che l'entrata attraverso il battesimo è la via unica verso il compimento della nostra natura ontologica, poiché è la Seconda Persona, Dio Cristo, che, offertosi alla croce, ritornò l'identità ontologica dell'*immagine* all'uomo, purificandola attraverso l'ipostasi divina al giorno della sua nascita, il momento della *synergia* delle due nature: l'umana e quella divina⁴⁵⁸. Infatti, l'Autore spiega dicendo:

Dal punto di vista morale, il lavoro redentivo e salvifico di Cristo restaura in noi l'*immagine*, la potenzialità di compiere il nostro destino di diventare come Cristo (*God-like*), di diventare cioè 'perfetti come il Padre sia perfetto nel paradiso'. È questo significa niente altro che diventare pienamente umani. In questo senso, la maggioranza della specie umana è in realtà meno che umana, meno che può o potrebbe essere. Il prototipo di come dovrebbe essere l'essere umano sia Cristo; il prototipo di come dovrebbe essere la società sia la Chiesa escatologica. Come dovrebbe e come si deve siano in *continuum*: il *minimum* dell'esistenza sociale ed individuale umana è la Legge Naturale come già abbiamo definito; il *maximum* è la piena realizzazione dell'*immagine* come Cristo (*Christ-like image*) nella nostra esistenza sociale ed individuale, ovvero la santità per l'individuo e il Regno di Dio per la società. La Chiesa in senso morale, esiste come l'arena ove lo Spirito Santo perdona, sopporta e rafforza il cristiano nella sfida per la crescita nell'*immagine* di Dio⁴⁵⁹.

Per Harakas, la visione dell'essere umano che tenta di auto-determinarsi è spiegato dalla Chiesa col termine patristico *autexosion*, che è la capacità di un'espressione morale dell'essere umano attraverso l'intelletto, l'emozione, la relazione umana con gli altri esseri umani e l'esperienza, elementi che si tengono uniti grazie alla coscienza morale sviluppata lungo il cammino della crescita spirituale⁴⁶⁰. In questo contesto, «la coscienza è centrale per la vita morale. È attraverso la coscienza che il bene oggettivo che è Dio è appropriato soggettivamente dall'individuo»⁴⁶¹. Ciò significa che: «Essere morale vuol dire

⁴⁵⁸ Cf. S. S. HARAKAS, «Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition: Salvation as the context of healing», in *The Greek Orthodox Theological Review* 34/3 (1989) 221-237, qui 223.

⁴⁵⁹ ID., «Ethics in the Greek Orthodox tradition», in *The Greek Orthodox Theological Review* 22/1 (1977) 58-62, qui 60, [Traduzione nostra].

⁴⁶⁰ Cf. ID., «Christian ethics in ecumenical perspective. An Orthodox Christian view», in *Journal of Ecumenical Studies* 15/4 (1978) 631-646, qui 640.

⁴⁶¹ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

conformarsi all'immagine di Dio»⁴⁶². A tal proposito, un altro autore ortodosso, Georgios I. Mantzarídes, nel suo saggio *Etica e vita spirituale*⁴⁶³, afferma la visione cristologica dell'identità ecclesiale correlandola con la natura della rivelazione di Dio; per aiutare l'essere umano a diventare persona, Dio si è rivelato facendosi uomo, pronto a dare la possibilità agli uomini di conoscere la vera vita dell'uomo secondo Dio⁴⁶⁴. Un altro elemento da considerare è che «l'impotenza dell'essere umano a garantirsi un'identità assoluta nel mondo culmina nella morte. La morte non diviene tragica e inammissibile soltanto se l'essere umano è considerato nella prospettiva della persona e soprattutto come ipostasi e identità unica»⁴⁶⁵. Per questa ragione, l'essere dell'anelito nella sua ricerca dell'esistenza ha bisogno di andare oltre le chiusure sociali attraverso la fede che gli dà la possibilità di toccare, capire e alla fine trovare il vero significato dell'identità ontologica. Tuttavia non si tratta di un passaggio forzato, bensì libero. Si arriva al fatto che l'essere umano creato libero ha sempre bisogno della libertà. Non si tratta di una libertà sociale, bensì ontologica, che vuol dire assoluta. Essere libero vuol dire esistere nell'amore, quindi la libertà è vista come amore. L'importanza della libertà-amore sta nell'amore di Dio di creare l'uomo a sua immagine e somiglianza; creata libera, la persona ha bisogno di possedere un'esistenza concreta perché «essa deve necessariamente essere considerata anche come ipostasi della sostanza, come identità concreta e unica. L'unicità è per la persona qualcosa di assoluto»⁴⁶⁶. L'approccio ecclesiologico su questo tema rende evidente che solo un essere libero può chiamarsi veramente persona umana. Grazie alla libertà, la persona entra nella comunità ecclesiale. Questo perché l'*habitat* del *prósopon* è libero nella relazione con Dio, così come Dio Figlio è libero nel Padre. In questo modo, «diviene perciò evidente che l'unico esercizio ontologicamente possibile della libertà è l'amore. La frase 'Dio è amore' (1Gv 4,16) significa che Dio esiste come Trinità, cioè come Persona e non come sostanza»⁴⁶⁷. Si deve affermare ancora che la libertà non è vista soltanto come un dono ontologico,

⁴⁶² S. S. HARAKAS, «Christian ethics in ecumenical perspective. An Orthodox Christian view», 641, [Traduzione nostra].

⁴⁶³ Cf. G. I. MANTZARÍDES, *Etica e vita spirituale*, EDB, Bologna 1989.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 17.

⁴⁶⁵ I. ZIZIOULAS, *L'Essere ecclesiale*, 30.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 47.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, 45.

ma che allo stesso tempo «essa è una proprietà della persona»⁴⁶⁸. In seguito si procederà con l'elaborazione dei termini *onthos* ed *ethos* che ci aiuteranno ad avere un'immagine più chiara sul tema d'interesse.

4.2.1. L'*onthos* e l'*ethos* – punto di vista patristico

La seguente riflessione ha in sé lo scopo di chiarire, attraverso lo sguardo patristico, i termini presentati sopra nella loro essenza e nel collegamento antropologico teologico che intercorre fra di esse. La ricerca verso la definizione etimologica del termine greco *onthos*, rispecchia l'affiancamento del termine col termine *essere* (esistente)⁴⁶⁹, ovvero ciò che sussiste nella realtà. In prima istanza ha a che fare con la visione filosofica dell'uomo e quindi ha molto interesse nella filosofia partendo da Aristotele dalla sua *Metafisica*⁴⁷⁰. In seconda istanza è anche ben presente nella teologia ortodossa e cattolica sin dai primi Padri della Chiesa, i quali scavavano nel collegamento fra l'uomo e Dio attraverso la filosofia, la cristologia, la dogmatica ecc. Per specificare, nella teologia cattolica la riflessione assume un carattere cristologico e trinitario con San Tommaso d'Aquino (1224-1274), influenzato dalla vasta conoscenza di Aristotele e dai Padri greci e latini dei primi secoli della Chiesa⁴⁷¹. Ciò significa che la riflessione sulla nozione di persona in senso ontologico è parte intrinseca della teologia. Nell'Ortodossia invece, l'elaborazione teologica sulla nozione della persona anche se non parte con San Giovanni Damasceno, nelle sue opere è tuttavia elaborata in modo comprensibile e dettagliato, anche in riferimento alla natura dell'ipostasi Trinitaria⁴⁷².

⁴⁶⁸ B. PETRÀ, «La 'libera' monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas», in *Path* 11 (2012) 475-498, qui 481.

⁴⁶⁹ Cf. I GRANDI DIZIONARI GARZANTI, «Sezione O», in *Italiano*, 1646-1715, qui 1676.

⁴⁷⁰ Per maggiori informazioni cf. ARISTOTELE, *La Metafisica*, Laterza, Bari 1965; ARISTOTLE, *On the soul. Parva Naturalia. On breath*, Harvard University Press, Cambridge 1986; E. BERTI – B. CENTRONE – P. FAIT, *Aristotele e l'ontologia*, Albo Versorio, Milano 2007;

⁴⁷¹ San Tommaso oltre la vasta conoscenza dei Padri latini, aveva anche una certa conoscenza della lingua greca e i Padri greci, che si nota nella sua dottrina trinitaria e nella cristologia. Per maggiori informazioni vedi in I. ANDEREGGEN, *Introduzione alla teologia di san Tommaso. Una prospettiva storica e metafisica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, 71.

⁴⁷² Cf. G. DAMASCO, *La fede ortodossa*, Città Nuova, Roma 1998, 174-225.

L'*ethos* dall'altra parte, nel senso letterario del termine, rappresenta l'essenza dell'essere, «ciò per cui un certo ente è quello che è»⁴⁷³. San Tommaso nella sua *Summa*, si concentra in alcuni momenti sul termine *ente*, *ethos* o *ipostasi*⁴⁷⁴, coi quali elabora la relazione reciproca delle ipostasi della Trinità e la persona in senso ontologico dell'essere umano⁴⁷⁵. In questo contesto, se l'*ethos* è l'essenza incondizionata dell'ente, l'*onthos* è l'esistenza dell'essere attraverso la sua consapevolezza di auto discernimento in persona. Le vie dell'*ontos* e dell'*ethos* si incontrano quindi nella *persona*. In senso patristico, ciò delinea che non si tratta di una polarizzazione contraddittoria dei termini, bensì di un'unione complementare fra di essi. Infatti, tale unione accade esattamente come la natura delle energie delle ipostasi nella Trinità, poiché siamo creati ad Immagine e Somiglianza divina. Per avere un'immagine più comprensibile su come accade l'unione fra le ipostasi divine, troviamo in san Giovanni Damasceno la spiegazione dettagliata sulla comunionalità fra le ipostasi e l'incarnazione del Verbo nel corpo umano, e si ritiene opportuno riportarla in seguito:

Le cose comuni e generali sono dette come predicati delle cose particolari che dipendono da loro. Quindi cosa comune è la sostanza, particolare è l'ipostasi: particolare non perché essa abbia una parte della natura (infatti non ne ha soltanto una parte), ma particolare per il numero, come individuo (infatti si dice che le ipostasi differiscono per il numero, e non per la natura). La sostanza è detta come predicato delle ipostasi perché in ciascuna delle ipostasi della medesima specie c'è la sostanza completa. Perciò le ipostasi non differiscono fra loro secondo la

⁴⁷³ I GRANDI DIZIONARI GARZANTI, «Sezione E», in *Italiano*, 801-901, qui 845.

⁴⁷⁴ Cf. C. PIETRO, «Persona e relazionalità in san Tommaso d'Aquino: aspetti filosofici e teologici», 4, in <http://www.opusmariae.it/wp-content/uploads/2013/02/Persona-e-relazione-in-san-Tommaso.pdf> [data di consultazione 27.01.2019].

⁴⁷⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO – G. DAL SASSO – R. COGGI, *Compendio della Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989, 38, ove si sottolinea che: «Essere un individuo conviene meglio alla sostanza che agli accidenti, e meglio ancora alla sostanza razionale che non alle altre, perché ad essa spetta sia l'azione sia il dominio dell'azione, e l'azione spetta all'individuo benché la natura ne sia il principio. *L'individuo che è sostanza di natura razionale si chiama persona*; e *persona* nel genere delle sostanze razionali indica ciò che negli altri generi di sostanza è *cosa di una data natura, sussistenza, ipostasi* (greco ipostasi = ciò che è sotto gli accidenti); in tal modo la parola *persona* designa ciò che vi è di più perfetto in tutta la natura; e poiché ogni perfezione delle cose si deve attribuire a Dio in misura eminente, così anche *il nome "persona" conviene a Dio in misura eminente*. Se *persona* indica "individuo" cioè "distinto", e la distinzione in Dio c'è per l'opposizione che consegue alla relazione, *persona in Dio indica la relazione come sussistente*: così, ad es., *la paternità divina è Dio Padre*».

sostanza ma secondo gli accidenti, i quali costituiscono le particolarità caratterizzanti: ma caratterizzanti dell'ipostasi, non della natura. Infatti, l'ipostasi viene definita come una sostanza con gli accidenti: cosicché l'ipostasi ha l'elemento comune insieme a ciò che è suo particolare, e invece la sostanza non sussiste per se stessa ma viene considerata solo nelle ipostasi. E quindi, quando una sola delle ipostasi soffre, si dice che la sostanza, secondo cui esiste quell'ipostasi, soffre in una sola delle sue ipostasi: e certamente non è necessario che tutte le ipostasi della stessa specie soffrano insieme all'ipostasi sofferente. Quindi in questo modo noi confessiamo che la natura della divinità è tutta perfettamente in ciascuna delle sue ipostasi, tutta nel Padre, tutta nel Figlio, tutta nello Spirito Santo. Perciò anche perfetto Dio è il Padre, perfetto Dio il Figlio, perfetto Dio lo Spirito Santo. E anche in questo modo diciamo che, nell'incarnazione dell'Uno della santa Trinità il Verbo Dio, tutta la natura della divinità si unì tutta e perfetta in una sola delle sue ipostasi con tutta la natura umana, e non parte con parte. [...] Infatti, Dio il Verbo non lasciò da parte nessuna delle cose che aveva impiantato nella nostra natura creandoci in principio, ma le assunse tutte, il corpo, l'anima intelligente e razionale e le loro proprietà⁴⁷⁶.

L'usanza di tali termini aiuta a comprendere la nozione di *persona* e come essa si autorealizza. Ad esempio, la nozione della persona in San Tommaso, oltre che significa la sostanza individuale di natura razionale (S. Boezio)⁴⁷⁷, significa anche *sostanza prima o hypostasis*⁴⁷⁸. La persona, quindi, per san Tommaso è una realtà *ontologica*, e il significato di *persona* è in rapporto ovvero in relazione ai termini *ipostasi*, *sussistenza*, *essenza*, *ethos* e *onthos*. Nella teologia ortodossa, la nozione di persona è molto simile, come abbiamo visto sopra nel caso con la teologia di San Giovanni Damasceno. La più attuale visione teologica invece, sulla nozione di persona, la troviamo in Zizioulas, influenzata da San Massimo il Confessore (579/580-662). La teologia di San Massimo elabora l'identità dell'essere umano a partire dell'identità ecclesiale. In

⁴⁷⁶ G. DAMASCO, *La fede ortodossa*, 174-175.

⁴⁷⁷ Cf. C. PIETRO, «Persona e relazionalità in san Tommaso d'Aquino», 2, ove scrive: «La definizione di Boezio ha riempito di sé tutto il Medioevo: 'persona est naturae rationalis individual substantia'. Non si può certamente dire che essa non colga nel segno, tuttavia ci si può e ci si deve chiedere se chiarisca veramente ciò che nella persona vi è di più essenziale».

⁴⁷⁸ Vedi significato in TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica III. La santa Trinità* (I, qq. 27-43), 30, ove l'Aquinato scrive: «*Hypostasis*. Ipostasi, persona. Presso gli scrittori cristiani latini il termine ebbe due significati: ora lo si usò a indicare la *sostanza*, secondo l'etimologia della parola; ora invece nel senso di *persona* o di *sussistenza*. Di qui la confusione. Alcuni dicono che nella Trinità vi sono 'tre ipostasi' (sussistenze); altri invece ne riconoscono una sola (v. Persona)».

cima alla sua teologia, a parte il rapporto con Origene, vi è innanzitutto l'identità ecclesiale attraverso la vita liturgica e l'eucaristia stessa. Considerando l'eucaristia come un timbro dell'identità della Chiesa, san Massimo ha posto le basi dell'ecclesiologia ortodossa. Essendo a conoscenza dell'importanza di questo contributo, Zizioulas ha voluto approfondire il senso escatologico dell'identità della persona e quindi il concetto di persona in Zizioulas è legato al termine greco *prósopon* che indica «il ruolo che una persona è chiamata a svolgere nelle sue relazioni sociali e giuridiche: la persona morale»⁴⁷⁹. In questa prospettiva, le relazioni come tali rispecchiano che l'*ontos* si collega all'*ethos*, ovvero fa il passo di autodeterminazione o, in altre parole ancora, diventa ciò che veramente è nella prassi, attraverso la libertà. «Quindi la persona è l'orizzonte nel quale si rivela la verità dell'essere, non come semplice natura, soggetta all'individualizzazione e alla composizione, ma come immagine unica (*eikón*) della totalità e della "cattolicità" dell'essere»⁴⁸⁰. Per spiegare meglio il mistero della persona, Zizioulas, come l'Aquinate, applica il termine *hypóstasis*, parola assai chiave che «significa che nella sua comunione e per mezzo di essa la persona afferma la propria identità e la propria particolarità; essa "supporta la propria natura" (*hypó-stasis*) in modo particolare e unico»⁴⁸¹.

Secondo la visione del Magistero della Chiesa Cattolica, essere persona vuol dire essere se stesso, possedere un'interiorità dalla quale emergono tre caratteristiche: singolarità (originalità), soggettività, spiritualità. Esse sono al centro della dignità, che è la ragione dell'uguaglianza tra tutti gli esseri umani⁴⁸². Attraverso la spiritualità l'uomo arriva ad una conoscenza del sé e di Dio. Proprio per questo, Mantzarídes sottolinea che infatti, «attraverso la conoscenza di Dio l'uomo conosce meglio il vero se stesso e lo scopo della sua esistenza»⁴⁸³. Poiché riconoscendo Dio, la persona riconosce la sua posizione nel mondo e allo stesso tempo la via dell'auto-trascendenza. Per conoscere Dio, la persona non ha bisogno di cercare una libertà ego-centrica, bensì di ritrovare

⁴⁷⁹ I. ZIZIOULAS, *L'Essere ecclesiale*, 30.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, 126-127.

⁴⁸¹ *Ibid.*, 126.

⁴⁸² Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae* [= DH], Dichiarazione sulla libertà religiosa (7.12.1965), in *EV* 1, 578-605, n. 2: «A motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto persone dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investite di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità».

⁴⁸³ G. I. MANTZARÍDES, *Etica e vita spirituale*, 7.

la propria libertà naturale, che gli aprirebbe la via della maturazione ontologica. Meyendorff nel suo libro intitolato *Cristologia Ortodossa*, sottolinea che essa dovrebbe «seguire le leggi della sua natura, la *ragion d'essere* (*λόγος τοῦ εἶναι*) della sua esistenza per avere accesso al *benessere* (*λόγος τοῦ εὖ εἶναι*)»⁴⁸⁴. Lasciarsi andare oltre la libertà ego-centrica e avvicinarsi alla libertà naturale per toccare il vero senso dell'essere, significa trasformarsi ecclesialmente e identificarsi pienamente come persona. Una volta in possesso del sentimento del proprio *logos* ontologico, ed entrato in comunione, l'essere è in possesso d'identità ecclesiale, poiché accoglie la dignità e la libertà ontologica attraverso quali è in grado di maturare nella spiritualità. Infatti, «la formulazione dell'esperienza spirituale entro la Chiesa è al tempo stesso anche la formulazione dell'*ethos* ecclesiale»⁴⁸⁵. L'autodeterminazione della persona nel senso teologico porta l'essere umano in uno stato di divinizzazione, cioè ritorno al suo stato ontologico. Secondo la visione harakasiana che è appoggiata alla tradizione patristica dell'Ortodossia, l'uomo è un *microcosmo* e per realizzarsi, la creazione dovrebbe integrarsi col Creatore⁴⁸⁶. In altre parole, la divinizzazione è una relazione creato – Creatore basata all'amore, e come tale si analizzerà in seguito.

4.2.2. La relazione empirica *Creatore – creato* attraverso la riflessione antropologico-teologica

La relazione *Creatore – creato* parte e si definisce attraverso il fatto che l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio. Ciò significa che Dio fa parte del nostro *telos ontologico* che ci permette di applicare il bene etico nella vita, poiché il bene, antropologicamente, è parte della nostra natura. Harakas direbbe che lo scopo della natura umana è proprio *diventare come Dio (like-God)*, ovvero *compier-si in Cristo*⁴⁸⁷. Tuttavia, la relazione *Creatore – creato*

⁴⁸⁴ J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, Anonima Veritas Editrice, Roma 1974, 162.

⁴⁸⁵ G. I. MANTZARÍDES, *Etica e vita spirituale*, 11.

⁴⁸⁶ Cf. S. S. HARAKAS, «The integrity of creation. An Orthodox ethics», in *Wholeness of faith and life. Orthodox Christian ethics, part III, Orthodox social ethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass. 1999, 49-67, qui 51.

⁴⁸⁷ Cf. ID., «Christian ethics in ecumenical perspective», 635.

secondo Harakas non si dovrebbe basare sull'empirismo, poiché «se il Bene fosse stato solamente trascendente all'esperienza naturale empirica delle persone umane, significherebbe mera eteronomia. Sarebbe quindi giustamente un'imposizione esterna di un essere più potente (in questo caso, Dio) su un essere più debole e relativamente indifendibile (nel nostro caso, l'umanità)»⁴⁸⁸. In ogni caso, la visione ortodossa identifica il Bene Supremo con lo scopo finale umano e l'intenzione umana, basatosi sulla libertà autonoma che ognuno possiede in sé. Harakas sembra decisivo nello spiegare che l'essere umano diventi veramente umano solamente attraverso l'avvicinamento a Dio, il Bene divino e tale somiglianza a Dio sia in sé trascendentale e immanente⁴⁸⁹. Questa relazione intimamente connette la persona con Dio e per i cristiani è inevitabilmente necessaria nella vita per portare l'umanità alla sua pienezza. San Paolo nella sua *Lettera ai Romani* sottolinea che Dio ha chiamato «quelli che egli da sempre ha conosciuto» e «li ha predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (*Rm* 8,29). Ciò nel *Nuovo Testamento* delinea tre aspetti di movimenti teologici.

- Il *primo*: Dio ha destinato la sua creazione a conformarsi all'immagine e assomigliarsi al Creatore attraverso Cristo.
- Il *secondo*: Dio, dando il Figlio suo al mondo, paternamente avvicinò l'umanità alla sua creazione decaduta, offrendo Cristo a tutti i popoli nella croce.
- Il *terzo*: evidenza che l'unica via per l'umanità di realizzarsi e compiersi è attraverso l'immagine di Cristo, seguendo il Bene divino, e allo stesso tempo crescendo nella bontà fraterna nella quale incondizionatamente si trova la comunità ecclesiale.

L'avvicinamento a Dio quindi avviene attraverso la partecipazione ecclesiale nella vita liturgica della Chiesa attraverso la fratellanza. Harakas mette l'accento sulla comunione eucaristica, vedendola come vittoria della persona e della sua salvezza⁴⁹⁰. Nella Chiesa Ortodossa esistono alcuni principi spirituali attraverso i quali il cristiano arriva a fare la comunione ed essi sono visti come i principi per realizzarsi nella fede, per diventare *come* Cristo. Si ritiene necessario applicarli in seguito.

⁴⁸⁸ S. S. HARAKAS, «Christian ethics in ecumenical perspective», 635, [Traduzione nostra].

⁴⁸⁹ Cf. *Ibid.*

⁴⁹⁰ Cf. ID., *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition*, 231.

4.3. I PRINCIPI FONDAMENTALI PER DIVENTARE COME CRISTO

Da quanto detto finora, si è visto che la vita del cristiano è molto diversa rispetto a ogni altro gruppo sociale, religioso ecc. La Chiesa Ortodossa attraverso i suoi insegnamenti tenta di insegnare e portare i fedeli alla salvezza, che di per sé non è automatica o magica⁴⁹¹. Nikos Matsoukas dice che la salvezza è la correzione e la terapia della natura degli esseri umani che porta l'essere umano a diventare partecipe alla grazia divina⁴⁹². Tuttavia, una futura salvezza del cristiano è possibile e l'apertura verso la salvezza della persona avviene solamente attraverso le tappe ecclesiali che aprono la possibilità a ogni persona battezzata in Cristo. Come si è visto sopra⁴⁹³, il primo fra i principi quindi è battezzarsi. Per san Paolo, l'immersione nell'acqua purifica la persona dalla macchia del peccato, e l'uscita dell'acqua invece, l'apostolo la connette con la resurrezione di (e in) Cristo (cf. *Rm* 6,3-4). Un altro principio che si richiede dal cristiano è innanzitutto di avere fede nella Trinità, che permette una crescita personale attraverso l'altro, il nostro prossimo, poiché per la Chiesa è la relazione reciproca fra la Trinità – Padre, Figlio e lo Spirito Santo il vero esempio di comunionalità⁴⁹⁴. Il terzo principio secondo Harakas è l'impegno spirituale autonomo e la lotta spirituale (*agona*), attraverso quale il cristiano impara la disciplina e la dedizione, affidandosi a Cristo e la sua Chiesa⁴⁹⁵, il terreno della speranza e la carità. La fede in Cristo trasfigura la vita e la mentalità del credente lungo il cammino dell'avvicinamento a Dio che è in relazione amorevole, perché Dio è amore. Si dovrebbe sottolineare che tutti questi principi dovrebbero basarsi sulla libertà, poiché solo un essere libero può chiamarsi veramente cristiano. La libertà è di grande importanza per i cristiani ed è uno dei principi fondamentali. In seguito si analizzeranno sistematicamente i principi menzionati sopra, per inquadrare la missione della Chiesa, la portatrice della salvezza.

⁴⁹¹ Cf. S. S. HARAKAS, *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition*, 233.

⁴⁹² Cf. N. A. MATSOUKAS, *Dogmatic and symbolic theology. Exposition of the Orthodox faith contrasted with Western Christianity*, 2 vol., P. Pournaras Publications, Thessaloniki 1985, 525.

⁴⁹³ Cf. Capitolo IV, 4.2, *Elaborazione sistematica del concetto harakasiano*, 157.

⁴⁹⁴ Cf. B. PETRÀ, «Costituzione ecclesiale del cristiano», 57.

⁴⁹⁵ Cf. S. S. HARAKAS, *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition*, 234.

4.3.1. La libertà ontologica

Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà.

2Cor 3,17.

Nella *Lettera ai Galati*, san Paolo offre un chiarimento sulla libertà ontologica, quella di Cristo Redentore, che «ci ha liberati perché restassimo liberi» (*Gal 5,1*), mentre i Galati sono tentati a farsi circoncidere, una tentazione che secondo l'apostolo potrebbe portare loro alla schiavitù. Qui l'apostolo chiaramente non intende la libertà sociale o politica, ma una libertà interiore, assoluta ed ontologica⁴⁹⁶. Per la visione paolina la libertà è dono doveroso per fare il bene, quindi la libertà è un aspetto etico, ed è uno dei principi verso la salvezza, poiché Cristo ci ha chiamati, o meglio, come dice l'apostolo: «voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri» (*Gal 5,13*). Rudolf Schnackenburg spiega che: «La chiamata di Dio, che nella grazia di Cristo ha raggiunto i Galati, abbraccia anche il dovere di vivere in modo degno della chiamata, di dimostrare nella libertà dell'amore il dono dell'affrancamento dalla legge, dal peccato e dalla morte»⁴⁹⁷. La sua visione aiuta a capire che la libertà cristiana è una libertà dell'amore, affiancata a Dio e quindi non è una libertà vincolante. In questo contesto, esce fuori la distinzione fra la libertà ontologica e qualsiasi altro tipo di libertà (individualistica, liberale, sociale, politica ecc). La libertà del cristiano è libertà di Dio, basata sull'amore verso il Salvatore. Fare il bene al prossimo significa per il cristiano essere libero. In questo modo, il terreno per praticare la libertà ontologica è la comunità ecclesiale, poiché col battesimo diventiamo un solo corpo, corpo di Cristo e membra della Sua Chiesa (cf. *1Cor 12,13*). Il cristiano pratica la libertà sulla terra attraverso l'imperativo morale di aprirsi all'altro facendo il bene, con la speranza che «un giorno potrà aver parte alla libertà dei figli di Dio manifestata nella gloria»⁴⁹⁸. Ciò significa che saremo in grado di esprimere la libertà assoluta soltanto quando saremo determinati ad agire nello stesso modo come avrebbe reagito Cristo, perché solo Dio è assolutamente libero, e inchinandoci a lui, diventiamo liberi nella grazia. La libertà ontologica

⁴⁹⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. I primi predicatori cristiani*, 2 vol., Paideia Editrice, Brescia 1990, 60.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 61.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, 63.

è l'iniziativa divina e la risposta dell'uomo a compiersi attraverso il bene. La conoscenza della verità che libera non coincide con la conoscenza della verità di Dio, ma la conoscenza della Verità che è Dio stesso, vista come una celebrazione dell'incontro, ovvero come dice san Simeone il Nuovo Teologo: «grazie che sei diventato uno spirito con me in modo libero e inseparabile»⁴⁹⁹. La verità divina è espressa attraverso l'amore nel lavoro salvifico di Cristo, e con il sacrificio alla croce, la Verità che è Dio, si avvera. Ogni atto di Cristo è incondizionato, amorevole e libero. In quel modo Dio diventa non solo colui che ci ha liberati dal vincolo della morte, bensì colui che ci ha liberati nell'amore e ci ha chiamato all'amore per diventare *come* lui, veri fratelli e degni di chiamarsi cristiani.

Spiegato in parole harakasiane, la chiamata divina è attraverso la libertà di scegliere di prendere la croce e seguire Gesù liberamente o di rifiutarlo (cf. *Lc* 9,2), e se cerchiamo il Suo aiuto attraverso le nostre preghiere, è molto probabile che sceglieremo di fare il bene⁵⁰⁰. Scegliere Cristo vuol dire scegliere il bene. Harakas sottolinea che: «La più importante dimensione della *Theosis*, ovvero crescere verso l'avvicinamento a Dio (*God-likeness*) è la comunione con Dio. Siccome Dio è la Trinità Divina di Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo, che sono in comunione l'uno con l'altro, essere *come* Dio per le persone umane significa che pure loro devono essere in comunione con Cristo. Ogni volta quando la nostra comunione con Dio si rompe, ci manca il 'segno'»⁵⁰¹. Il 'segno' per Harakas rappresenta la libertà ontologica che ci avvicina all'obiettivo di diventare *God-like*, cioè, come Cristo. La macchia al 'segno' Harakas la vede nel peccare e il peccato per l'Autore si distingue a due livelli. Il primo livello del peccato è quello che è coinvolto direttamente col nostro orientamento nella vita, ovvero scegliere Dio ed essere liberi, o rifiutarlo e vincolarsi nella macchia del 'segno'. In questo caso cambia il *focus* dell'individuo che si orienta verso beni che non hanno niente a che fare con la vita spirituale (sesso, droga, potere economico, politico ecc.). Ciò non vuol dire

⁴⁹⁹ SIMEONE NUOVO TEOLOGO, *Inni Divini*, Sergiev Posad, Mosca 1917, 272, [Traduzione nostra]. (Titolo originale in russo: СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ, *Преподобные Божественные гимны*, Сергиев Посад, Москва 1917)

⁵⁰⁰ Cf. S. S. HARAKAS, *Exploring Orthodox Christianity. Orthodox Christian belief. Real answers to real questions from real people*, Light & Life Publishing Co., Minneapolis Minnesota 2002, 156.

⁵⁰¹ *Ibid.*, 159, [Traduzione nostra].

che la macchia del 'segno' è presente soltanto per gli individui al di fuori del contesto ecclesiale, bensì per tutti, poiché di certo esistono persone battezzate che si allineano da Dio, orientandosi verso piaceri simili a quelli indicati sopra. Il secondo livello si applicherebbe ai cristiani che tentano di vivere una vita degna di essere chiamata cristiana. Il cristiano si trova in ogni momento della sua vita nell'*agona* – la costante sfida contro le tentazioni che potrebbero allontanarci dalla relazione amorevole e quindi libera con Dio. Harakas enfatizza che il cristiano lotta contro queste tentazioni chiamate anche passioni, attraverso le virtù⁵⁰². La prima fra le virtù non può essere un'altra che la fede.

4.3.2. La fede

Per poter essere in grado di comprendere la visione ortodossa e non solo harakasiana riguardante la fede, si ritiene opportuno partire dalla creazione del mondo. Ci sono due movimenti principali per tale necessità. Il primo sarebbe la comprensione della tipologia della creazione attraverso le energie creative di Dio che creò la *creatio ex nihilo* in vita, in esistenza. San Giovanni di Damasco, nel suo libro intitolato *Un'esposizione esatta della fede ortodossa*, in italiano semplicemente *La Fede Ortodossa*, nel libro II, ci aiuta a comprendere al meglio che la bontà divina, anche se in sé è *summum bonum*, non è auto-soddisfacente finché non viene in esistenza. Il santo spiega che Dio stesso abbia voluto che le cose vengano all'esistenza per condividere la Sua bontà⁵⁰³, e infatti, tutto ciò che è stato creato, ovvero il mondo, «era cosa molto buona» (*Gen 1,31*). L'uomo, come l'ultima cosa buona creata nel mondo, rappresenta secondo la visione del santo un *microcosmo*, o in altre parole, contiene un insieme di aspetti dell'esistenza creata: aspetti fisici, volitivi, noetici e spirituali⁵⁰⁴. O. Clément nota che: «L'uomo è chiamato ad accogliere nel suo corpo, e nel corpo collettivo dell'umanità, l'universo, per liberarlo dalla 'vanità' di cui parla San Paolo, vale a dire dal 'vuoto', dall'assorbimento da parte del nulla, per vivificarlo, santificarlo, e anche per trasmettere il Soffio al 'fango'»⁵⁰⁵. Il primo movimento rispecchia che l'uomo, creato attraverso la bontà creativa delle

⁵⁰² Cf. S. S. HARAKAS, *Exploring Orthodox Christianity*, 160.

⁵⁰³ Cf. G. DAMASCO, *La fede ortodossa*, 90.

⁵⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 120-126.

⁵⁰⁵ O. CLÉMENT, *Teologia e poesia del corpo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 17.

energie di Dio, è la finalità della creazione ed è proprio per questo che è stato creato per ultimo. La bontà divina quindi è nell'uomo, nella sua unità psicosomatica, come anche la volontà di discernersi, la volontà libera di conoscere Dio per poter conoscer-si, per alla fine poter passare da *co*-noscere a credere. San G. Damasceno spiega dicendo che: «[...] la conoscenza che Dio esiste è stata seminata in noi naturalmente da Dio»⁵⁰⁶. Tutto ciò sottolinea che nella creazione dell'uomo come microcosmo, Iddio ha lasciato segni della Sua identità, una specie di codici che provano che è Dio ad averci creato. Ciò rispecchia l'altro movimento menzionato sopra, ovvero la creatura non è la norma autosufficiente di un'attività morale, ma è soggetto del bene in quanto correlato alla bontà Suprema. La vita del microcosmo diviene realtà microcosmica solamente quando si compie lo scopo escatologico della vita, ovvero quando si crea la relazione intrinseca con Dio e con il prossimo, attraverso la fede in Lui, poiché la fede fa parte della costituzione dell'uomo. La differenza fra l'uomo e ogni altro ente creato, sta nella capacità dell'essere umano di auto-realizzarsi grazie alla coscienza in sé come voce interiore di guida verso il suo Creatore. Proprio la coscienza è quella che ci distingue dalle piante e gli animali. La *ratio hominis* è la prova che l'uomo non è solo un dato biologico, ma qualcosa di molto più elevato, è anche un *essere religioso*, innalzato dal nulla all'Immagine e Somiglianza di Dio. Bisogna sottolineare che la natura biologica dell'uomo chiaramente si distingue dalla natura spirituale, tuttavia non siano visti separatamente, bensì in unità. La persona *non ha* un corpo, ma è *il suo corpo* in quanto essere incarnato attraverso le energie divine come abbiamo visto sopra. Harakas enfatizza dicendo che la biologia non può essere la scienza auto-sufficiente per l'umanità, poiché l'uomo è difficile da incorniciare in un ramo assolutamente scientifico, perché è un mistero. *L'homo ethicus*, la sua bontà innata e il suo scopo ontologico rispecchiano un'immagine molto più ampia rispetto alle scienze naturali moderne. Ad esempio, la direzione trascendentale dell'uomo è direttamente opposta all'ingegneria genetica e la sua sperimentazione di rifare la natura biologico umana⁵⁰⁷. Come nota O. Clément, «l'uomo è al mondo esclusivamente attraverso la propria realtà corporea, eppure

⁵⁰⁶ G. DAMASCO, *La fede ortodossa*, 51.

⁵⁰⁷ Cf. S. S. HARAKAS, «Christian faith concerning creation and biology», in *La Théologie dans l'église et dans le monde*, Éditions du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique, Genève – Chambèsy 1984, 226-247, qui 232.

talora la oltrepassa»⁵⁰⁸. Infatti, visto lo stato decaduto della condizione umana, l'uomo senza la relazione trascendentale con la sua sorgente i.e. Dio, non può adeguatamente cogliere le virtù. Oltrepassare la realtà corporea è esclusivamente un dato spirituale e non materiale. Si nota subito il carattere apofatico nella riflessione harakasiana ed ortodossa, tuttavia ed è anche vero che la totalità della realtà trascende la realtà creata. In altre parole, secondo Harakas, la creazione dell'uomo è differente da Dio in maniera che gli esseri umani possano liberamente muoversi verso Lui. Infatti, «non esisterebbe nessuna natura senza l'energia di movimento»⁵⁰⁹. Per gli ortodossi, tale movimento è possibile solamente nella fede nel Creatore di ogni *logoi*, di ogni ente. Il *Credo Niceno* infatti, rispecchia la fede Ortodossa in maniera dettagliata, sottolineando che i cristiani ortodossi credono nella sostanza della Trinità, per mezzo della quale tutte le cose sono state create, stabilendo in tal modo le fondamenta della relazione creato – Creatore e riconoscendo nello stesso momento che Dio è Colui che li abbia creati. Come nota O. Clément, «nella trasparenza del mondo si manifesta la Trinità», ovvero «il mondo non è chiamato a diventare Dio, ma il tempio di Dio, il suo 'luogo'»⁵¹⁰. Ciò significa che la presenza degli esseri umani creati ad Immagine e Somiglianza dovrebbero glorificare Dio in ogni momento della vita, rispettando e amando il prossimo, prendendosi cura di se stessi, del proprio corpo ed anima, e dell'ordine delle cose create, per compiersi nel Verbo. Infatti, come bene nota Harakas, «Adamo fu posto nel giardino dell'Eden, con il compito di prendersene cura»⁵¹¹. Ciò rispecchia il carattere ecologico dell'essere umano lasciato in eredità da Dio per l'uomo. In ogni caso, per glorificare Dio in tale modo bisogna avere fede incondizionata in Lui, fede *ad intra* che si esprime libera *ad extra*, una fede che diventa non soltanto una parte interiore che si manifesta nelle Chiese durante la Liturgia Divina, bensì durante l'intera vita in ogni suo momento, perché solo mediante la fede saremo salvati (cf. *Ef* 2,8). In continuazione, G. Romanidis spiega che la fede possiede due caratteri. Il primo è di origine razionale, ovvero conoscere la fede attraverso la logica, che non è soddisfacente perché si limita ad un dato quantitativo. Il

⁵⁰⁸ O. CLÉMENT, *Teologia e poesia del corpo*, 13.

⁵⁰⁹ S. S. HARAKAS, «Christian faith concerning creation and biology», 245, [Traduzione nostra].

⁵¹⁰ O. CLÉMENT, *Il senso della terra. Il creato nella visione cristiana*, Lipa, Roma 2007, 19.

⁵¹¹ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 89, [Traduzione nostra].

secondo carattere della fede, spiega il teologo, è *la fede del cuore*, la fede come dono di Dio, ricevuta attraverso la grazia del Creatore che possiede il carattere qualitativo⁵¹². Il metropolita K. Ware delinea una chiara distinzione mentre parla della fede *di* (qualcosa) e la fede *in*, ed è ciò che manifesta la differenza fra la fede razionale e la fede del cuore. Infatti:

La fede in Dio non è la stessa cosa con la geometria euclidea che otteniamo attraverso la certezza logica. Dio non è la conclusione del processo di una riflessione o una soluzione ad un problema matematico. Credere in Dio non significa accettare le possibilità della sua esistenza perché ci è stato ‘dimostrato’ attraverso delle prove teoriche, ma perché vogliamo credere in Colui che conosciamo e amiamo. La fede non è un’ipotesi che qualcosa potrebbe essere vero, ma una convinzione che quel ‘qualcosa’ veramente esista⁵¹³.

Il modo di crescere nella fede non si misura in dati matematici, bensì nel praticarla attraverso le preghiere, l’adorazione, la libertà e l’amore in Dio. G. Romanidis sottolinea che è attraverso la glorificazione che si manifesta l’amore fedele in Dio, il momento in cui la lingua si ferma e si apre il cuore, nasce la fede vera⁵¹⁴. Per aprire il cuore, il fedele in Dio dovrebbe seguire e praticare la vita liturgica, poiché è attraverso la Divina Liturgia nella Chiesa, o meglio, attraverso il corpo e il sangue di Cristo – l’Eucaristia⁵¹⁵, che tocchiamo una parte della Chiesa Celeste e fraternamente partecipiamo con i nostri fratelli in Cristo, sia in terra che nei cieli. Harakas sottolinea che: «Gli esseri umani hanno bisogno di Dio per tutte le cose nella vita e non possono essere veramente umani a meno che non siano in comunione con Dio»⁵¹⁶. Infatti, la condizione decaduta della creazione umana si cambia radicalmente con l’incorporazione della Seconda Persona della Santissima Trinità – Dio Gesù Cristo nel mondo. Una fede del cuore non sarebbe possibile, se Dio Gesù non avesse aperto il cuore Suo

⁵¹² Cf. J. РОМАНИДИС, *Светоотечко Богословие*, Скопска Православна Епархија, Скопје 2013, 50-51. (G. ROMANIDIS, *La Teologia dei santi Padri*)

⁵¹³ К. ВЕР, *Православниот пат*, Скопска Православна Епархија, Скопје 2014, 21, [Traduzione nostra]. (titolo in originale: K. WARE, *The Orthodox way*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood New York 2003)

⁵¹⁴ Cf. J. РОМАНИДИС, *Светоотечко Богословие*, 52.

⁵¹⁵ Dal greco *εὐχαριστέω* – ringrazio, rendo grazie.

⁵¹⁶ S. S. HAKAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 126, [Traduzione nostra].

all'umanità, offrendo un esempio reale, tangibile e visibile che Egli è Dio e che l'essere umano, la Sua creazione, dovrebbe rispondere alla chiamata del Creatore di diventare *come* Lui. Cristo Salvatore oltre che far vedere all'intera umanità la via della salvezza, realizzando la Bontà divina sulla terra durante la Sua vita fino alla croce, fondò la Chiesa, la Sua Sposa, lasciata in eredità ai suoi, a quelli che lo conoscono e quelli che Lui conosce (cf. *Gv* 10,14-15), il luogo sacro che è visto come mediatore fra i cieli e la terra, poiché la transustanziazione (totale conversione del pane e del vino in corpo e sangue di Cristo) che accade attraverso le mani e le preghiere del sacerdote e la partecipazione dei fedeli presenti nella Chiesa durante la Divina Liturgia, è momento mistico, miracoloso e possibile solo attraverso la grazia di Dio e la presenza dello Spirito Santo. Questo momento è realizzabile solamente attraverso una stabile, molto profonda e matura relazione dell'uomo con la Trinità, attraverso la fede pacifica quale assicura che ciò che accade nella liturgia per mezzo delle preghiere del sacerdote sull'altare, è sacro corpo di Cristo Gesù e il Suo sangue versato per noi per la salvezza di tutti. L'accento quindi viene messo sulla preghiera come momento mistico per mezzo dello Spirito Santo, e non tanto sulla quantità e la purezza della fede del sacerdote, poiché pure il sacerdote è un essere umano che vive costantemente in *agona*, lottando contro le tentazioni, tentando di mantenere la fede del cuore per essere un esempio ai fedeli in ogni momento della sua vita. Ed è anche la prova del perché il centro dell'Ortodossia è proprio la liturgia, poiché il microcosmo si realizzi in essa, si avvicina misticamente attraverso la fede in Cristo alla Divina Trinità in fraternità ecclesiale. Harakas è deciso nello spiegare che: «Più partecipiamo a questa verità rivelata, più profondamente siamo in comunione con Dio, purché ciò avvenga con i nostri cuori e le nostre vite, e non solo con il nostro intelletto»⁵¹⁷. O. Clément evidenzia dicendo che: «[...] proprio nella liturgia gli uomini, individualmente e collettivamente, dovrebbero compiere l'esperienza del loro corpo come corpo liturgico, come corpo che risorge nella partecipazione eucaristica al Corpo del Risorto»⁵¹⁸. Non a caso anche la teologia di Harakas appunta e si fonda su questo fatto così importante per la Chiesa.

Se torniamo per un momento nella storia delle comunità cristiane subito dopo la Pentecoste, soprattutto durante la vita dei primi cristiani sul suolo

⁵¹⁷ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 126, [Traduzione nostra].

⁵¹⁸ O. CLÉMENT, *Teologia e poesia del corpo*, 26.

dell'Impero Romano, vedremmo una fede forte, pura, rassicurante e profonda che non lascia spazio ai dubbi, bensì certezza di dare la vita per Cristo in modo sereno, partendo dal protomartire, l'Arcidiacono Santo Stefano (36 d.C.), che mentre subiva l'esecuzione orrenda dall'assembramento degli aguzzini, pregava per loro in maniera pacifica come solo un cristiano pieno di fede lo può fare. Migliaia di martiri dopo Santo Stefano diedero la vita per Cristo, come Cristo diede la Sua per noi. La Chiesa si ricorda nelle preghiere eucaristiche, non dimenticando che proprio i martiri sono la prova della fede che il mondo materiale non è la fine, ma solamente un passaggio, poiché i cristiani non sono del mondo (cf. *Gv* 15,19), ma di Cristo, di Colui che regna in eternità. Questo è un altro carattere tipico della fede cristiana e si distingue da ogni altra credenza di ogni altro gruppo religioso in maniera tale che non si vede la finalit  della vita con la morte, ma la oltrepassa in maniera trascendente. La morte quindi per il cristiano non   la fine, ma l'inizio della vita vera, la vita eterna in fraternit  accanto a Dio. Ci  significa che lo sguardo della fede   teo-centrico, uno sguardo fiducioso, ed   una fede salvifica in quanto eterna nella bont  relazionale *uomo-Dio* attraverso la Chiesa di Cristo, piena di speranza nell'*eschaton*. Infatti, la speranza   una delle virt  che aiutano il cristiano a camminare nella luce escatologica che di per s    trasfigurativa.

4.3.3. La speranza

Mentre si pone lo sguardo sulla speranza ontologico etica, innanzitutto, si dovrebbe sottolineare che essa   un dono divino, ugualmente come la fede del cuore. Essa   dono e promessa allo stesso tempo.   dono di vita in comunione con Dio e promessa da Cristo stesso che porta la salvezza ai suoi figli attraverso la resurrezione pasquale⁵¹⁹. La speranza   il legame tra la vita ecclesiale e l'* σχα τον* – la vita eterna in unione con Cristo e i fratelli. Nelle *Lettere* di San Paolo   notevole l'uso del termine * λπ ς* (sperare), con il quale egli costruisce una visione biblico-teologica della speranza originale⁵²⁰. Se ci soffermiamo sulla

⁵¹⁹ Cf. M. LUBOMIRSKI – B. VITALI – A. LOVA, *Vita nuova nella fede speranza carit *, Assisi Cittadella 2000, 139.

⁵²⁰ *Rm* 5,1-2: «Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Ges  Cristo: per suo mezzo abbiamo anche ottenuto, mediante la fede, di accedere a

terminologia biblica dell'uso dell'*elpís*, troviamo in A. Vanhoye un'analisi dettagliata sulla presenza quantitativa del termine, sia nei *Vangeli* che nelle *Lettere paoline*. Egli spiega che:

A dire il vero, il vocabolario della speranza (*elpis*, *elpizein*) non è molto presente negli scritti del *Nuovo Testamento*. Il sostantivo *elpis* – speranza, vi ha 53 occorrenze; questo è poco in paragone alle 243 occorrenze di *pistis* – fede, e alle 117 occorrenze di *agape* – amore. Il verbo *elpizein* – sperare, si riscontra soltanto 31 volte, mentre *pisteuein* – credere, si riscontra 241 volte e *agapan* – amare, 143 volte. *Elpis* non si trova mai nei Vangeli; *elpizein* è raro: una volta in Matteo (in una citazione dell'*Antico Testamento*: Mt 12,21 = Is 42,4), mai in Marco, tre volte in Luca (6,34; 23,8; 24,31), una volta in Giovanni (Gv 5,45). Si vede che il *Nuovo Testamento* insiste anzitutto sulla fede e poi sull'amore, sulla carità. Come diceva lo scrittore francese Charles Péguy, la speranza sembra una sorellina tra due sorelle maggiori; è la più piccola delle tre virtù teologali. Gli scritti che parlano più spesso di speranza sono le tre maggiori Lettere di Paolo, la Lettera agli Ebrei e la Prima Lettera di Pietro. La Lettera ai Romani detiene il primato con 17 occorrenze (4 del verbo, 13 del nome), viene poi la Seconda Lettera ai Corinzi con 8 occorrenze (5+3), la Lettera agli Ebrei con 6 (1+5), la Prima Lettera ai Corinzi con 6 (3+3), la Prima Lettera di Pietro con 5 (2+3), come la Prima Lettera a Timoteo (4+1). Senza usare il nome della speranza, il Vangelo mette in moto il dinamismo della speranza, perché apre prospettive molto positive. Gesù «predicava il Vangelo di Dio e diceva: Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al Vangelo (Mc 1,14-15)». Il nome stesso *Vangelo* suscita la speranza, poiché significa *buona novella*⁵²¹.

La persona che spera, rivolge lo sguardo al futuro, verso ciò che dovrebbe avvenire, verso l'*ἔσχατον*, poiché la vita quale noi la conosciamo, come abbiamo visto sopra, per i cristiani è temporanea. In ogni caso, non è possibile vivere cristianamente senza la speranza, poiché il suo dinamismo fecondo è nello sguardo escatologico che porta la persona alla trascendenza; avvicinandola a Dio, sveglia la coscienza del *bonum* basata sull'*ἀγάπη* di Dio e del prossimo. In questa prospettiva, la speranza è presentata come la portatrice della salvezza attraverso la trascendenza, ovvero la speranza e la trascendenza sono correlate da uno stretto legame. Tuttavia, non si tratta di una speranza individuale, bensì

questa grazia (*εἰς τὴν χάριν ταύτην*) nella quale ci troviamo e ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio (*ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*)».

⁵²¹ A. VANHOYE, «Il dinamismo della speranza nella bibbia», in R. ALTOBELLI – S. PRIVITERA, *Speranza umana e speranza escatologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 107-128, qui 118-119.

comunione, poiché la speranza è un dono per tutti gli uomini. «Il cristiano dunque non può sperare nella propria salvezza se non nella speranza della salvezza di tutti gli uomini. In questa solidarietà della speranza, fondata nella fede e vivificata dall'amore, si produce l'avvenimento della Chiesa come sacramento universale della salvezza»⁵²². Il carattere della speranza quindi è dinamico e comunione, ovvero stabilisce la relazione della persona umana e Dio, e con il prossimo. Il dinamismo della speranza è esistenziale per la vita spirituale dei cristiani, poiché attraverso la fede conosciamo, adoriamo e professiamo che Dio è il nostro Salvatore, ed invece, attraverso la speranza poniamo fiducia nel Signore che Egli ci accompagni, ci dia la forza e la salvezza (cf. *Sal* 3,4,8,9). Infatti, «nella speranza noi siamo stati salvati» (*Rm* 8,24), direbbe l'apostolo. Il carattere della speranza lo spiega molto bene M. Cozzoli. Attraverso la sua visione morale, sottolinea che:

La speranza ha una razionalità preliminarmente antropologica, che ne mette in luce il significato fin nella sua valenza assoluta. La teologia riconosce questa razionalità, l'assume e la ricomprende nella luce della Rivelazione e dell'intelligenza della fede, vale a dire del futuro di Dio dischiuso dal suo avvento nella storia e nell'oggi dell'uomo. Tutta la vita secondo il Vangelo è sotto l'istanza del futuro di Dio e della sua promessa. Essa è intrinseca alla vita pasquale del cristiano e della Chiesa. Lo è nella forma della speranza teologale, la quale dice il futuro sulla base di un *già* avvenuto e di cui il futuro è l'espressione del *non ancora*. La speranza cristiana non nasce direttamente dalla promessa e dalla profezia ma dalla memoria e dall'avvento. Essa è profezia e promessa di un futuro in nome di ciò che è avvenuto e avviene: l'avvento redentore di Cristo e rigeneratore dello Spirito nella vita della Chiesa e dei cristiani. Questo è premessa incoativa di una novità di vita che va verso il suo *pleroma*, la sua definitività, la sua pienezza. La speranza cristiana dice il compimento di ciò che è incominciato con la Pasqua di Cristo nell'umanità e nella storia, con questo la sua promessa è indefettibile: la sua forza non è quella del prevedere e dell'aspirare umano ma dell'azione incoativa, prefigurativa e anticipatrice di Dio e del suo Spirito nella vita dell'umanità, della Chiesa e del cristiano. Perciò la speranza per il cristiano non è né un vago sentimento o presentimento né un precetto di vita. Essa è modalità dell'essere cristiano: è virtù la speranza che lo riveste come un abito

⁵²² M. LUBOMIRSKI – B. VITALI – A. LOVA, *Vita nuova nella fede speranza carità*, 149.

(*habitus*), e lo abilita al vissuto che essa suscita. Sicché il cristiano è uomo di speranza: è l'uomo della speranza⁵²³.

Se la speranza riveste l'uomo e lo fa diventare l'uomo della speranza come bene dice M. Cozzoli, allora significa che la speranza è essenziale per la vita nella bontà morale e cristiana, poiché, come abbiamo visto, sia la fede, che la speranza, sono delle virtù formative del comportamento umano, e perciò cristiano. Cozzoli continua a spiegare che le virtù sono le fondamenta della vita morale quali «insegnano e dispongono a volere spontaneamente, piacevolmente il bene e perciò a vivere bene, rendendo buono il soggetto e felice la vita. Le virtù sono la via morale alla felicità»⁵²⁴. Infatti, A. Schmemmann dice che la Chiesa, e il cristianesimo, sin dall'inizio della sua esistenza proclamano la gioia⁵²⁵. «Senza la proclamazione di questa gioia» dice Schmemmann, «il cristianesimo è incomprendibile. Solo in quanto gioia la Chiesa è stata vittoriosa nel mondo, ed ha perduto il mondo quando ha perduto la gioia, quando smise di essere testimone di gioia»⁵²⁶. La gioia è evangelica, nata dalla fede in Cristo e la speranza in Dio Salvatore. È virtù in quanto dono, ed è vivace in quanto dinamica. La gioia della Buona Parola si riceve nella vita liturgica, quindi, la speranza è teo-centrica, orientata verso il suo Creatore esattamente come la fede, poiché di carattere sia interpersonale e comunitaria, portatrice di fiducia.

In seguito, concentreremo l'analisi sulla carità, che assieme alla fede e la speranza completano la visione cristiana delle virtù, visti come meccanismi di crescita spirituale.

4.3.4. La carità

La carità è prima di tutto un condividere l'autentico amore di Dio stesso.
C. Romanus⁵²⁷

⁵²³ M. COZZOLI, «Forti di tale speranza ci comportiamo con molta parresia. La speranza, principio e fonte di fedeltà morale», in R. ALTOBELLI – S. PRIVITERA, *Speranza umana e speranza escatologica*, 207-232, qui 208-209.

⁵²⁴ *Ibid.*, 215.

⁵²⁵ Cf. A. SCHMEMMANN, *Il mondo come sacramento*, Querniana, Brescia 1969, 21.

⁵²⁶ *Ibid.*, 22.

⁵²⁷ C. ROMANUS, *Le virtù*, Jaca Book, Milano 1994, 80.

Il Magistero offre la chiara definizione della carità nell'enciclica *Caritas in Veritate* del Benedetto XVI, ove è scritto:

La carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa. Ogni responsabilità e impegno delineati da tale dottrina sono attinti alla carità che, secondo l'insegnamento di Gesù, è la sintesi di tutta la Legge (cf. *Mt* 22,36-40). Essa dà vera sostanza alla relazione personale con Dio e con il prossimo; è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici. Per la Chiesa — ammaestrata dal Vangelo — la carità è tutto perché, come insegna san Giovanni (cf. *1Gv* 4,8-16) e come ho ricordato nella mia prima Lettera Enciclica, «Dio è carità» (*Deus caritas est*): *dalla carità di Dio tutto proviene, per essa tutto prende forma, ad essa tutto tende*. La carità è il dono più grande che Dio abbia dato agli uomini, è sua promessa e nostra speranza⁵²⁸.

Secondo il Magistero, quindi, la carità è *il dono più grande* dato agli uomini, un dono da Dio che Egli stesso è – *Dio caritas est*. Questo vuol dire che essa è il campo delle relazioni reciproche attraverso quali l'essere umano si apre verso il prossimo e allo stesso tempo si auto-identifica. *È la via maestra della dottrina sociale della Chiesa* – affermazione della comunionalità nella fratellanza. La carità però non è soltanto presente nelle relazioni reciproche tra i cristiani. Come si afferma nel trattato, essa è presente anche nelle micro e macro relazioni, nei rapporti sociali, politici, economici, è cioè presente in ogni relazione che circonda la persona. Si potrebbe dire che la carità è il nucleo della vita ecclesiale e sociale, e riguarda ogni persona. È tuttavia notevole il fatto che non tutti possiedono il dono della carità, che non è una dote innata, bensì un processo di maturazione e ricevimento. G. Ambrosio nota che:

Nel linguaggio teologico della scolastica, la carità è virtù teologale, che soltanto Dio può donare e che assicura la partecipazione a ciò che è esclusiva caratteristica della vita trinitaria di Dio⁵²⁹. Ciò significa che la carità porta in sé la *responsabilità* e l'*impegno* di dare la *vera sostanza* alla relazione sia con Dio, sia con il prossimo. Essa è strettamente legata alla coscienza morale e l'aiuta a

⁵²⁸ BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate* [= CV], Lettera Enciclica sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità (29.6.2009), in *EV* 26, 680-793, n. 2.

⁵²⁹ G. AMBROSIO *et. al.* (edd.), *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Glossa, Milano 1993, 13.

crescere. Vale a dire che non c'è coscienza cristiana oggi che non sia inquietata dal comandamento della carità⁵³⁰.

La ragione per cui la carità non è posseduta da ciascun individuo risiede nel fatto che per ricevere la carità, si dovrebbero amare Dio e il prossimo. È una Legge Naturale, perché Dio è carità e amore, dunque non è che Dio non ama e non dona la carità a tutti, ma il problema è un altro. Nella post-modernità secolarizzata gli individui partono dall'io stesso, e l'egoismo è talmente forte che rifiuta non soltanto la carità, ma ogni dono dato agli esseri umani. Quando l'essere umano parte dal proprio io, allora l'*ἀγάπη* è puntato verso se stesso, non verso Dio e il prossimo. In questo modo l'essere umano non è in possesso di fede, carità e speranza e ciò vuol dire che non possiede neanche la coscienza morale. La carità, «l'amore di Dio che lo Spirito Santo riversa nel cuore del cristiano è (proprio) la benevolenza che parte da Dio e raggiunge il cristiano nella concretezza quotidiana del suo cammino. Il cristiano, in virtù dell'azione dello Spirito, trova nella sua interiorità (in cui è stato versato dallo Spirito), nel suo "cuore", questo amore infinito proprio di Dio. Ciò comporta anzitutto una presa di coscienza»⁵³¹.

Sia la fede, sia la carità che la speranza sono teo-centriche. Se l'*ἀγάπη* non è orientata verso Dio, se non ama Dio, non può amare il prossimo⁵³². Per il cristiano amare Dio non è qualcosa di astratto ma fa parte della sua identità ecclesiale. Nel *Vangelo di San Giovanni* è scritto: «Noi amiamo perché egli ci ha amati per primo. Se uno dicesse: 'Io amo Dio', e odiasse suo fratello, sarebbe un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello» (1Gv 4,19-21). Harakas sottolinea dicendo che: «L'*agape* – amore è Dio, Colui che agisce in un modo orientato verso i nostri benefici – anche se non ha nulla da guadagnare per se stesso. Quando Dio Padre mandò il suo Figlio Gesù Cristo nel mondo, l'ha fatto per noi, per il nostro bene, per la nostra salvezza. Questo è il modo attraverso il quale sappiamo cos'è

⁵³⁰ G. AMBROSIO *et. al.* (edd.), *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, 8

⁵³¹ D. VITALI (a cura), *Le virtù teologali. La vita cristiana nella fede, speranza, carità*, Associazione teologica italiana, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 90.

⁵³² Cf. *Ibid.*, 93.

l'agape – amore»⁵³³. La carità, quindi, è agapica e fa parte dell'esistenza cristiana, perché si tratta di carità vissuta:

La carità vissuta si traduce nella persona, nell'amore e nella capacità d'amare con sufficiente autenticità e maturità. Questa capacità ha un posto e un ruolo centrale nella vita di ogni persona. [...] Essa occupa nella persona un posto centrale, assiale. Esprime il cammino profondo della persona, la sua solidità e consistenza, la sorgente della sua gioia vera, della sua fecondità e creatività. Si traduce in capacità di amare e di lasciarsi amare⁵³⁴.

La carità è la capacità di amare col cuore puro senza macchie di egoismo. Amare vuol dire vivere la carità, plasmarla nel quotidiano. È una vocazione per essere se stessi, per trovarsi, per identificarsi nella libertà. Tuttavia la carità non è semplicemente amare, ma sentirsi amati, è il bisogno di essere amati, perciò si tratta di relazione reciproca. La carità è avere pazienza, aiutare il prossimo, ascoltare i problemi dell'altro, condividere con l'altro sia i momenti tristi che quelli felici, sentirsi bisognoso della sua presenza, avere voglia di camminare verso la benevolenza ecc. La carità è il timbro dell'identità dell'essere sul piano affettivo. È l'apertura verso il prossimo attraverso l'ἀγάπη divino in noi che ci fa sentire sempre bisognosi dell'altro, bisognosi di aprirsi all'altro. Ed è proprio «di qui la necessità di ricercare un incontro, di operare un interscambio, di trovare la strada che porta alla pienezza di sé e dell'altro, di un'alleanza di un mutuo riconoscimento in vista di una totalità»⁵³⁵. *Deus caritas est* – Dio è carità.

Amare vuol dire diventare simili a Dio. Amando il prossimo la persona ama Dio. La carità è il dono soprannaturale che governa il cuore dell'essere umano. Harakas conclude dicendo che: «Quando amiamo Dio e amiamo anche i nostri prossimi, ci avviciniamo sempre di più a ciò che siamo stati creati per essere»⁵³⁶. Amare gli uni gli altri come ci ha amato Dio, ovvero avere l'amore per il prossimo è uno dei comandamenti lasciati da Gesù: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha

⁵³³ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 192, [Traduzione nostra].

⁵³⁴ G. SOVERNIGO, *Vivere la carità. Maturazione relazionale e vita spirituale*, EDB, Bologna 1991, 21.

⁵³⁵ *Ibid.*, 34.

⁵³⁶ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 192, [Traduzione nostra].

un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici [...] Questo vi comando: amatevi gli uni gli altri» (Gv 15,12; 17). Amare significa anche perdonare al prossimo e non giudicare, poiché l'amore agapico non dovrebbe essere condizionato in nessun modo, anzi, bisogna mantenere l'amore puro, senza aspettare niente indietro, ugualmente come Cristo ci ha amato.

Tutte e tre le virtù analizzate finora, ci portano verso la visione teologica della coscienza, il luogo dell'avvicinamento a Dio, quale si esaminerà in seguito.

4.3.5. La coscienza morale cristiana

Giriamo per un attimo il *focus* sulla visione harakasiana riguardante la coscienza morale. L'Autore appoggia la sua teologia alla patristica, definendo la coscienza come *self-determinig drive (autehousion ormin)* donato dal Creatore appositamente alla sua ultima creazione – l'uomo, come parte intrinseca della nostra natura umana⁵³⁷. La maturazione della coscienza, secondo l'Autore, è possibile solamente attraverso l'uso corretto della libertà ontologica che permette un campo fecondo per la realizzazione dell'«immagine» in noi. L'esempio della caduta di Adamo è puramente una realtà empirica nella quale si trova l'umanità molto spesso. La dottrina della caduta di Adamo chiaramente indica la rottura della relazione creato – Creatore, attraverso la scelta sbagliata di macchiare l'amorevole presenza di Dio accanto all'uomo. Ciò nel linguaggio teologico significa che il riconoscimento della Divinità di Dio come sorgente dell'esistenza dell'uomo non esiste più se si rompe il legame attraverso l'uso inappropriato dell'*autehousion* – la capacità auto-determinante. L'isolamento dell'essere umano da Dio, è l'aspetto principale della nascita del peccato. In altre parole, l'esperienza della libertà dataci potrebbe portare a scelte verso il male, piuttosto che verso il bene. Harakas sottolinea che dopo la caduta di Adamo, la capacità umana di auto-determinarsi ovvero la coscienza, è indebolita e distorta e ha bisogno della divina grazia per assistere all'uomo verso la crescita nel bene⁵³⁸. In continuazione, l'Autore precisa dicendo che: «La libertà di scelta rimane, tuttavia non è adeguata di per sé per poter raggiungere la salvezza.

⁵³⁷ Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 102.

⁵³⁸ *Ibid.*, 103, [Traduzione nostra].

L'uomo ha bisogno della grazia e della relazione attiva con Dio, per raggiungere la salvezza»⁵³⁹. Per l'Autore, l'*authousion* e la grazia rimangono interrelati e necessari per l'uomo, e la coscienza è il campo della maturazione dell'*authousion*. Senza una coscienza si inibisce un'auto-determinazione ontologicamente matura attraverso la grazia, e senza la stabilizzazione della relazione reciproca creato – Creatore, una futura *Theosis* non sarebbe possibile. Harakas sembra deciso nel spiegare che, la Tradizione Ortodossa, non separa mai la grazia dalla libertà, poiché si manifestano simultaneamente e non possono essere separate una dall'altra⁵⁴⁰. La grazia divina si riceve attraverso la libertà cooperativa dell'uomo nel creare una relazione agapica con Dio. Questa cooperazione è vista come atto volontario della volontà dell'essere umano e quella di Dio, poiché la grazia rappresenta la presenza di Dio nella nostra interiorità come sue creature che lo riconoscono come il Creatore. Non c'è un altro terreno interiore ove praticare tale volontà se non nella coscienza. Si ritiene opportuno qui ricordare che la visione scolastica vede la coscienza come una specie di dovere di compiere atti concreti di obbedienza morale. Harakas evidenzia che la coscienza è rafforzata e sembra che assume più forza e autorità sulla vita in quanto è percepita come associata alla fede in Dio⁵⁴¹. Egli continua dicendo che:

La coscienza è l'agente principale nell'aiutare le persone a mantenere il loro senso di integrità morale di fronte alla critica e la condanna; quando Dio creò l'uomo, gli pose qualcosa di simile a sé, ovvero una sorta d'intenso ragionamento che illumina la mente e gli mostra la differenza tra il bene e il male. Il pensiero patristico dà un posto importante alla coscienza nel praticare la vita morale. Ciò delinea che la coscienza è considerata come 'data' alla costituzione umana. Teologicamente parlando, è una parte dell'immagine e la somiglianza della nostra creazione. La capacità innata e l'inclinazione umana a interpretare gli eventi in categorie etiche, a fare valutazioni etiche e a percepire la responsabilità personale del nostro comportamento è il fondamento dell'esperienza e del funzionamento universale della coscienza. Quindi, le emozioni, la volontà e l'intelletto condividono l'esperienza della coscienza. Ciò che li riunisce e ci permette di parlare non di funzioni psicologiche, ma dell'esperienza unica della coscienza, è il

⁵³⁹ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 103, [Traduzione nostra].

⁵⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 104.

⁵⁴¹ Cf. *Ibid.*, 107.

senso profondo del serio obbligo morale e della responsabilità personale con cui si identifica la coscienza⁵⁴².

In ogni caso, la coscienza non funziona in modo meccanico. Essa ha bisogno di svilupparsi e formarsi appropriatamente. Per maturare, quindi, la persona dovrebbe maturare nella fede. Si nota che sia la maturazione della persona che la sua coscienza, sono correlati intrinsecamente. La fede, la coscienza, la grazia e la libertà, sono visti come elementi costitutivi della persona in senso ontologico, attraverso i quali l'essere umano si avvicina a Dio. Una coscienza morale non può fare nient'altro che contribuire alla crescita spirituale ed etica della persona, guidandolo verso il suo compimento dell'immagine e la somiglianza. La coscienza è vista come la portatrice della verità della Rivelazione Divina attraverso la stabilizzazione di una personale relazione con Dio, nella bontà e nella responsabilità morale.

Harakas rispecchia tre sfere ove la coscienza si muove e funziona:

- *essere buono*: «Si riferisce al carattere e alla virtù come modalità di esistenza. È la formazione di certe disposizioni, tratti, abitudini e delle qualità che formano un modello stabile o uno stile di vita. Cerca di determinare, in situazioni moralmente difficili e complicate, il giusto corso delle azioni. Nella terminologia dell'etica tradizionale, questo si chiama *Preceding Conscience (Proegoumene syneidesis)*»⁵⁴³.
- *decidere per il bene*: «Qui, lodi e biasimo sono principalmente operativi. Così giudichiamo i personaggi nella storia, i nostri contemporanei, così come i nostri atti già compiuti. Si riferisce alla coscienza buona o cattiva secondo cui la coscienza sente lode, pace interiore; oppure condanna, senso di colpa e disagio. La descrizione tradizionale di questo giudizio che ha luogo dopo l'atto è chiamata *Subsequent Conscience (Epomene syneidesis)*»⁵⁴⁴.
- *agire nel bene*: «La terza sfera in cui la coscienza agisce come agente per l'appropriazione e la realizzazione del bene personale, consiste nel fare il bene. È propria al campo dell'etica religiosa, in particolare l'etica cristiana, attraverso la sua capacità di potenziamento di passare

⁵⁴² S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 109-110, [Traduzione nostra].

⁵⁴³ *Ibid.*, 115, [Traduzione nostra].

⁵⁴⁴ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

all'azione. Questa sfera è stata descritta come *Concurrent Conscience (Synedevousa syneidesis)*»⁵⁴⁵.

Come si può notare, la coscienza possiede il cruciale ruolo per la formazione della persona nello spirito morale e cristiano. Harakas, da tutto ciò detto finora, dà un'importanza assai significativa alla coscienza, vedendola come il terreno d'incontro delle energie del bene morale e la portatrice della persona verso la maturazione escatologica. Proprio per questo, è attraverso la coscienza che le capacità morali umane si sviluppano e diventano principi sui quali la persona stabilisce delle decisioni e agisce in modo appropriato per un cristiano. Solo attraverso la coscienza morale è possibile un ragionamento etico.

4.3.6. Comunicazione e comunione

Si sente il bisogno di sottolineare da subito che nella seguente analisi non ci si soffermerà alla comunicazione vista come la capacità umana di esprimersi verbalmente o corporalmente in senso assolutamente antropologico. Ciò che si intende fare sarebbe analizzare esclusivamente la comunicazione della fede dal punto di vista teologico antropologico, assieme ai suoi elementi come evento comunicativo ecclesiale in contesto cristiano e comunitario.

Si tratta quindi di una comunicazione aperta alla Rivelazione di Dio, la capacità della persona di comunicare ed ascoltare la Parola nella comunità cristiana e fraterna. Così, la comunicazione della fede viene collocata nella dimensione razionale della persona, che di per sé rappresenta un evento comunitario, o, in altre parole, un'apertura e coinvolgimento personale all'ecclesialità. Tale apertura è possibile attraverso la fede e la capacità morale di coinvolgersi nella vita cristiana attraverso gli atti buoni e l'amore agapico verso il prossimo, poiché la vita ecclesiale non è individuale ma comunionale. L'essere umano è un *essere sociale*, creato in due dimensioni (cf. *Gen 1,27*), quindi da sempre ha bisogno dell'altro, in questo contesto del prossimo e dei suoi fratelli in Cristo, visti come *con-ecclesiali* o *con-comunionali*.

G. Calabrese sottolinea che:

⁵⁴⁵ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 115, [Traduzione nostra].

La comunità, naturalmente, non può essere considerata un'entità anonima e indefinita, ma esiste e sussiste come comunità di persone, che in quanto redente e salvate per l'azione dello Spirito Santo vivono una rete di relazioni, di rapporti significativi di fratellanza e di dialogo, che nella fede trovano la loro origine e per la stessa fede sono espressione di salvezza e di vita nuova. Per l'insieme di questi fattori la comunicazione della fede deve essere considerata come un evento interpersonale, intenzionale, vitale, storico, dialogico, che interpella la responsabilità personale e che trova la propria radice comunitaria nella chiamata di Dio in Cristo Gesù per opera dello Spirito Santo a partecipare alla stessa comunione trinitaria⁵⁴⁶.

La comunicazione della fede significa un *ethos* condiviso in rapporto fraterno, poiché tutti siamo fratelli agli occhi di Dio e la comunicazione crea un'armonia ecclesiale di uguaglianza, in sé pacifica ed esistenziale. La dimensione della comunicazione della fede in sé possiede il valore dell'incontro, dello scambio, della dinamicità, della conoscenza dell'altro, attraverso il senso della fraternità. Gesù infatti, parlava con i suoi discepoli non come un Sovrano, ma come amico, chiamandoli fratelli (cf. Gv 15,14), e una comunicazione della fede non potrebbe partire da nient'altro che dalla storia della salvezza, poiché il Verbo c'invita alla comunione fraterna con Lui, costituendo la comunità cristiana attraverso l'evento pasquale. La centralità della comunicazione della fede quindi viene vista nell'annuncio evangelico di Cristo⁵⁴⁷, poiché è attraverso Cristo che i cristiani ricevono la grazia della fede e la salvezza, battezzandosi nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, vivendo nello spirito agapico e comunitario, crescendo nella fede. La comunicazione della fede possiede anche il carattere apostolico, creando in tal modo un forte legame con la storia ed identificandosi attraverso essa. La comunità cristiana vede le sue radici proprio nell'evento salvifico della Resurrezione di Cristo, la sua Rivelazione e la fondazione della Chiesa nello Spirito della Pentecoste. «In questo senso la comunicazione della fede deve introdurre il credente alla comunione divina trinitaria attraverso la comunione ecclesiale»⁵⁴⁸. Questo significa che, se Cristo è il nucleo della comunicazione della fede, allora la comunione ecclesiale di per sé sta al centro della vita ecclesiale nella fede cristiana.

⁵⁴⁶ G. CALABRESE, «La comunicazione della fede. Guadagni e problemi aperti nella prospettiva di una riflessione teologica interdisciplinare», in P. CIARDELLA – S. MAGGIANI, *La fede e la sua comunicazione*, EDB, Bologna 2006, 21-34, qui 23.

⁵⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 26.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, 32.

Harakas nel suo libro intitolato *The Melody of Prayer* sottolinea che con la partecipazione alla Divina Liturgia, il cristiano accoglie lo spirito ecclesiale, autenticando il suo *ethos* attraverso l'attitudine cosciente e spirituale della preghiera⁵⁴⁹. Harakas è conciso nello spiegare che è proprio attraverso la liturgia che si manifesta la dimensione escatologica della fraternità cristiana, poiché tutti gli elementi sacramentali si uniscono nello spirito comunione dell'Eucaristia⁵⁵⁰. «La presenza alla liturgia», spiega l'Autore, «assume un carattere partecipante molto più che solo un semplice essere presenti. L'arrivo del popolo nella Chiesa, porta alla presenza della Chiesa Trionfante e attraverso l'Eucaristia, la testa e il corpo si uniscono. Cristo è presente! I Suoi santi sono presenti! Il popolo di Dio è presente! La Chiesa è manifestata»⁵⁵¹.

Non esiste un altro modo più adeguato secondo Harakas per comunicare nella fede, se non attraverso la partecipazione alla Liturgia Divina⁵⁵². La comunicazione della fede avviene anche attraverso il testo della Divina Liturgia con il quale il sacerdote dialoga con i fedeli. Ciò rispecchia l'importanza di un'attenzione alla preghiera, poiché, come spiega Harakas, «il dialogo liturgico dovrebbe essere visto come veicolo per una vera comunicazione tra il celebrante e gli adoratori»⁵⁵³. A questo proposito, le risposte dalla parte dei fedeli durante le preghiere eucaristiche rappresentano l'applicazione della comunicazione della fede in prassi, e inoltre, la partecipazione diretta dalla parte dei fedeli è proprio quella che li fa sentire non solo come essere presenti nella Chiesa, ma essere in un certo senso la Chiesa⁵⁵⁴. Harakas evidenzia alcuni comportamenti durante la liturgia ortodossa che rendono possibile una partecipazione dalla parte dei fedeli. Il cristiano presente nella Chiesa durante le preghiere eucaristiche secondo l'Autore, dovrebbe ascoltare attentamente e sospendere ogni preoccupazione durante la liturgia, per essere in grado di pregare senza distrazioni. La preghiera può essere interna, in sé, o può avvenire la partecipazione ai canti liturgici. In un'altra istanza, la persona presente dovrebbe

⁵⁴⁹ Cf. S. S. HARAKAS, *The melody of prayer. How to personally experience the devine liturgy*, Light and Life Publishing Co., Minneapolis Minnesota 1979, 14.

⁵⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 19.

⁵⁵¹ *Ibid.*, 21, [Traduzione nostra].

⁵⁵² Cf. *Ibid.*, 23.

⁵⁵³ *Ibid.*, 24, [Traduzione nostra].

⁵⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 27.

comportarsi in maniera degna stando in piedi o seduto, sentendo attraverso i movimenti del corpo (fare il segno della croce, inchinandosi in esatti momenti quando la preghiera lo necessita ecc.), la realtà nella quale si trova. Tale comportamento del cristiano lo guida all'esperienza spirituale e liturgica ed è attraverso tale comportamento che la persona può pregare attivamente. Attraverso questi comportamenti, i cristiani assumono un ruolo cruciale nella vita ecclesiale e allo stesso tempo accrescono nella partecipazione liturgica. L'Autore evidenzia che: «La cosa fondamentale è sviluppare il desiderio, l'attesa, la speranza e la fame di pregare la Liturgia. Come modalità di vita spirituale, pregare la Liturgia apre le porte a una partecipazione autentica»⁵⁵⁵. In seguito, Harakas precisa dicendo che è proprio attraverso la comunicazione della fede in tale maniera che si può vivere la liturgia. Ciò significa che una partecipazione del cristiano in tale modo «diventa rinfrescante, vitale, spiritualmente illuminante e un vigoroso esercizio di fede cristiana»⁵⁵⁶. Attraverso la partecipazione liturgica, diventiamo un unico Corpo di Cristo, diversi ma uguali nella fratellanza.

4.3.7. Diversità nell'uguaglianza

Anche se a prima vista i termini indicati non sembra abbiano un punto di riferimento comune, non è in verità così. Innanzitutto, per poter definire il collegamento fra i termini, si sente il bisogno di rispecchiare il significato di ognuno di essi per poter avere una chiara immagine della *synergia* teologica, ovvero precisare in che modo l'antropologia teologica li definisce e identifica.

La diversità, dal latino *diversitatē*, in senso antropologico, sta a definire una diversità *ad extra* delle persone (diversità di forma, di colore ecc). In prima istanza, sta a delineare la diversità biologica fra gli uomini, espressa esternamente agli altri, che aiuta a mettere una specie di timbro unico e riconoscibile nella realtà attraverso la propria corporeità, nonché i codici genetici di per sé unici nella loro costituzione, grazie ai quali ognuno viene identificato, riconosciuto e comunica primariamente attraverso il corpo, il suo linguaggio e i suoi gesti, e secondariamente attraverso il proprio

⁵⁵⁵ S. S. HARAKAS, *The melody of prayer*, 36, [Traduzione nostra].

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 37, [Traduzione nostra].

comportamento, i ragionamenti, le riflessioni ecc. L'essere umano, anche se possiede il DNA, un codice genetico simile con tutti gli esseri della sua specie, è diverso in quanto unico nel senso costitutivo e formativo dell'identità biologica. Infatti, non tutti assomigliamo uno all'altro, né ci comportiamo o ragioniamo nello stesso modo, né comunichiamo attraverso il corpo in modo uguale ecc. La visione antropologica della corporeità è chiara nello spiegare che è proprio la diversità genetica che aiuta a poter identificarsi e a distinguersi dagli altri, poiché se tutti fossimo identici, sarebbe molto più complesso e difficile da distinguere questa da quella persona e ogni altra cosa aggiunta sarebbe mera ipotesi surreale.

Tuttavia, il progetto della creazione di Dio, formato attraverso le energie divine nel momento della realizzazione del mondo, è opera buona in quanto perfetta nell'imperfezione, ed è qui che tocchiamo la superficie del collegamento fra i termini indicati sopra. Infatti, anche se diverso, un essere umano è uguale all'altro in quanto possiede caratteristiche identiche che sussistono in ogni umano come possedere organi e parti corporee che funzionano in modo identico, ovvero elementi formativi quali funzionano in armonia in ogni persona. L'uguaglianza quindi sta per definire la parità, l'equilibrio e l'uniformità delle persone nella loro unità psicosomatica. In un contesto più ampio, non ci si sofferma a delineare solamente la parte biologica del microcosmo, bensì ci si concentra piuttosto a definire l'equivalenza fra le persone a livello dei principi etico-politici, rispecchiando l'applicazione identica ai diritti umani per preservare la dignità a ognuno (uguaglianza sostanziale). L'uguaglianza in senso empirico, viene vista anche come una relazione fra gli esseri identici, ovvero come un terreno di riconoscimento della parità delle persone. In senso teologico invece, delinea il principio sul quale si forma la comunità cristiana, vedendo il singolo come equo al prossimo, poiché la visione della Chiesa è che tutti siamo figli di Dio. La realtà della diversità corporea di forma, di altezza ecc., non è vista come l'ostacolo della parità, anzi. La visione teologica anche se considera il corpo importante parte dell'unità della persona, considerandolo come il tempio dello Spirito (cf. 1Cor 6,19), è attraverso il concetto di uguaglianza che mette piuttosto accento sull'esistenza della vita, sulla preservazione e sulla salvezza dell'anima, considerando ogni cristiano ugualmente importante nella comunità ecclesiale. Teologicamente, la diversità nell'uguaglianza quindi appartiene all'ontologia piuttosto che alla biologia, avendo un senso molto più profondo e metafisico, poiché la persona è *totalità unificata* quale non si definisce univocamente. La persona per l'Ortodossia è

microcosmo, è mistero. Tuttavia, attraverso il prisma ontologico, il concetto in sé prende chiarezza, poiché la vita di ciascun membro della Chiesa è identicamente importante visto il suo carattere *pro-life*. Grazie all'ambito normativo dell'etica teologica, come si è visto finora, la Chiesa ha stabilito delle norme etiche che preservano la vita delle persone in piena dignità, considerando che non esiste una causa principale di divisione nello spirito cristiano, ma di unità e eguaglianza. Nelle norme etiche cristiane non risulta nemmeno una specie di vantaggio gerarchico dei singoli, ove uno può fare a meno del richiesto o ricevere più che un altro (ad es. la grazia, il perdono ecc.), bensì le norme sono identiche per tutte, poiché si basano sulla Legge Naturale che è ugualmente applicabile a ognuno. La Chiesa è il terreno della crescita spirituale, che rispetta la vita e la dignità della persona, nella sua totalità unificata, non escludendo il malato dal sano, il povero dal ricco, l'orfano dalle persone con uno o due genitori, la donna dall'uomo ecc. Non esiste nemmeno la divisione fisica al livello della gravità dei peccati, poiché la Chiesa è il luogo dell'avvicinamento a Dio attraverso la vita ecclesiale grazie alla quale la macchia di qualsiasi peccato viene purificata applicando i santi sacramenti (battesimo, digiuno, confessione, comunione ecc). Una diversità nell'uguaglianza è possibile grazie alla comunicazione della fede, quale unisce le persone nel corpo di Cristo, considerando ogni singolo una pietra sulla quale la Chiesa si costruisce, poiché la Chiesa sono i fedeli, e i fedeli sono la Chiesa.

A livello pratico, la Chiesa Ortodossa anche se è universale, tuttavia è divisa. Ciò non significa che esistono una o più Chiese, bensì si riferisce alla diversa strutturazione del livello gerarchico, canonico e nazionale. Infatti, quasi ogni popolo ha una Chiesa propria, attraverso la quale cresce nello spirito cristiano. La Chiesa nel mondo è una in quanto si fonda sugli identici principi teologici: le dottrine, i dogmi, la Tradizione e la Scrittura, i canoni, i sacramenti ecc., in uno spirito ecclesiale ed ecumenico. La cosiddetta divisione sta per organizzare al meglio la vita dei membri della Chiesa nonostante l'appartenenza etnica, nazionale o di razza. Se la Chiesa di Roma come suo sovrano ha il vescovo di Roma, il Papa - il *Pontifex Maximus*, ovvero il Ponte fra tutte le Chiese, la Chiesa Ortodossa ha dato onore al Patriarca Ecumenico - l'Arcivescovo di Costantinopoli e la Nuova Roma, intitolandolo *Primus Inter Pares* - il primo tra i pari, sottolineando la visione ortodossa dell'uguaglianza.

Le relazioni inter ecclesiali variano a seconda delle necessità di una o più Chiese. Tuttavia, il coinvolgimento ecumenico e fraterno è notevole attraverso le preghiere eucaristiche, ove un capo di una Chiesa menziona il sovrano di ogni

altra Chiesa Ortodossa nello spirito fraterno ogni volta che si celebra la Divina Liturgia. Ciò rispecchia l'unità ecclesiastica fra le Chiese nella loro diversità a livello popolare e non cristiana. Professando una sola fede, battezzandosi attraverso la stessa formula nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, il cristiano è più che soltanto un membro di una nazione, è membro di Cristo e la Sua Chiesa.

Ad oggi, la debolezza umana è presente in modo assai significativo e forte anche fra le Chiese Ortodosse in cui pare danneggiata la struttura ecumenica e fraterna, poiché molte di esse mettono l'accento sul proselitismo e l'etnofiletismo per scopi egoistici o politici, i quali degradano l'unità ecclesiastica fra le Chiese fraterne, dimenticando che «la nostra patria invece è nei cieli» (*Fil 3,20*), e non sulla terra. Le fondamenta della Chiesa Ortodossa rimangono le stesse, tuttavia è la divisione al livello nazionale dopo la formazione delle nazioni, partendo già dalla fine del XVIII secolo che indebolisce l'unità della fede, conformata alla Tradizione apostolica e dei Padri della Chiesa. Il più recente caso nei nostri giorni di una tale rottura dell'unità ecclesiastica, sta nel conflitto inter-ortodosso fra il Patriarca di Mosca e il Patriarca Ecumenico, dopo il riconoscimento della Chiesa dell'Ucraina come autocefala dalla parte del Patriarca Bartolomeo (5.01.2019), una decisione dopo la quale il Patriarca Cirillo di Mosca smetterà di menzionare il nome del Patriarca Ecumenico durante le preghiere nella Divina Liturgia. Non volendo entrare in ambiti politico ecclesiastici, tuttavia si sente il bisogno di sottolineare che una tale o simile rottura a livello eucaristico scuote l'intera Ortodossia, preoccupando i fedeli dell'impatto globale e non solamente in relazione alla chiesa greco-russa. In ogni caso, per i membri della Chiesa battezzati in Cristo, è di grande importanza rispettare l'altro in piena dignità attraverso lo spirito cristiano, per poter vivere in unità della fede, o meglio, in una fraternità ecclesiale. In seguito, ci soffermiamo sulla visione della fraternità ecclesiale per comprendere al meglio in cosa sussiste la vita cristiana in reciprocità agapica fra i membri della Chiesa.

4.3.8. La fraternità ecclesiale

Per avere una chiara visione sulla fraternità ecclesiale, si ritiene opportuno analizzare la *Lettera Enciclica del Santo e Grande Sinodo della Chiesa Ortodossa* svolto all'isola di Creta, in Grecia, nell'anno 2016, vista come il

documento più recente ed attuale, stabilito nello spirito fraterno ed ecumenico. La struttura del documento è divisa in sette parti o punti che si vorrebbero evidenziare in seguito:

- I. *La Chiesa: Corpo di Cristo, Icona della Santa Trinità*

Nella prima parte si sottolinea che: «La Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica è una comunione Divino-Umana della Santa Trinità, assaggio e vita delle Cose Ultime nella Divina Eucarestia e rivelazione della gloria delle cose future, come anche una continua Pentecoste, una voce profetica inestinguibile nel mondo, presenza e testimonianza “del regno di Dio, che viene con potenza” (Mc 9,1)»⁵⁵⁷. In questa parte, il documento indica la continuità apostolica che contiene la Chiesa Ortodossa, vista come testimone della Verità che è Dio e il Suo regno. In continuazione ancora, troviamo un ponte tra le prime comunità cristiane e la formazione della Chiesa Pentecostale con la Chiesa di oggi, attraverso lo spirito della divina Eucarestia, il che sottolinea il carattere indissolubile di sinodalità che la Chiesa possiede sin dalla nascita.

- II. *La missione della Chiesa nel mondo*

Fra le righe della seconda parte sta scritto che:

L'azione apostolica e l'annuncio del Vangelo, conosciuto come missione, appartengono al nucleo della identità della Chiesa. È il soffio di vita che la Chiesa dispensa alla società umana ed *ecclesializza* il mondo attraverso la costituzione di nuove Chiese locali in ogni luogo. Con questo spirito i fedeli Ortodossi sono e devono essere apostoli di Cristo nel mondo. La vita dei cristiani è una testimonianza inconfutabile del rinnovamento in Cristo di ogni cosa e una chiamata per tutti gli uomini ad una partecipazione personale in libertà, alla vita eterna, alla grazia del nostro Signore Gesù Cristo, all'amore di Dio e Padre, per vivere nella Chiesa la comunione dello Spirito Santo⁵⁵⁸.

Nella seconda parte dell'*Enciclica*, l'accento è messo sulla missione della Chiesa, vista come *identità* e *soffio* di vita. Anche se non si concentra sul come dovrebbe svolgersi una tale missione, probabilmente perché, ad oggi, esistono

⁵⁵⁷ SANTO E GRANDE SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA, «La Chiesa: Corpo di Cristo, Icona della Santa Trinità», in *Lettera Enciclica* [= *LE*], Creta Grecia 2016, n. 1, in http://www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=article&id=2301:enciclica-del-santo-e-grande-sinodo-della-chiesa-ortodossa&catid=316:documenti-ufficiali-in-italiano&lang=it [data di consultazione: 2.06.2019].

⁵⁵⁸ *Ibid.*, n. 2.

comunità ortodosse in ogni parte del globo, sottolinea il carattere della missione che di per sé è pastorale, stabilita attraverso la libertà, l'amore e la grazia di Gesù. Sottolinea dicendo che il dono eucaristico di Dio la Chiesa lo dovrebbe condividere con tutti, poiché il corpo di Cristo è «pane di Vita» (Gv 6,48) «offerto come l'Amore eterno, che ci unisce con Dio e gli uni con gli altri»⁵⁵⁹. Da queste righe si vede in che modo si manifesta l'unità fraterna fra i cristiani, dimostrando che non esisterebbe una fratellanza ecclesiale fuori dal contesto eucaristico.

- III. *La Famiglia – Icona dell'amore di Cristo per la Chiesa*

Il terzo punto o parte del documento, affronta la riflessione sulla famiglia cristiana stabilita attraverso l'amore puro ed indissolubile fra un uomo e una donna, vedendo il matrimonio come «un laboratorio nutrito dalla Chiesa, di vita nell'amore e dono incomparabile della grazia di Dio»⁵⁶⁰. Il matrimonio nella Chiesa quindi è visto come un dono, attraverso il quale cresce e si sviluppa una vera famiglia cristiana. Alla fine di questa parte si potrebbe notare l'accento sui bambini, ovvero i giovani, i quali «non sono semplicemente il futuro della Chiesa, ma anche l'espressione attiva della sua vita al servizio di Dio e dell'uomo nel presente»⁵⁶¹.

- IV. *L'educazione secondo il Cristo*

Nella parte quarta del documento, viene elaborata la visione sull'educazione catechetica della Chiesa, come anche all'educazione secolarizzato «quale preoccupa anche la Chiesa Ortodossa»⁵⁶². Il Sinodo Pan-Ortodosso delinea la struttura dell'educazione ecclesiale, sottolineando che: «Al centro della sollecitudine pastorale della Chiesa si trova una formazione che guarda non solo alla cultura intellettuale, ma anche all'edificazione e allo sviluppo di tutta la persona come essere psico-somatico e spirituale in accordo con il principio tritico *Dio, Uomo, Mondo*»⁵⁶³. In questa prospettiva, la Chiesa si rivolge ai giovani in maniera tale da prendere attiva partecipazione alla vita

⁵⁵⁹ *LE*, n. 2.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, n. 3.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*, n. 4.

⁵⁶³ *Ibid.*

ecclesiale, ritenendo che sia di grande importanza per la formazione della vita cristiana.

- *V. La Chiesa di fronte ai cambiamenti attuali*

In questa parte, il documento si concentra sulle problematiche attuali della vita quotidiana della società post-moderna con una preoccupazione assai significativa, causata dalla nascita di diverse visioni della vita, funzionamento ed isolamento degli individui, elementi secondo quali la Chiesa vede la nascita di una «manipolazione della libertà umana, dell'uso dell'uomo come semplice mezzo, della progressiva perdita di preziose tradizioni, della minacce o addirittura della distruzione dell'ambiente naturale»⁵⁶⁴. Ciò implica un'immagine distorta della natura della persona in senso antropologico etico, poiché, come abbiamo esaminato finora, il distacco della persona attraverso la negazione della libertà ontologica, crea mal comportamenti che distaccano l'essere umano dalla sua natura. Si sente anche la presenza di un conservativismo che richiama al ritorno delle tradizioni, come anche alla «restaurazione del genere umano»⁵⁶⁵. Ciò che molto probabilmente sarebbe interessante da notare, è che in questa parte si dedicano due frasi alla Bioetica e alla Bioetica Ortodossa, che riportiamo di seguito:

La Bioetica, dal punto di vista ortodosso, si fonda su questa base. In un momento di immagini contraddittorie sull'uomo, la Bioetica ortodossa, davanti a concezioni antropologiche secolari autonome e riduzioniste, insiste sulla creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio e sul suo destino eterno. Contribuisce così ad arricchire la discussione filosofica e scientifica delle questioni bioetiche attraverso la sua antropologia biblica e l'esperienza spirituale dell'Ortodossia⁵⁶⁶.

Ciò che si ritiene importante da queste righe sono tre elementi. Il primo evidenzia che anche se la Bioetica ancora non è unificata come scienza dall'intera Ortodossia, essa esiste. Il secondo momento sarebbe che la base sulla quale si fonda la Bioetica ortodossa, è di tipo antropologico-biblico e spirituale, e non tecnico medica. Il terzo elemento chiarisce che essa rispecchia l'importanza della visione teologica sul rispetto della vita della persona in piena dignità, poiché ritiene la vita sacra in sé, vedendo l'uomo creato ad immagine e

⁵⁶⁴ *LE*, n. 5.

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ *Ibid.*

somiglianza di Dio, con lo scopo di compiersi ontologicamente come persona, ovvero partecipare alla santità di Dio attraverso la Sua grazia.

- VI. *La Chiesa davanti alla globalizzazione, ai fenomeni estremi di violenza e alla immigrazione*

Sotto il titolo di questa parte, il Sinodo Pan-Ortodosso riunitosi a Creta, pone l'accento alla globalizzazione e alle tematiche odierne come la violenza e l'immigrazione, definendo la globalizzazione come un'ideologia, che provoca «forti instabilità per l'economia e per la società su scala mondiale»⁵⁶⁷. Usando un linguaggio assai critico, descrive la globalizzazione anche come portatrice dell'ingiustizia sociale, quale neutralizza le tradizioni nazionali, religiose, ed ideologiche⁵⁶⁸. Il documento tenta di offrire una soluzione alla problematica della globalizzazione, indicando che: «La Chiesa Ortodossa, in opposizione al livellamento e standardizzazione impersonale promossa dalla globalizzazione, ma anche contro gli estremi dell'etnofiletismo, propone la tutela delle identità dei popoli e il rafforzamento dell'identità locale. Come modello alternativo per l'unità del genere umano, propone l'organizzazione articolata della Chiesa sulla base dell'uguaglianza delle Chiese locali»⁵⁶⁹. Questo punto sembra abbastanza intrigante per l'analisi che si sta sviluppando, poiché parla dell'unità e dell'uguaglianza, sia al genere umano, che ai cristiani, ovvero, il documento tenta di offrire il concetto cristiano della diversità nell'uguaglianza e applicarlo a tutta la società per provare a vincere la battaglia contro la globalizzazione, partendo dalla struttura ecclesiale e fraterna della comunità cristiana. Si menziona il termine etnofiletismo che di per sé è molto attuale oggi e non a caso nel documento si pone l'accento alla battaglia contro di esso, visto come degradante per le comunità cristiane, che sembra si possa vincere solamente attraverso il rafforzamento dell'identità locale ed ecclesiastica, tutelando allo stesso tempo la dignità delle Chiese. In continuazione, il punto descrive la non mescolanza della Chiesa con la politica, ovvero ciò che prima valeva nelle strutture monarchiche, non si dovrebbe applicare oggi. Tuttavia, si consiglia alle Chiese di preservare la dignità delle persone in ogni momento e di non tacere, poiché in un ambito democratico, la Chiesa è voce interiore che lotta per la giustizia e la pace, cooperando con i centri sociali e lo Stato stesso.

⁵⁶⁷ *LE*, n. 6.

⁵⁶⁸ Cf. *Ibid.*

⁵⁶⁹ *Ibid.*

- VII. *La Chiesa: testimonianza nel dialogo*

Nell'ultimo punto dell'*Enciclica*, l'accento è posto sul dialogo ecumenico con i cristiani non ortodossi e con le altre religioni, spiegando nello spirito conservativo quale sia la posizione Ortodossa nel mondo di oggi e con quale spirito costruisce il dialogo con le altre Chiese, sottolineando che: «la Chiesa Ortodossa ha sempre attribuito grande importanza al dialogo»⁵⁷⁰.

Dall'analisi del documento, è notevole lo spirito fraterno ed ecclesiastico fra le Chiese partecipanti al Santo Sinodo Pan-Ortodosso. Tuttavia, non tutte le Chiese hanno avuto partecipazione, anche se il Concilio stesso si era preparato a lungo alla partecipazione delle Chiese non presenti, ad es. il Patriarcato di Mosca. In ogni caso, l'*Enciclica*, assieme all'elaborazione dei temi esaminati sopra, presenta un'immagine cristiana di sinodalità, in quanto l'esposizione della sezione ortodossa, è stabilita attraverso l'uguaglianza fra le Chiese presenti, in spirito ecumenico. Si ritiene opportuno sottolineare che, la visione teologica attraverso il documento descrive l'importanza dell'unità dei cristiani, soprattutto oggi nella nostra epoca. La fraternità ecclesiale è il modello di funzionamento fra le Chiese Ortodosse come si può notare dal documento, ed è l'unica via giusta verso la crescita nello spirito evangelico e cristiano.

⁵⁷⁰ *LE*, n. 7.

CONCLUSIONE

Ricapitolando l'analisi finora condotta, è opportuno sottolineare che, dopo aver impostato la base del concetto di *God-likeness* attraverso l'elaborazione sistematica del concetto harakasiano ed ortodosso, si è visto che il concetto in sé possiede delle caratteristiche qualitative in quanto è di interesse per l'intera teologia, poiché è considerato lo scopo fondamentale sul quale si fonda la missione ecclesiastica e la sua strutturazione teologico scientifica. Lo studio della dottrina dell'*Imago Dei* di per sé è stata compito della teologia da sempre, ortodossa e cattolica. Lungo la storia della teologia, si notano diverse opinioni teologiche sul tema d'interesse, che tentavano di chiarire, definire ed elaborare la dottrina, appoggiando la visione teologica alla patristica, come anche alla filosofia teologica e all'etica. Uno dei teologi che tentò di elaborare il concetto dell'avvicinamento a Dio è stato proprio Harakas, il quale accostò la sua visione etica non solo alla patristica, ma anche alla dogmatica, soprattutto quella dei primi Padri della Chiesa, semplificandola per quanto possibile, ai fini di una comprensione adatta sia ai teologi che ai laici, usando un approccio unico che non si concentrò tanto ad elaborare il concetto usando solamente i rami teologici nella loro inquadratura di settore, ma creò una fusione fra essi, unica e ben elaborata, poiché il concetto stesso non appartiene solamente alla dogmatica o alla patristica, ma possiede un carattere molto più ampio.

Si è visto dall'analisi finora condotta, che la relazione creato-Creatore non sarebbe possibile se non ci fossero diversi principi fondamentali che aiutano la persona battezzata ad avvicinarsi e diventare come Cristo in senso morale. Il primario fra essi è certamente la fede interiore del cristiano, quale cresce e fiorisce nell'ambito ecclesiale e fraterno accanto al prossimo e ai membri della Chiesa alla quale appartiene. Una tale crescita della fede è garantita dalla libertà ontologica come dono divino, vista come il terreno fecondo per un avvicinamento a Dio in senso agapico e volontario. Tutto è possibile grazie anche alla coscienza morale, che è considerata la guida interiore della persona verso un'auto-determinazione per mezzo del ragionamento morale, che delinea la differenza fra il bene e il male, e allo stesso tempo spinge la persona ad agire moralmente. Solo attraverso questi principi, la persona è in grado di stabilire una relazione amorevole con il prossimo e il suo Dio. In tal modo, la comunità

ecclesiastica attraverso la fede in Cristo si unisce e cresce nell'uguaglianza fraterna ed ecclesiale. Teologicamente, assomigliare a Cristo significa rinascere attraverso il battesimo in una vita nuova, in sé buona, agapica e fraterna, nella grazia e nello spirito cristiano Pentecostale.

CAPITOLO V

IL CAMMINO SACRAMENTALE DEL CRISTIANO E LE TAPPE DI FORMAZIONE

L'analisi che affronteremo, mira a rispecchiare la formazione del comportamento cristiano attraverso le tappe sacramentali, in sé formative e catechetiche. Quando si pensa al cammino sacramentale, ci si riferisce all'agire cristiano nel prisma morale ed etico. A prima vista, tale agire ha a che fare con l'insegnamento teologico catechetico sin dalla gioventù del cristiano e la sua crescita, in uno spirito comune ed ecclesiastico, di per sé educativo e formativo. La realtà dell'insegnamento catechetico tocca diversi rami teologici per poter creare una base feconda per un futuro sviluppo ed una maturazione cosciente della persona. In questo contesto, l'analisi entrerebbe in alcuni dei rami teologici come ad esempio l'antropologia, la cristologia, l'ecclesiologia, ecc. Si è visto finora che un insegnamento etico teologico non è possibile se viene visto separatamente da qualsiasi altro ramo, poiché ognuno è correlato intrinsecamente in un insieme che è la scienza di Dio. Anche se suonerebbe ambiguo chiamare la teologia una scienza quale a volte si tenta di riferire ad un contesto naturale del significato ad esempio nell'ambito delle scienze naturali: la biologia, la matematica ecc., poiché studia non solamente Dio e la sua identità, bensì anche la persona nella sua totalità; essa è tuttavia una scienza se viene vista strutturalmente in un contesto molto più ampio in quanto dedica lo studio non solo alla spiritualità Divina (da e di) – Dio, bensì di capire Dio nella sua totalità come Creatore, Padre e Salvatore, avendo come fondamento dello studio proprio la fede nella Trinità.

Questa scienza tuttavia studia anche la creazione del mondo dal punto di vista antropologico spirituale ed ecologico, la formazione della persona in senso morale ed ontologico, la sua identità ecclesiastica, come anche la salvezza dell'uomo attraverso il rispetto della dignità di ognuno in uno spirito libero e cristiano. La teologia è ricca in sé in quanto è teo-centrica, ovvero orientata verso Dio, studiando insieme sia il Creatore che la creazione e la persona, il mondo, con lo sguardo escatologico pieno di speranza verso l'al di là, mettendo

l'accento alla fede in Cristo Redentore, poiché senza la fede non si potrebbe capire la teologia (fino in fondo).

Proprio grazie a tale fede e la dedicazione di molti, ad oggi, la teologia è sviluppata in scienza, crescendo nello spirito cristiano sin dalla nascita della Chiesa. Grazie ad uno sviluppo di fasi lungo secoli, nel nostro tempo siamo in possesso di un insegnamento cristiano ricco di valori e di tappe formative ben elaborate. La teologia ortodossa si caratterizza attraverso l'uso maggiore dell'approccio apofatico rispetto all'approccio catafatico nell'elaborazione dell'insegnamento teologico, sia riguardo Dio che la formazione della persona, concentrandosi non tanto a cos'è o dovrebbe essere (*ought to be*), bensì cosa non è o non dovrebbe essere (*ought not to be*). Così anche l'etica, in quanto si concentra sul comportamento e l'agire umano, spiega cosa non sia appropriato per una futura formazione del cristiano in senso morale, invece di concentrarsi solamente su cosa sia giusto da fare lungo la crescita ecclesiastica nella fede. In tal modo offre esempi vitali per la coscienza cristiana ed ecumenica in quanto unita in Cristo.

In seguito, è opportuno sottolineare che la formazione del cristiano attraverso le tappe sacramentali verrà elaborata sistematicamente, per adempiere la totalità della visione teologico morale esaminata finora nei capitoli precedenti, sia harakasiana, che ortodossa. Così come nei capitoli precedenti, anche qui, in alcuni momenti ci si soffermerà sull'insegnamento cattolico, per arricchire attraverso un paragone, la visione formativa del cristiano, ovvero per avere un'idea molto più ampia e lucida su cosa significa formare la persona attraverso la fede, poiché la teologia cattolica non è così lontana dalla visione ortodossa sul tema d'interesse. Si ritiene opportuno segnare che il primo approccio è antropologico, quale ci aiuta ad avere una chiara idea di cosa significa veramente il termine *essere per diventare* in senso formativo della persona nella fede.

5.1. CREATI A ESSERE PER DIVENTARE

La ricchezza dell'antropologia cristiana viene notata soprattutto dall'elaborazione dell'insegnamento sulla persona nella sua essenza grazie al quale la teologia riesce ad avere un'immagine concisa sull'identità dell'essere umano, per poter concentrarsi sullo sviluppo teologico morale dell'agire della persona. Infatti, l'etimologia del termine antropologia: *ἄνθρωπος* (uomo) e *λογία* (studio), indica che essa studia l'uomo e l'umanità, quindi è attraverso

l'antropologia che si scopre l'essenza della persona nella sua totalità e allo stesso tempo essa fornisce delle definizioni di immenso valore sull'uomo per poter comprendere la sua identità psicosomatica. Grazie all'antropologia si scopre che l'essere non è statico nella sua essenza, bensì dinamico, i.e. orientato verso la realizzazione del sé. L'uomo, infatti, è un *essere per diventare*. Il *telos* della persona umana nella sua natura è *zoon politicon*, ovvero un essere sociale che attraverso i rapporti nella *polis* (città-stato, comunità) scopre se stesso, oltre che gli altri. La *polis* formata dal *telos* è vista come un mosaico ove ogni membro è un pezzo ugualmente importante, diverso ma equo. La *polis* è anche il terreno fondato sulla libertà, la dignità, e i rapporti sociali. In altre parole, essere parte della *polis* e della comunità, *de facto* è il luogo della realizzazione del sé attraverso gli altri – il concetto antropologico della 'noi'tà', il quale è più che necessario. Attraverso la libertà nella comunità, l'essere umano «si realizza come *socius, civis, religiosus*»⁵⁷¹, il che significa la naturalezza dei rapporti sociali come cosa che appositamente appartiene all'uomo e a nessun altro *ente* creato, poiché il fondamento di tali rapporti sta nella *ratio* degli uomini, coscientemente seguita. Infatti, nella comunità, «opera quella 'volontà naturale' che emana 'dai caldi impulsi del cuore'»⁵⁷². In questo contesto, è opportuno segnare che: «Il termine *comunità*, vale a identificare quel vivere assieme degli uomini secondo relazioni naturali di positiva reciprocità, registrate su una spontanea e stringente circolarità: *dare, ricevere, restituire*. Se il rapporto sociale dovesse mancare di tale qualità, allora con questo non ci troveremo più di fronte ad una *comunità*, ma ad un'altra forma di convivenza, la *società*»⁵⁷³. Infatti, primariamente la Chiesa punta piuttosto sul termine *comunità* e solo dopo sul termine *società*, avendo in sé il carattere comunionale. Ciò significa che la comunità in contesto ecclesiale basa i suoi principi sui rapporti reciproci fra i fedeli, la relazione fra i fedeli e il sacerdote, visto come mediatore fra i fedeli e Cristo come una guida spirituale di immenso valore per una vita sana nella fede. Nello stesso momento, sono importanti anche i rapporti fra il clero con un'altra comunità ecclesiastica, o di un'altra Chiesa, per condividere la fede agapica in Cristo attraverso un rapporto reciproco ed ecumenico. Harakas

⁵⁷¹ G. BORGHI, *Homo religiosus, homo oeconomicus, homo vacuus. Genealogia e crisi dell'uomo*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2003, 23.

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ *Ibid.*, 24.

sottolinea che è di grande importanza per una comunità cristiana formare rapporti anche con le altre comunità nella società, rispettando le loro tradizioni, come anche i loro valori etnici e allo stesso tempo tenere in mente di non perdere la propria mentalità Cristo-centrica, poiché è il dovere della Chiesa di essere aperta verso tutti gli esseri umani, ma di mantenere la fede in Cristo e le tradizioni proprie⁵⁷⁴.

Il cristiano quindi diventa veramente umano attraverso l'agire morale che lo spinge a *dare e ricevere*, o meglio, è grazie all'apertura dell'*io* al *noi* nella comunità ecclesiale che un'autorealizzazione è possibile. In un contesto più ampio, ovvero nella società, quindi «[...] l'uomo è visto muoversi sotto l'impulso di una naturale amicizia, di una *filia*, che, a partire dalla prima relazione che l'uomo vive nella famiglia, si allarga poi agli altri, fino a riprendere tutta la *polis*, in un insieme di relazioni naturali, sociali, politiche, religiose ecc»⁵⁷⁵. Ciò vuol dire che i principi di formazione per la persona umana si basano primariamente nella comunità per poter plasmarsi nella società. Si ritiene importante sottolineare questa visione sui principi, poiché ogni comunità è fondata dalle famiglie presenti in essa coi quali fanno parte intrinseca della società civile, ed è proprio la famiglia il luogo primario della crescita nella *filia*. Soffermandoci un attimo sul concetto della *filia*, è opportuno segnalare che in prima istanza «nella tradizione greca, *philia* è il termine che designa, nel suo complesso, la sfera delle relazioni interpersonali, da quelle familiari ai rapporti che coinvolgono individui che hanno un qualche fine in comune, come avviene nei gruppi politici, nelle unioni d'affari o nelle associazioni religiose, fino ai rapporti più intimi e più profondamente affettivi»⁵⁷⁶. Il concetto in sé è filosofico e appartiene ad Aristotele, quale elaborò la nozione di *filia* nel libro ottavo e nono dell'*Etica Nicomachea*⁵⁷⁷, ove definisce questa forma di rapporti come «amicizia dei buoni o amicizia basata sulla virtù [...] che comporta una effettiva sollecitudine per il bene dell'altro in vista dell'altro stesso, per amor suo»⁵⁷⁸. Tale rapporto interpersonale nasce e

⁵⁷⁴ Cf. S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 60.

⁵⁷⁵ G. BORGHI, *Homo religiosus, Homo oeconomicus, homo vacuus*, 25.

⁵⁷⁶ E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, 7-8.

⁵⁷⁷ Cf. ARISTOTELE – G. GIANNANTONI (a cura), *Etica Nicomachea*, 7 vol., G. Laterza, Bari 1973, VIII 1, 1155 b 12.

⁵⁷⁸ E. PEROLI, *Essere persona*, 8-9.

crebbe infatti, primariamente nella famiglia. Per questo motivo, la Chiesa vede la famiglia cristiana come la piccola Chiesa in sé, fondata sulle relazioni amorevoli e familiari in uno spirito buono e di fede, di mutuo rispetto della dignità e la libertà di ogni membro. Questo concetto è chiave nella formazione della persona che si esaminerà più in avanti. Tornando sul tema, è di grande importanza segnalare che è solamente attraverso la comunità ecclesiale che si permette ad un cristiano di poter arrivare sia all'autorealizzazione nella fede, che alla salvezza, vivendo in uno spirito sacramentale, fraterno ed escatologico. Proprio per questo motivo, in seguito si analizzerà la sacramentalità come parte essenziale della salvezza dell'uomo.

5.1.1. Sacramentalità e salvezza secondo la tradizione cristiana

Grazie alla stabilizzazione delle relazioni interpersonali nello spirito cristiano e agapico, ove i membri s'incontrano attraverso l'apertura verso l'altro e assieme verso Dio in reciprocità, la Chiesa diviene luogo dell'incontro con Dio e dell'identità del popolo di Cristo per mezzo della sacramentalità. Infatti, il Magistero della Chiesa Cattolica sottolinea che l'incontro con Dio è di per sé sacramentale e «[...] la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»⁵⁷⁹. Ciò in altre parole significa che è solo attraverso la Chiesa che il cristiano incontra Gesù, poiché la Chiesa è «[...] il luogo dove comincia la conformazione dell'umanità alla persona e all'avvenimento di Cristo: il luogo dove gli uomini si abbandonano a tale avvenimento personale, dove essi sono modellati da lui e cercano, nella loro esistenza, di renderlo presente efficacemente nel mondo»⁵⁸⁰. Harakas, infatti, dice che è attraverso la comunione con Dio che Cristo è presente nelle nostre vite e una tale relazione non può nascere in nessun altro modo che dal sacramento del battesimo, quale ci rende membra della sua famiglia⁵⁸¹. L'Autore, appoggiando la visione alla dogmatica riguardante questa relazione con Dio attraverso la comunione,

⁵⁷⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen Gentium* [= LG], Costituzione dogmatica sulla Chiesa (21.11.1964), in *EV* 1, 284-456, n. 1.

⁵⁸⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 7 vol., Jaca Book, Milano 1977, 398.

⁵⁸¹ Cf. S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 86.

continua a spiegare che il cristiano non s'incontra con l'essenza di Dio, ma entra in comunione con Lui attraverso le Sue energie e in questo modo diviene partecipante (*communicant*) della natura divina⁵⁸². Attraverso la Chiesa e la comunione quindi è possibile un avvicinamento a Dio, prendendo Cristo come modello ed esempio di vita. I. Schinella precisa che: «In tal senso, il mistero della Chiesa e la comunità cristiana sono il luogo della partecipazione del senso e della vita di Cristo, in cui si comunica la stessa Trinità, che così estende all'umanità la sua ragione e il suo stile di vita familiare, chiamando l'umanità alla comunione con l'amore trinitario quale dinamica fondativa della vita e quale missione di memoria per tutta l'umanità chiamata ad essere in dialogo filiale con Dio e fraterno con l'umanità e l'universo»⁵⁸³. Michel-Joseph Parent dall'altra parte, elaborando la visione della Chiesa come corpo mistico, è conciso nel spiegare che: «[...] la *Nuova Alleanza con l'umanità*, realizzata nella Chiesa, per mezzo dell'Incarnazione e dell'opera redentrice di Cristo», è «attuata incessantemente dal sacramento dell'Eucaristia»⁵⁸⁴. Qui l'Eucaristia è vista come il centro della sacramentalità ecclesiale il che sottolinea che si tratta dell'insegnamento della Chiesa universale, ortodossa e cattolica. Egli continua dicendo che: «Non è possibile spingersi oltre nella definizione della Chiesa e del suo mistero: *la Chiesa è la sposa di Cristo*. Cristo si è presentato lui stesso come lo sposo (cf. *Mt* 9,15; 22,14; *Gv* 3,7-28; *Mc* 2,19) e *l'Eucaristia è il banchetto nuziale per eccellenza*»⁵⁸⁵. La Sposa di Cristo quindi possiede il privilegio di poter conoscere ed applicare i misteri ovvero i santi sacramenti di Dio, mettendo come centro e punto di riferimento a ogni sacramento, l'Eucaristia. Per certo Dio potrebbe aver fatto tutto da solo poiché sia l'Onnipotente, però essendo «[...] Sposo umile e fedele, non vuol fare nulla senza la Sposa»⁵⁸⁶, direbbe Isacco della Stella. Il legame fra la Chiesa e Cristo è descritto dal brano del *Vangelo di Giovanni* ove è scritto: «Io sono la vite, voi i tralci» (*Gv* 15,5). Ciò rispecchia la relazione misteriosa fra Cristo e la Sua Chiesa, o in altre parole

⁵⁸² Cf. S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 87.

⁵⁸³ I. SCHINELLA, «La sacramentalità della Chiesa e l'etica cristiana», in L. MELINA – J. NORIEGA, *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis Splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 797-815, qui 798-799.

⁵⁸⁴ M. J. PARENT, *L'Eredità di Cristo. Ricerca sulla sacramentalità*, Edizioni Paoline, Roma 1972, 42.

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ *Ibid.*, 45.

«essi vivono *della stessa linfa*, e i rami la ricevono interamente dal ceppo»⁵⁸⁷. M. J. Parent, ancora una volta ci aiuta ad avere una comprensione più lucida sull'identità della Chiesa dicendo che: «La Chiesa non è *solamente* Cristo, ma anche la Sposa, o più esattamente le due cose insieme che non formano che un solo corpo, ricolmo dei divini tesori di Cristo»⁵⁸⁸. Grazie a tale legame intrinseco fra Cristo e la Chiesa, la Sposa possiede, nella sua manifestazione nel mondo, la sacramentalità nel suo carattere salvifico. Il carattere salvifico quindi si fonda proprio sui suoi sacramenti, visti come doni divini. Per avere un'idea chiara sulla sacramentalità della Sposa di Cristo, è opportuno soffermarci sulla definizione di sacramento: «Un sacramento è un mezzo istituito da Dio per unire due realtà appartenenti a piani totalmente differenti: *una realtà divina*, di per sé inaccessibile all'uomo, e *una realtà terrestre*, accessibile ai sensi, e dunque conforme alla natura umana che conosce le cose intelligibili attraverso le cose sensibili»⁵⁸⁹. Come bene dice Harakas, è la Chiesa che fondò ovvero illuminò e chiarì le questioni sui sacramenti, poiché li considera un ruolo fondamentale per la Chiesa e la sua missione⁵⁹⁰. L'Autore continua, spiegando che:

L'illuminazione dei sacramenti e l'uso appropriato di essi è stabilito attraverso l'appoggio alla Sacra Scrittura e alla Tradizione, testimoni della Rivelazione di Dio. La Chiesa fa questo sotto la guida dello Spirito santo perché i sacramenti sono la continuazione del lavoro salvifico e redentivo di Gesù Cristo. Di numero, i sacramenti sono sette, tuttavia questo numero non è stato mai formalmente deciso da nessun Concilio ecumenico. Infatti, nella tradizione patristica molto spesso si incontrano a volte sette a volte meno di sette, a seconda del calcolo. In ogni caso, ognuno possiede una caratteristica comune e usano dei mezzi materiali e spirituali per manifestare la nostra appartenenza al Regno del Signore, come anche la nostra comunione con Lui. I sette sacramenti menzionati sopra, sono: il Battesimo, la Cresima, l'Eucaristia, la Penitenza, il Matrimonio, l'Ordinazione e l'Unzione; [...] I sacramenti incarnano la fondamentale fede cristiana secondo la quale Dio, la Sua presenza e la verità si manifestano nel mondo visibile e creato. In un certo senso, l'intera Creazione è un sacramento. L'aspetto esteriore, materiale e fisico del sacramento partecipa e comunica con la realtà divina interiore, spirituale ed

⁵⁸⁷ M. J. PARENT, *L'Eredità di Cristo. Ricerca sulla sacramentalità*, 47.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, 48.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, 53-54.

⁵⁹⁰ Cf. S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 285.

invisibile. Il sacramento è un segno visibile di una presenza spirituale – rende concreta per noi la divina grazia e le energie di Dio⁵⁹¹.

Lo spirito cristiano quindi cresce nel mistero della Chiesa attraverso i sacramenti grazie ai quali prospera nella speranza dell'*eschaton* e la fede salvifica, che assicura una relazione interpersonale e fraterna in un prisma di fraternità con Cristo e col prossimo. I sacramenti in questo senso rispecchiano la via del Signore, in altre parole «il credente è sempre membro della *via*, è formato dalla *via*, diviene testimone della *via*»⁵⁹². La via è Cristo mediatore fra Dio e gli uomini (cf. *1Tm* 2,5), che di per sé è sacramento, in altre parole «è dunque nel suo essere umano di struttura interamente sacramentale [...] Egli è il *prototipo* di tutti i sacramenti che furono dati agli uomini, e anche l'unico sacramento, il grande sacramento vivente, a causa dell'unione ipostatica, che resterà per sempre tra i due mondi l'unico punto di congiunzione»⁵⁹³. Ciò significa che tutti i sacramenti dovrebbero essere uniti a Cristo e quindi una tale pratica di essi è possibile solamente nella Sposa della Pentecoste. Solo attraverso la partecipazione eucaristica con Cristo, la Chiesa riceve il carattere sacramentale in quanto fedele Sposa al suo Sposo. In questo modo, la Chiesa diviene il luogo della crescita e dell'identità ecclesiale nello spirito reciproco, fedele a Cristo. Solo grazie alla pratica dei sacramenti, l'essere umano si autorealizza in senso ontologico da essere umano a persona. In seguito, ci soffermeremo proprio sull'analisi di tale autorealizzazione ontologico spirituale, per vedere come la persona arriva ad essere ciò che è di natura, ovvero non solo un essere biologico, ma persona, creazione all'immagine e somiglianza divina.

5.1.2. Le differenze tra *essere umano* e *persona umana*

La situazione odierna presenta la persona umana in diversi modi e sotto differenti punti di vista (sociale, psicologico, antropologico, giuridico, fisico, teologico, ecc.). Ciononostante, tutti possono ritrovarsi nella visione dell'essere umano come *individuo* o *soggetto*. Il vero punto d'inizio sarebbe il corpo e la

⁵⁹¹ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 285-286, [Traduzione nostra].

⁵⁹² I. SCHINELLA, «La sacramentalità della Chiesa e l'etica cristiana», 806.

⁵⁹³ M. J. PARENT, *L'Eredità di Cristo. Ricerca sulla sacramentalità*, 56.

corporeità nella quale l'uomo si sente vivo, presente, reale e unico. Il corpo è visto come il portatore dell'esistenza, o meglio, la *casa* – senso orientativo di ogni individuo. Sentirsi corpo vuol dire percepirsi presente nella realtà, sentirsi vivo; è l'auto-percezione dell'esistenza e allo stesso tempo un sentimento bio-organico. La presenza fisica, o meglio, la corporeità, è qualcosa che tutti gli esseri umani possiedono. I gesti, gli sguardi e i suoni, sono gli elementi *ab extra* del corpo che identificano l'essere umano come soggetto corporeo o corporale. Si può dire che «la corporeità segnala al soggetto stesso la verità intesa come *alétheia* o rivelazione della condizione umana. È il luogo della sua grandezza. Il corpo, infatti, è *mikro-kósmos*, sintesi dell'universo, con le sue armonie, con le sue leggi, con le sue funzioni mirabili»⁵⁹⁴. Aggiungendo un altro gruppo di segni corporei come la diversa etnia, l'età, il sesso, la cultura, il colore della pelle, la fisionomia, ecc., si rimane sempre con lo sguardo ad una situazione *ab extra* nell'ambito della visione soggettuale. Occorre che il corpo sia una necessità per sentire il mondo come suo, o meglio, come strumento dell'esperienza della vita. Sarebbe impossibile percepire l'altro come diverso, senza l'auto-percezione corporea, in altre parole «la presenza dell'altro, che connota essenzialmente la reciprocità, è realizzata grazie alla *corporeità*»⁵⁹⁵. Un individuo che è diverso, e allo stesso tempo uguale all'altro, è visto come un soggetto con diritti e obblighi, per questo «la “persona” è la misura delle dichiarazioni universali e delle leggi di molti Stati e Organismi internazionali»⁵⁹⁶. Tutto ciò implica il concetto base di *che cos'è l'uomo*. Tuttavia, per definire e rispondere alla *quaestio de persona*⁵⁹⁷, ossia *chi è la persona?*, si deve rimarcare che oltre ad essere un soggetto o un individuo, la persona umana è piuttosto un essere complesso e irripetibile. L'intersoggettività evidenzia che non si possono separare elementi come il sesso, l'amore, i sentimenti ecc., anzi devono essere compresi come un insieme di elementi facenti parte di un *io*. Nessuno di tali elementi è al di sopra degli altri, o meglio non esiste una gerarchia, bensì una armonia, una consonanza di sentimenti equilibrati. Allora è chiaro che l'essere umano è formato da un cerchio quantitativo di elementi che lo rendono unico.

⁵⁹⁴ S. PALUMBIERI – C. FRENI (ed.), *L'Uomo meraviglia e paradosso*, 66.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, 67.

⁵⁹⁶ K. CHARAMSA, «Alle radici della persona», in *Alpha Omega* XIV/1 (2011) 55-85, qui 56.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, 56.

Quando si pensa al termine *persona*, vengono subito in mente due termini contrari ma non contraddittori: *uomo* e *donna*. Contrari nella loro differenza di genere, ma non contrapposti, appunto perché entrambi sono visti e trattati ugualmente come persone umane. Sia l'uomo sia la donna sono persone, eppure sembra che questa visione non sia ancora sufficiente a spiegare e definire *chi* è la persona. La realtà è che la persona umana è impossibile da definire univocamente poiché essa è un mistero. Non è per niente semplice rispondere alla domanda su *chi siamo* veramente, poiché l'essere umano è complesso e indefinibile. Questa qualità di essere 'mistero' della persona umana, ci offre la possibilità di assumere *in toto* la complessità dell'umano. Per noi credenti, ciò ci fa pensare al *mystérion* per eccellenza e il suo rapporto con noi. In linguaggio teologico, ormai classico, significa che siamo stati creati *ad immagine e somiglianza* di Colui che è indefinibile, irripetibile, per eccellenza. Il fatto che la persona si identifichi nella relazione ecclesiale, ci porta alla necessità di elaborare approfonditamente la struttura della persona nella visione teologico ecclesiologica. Tuttavia, prima di procedere con una tale analisi, si vorrebbe evidenziare che sin dalla nascita, l'essere biologico si distacca dal grembo materno e durante la vita, separato dagli altri, cerca di attuarsi. Egli è separato dagli altri, nel senso che vive la vita non condizionato da nessun altro essere. È sufficiente a se stesso, nasce separatamente dagli altri, vive e cresce separatamente, e separatamente muore. È condizionato dal peccato originale di vivere la vita nell'impotenza di trovare il vero modo di esistenza. Ha la libertà di agire secondo la sua volontà, anche se non piace agli altri, va da solo. Questa non è altro che una visione individualistica. Infatti, l'individualismo come ideologia odierna offre nient'altro che rischi, nel senso che vincola l'uomo a credere che da solo possa autodeterminarsi. Questa visione, ovviamente, non è il vero senso dell'esistenza dell'essere. Ad esempio, Zizioulas constata che l'individualismo è la morte per l'essere⁵⁹⁸. In questo senso, il corpo, cioè l'*eros* dell'essere, è visto come lo strumento tragico che governa al di sopra della sua libertà ontologica, non dando la possibilità di andare oltre se stesso. Come ci ricorda Petrà, «è la condizione consegnata in eredità dal peccato, una deformazione del 'modo di esistenza' divino che viene ad essere sconfitti costantemente e tragicamente dal dominio della natura sulla persona. Per salvarsi da essa è necessaria una nuova nascita, al vero 'modo di esistenza'»⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ Cf. I. ZIZIOULAS, *L'Essere ecclesiale*, 54.

⁵⁹⁹ B. PETRÀ, «Ecclesialità ed etica cristiana», 212.

La visione teologico ecclesiologicala infatti, ci ricorda che, solo in Cristo, per mezzo del battesimo, l'essere umano può ricavare una esistenza in quanto persona, perché, «l'uomo, infatti, acquisisce nel battesimo un nuovo modo di essere, si configura ontologicamente in modo nuovo: è un essere o un'ipostasi ecclesiale (i due termini sono sinonimi) e proprio per questo è persona, perché la Chiesa è l'essere personale offerto all'uomo in Cristo per la potenza dello Spirito»⁶⁰⁰. Grazie al battesimo, la persona attualizza la sua identità ontologica, poiché essa, in sé possiede «l'ipostasi ecclesiale» che è «la fede dell'essere umano nella possibilità di divenire una persona»⁶⁰¹. Attraverso tale fede, l'esistenza dell'essere prende la forma *escatologica*, trasforma la vita in un evento *comunione* e la sua personalità diventa «esigenza di libertà assoluta»⁶⁰², che rappresenta una *rinascita ecclesiale*. Tuttavia l'essere umano, da solo, non può diventare persona, o meglio, *immagine di Dio*, perché è «dovuto all'economia della Trinità, cioè all'opera di Cristo e dello Spirito Santo nella storia»⁶⁰³. Proprio per questo motivo la Chiesa punta sulla rinascita battesimale, vedendola come la portatrice dell'identità ontologica, o meglio assoluta. L'elemento base è l'identità. Essa è la via attraverso la quale le persone costruiscono se stesse ed entrano in relazione con diversi gruppi sociali. Tuttavia non è per niente semplice identificarsi. Talvolta sembra che i gruppi sociali, grazie alla gerarchia del collettivismo, possano essere un problema per la crescita della persona. Il rischio è nella perdita dell'identità stessa a causa dell'influenza degli altri che esistono intorno, perché l'unità sociale è parziale e talvolta ridotta a piccoli gruppi che creano una cornice di chiusura invece di un equilibrio verso l'apertura e il mutuo riconoscimento. Qui già si può notare la differenza della struttura individualista che parte dagli interessi personali o egoistici che costringono l'uomo ad andare contro se stesso chiudendosi in un campo di beni materialistici e peccati imminenti, da quella ontologica che è il via libera verso la fratellanza per diventare un essere nuovo – libero in Cristo. Poiché, come bene dice Mantzarídes, «l'uomo è stato creato da Dio per vivere come partecipe e in comunione con il suo amore e la sua santità. Come Dio ama

⁶⁰⁰ B. PETRÀ, «Ecclesialità ed etica cristiana», 212.

⁶⁰¹ I. ZIZIOULAS, *L'Essere ecclesiale*, 61.

⁶⁰² *Ibid.*, 12.

⁶⁰³ *Ibid.*

il mondo liberamente e disinteressatamente, così l'uomo è stato creato per amare liberamente e disinteressatamente Dio e il prossimo»⁶⁰⁴.

Si è visto dall'analisi finora che la libertà per la persona umana si acquisisce attraverso il vissuto ecclesiale ed è una libertà ontologica in quanto dono di Dio dato agli uomini battezzati in nome Suo. Detto ciò, si rileva che, per acquisire la libertà, la celebrazione liturgica dovrebbe diventare il centro della vita del cristiano. La liturgia stessa è l'incrocio di tutti i sacramenti e come tale è la portatrice di speranza per la salvezza. La visione della liturgia come il ricordo dell'ultima cena e allo stesso tempo come un concreto momento storico, è di grande importanza per i cristiani. Tuttavia, si deve rimarcare che la liturgia non è un mezzo individualistico, poiché una comunicazione reciproca aiuta la persona ad essere in Dio. È una comunicazione anche perché, «nella lingua teologica *communicatio* significa *communio*, unione profonda e sostanziale delle personalità [...] Da questo punto di vista deve essere compresa anche la *comunione* con Dio, come misteriosa unione con Dio, misteriosa partecipazione dell'uomo a Dio, e dunque partecipazione di ogni creatura al Creatore»⁶⁰⁵. La liturgia stessa quindi è vista come un evento sociale poiché si celebra non in solitudine ma in gruppo, o meglio, in *comunione*. Non c'è nulla di individualistico ma c'è tutto della *societas*. Comunque sia, la società ecclesiale è molto diversa dalla società collettiva, poiché scopo della vita liturgica, non è il miglioramento del vissuto materiale, bensì la crescita spirituale e l'avvicinamento al regno futuro. Nella società ecclesiale non c'è mai chiusura in sé, ma sempre una apertura verso Dio e il prossimo. Sorge, dunque, la domanda: *Perché il collettivismo è turbato dai pericoli di chiusura delle persone? La collettività può essere la causa della perdita dell'identità?* Allora se il collettivismo riduce le persone a soli individui, indubbiamente la risposta è positiva. Ai nostri giorni accade che il termine persona è usato per dare una definizione sbagliata all'essere, è una visione nella quale l'essere diviene in realtà un semplice individuo. La persona è un termine generalmente usato per dare spiegazioni sulle leggi della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*. L'obiettivo del presente lavoro non è di analizzare le leggi, o i diritti universali dell'uomo, ma è utile rilevare che essi sono la base di ogni società mondiale. Nonostante la necessità di questi diritti, sembra che essi chiudano

⁶⁰⁴ G. I. MANTZARÍDES, *Etica e vita spirituale*, 44.

⁶⁰⁵ A. PAKANIC, «L'Eucaristia e la creazione», in E. BIANCHI *et al.*, *L'Uomo custode del creato*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2013, 256.

l'uomo in una cornice individualistica, come in un ostacolo verso la maturità dell'identità stessa, ontologicamente parlando. Le leggi universali offrono all'individuo una forte autonomia che trasforma l'uomo in un semplice oggetto autoreferenziale. La libertà è vista come una libertà assoluta fondata, senza responsabilità, nella relazione con l'altro, cioè *faccio quello che voglio*. L'autonomia stessa è il vincolo della chiusura dell'essere, poiché applica un criterio di autorealizzazione del singolo, legato ai suoi bisogni e desideri. In questo modo gli individui svincolano il collettivismo in un campo autonomo caratterizzato dal 'diritto' di vivere la propria vita secondo la loro visione individualistica. Se dunque le società post-moderne hanno un bisogno più forte che mai di collaborare verso il mutuo bene, questo riduzionismo non contribuisce a tale crescita. Si sente un forte bisogno di prendere ancora una volta il modello cristiano e applicarlo nelle società, se si vuole trovare il nucleo dell'identificazione, o meglio, l'identità dell'essere. Nella società ecclesiale esiste soltanto una legge: *essere in comunione* con Dio attraverso il prossimo. L'identità della Chiesa risiede nel *ἔσχατον*⁶⁰⁶, o meglio, «questa realtà dell'*ἔσχατον* che coincide con il Regno divino raffigura dentro la storia ciò che chiamiamo Chiesa»⁶⁰⁷. In questa prospettiva la società ecclesiale è vista come l'unico passaggio ed esempio per la vita di gioia eterna, poiché la vita in Cristo è la gioia suprema. Ne deriva che la Chiesa è il terreno divino che collega Dio Trinità con il mondo attraverso l'Eucaristia, che collega il non creato con la creazione attraverso il Corpo e il Sangue di Cristo, e, appunto per questo, la società ecclesiale è diversa da ogni altra società. Detto ciò, si può liberamente affermare che la concezione cristiana è l'orizzonte antropologico che offre all'umanità la vera definizione, o meglio, la risposta esatta alla domanda “*chi è la persona?*” In questa prospettiva si pongono quattro punti antropologici che offrono un'immagine molto chiara:

- L'uomo esiste nella *relazione*⁶⁰⁸

⁶⁰⁶ Cf. I. ZIZIOULAS – I. NIKOVSKI (a cura.), *Εκκλησιολογικη θεμα*, Kaneo, Ohrid 2006, 41. (*Temi ecclesiologici*)

⁶⁰⁷ *Ibid.*, 58.

⁶⁰⁸ Cf. M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani. Corso di bioetica teologica*, Camilliane, Torino 2009, 50, ove scrive: «Il dato fondamentale dell'antropologia cristiana è la *creaturalità* dell'uomo. L'uomo è una creatura e perciò, come ogni altra creatura, è pensabile solo in relazione con Dio. Tuttavia la relazione della creatura umana con Dio è *assolutamente unica*, perché è una *relazione costitutiva* ed *esclusiva*, una relazione personale che faccio è dell'uomo una *persona*, una realtà aperta

- L'uomo è *totalità unificata*⁶⁰⁹
- L'uomo è *immagine di Dio*⁶¹⁰
- L'uomo *esiste in Cristo*⁶¹¹

In questa prospettiva è chiaro che la visione cristiana della persona è diversa da quella individualistica. Zizioulas giustamente dice che: «Essere persona è radicalmente diverso da essere un individuo o una “personalità”, poiché una persona non può essere concepita in se stessa, ma soltanto nella sua relazione»⁶¹². La concezione cristiana non riduce gli uomini a soli individui, bensì è un orizzonte nel quale l'essere si realizza e identifica. L'*ethos* umano non può essere mai separato dall'*Ethos* divino. Se ciò avvenisse, l'essere non avrebbe senso di esistere. L'essere visto come tale, dunque, esiste nell'ecclesialità secondo il modello eucaristico che rappresenta la vittoria sulla morte. Una volta riconosciuto che è oltre un soggetto biologico, l'essere raccoglie la sua ipostasi ontologica e la coscienza che: «[...] la persona ipostatizzata dall'amore liberato dalla necessità e dall'esclusivismo biologici

ad auto trascendersi nel Tutto e ad aprirsi all'Alterità, in un moto dinamico che lo conduce verso una sempre maggiore attuazione e un compimento definitivo».

⁶⁰⁹ Cf. M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani. Corso di bioetica teologica*, 53, ove sottolinea che: «L'uomo è un insieme multidimensionale. L'uomo non è riducibile alla sua fisicità né alla sua spiritualità. 'L'uomo – secondo la felice formula antropologica di *Gaudium et spes* – è uno nel corpo e nell'anima', è uno e insieme duale: questa *dualità*, che nella tradizione è stata espressa con il binomio anima-corpo, vuole esprimere la irriducibilità dell'uomo tanto alla sua biologicità animale quanto alla sua razionalità, perché l'uomo è *unitas multiplex*, una totalità unificata. Né si può dire che l'uomo *possieda* un corpo o uno spirito o che l'uomo sia uno spirito che usa un corpo: l'uomo è corporeo, l'uomo è uno spirito incarnato. Perciò il suo corpo non è semplice corpo oggettuale (*Karper*), ma corpo di una persona, è corpo vissuto (*Leib*), condizione stessa dell'esistere personale».

⁶¹⁰ Cf. *Ibid.*, 55, ove evidenzia dicendo: «Si legge nel libro della Genesi che 'Dio creò l'uomo a sua immagine' (*Gen* 1,27). Il tema dell'*imago Dei* ritorna costantemente nella storia dell'antropologia cristiana ed è tradizionalmente posto alla base della natura personale dell'uomo, della sua relazionalità, della sua capacità di conoscenza intellettuale e della sua volontà libera [...] L'uomo, in quanto immagine di Dio, è chiamato ad essere signore della vita a somiglianza del Signore».

⁶¹¹ Cf. *Ibid.*, 58, ove dice: «Il fulcro e il tramite di ogni creazione è il Cristo, il divino modello a immagine del quale l'uomo è stato plasmato per essere figlio nel Figlio e vivere da figlio: il nostro esistere come creature umane, nell'unità di anima e corpo, è per e in Cristo. L'incarnazione svela la dimensione critica dell'uomo e la possibilità che la creatura umana possa realizzare una comunione filiale piena e autentica con il Padre».

⁶¹² I. ZIZIOULAS, *L'Essere ecclesiale*, 125-126.

non morirà»⁶¹³. Il fatto che la comunità cristiana si trovi in tempi di turbamenti, angoscia, odio, minacce, menzogne, ecc., che danneggiano direttamente l'anima e confermano la non naturalità e la sparizione dell'umanità, dimostra che questa vita per il cristiano è un test temporaneo, un cammino verso l'esistenza eterna nel regno futuro. La natura ontologica della persona è un continuo ricordo che il cristiano, attraverso l'ecclesialità, trascenderà oltre il suo status biologico. Si nota che, lo sguardo ontologico dell'ortodossia è metafisico, nel senso che presenta una trascendenza dell'essere che va oltre la propria natura e diventa *verità*, o meglio un *essere ecclesiale*, un'*ipostasi* eterna, assoluta, unica e irripetibile, a immagine e somiglianza di Dio. La visione teologica ridefinisce la salvezza in senso esistenziale. La salvezza dell'anima è messa al centro della teologia. La ricerca di *chi* siamo veramente, la scoperta dell'*Imago Dei* in noi, implica la transizione dalla 'maschera' in *persona*⁶¹⁴. Il teatro greco usava il termine *prosôpon* per spiegare la maschera degli attori sul palco ma nella teologia ortodossa, questo termine non ha niente a che vedere con la vita artistica. Il concetto di persona è qualcosa che va oltre la vita sociale o legale (diritto di vita), è diverso dal semplice individuo, semplicemente perché l'identità della persona è vista nel senso ontologico che parte dall' 'immagine e somiglianza di Dio' e non dalle leggi del collettivismo. Infatti, per la teologia si ritiene più necessario concentrarsi non tanto su *cosa* ma su *chi* è la persona, poiché la persona non è più vista come un individuo, così com'è considerato nella società secolarizzata, nei suoi aspetti psicologici e culturali, bensì come un essere relazionale, un essere in comunione, un essere ecclesiale che salta ogni cornice dell'individualismo e si avvicina a Dio attraverso la fratellanza, che rappresenta la sua chiamata ontologica. Solo dopo aver analizzato la differenza fra l'essere umano e la persona umana si può continuare ad analizzare come la persona umana in senso ontologico, trova il suo compimento e autorealizzazione attraverso l'Eucaristia, vivendo la Liturgia, per avvicinarsi a Dio.

⁶¹³ I. ZIZIOULAS, *L'Essere ecclesiale*, 68.

⁶¹⁴ Cf. A. G. MELISSARIS, «The challenge of patristic ontology in the theology of metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon», in *The Greek Orthodox Theological Review* 44/1-4 (1999) 467-490, qui 483.

5.1.3. Vivere la liturgia – incarnare la Parola

I cristiani credendo fedelmente in Dio il Creatore, comprendono che l'essere umano è la fine dell'azione creativa della Trinità nel momento della creazione del mondo come lo si conosce. Per questo, la Scrittura ci insegna che lo scopo finale dell'umanità è di diventare perfetti come il Padre nostro celeste (cf. *Mt* 5,48). Harakas dice che il fine ultimo è di realizzare l'immagine e la somiglianza divina in noi, o in parole più semplici, di diventare veramente umani quanto più possiamo⁶¹⁵. Infatti, la fede ortodossa vede per ogni essere umano uno scopo meraviglioso e stimolante nella vita: di diventare quanto umanamente più possibile *come* Dio. Questo accade quando i nostri pensieri sono come i Suoi pensieri, i nostri desideri coincidono con i Suoi desideri, la nostra voglia sceglie come Lui sceglierebbe, le nostre azioni sono riflessioni delle Sue azioni, o in altre parole, diventiamo come Dio quando il nostro modo di pensare, sentire, agire e fare sono uniti con il modo di Dio di fare, sentire, agire ecc. Solo in questo modo riusciamo a realizzare il nostro potenziale come esseri umani grazie ad una tale unità con Dio. Tutto questo rappresenta non altro che il glorioso scopo e destino che i cristiani possiedono, poiché è attraverso un tale scopo che la vita prende un significato più ampio: di svilupparsi e crescere, volta in volta, nell'immagine e somiglianza di Dio. Tuttavia, Harakas enfatizza dicendo che gli esseri umani non si sviluppano in tal modo in maniera naturale verso il compimento di unirsi a Dio e realizzare il loro potenziale umano. Come se ci fosse qualcosa che causa la separazione dal pensare e desiderare, di volere ed agire in modo buono come Dio⁶¹⁶. Quel 'qualcosa' la Chiesa lo definisce come il peccato, poiché è grazie ad esso che la relazione uomo-Dio si interrompe in continuazione, partendo dal peccato originale. Il peccato significa anche di non agire come Dio avrebbe reagito (agire come vorrebbe l'*io*), di non volere come Dio avrebbe voluto (la disobbedienza di non mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male) ecc. Sembra che il peccato ci influenza molto nella nostra vita, e anche significa che da soli non si riesce a liberarsi da esso. Il peccato rende la persona umana molto debole di voler agire nel bene oscurando spesso la mente con desideri impuri e cattivi, lasciando alle azioni di disorientarsi nel male. Questo implica una crescita non verso lo scopo finale

⁶¹⁵ Cf. S. S. HARAKAS, *Living the Liturgy. A practical guide for participating in the divine liturgy of the Eastern Orthodox Church*, Light and Life Publishing Co., Minneapolis Minnesota 1974, 14.

⁶¹⁶ Cf. *Ibid.*, 15.

dell'essere umano, bensì verso una confusione dello scopo finale della vita, poiché è solo con Dio attraverso la vita ecclesiale che la vita prende senso e lo scopo ultimo della vita trascende la morte, ovvero fuori il contesto ecclesiale infatti, la vita finisce con la morte. Proprio perché da solo l'uomo non riesce a liberarsi dal peccato, Dio si fece uomo, riunendosi con la sua creazione attraverso la Sua incarnazione.

Grazie alla grazia divina, la salvezza degli uomini attraverso la relazione reciproca uomo-Dio è di nuovo possibile dopo il lavoro redentivo e salvifico di Gesù. Harakas precisa che: «L'intero senso dell'incarnazione, della morte e della resurrezione di Cristo è che ci viene nuovamente offerta l'opportunità di realizzare il nostro potenziale e il nostro scopo come essere umani. La Sua morte e resurrezione ha ripristinato la possibilità per ogni uomo di poter vivere, pensare, agire e volere come Dio»⁶¹⁷. Solo dopo l'avvicinamento a Dio alla sua creazione e la Sua offerta al mondo attraverso la Sua morte e la Resurrezione, è possibile crescere nell'immagine di Dio diventando veramente umani in quanto cristiani. Tale crescita dovrebbe essere costante, ovvero dovrebbe diventare parte costante della vita del cristiano⁶¹⁸. In questo modo, la vita del cristiano diventa un esercizio spirituale verso la crescita nell'Immagine. Si è visto che è attraverso la Chiesa che l'uomo si autorealizza e identifica, ed è per questo che la Chiesa stabilì diversi prassi ovvero sacramenti per poter essere il mediatore fra Dio e le persone fedeli in Cristo. Ognuno dei sacramenti trova il suo centro di funzionamento nell'Eucaristia. In quel modo l'Eucaristia diventa il nucleo della vita ecclesiale⁶¹⁹, poiché è attraverso essa che la Parola si avvera. Quando la vita liturgica diventa una prassi, allora il cristiano si può dire che vive la Liturgia in comunione fraterna con Dio e col prossimo, crescendo nell'Immagine teomorfa. Harakas spiega molto bene dicendo:

In questo sacramento si nota soprattutto il significato di ciò che significa veramente essere un membro della Chiesa; cosa significa crescere nell'immagine e nella somiglianza di Dio; cosa significa ricevere la continua presenza dello Spirito Santo nelle nostre vite. Nel sacramento dell'Eucaristia, specialmente come partecipanti alla Santa Comunione, riceviamo la Presenza Divina nelle nostre vite nel modo più realistico, e affermiamo la nostra unione e il nostro desiderio di

⁶¹⁷ S. S. HARAKAS, *Living the Liturgy*, 15, [Traduzione nostra].

⁶¹⁸ Cf. *Ibid.*, 16.

⁶¹⁹ Cf. *Ibid.*, 20.

essere uno nel pensiero, nella volontà e nell'azione con Dio. Ciò significa che è specialmente attraverso la Santa Comunione che i fedeli sono misticamente uniti a Cristo, diventando 'uno nel corpo' e 'uno nel sangue' e portatori della croce e quindi portatori di Dio in sé. Quando i sacramenti sono il luogo della nostra relazione con Dio, il luogo in cui si concentra l'unità con Dio e la crescita nella Sua immagine, viviamo dunque sacramentalmente e misticamente⁶²⁰.

La Divina Liturgia è il modo in cui la Chiesa Ortodossa conduce il mistero o il sacramento della Santa Eucaristia. Ci sono diverse forme della Divina Liturgia nella Chiesa Ortodossa, ma la più comune è la Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo. Essa è condotta secondo la pratica della Chiesa praticamente ogni Domenica nel calendario della Chiesa, così come nelle feste durante i giorni feriali. Come si può vedere da tutto ciò menzionato sopra, l'Eucaristia è un sacramento strettamente correlato a ciò che significa essere un cristiano, ovvero un membro della Chiesa Ortodossa. Il sacramento ebbe il suo inizio con l'Ultima Cena che Gesù condivise con i suoi discepoli prima del tradimento e della crocifissione. Attraverso il sacramento, in un modo mistico ma reale, il pane e il vino che riceviamo sono il Corpo e il Sangue del nostro Signore. Infatti, nel *Vangelo*, attraverso le parole di Gesù, sta scritto il significato mistico ma reale del pane e del vino, quando Lui dice: «In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui». (*Gv* 6,53-56). Harakas, appoggiando la sua riflessione alla visione di Panagiotes Trembelas, sottolinea che:

I risultati di prendere la comunione sono molti. Il primo e importante è l'unità del credente con Cristo e il successivo aumento della nuova vita di grazia che sorge e viene mantenuta attraverso di essa. La partecipazione frequente al sacramento della Santa Comunione aiuta a indebolire le nostre tendenze al peccato e ad accrescere la nostra crescita spirituale nella vita. Il sacramento dell'Eucaristia è anche una fonte di perdono dei peccati che non sono abbastanza grandi per impedirci dalla comunione come partecipanti indegni. Se ognuno di noi è unito a Cristo attraverso la Santa Eucaristia, diventa evidente che è attraverso Cristo tutti sono uniti l'uno all'altro. Il corpo e il sangue di Cristo non solo ci uniscono a Dio, ma ci uniscono anche ai nostri fratelli cristiani. Questo è di grande importanza quando consideriamo che la celebrazione della liturgia attraverso quale è condotto

⁶²⁰ S. S. HARAKAS, *Living the Liturgy*, 20, [Traduzione nostra].

il sacramento dell'Eucaristia serve a realizzare e allo stesso tempo esprimere la nostra unità come cristiani. Inoltre, il corpo e il sangue di Cristo puntano e iniziano a realizzare le dimensioni future della nostra esistenza in Cristo⁶²¹.

Ciò che Harakas vorrebbe dire è che iniziamo a vivere la liturgia quando essa diventa il punto focale per noi, poiché attraverso la vita liturgica il cristiano s'incontra con Cristo. Essa è vista anche come il ricordo del lavoro redentivo di Gesù, dalla nascita alla resurrezione. La liturgia è anche il luogo dove la Chiesa afferma la sua presenza come 'popolo di Dio', ove mette in atto la sua risposta ecclesiale all'opera salvifica di Cristo; risposta che rende i cristiani membri del Regno di Dio⁶²². La Divina Liturgia, quindi, secondo Harakas, diventa il luogo in cui formiamo l'unione con Cristo, crescendo nell'immagine e la somiglianza di Dio⁶²³. L'Autore sottolinea che: «La vita liturgica è una realtà vitale, vivida e vivificante. Essa è emozionante e commovente. È importante; uno degli aspetti più importanti di ciò che significa essere un cristiano. Vita reale, vitale, emozionante, gloriosa, positiva, reale; questa è la Divina Liturgia»⁶²⁴. Da questa riflessione Harakasiana, è evidente che l'Autore sente profondamente la liturgia, oltre al solo spiegare cosa essa è, poiché per un cristiano non è sufficiente l'aspetto razionale a capire la struttura della liturgia e la vita liturgica stessa, si sente anche il bisogno di una fede interiore, una fede di cuore, che permette una comprensione profonda della mistica relazione del cristiano con Cristo attraverso la partecipazione al sacramento dell'Eucaristia. Ciò significa che, col possesso della fede in Cristo, il membro della Chiesa Pentecostale non ha bisogno di studiare la teologia per capire il vero senso della Divina Liturgia, anzi. È vero che esiste un ramo teologico scientifico che studia la liturgia e il sacramento dell'Eucaristia chiamato Liturgia, tuttavia è sufficiente per il cristiano avere come base della conoscenza spirituale una preparazione catechetica, ma soprattutto di avere la fede e la voglia di aprirsi all'altro in relazione agapica nella Chiesa, sia al prossimo, che a Dio. In seguito, l'analisi si soffermerà sulla misericordia e la preghiera, visti come elementi fondamentali per una base catechetica, per comprendere fino in fondo qual è la dimensione formativa del cristiano nella fede in Cristo.

⁶²¹ S. S. HARAKAS, *Living the Liturgy*, 23-24, [Traduzione nostra].

⁶²² Cf. *Ibid.*, 26.

⁶²³ Cf. *Ibid.*, 27.

⁶²⁴ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

5.1.4. Misericordia e Preghiera – da *teoria* a una *prassi* catechista

Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me.

Gal 2,20.

La misericordia, essendo d'interesse già nella filosofia antica, in Platone (428-348 a.C.) veniva considerata come *aegretido animi*, ovvero una malattia dell'anima, considerandola come un elemento di debolezza umana, poiché si opponeva, secondo Platone, alla giustizia e all'agire umano guidato dalla ragione, che per i greci antichi la giustizia rappresentava: *A ciascuno si deve dare ciò che gli spetta (suum cuique)*⁶²⁵. Per Aristotele invece, la misericordia, o meglio, la compassione, non era vista come una virtù, tuttavia la sua riflessione era positiva nei riguardi della solidarietà rispetto a Platone⁶²⁶. La visione stoica dall'altra parte, considerava la misericordia come «la commozione prodotta nell'animo umano dalla compassione», la quale, «è assolutamente inconciliabile con i principi di dominio razionale dei sentimenti; Ciò non toglie che la filosofia stoica abbia apprezzato ampiamente l'esercizio della clemenza (*clementia*), della filantropia (*humanitas*) e della benevola disponibilità ad aiutare gli altri uomini (*benignitas*)»⁶²⁷. Come si può notare, la filosofia antica è molto lontana dalla comprensione cristiana della misericordia come opera salvifica di Cristo attraverso la Sua incarnazione, la Sua vita quale opera redentiva e il Suo sacrificio sulla croce come nucleo del Suo lavoro salvifico. In prima istanza, è notevole rispecchiare la riflessione agapica della misericordia di Dio, appoggiando la visione alla Sacra Scrittura e alla Tradizione, esattamente come fecero i Padri della Chiesa, attraverso quale definirono Dio come paziente e misericordioso (cf. *Sal* 144). In seconda istanza invece, è bene soffermarsi sulla terminologia della parola. Nella lingua greca, il termine per la misericordia è *eleos* - pietà, nella lingua ebraica *hésèd* o *rahamîm* - fedeltà dell'amore, mentre in latino *miseriordiã*, fondata da *miseria* e *amore*. Più specificamente, è opportuno segnare che:

La *miseria* esprime quella pochezza estrema che chiede pietà, compassione, una commiserazione implorata da chi è in grave angoscia. *Miseria*, pertanto, dice un'indigenza che minaccia la stessa sussistenza di chi si trova in tale stato, perché

⁶²⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *La misericordia nei Padri della Chiesa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, 12.

⁶²⁶ Cf. *Ibid.*, 13.

⁶²⁷ *Ibid.*, 13-14.

è costretto a vivere ai margini della vita umana, e a stento può respirare la vita. L'altro termine, abbinato a quello di miseria, è il cuore. La miseria, avvicinata dal cuore, dalla radice latina *urere* (significa *bruciare*), viene ad essere distrutta come investita da un incendio. Il cuore, pertanto, quando avverte la miseria presente in un uomo, non la giudica ma la brucia, la distrugge. E questa è misericordia; [...] È il miracolo prodotto dal cuore misericordioso. Il *cuore* è il centro della zona più intima e più vera di ciascun uomo. Per tale motivo il cuore viene considerato la sede degli affetti, cioè dei sentimenti di gioia, di dolore, di amore, di serenità o di agitazione, quell'impenetrabile luogo delle valutazioni delle scelte della coscienza di ognuno di noi. L'unione dei due termini diventa, quindi *miser cordia*, cioè lo sguardo amoroso pieno di compassione, di Dio come della creatura, che gratuitamente si abbassa sulla miseria, le viene in soccorso, l'annulla con il suo cuore⁶²⁸.

Come si può notare dall'analisi terminologica, la misericordia contiene in sé il carattere cristiano in quanto è legata alla misericordia evangelica di Cristo. Per questo motivo, le si dà molta importanza durante la formazione catechetica, poiché si ritiene importante che il cristiano impari ad essere misericordioso come Dio, aperto nell'amore verso il prossimo, aiutando col cuore aperto. Fare opere misericordiose, quindi, significa, seguire l'esempio di Cristo (cf. *1 Cor* 11,1). Infatti, nell'*Enciclica Misericordia et misera* di Papa Francesco, sta scritto che: «La misericordia è questa azione concreta dell'amore che, perdonando, trasforma e cambia la vita. È così che si manifesta il suo mistero divino. Dio è misericordioso (cf. *Es* 34,6), la sua misericordia dura in eterno (cf. *Sal* 136), di generazione in generazione abbraccia ogni persona che confida in Lui e la trasforma»⁶²⁹. Nella *Misericordiae Vultus* invece, il Papa precisa che: «La misericordia di Dio è la sua responsabilità per noi. Lui si sente responsabile, cioè desidera il nostro bene e vuole vederci felici, colmi di gioia e sereni. È sulla stessa lunghezza d'onda che si deve orientare l'amore misericordioso dei cristiani. Come ama il Padre così amano i figli. Come è misericordioso Lui, così siamo chiamati ad essere misericordiosi noi, gli uni verso gli altri»⁶³⁰. Proprio

⁶²⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *La Misericordia nei Padri della Chiesa*, 20-21.

⁶²⁹ FRANCESCO, *Misericordia et misera* [= *MM*], Lettera apostolica a conclusione del Giubileo straordinario della misericordia (20.11.2016), in Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, n. 2.

⁶³⁰ ID., *Misericordiae vultus* [= *MV*], Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia (11.04.2015), in *AAS* 107 (2015) 399-420, n. 9.

per questo motivo, si dà un'importanza assai significativa alla misericordia nell'ambito dell'insegnamento catechetico cristiano. Come nota Harakas, «l'atto misericordioso deve essere fatto col beneficio del destinatario, non col beneficio del donatore, che dovrebbe essere incondizionato; la preghiera stabilisce la comunione con Dio, non per spettacolo, e dovrebbe essere diretta, sincera e onesta»⁶³¹.

Molto probabilmente, la prima preghiera quale il cristiano impara è *Padre Nostro*, e non è a caso che sia così. Infatti, nella preghiera assai fondamentale per la vita dei cristiani, il fedele in Cristo chiede Dio di essere misericordioso e di *rimettere i nostri debiti*, ovvero di guardare col cuore Paterno sulla sua creatura, perdonandogli non da Sovrano, ma da Padre misericordioso⁶³². La misericordia è presente anche nelle preghiere della Divina Liturgia, quali rispecchiano la memoria all'opera misericordiosa e salvifica di Gesù, poiché il carattere della liturgia stessa, come si è visto sopra, è salvifico in quanto è una continuazione del lavoro redentivo di Cristo, o meglio, è sacro sacramento e mistero della salvezza per tutti i cristiani. In ogni momento della vita liturgica, il cristiano cerca e chiede perdono da Dio l'onnipotente, paziente e misericordioso. Tuttavia, per poter chiedere la misericordia da Dio, il cristiano dovrebbe essere misericordioso, poiché come dice una delle beatitudini: «Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (*Mt 5,7*). Nel *Salmo 40* sta scritto il seguente brano: «Non rifiutami, Signore, la tua misericordia, la tua fedeltà e la tua grazia mi proteggano sempre» (*Sal 40,12*), il che è una preghiera dal cuore del fedele in Dio che cerca rifugio nella misericordia, cosa che ogni cristiano dovrebbe fare, perché è attraverso la preghiera intima con Dio che il cuore si purifica, diventa sereno, e si rafforza nella fede. A questo proposito, il metropolita Kalist Ware, dice che la via spirituale dei santi sacramenti e quella della preghiera del cuore non sono visti separatamente, ma in unità⁶³³. L'unione fra i sacramenti e la preghiera è la via evangelica, l'unica via per il cristiano ove è possibile l'incontro con Iddio misericordioso, poiché cresce nel bene eucaristico, di per sé trasfigurativo, ove dà e riceve, agisce dal cuore buono e riceve il perdono e la protezione misericordiosa da Dio pregando col cuore pieno di speranza nel suo Creatore. La ragione per la quale sia i sacramenti sia la

⁶³¹ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 154, [Traduzione nostra].

⁶³² Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *La misericordia nei Padri della Chiesa*, 40.

⁶³³ Cf. K. ВЕР, *Православниот пат*, 171. (K. WARE, *The Orthodox way*)

preghiera sono trasfigurativi, sta nel fatto che la preghiera, come i sacramenti è un'ascesa verso Dio, o meglio, come dice Evagrio Pontico (345-399): «La preghiera è l'ascesa dell'intelletto a Dio»⁶³⁴. Harakas spiega che il cristiano dovrebbe cercare di pregare sia per se stesso, che per gli altri, e allo stesso tempo chiedere ai confratelli in Cristo di pregare per lui⁶³⁵, come chiese san Paolo ai Tessalonicesi di pregare per lui (cf. *1Te* 5,25) mentre lui pregava per loro (cf. *2Te* 1,11), poiché la preghiera unisce i fedeli in uno spirito misericordioso e fraterno. Attraverso la prassi della Chiesa diventa evidente che la preghiera possiede un ruolo assai fondamentale per la vita spirituale di ciascun membro, ed è per questo che la preghiera si pratica individualmente, ed in gruppo, sia in contesto liturgico che fuori. È notevole che la preghiera è presente in ogni sacro sacramento, grazie a quale la Chiesa è in grado di pregare per i suoi membri, come anche per i nemici, i malati, i perseguitati ed i morti, sia con preghiere riferiti ai santi, sia a Dio, sia alla Sua Madre, la sempre Vergine Maria. Come bene dice Harakas: «È la Tradizione perpetua della Chiesa ad onorare la madre del nostro Signore e a cercare di intercedere con la sua preghiera. Attraverso la *Theotokos*, anche Cristo è onorato e glorificato»⁶³⁶. Pregare quindi sia i santi, che la Vergine Maria, ha a che fare col carattere intercomunione dei fedeli in Cristo, poiché si ritiene importante che la preghiera prenda un posto importante nelle vite di ciascun membro della Chiesa. In seguito, ci soffermiamo sull'analisi di due elementi che si incontrano nell'Eucaristia: il digiuno e il perdono, per essere in possesso del quadro spirituale della formazione ontologica del cristiano, poiché gli elementi che si esamineranno in seguito, hanno a che fare con la maturità della persona nella fede e quindi fanno parte del cammino sacramentale del cristiano.

5.1.5. Digiuno, perdono ed Eucaristia

Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio.

Mt 4,4.

⁶³⁴ EVAGRIOS THE SOLITARY, «On prayer», in G. E. H. PALMER, *et al.* (edd.), *The Philokalia*, 1 vol., Farrar Straus and Giroux, New York 1983, VI n. 35, 55, [Traduzione nostra].

⁶³⁵ Cf. S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 163.

⁶³⁶ *Ibid.*, 333, [Traduzione nostra].

La Chiesa Ortodossa dà particolare attenzione al digiuno, stabilendo in modo definito nel IV secolo (il periodo della fioritura monastica), delle regole specifiche di digiunare, partendo con la prassi di digiunare ogni mercoledì, in ricordo del giorno in cui Cristo fu tradito e catturato, e ogni venerdì, in ricordo del giorno in cui fu crocifisso, come anche quattro periodi di digiuno che variano a seconda della durata della preparazione per ogni festa secondo il calendario ecclesiastico: 1. Quaranta giorni prima della festa della Natività del Signore; 2. Il periodo della Quaresima pasquale; 3. Il periodo prima della Dormizione della *Theotokos* (durata di due settimane); 4. Per la festa degli Apostoli (la durata è varia a seconda del calendario ecclesiastico; può durare da una a sei settimane, iniziando sempre una settimana dopo la festa della Pentecoste, e finendo con la festa dei santi apostoli Pietro e Paolo). Il digiuno è entrato a far parte della vita ecclesiastica nella prima Chiesa a partire dal giudaismo, avendo come prima caratteristica la disciplina dell'autocontrollo. Tuttavia, il modo di digiunare cristiano non è identico con quello dei giudei, o in altre parole: i cristiani, dice A. Grün, «dovranno digiunare in maniera diversa dai farisei, i quali fanno sì che gli uomini vedano ch'essi digiunano. I discepoli dovranno invece digiunare in segreto – non davanti agli uomini, ma davanti al Padre – e con spirito lieto (cf. *Mt* 6,16-18)»⁶³⁷. Questa riflessione rispecchia il carattere cristologico del digiuno, di per sé diverso da qualsiasi altra forma di digiuno. In seconda istanza, il periodo del digiuno è considerato nella Chiesa Ortodossa come il periodo di penitenza e la fortificazione nella fede. Infatti, come bene dice Harakas: «Lo scopo del digiuno è quello di aiutarci ad allontanarsi dai piaceri e le attrazioni della vita mondana in modo da poter dedicare la nostra attenzione alla preparazione spirituale per le feste che avvengono (Natale, Pasqua, ecc)»⁶³⁸. Ricapitolando, tutto ciò significa che, il digiuno in sé, possiede tre elementi fondamentali:

- *Il primo* è di carattere preparatorio e spirituale: aumento delle preghiere ecclesiastiche in sé specifiche a seconda della festa. Infatti, per ogni festa esistono apposite celebrazioni, che si uniscono nello spirito preparativo attraverso le preghiere, non perdendo lo scopo del digiuno della fortificazione nella fede.

⁶³⁷ A. GRÜN, *Digiunare. Per il corpo e lo spirito*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 11.

⁶³⁸ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 187, [Traduzione nostra].

- *Il secondo* è di carattere penitente: l'accento è posto sul sacramento della penitenza come necessario per arrivare all'Eucaristia, attraverso il quale il padre spirituale guida il cristiano lungo la durata del digiuno, dato che lo scopo è di indebolire il corpo per fortificare lo spirito nella lotta contro le passioni, le tentazioni e le sfide maligne presenti nella quotidianità. Per i più deboli, i bambini, le donne incinte, le madri che appena avrebbero portato un neonato al mondo, i malati ecc., il padre spirituale dà permesso al consumo di cibo a base di latte ecc., tuttavia, per ogni alterazione del digiuno, il cristiano si dovrebbe consultare col padre spirituale prima di procedere con una forma di digiuno specifica. Questa prassi si potrebbe chiamare *economia del digiuno*, poiché il carattere della Chiesa è sempre *pro-life* e di certo non vorrebbe far soffrire i fedeli, tantomeno creare dei rischi per la salute dei suoi membri.
- *Il terzo* è di carattere disciplinario, obbediente alla struttura canonica del digiuno attraverso la mediazione del padre spirituale, fedelmente rispettando le regole di preghiera e lettura della Sacra Scrittura che il padre spirituale dà, per poter essere presenti nella realtà del digiuno e non cadere in tentazioni di mangiare cibi non appropriati durante il periodo della preparazione per la festa, o di entrare in dibattiti inappropriati col prossimo, perdendo la dignità ecc.

Come si potrebbe notare, ogni periodo di digiuno, cerca di approfondire spiritualmente la fede del cristiano, fortificarlo nella via e nella vita in Cristo. Il metropolita K. Ware, afferma che la via spirituale si manifesta come la strada della penitenza nel senso radicale della parola. «La metanoia (*μετάνοια*), la parola greca che descrive la penitenza», dice il metropolita, «letteralmente significa *cambiamento della mente*. Avvicinandosi a Dio, dovremmo cambiare la nostra mente, liberandoci da tutti i modi precedenti di pensare. Ciò significa che abbiamo bisogno di convertire non soltanto la nostra volontà di agire, ma anche la nostra mente, trasformando la nostra prospettiva interiore»⁶³⁹. Infatti, la metanoia «[...] nelle testimonianze bibliche di entrambi i *Testamenti*, significa la conversione da un errato orientamento di vita e il rivolgersi verso Dio, e questo in tutte le dimensioni dell'essere-uomo, emozionale, razionale, espresse anche esternamente (confessione della colpa, digiuno ecc.) e dimostrate con una

⁶³⁹ К. ВЕР, *Православниот пат*, 19, [Traduzione nostra]. (K. WARE, *The Orthodox way*)

nuova prassi di vita»⁶⁴⁰. Il digiunare per il cristiano diventa quindi una nuova prassi di vita. Sotto questo aspetto, è opportuno riporre la visione del santo Simeone il Nuovo Teologo (949-1022):

Lascia che ognuno di noi tenga conto del beneficio del digiuno, perché questo guaritore delle nostre anime è efficace, nel caso di uno per calmare le febbri e gli impulsi della carne, in un altro per calmare il malumore, in un altro ancora per cacciare via il sonno, in un altro per suscitare lo zelo, e in un altro ancora, per ripristinare la purezza della mente e liberarlo dai cattivi pensieri; Il digiuno disperde gradualmente e allontana l'oscurità spirituale e il velo del peccato che si trova sull'anima, proprio come il sole dissipa la nebbia. Il digiuno ci consente spiritualmente di vedere quell'aria spirituale in cui Cristo, il Sole che non sorge, ma brilla senza sosta. Il digiuno, aiutato dalla veglia, penetra e ammorbidisce la durezza del cuore; Il digiuno è l'inizio e il fondamento di ogni attività spirituale⁶⁴¹.

In seguito, si vorrebbe proporre una riflessione del sacramento della penitenza dalla Conferenza Episcopale Italiana, per paragonare il significato del digiuno della Chiesa cattolica con quello della Chiesa ortodossa elaborato finora:

Il rapporto dell'originalità del digiuno e dell'astinenza è di risvegliare la consapevolezza che la prassi penitenziale della Chiesa, nelle sue forme molteplici e diverse, raggiunge il suo vertice nel sacramento della penitenza e della riconciliazione; solo nell'inserimento nel mistero di Cristo morto e risorto, mediante la fede e i sacramenti, tutti i gesti, grandi e piccoli, di penitenza e di digiuno e tutte le opere, note e nascoste, di carità e di misericordia acquistano significato e valore di salvezza; dal rifiorire di una più diffusa e frequente partecipazione a questo sacramento, vissuto nella fede in tutti gli atti che lo compongono – dall'umile confessione delle colpe al pentimento, dal proposito di rinnovare la propria vita all'accoglienza del dono divino della misericordia, fino al compimento della soddisfazione - l'insieme della prassi penitenziale della Chiesa potrà acquistare la pienezza del suo significato interiore e religioso, e farsi strumento di sincero e genuino rinnovamento morale e spirituale. Mediante il

⁶⁴⁰ H. VORGRIMLER, *Nuovo Dizionario Teologico*, EDB, Bologna 2004, 418.

⁶⁴¹ SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *The Discourses*, Paulist Press, Mahwah New Jersey, 1980, 168-169, [Traduzione nostra].

sacramento, infatti, lo Spirito crea il cuore nuovo, diventando così legge di vita, ossia risorsa di grazia e sollecitazione per un'esistenza convertita e penitente⁶⁴².

È notevole il carattere penitente e disciplinario nel sacramento della penitenza in ambedue i casi, sia in quello ortodosso, che cattolico. Harakas sostiene che: «Il sacramento della penitenza è cruciale per la crescita spirituale dei cristiani. Non sarebbe possibile uno sviluppo spirituale nella vita cristiana senza esso»⁶⁴³. Tuttavia, Harakas non vede la pratica di confessarsi come un dovere da fare, bensì come un'opportunità di crescita nella vita spirituale⁶⁴⁴. In continuazione, Harakas definisce il pentimento nel seguente modo:

Il pentimento è la nostra autoanalisi ed un esame di coscienza; il rimorso, la decisione di non continuare a comportarsi in modo e atteggiamenti sbagliati, ricercando il perdono da parte di Dio per il nostro peccato, o dal prossimo che abbiamo ferito in qualche modo; il pentimento di cui parliamo nella Chiesa Ortodossa ha a che fare con il nostro stile di vita e il nostro rapporto con Dio. Dio ci ha creati per essere la Sua immagine e somiglianza. Cioè, per diventare ciò che Dio ci ha creati per essere, le nostre vite dovrebbero riflettere per quanto umanamente possibile, somiglianza a Dio (*God-likeness*). Questa somiglianza a Dio richiede la nostra stretta comunione con Lui, la quale porta ad atteggiamenti, comportamenti e uno stile di vita che riflette la sua bontà, giustizia, amore e cura. Cominciare a pentirci richiede come prima cosa che dobbiamo discernere quale tipo di vita viviamo e poi di fare un confronto tra i nostri valori, atteggiamenti e comportamenti, riflettendo che cosa Dio si aspetta da noi. In questo modo, saremo di fronte ad una scelta: o continuare a vivere come prima, o cambieremo. Se desideriamo cambiarci, siamo entrati nella vita del pentimento; Il pentimento significa quindi un rifiuto del vecchio stile di vita e un totale riorientamento della nostra vita verso Dio⁶⁴⁵.

Il Digiuno in sé possiede anche il carattere escatologico, poiché la Chiesa spera nell'*eschaton*, tentando di insegnare l'importanza della purificazione dei peccati attraverso il sacramento della penitenza come mezzo e non fine, poiché il digiuno e la penitenza trovano il culmine nell'Eucaristia, attraverso il quale il

⁶⁴² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il senso cristiano del digiuno e dell'astinenza*, EDB, Bologna 1994, 12-13.

⁶⁴³ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 87, [Traduzione nostra].

⁶⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 88.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, 278, [Traduzione nostra].

cristiano cambia il *focus* della vita, orientandosi verso la salvezza. Il cristiano che tenta di convertire la mente (*metanoia*) attraverso il digiuno e il sacramento della penitenza che lo portano all'Eucaristia, esce dalla condizione buia del peccato nella luce, ed è questo perché san Simeone chiama Gesù il Sole che non sorge, ma brilla sempre, come abbiamo visto sopra. Il linguaggio teologico ortodosso è ricco di simili riferimenti, visti come una ricchezza, anziché debolezza. In ogni caso, si vorrebbe rispecchiare in continuazione una visione di San Basilio Magno. Il santo sostiene che il cristiano dovrebbe guardare al digiuno come a una medicina contro il peccato con cuore lieto, o meglio, in sue parole:

La maggior parte degli uomini vive la sua vita come se fosse sempre su un palcoscenico, e ha nel cuore dei pensieri diversi da quelli che esprime. Non camuffare il tuo aspetto! Mostrati come sei! Non voler apparire lugubre e cupo, per acquistar fama d'asceta! Una buona azione, che uno strombazza, non è d'utilità alcuna, e il digiuno di cui si fa spettacolo non porta a nessun buon risultato. Ciò che uno fa per vantarsene, non dà frutto per la vita futura, ma finisce con la lode degli uomini. Sii dunque ben contento del dono del digiuno!⁶⁴⁶

Ciò che san Basilio indica è che il cristiano debba digiunare col corpo e col spirito, ovvero non sia sufficiente rinunciare a certi tipi di cibo, ma soprattutto astenersi dai pensieri cattivi, atti immorali ecc. Solo in questo modo si potrebbe arrivare alla purificazione del cuore dai peccati attraverso il sacramento della penitenza, per essere degno di avvicinarsi alla comunione eucaristica, «la mensa spirituale, la mensa come continua partecipazione a Dio»⁶⁴⁷.

5.1.6. La famiglia – piccola Chiesa in sé

La famiglia cristiana, creata attraverso la libertà e l'amore reciproco tra un uomo e una donna, trova la sua base della fondazione nel santo sacramento, il Matrimonio. Il sacramento del Matrimonio ecclesiale è quindi visto come il punto vitale della nascita di ogni famiglia nello spirito cristiano, in sé santo,

⁶⁴⁶ SAN BASILIO, «Omelia sul digiuno», 1, 3, PG 31, 164A-184C, in J. – P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, Parisiis 1857. Traduzione presa da A. GRÜN, *Digiunare. Per il corpo e lo spirito*, 20.

⁶⁴⁷ A. PAKANIČ, «L'eucaristia e la crezione», 257.

ontologicamente libero, amorevole, che riconosce la dignità dei coniugi e la scelta basata sull'amore di realizzarsi in una carne sola (cf. *Mc* 10,7), ovvero in unità. I soggetti del sacramento del matrimonio, nella Chiesa, sono quindi un uomo ed una donna, poiché Dio li creò a sua Immagine in due, maschio e femmina, conferma la Sacra Scrittura (cf. *Gen* 1,27) e l'antropologia cristiana, quale riconosce solo due generi, diversi nella loro costituzione biologica, ma uguali nel contesto della nozione di persona. L'uomo e la donna, le due persone create da Dio, fortificano il loro amore l'un per l'altro attraverso la benedizione della Chiesa, promettendo davanti agli occhi di Dio di amare il prossimo per l'eternità, il che definisce il carattere indissolubile del matrimonio in sé, poiché «quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi» (*Mt* 19,6). San Paolo paragona il matrimonio con il rapporto che Cristo ha con la Sua Sposa – la Chiesa, dicendo: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa» (*Ef* 5,31-32). La visione paolina rispecchia il carattere cristiano della famiglia, orientata verso Dio, attraverso la fioritura dell'amore reciproco nel matrimonio, in sé complementativo ed agapico. In questo senso, la famiglia cristiana è vista come una piccola Chiesa in sé, poiché è la base della comunità cristiana su quale si fonda la Chiesa. Come si può notare, la caratteristica spirituale è intrinsecamente legata al matrimonio cristiano, poiché nella famiglia cristiana si mette l'accento sull'importanza della crescita nella fede in reciprocità, sia per i coniugi che per i futuri figli. Harakas dice che per una tale crescita nella fede, la famiglia cristiana dovrebbe preservare i valori cristiani come la fedeltà, la responsabilità e il rispetto delle relazioni coniugali e filiali, il riconoscimento della sacralità del matrimonio, e la necessità della dedizione da parte dei due coniugi, ovvero il sacrificio di superare ogni difficoltà nella vita in uno spirito unito, di verità e di fede in Dio, poiché il matrimonio non è solamente una gioia, bensì anche un sacrificio pieno di ostacoli lungo la vita quali si dovrebbero risolvere unitamente⁶⁴⁸. Per Harakas quindi, il matrimonio, ovvero la famiglia, è «il pieno impegno reciproco in Cristo»⁶⁴⁹. In seguito, l'Autore analizza dicendo: «L'amore genuino è la preoccupazione sincera quale agisce per il benessere dell'altro. Non esiste un altro posto ove l'amore reciproco possa realizzarsi più pienamente che nel

⁶⁴⁸ Cf. S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, 87.

⁶⁴⁹ ID., *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 194, [Traduzione nostra].

matrimonio. Perché ciò accada, il matrimonio deve essere in Cristo, attraverso la Chiesa. L'amore di Cristo è il paradigma, il modello dell'amore nel matrimonio»⁶⁵⁰. Questa riflessione Harakas la basa sull'insegnamento paolino nella *Lettera agli Efesini* ove l'apostolo scrive: «E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (*Ef* 5,25). Harakas continua dicendo: «Questo di necessità dimostra che non può esserci amore senza sacrificio reciproco. In effetti, non è facile, ed è impossibile da un punto di vista puramente umano. Ecco perché Dio e la sua grazia devono far parte di ogni matrimonio basatosi sull'amore sincero»⁶⁵¹. Proprio per questo motivo, l'Autore consiglia i coniugi, ovvero le famiglie cristiane, di frequentare la Chiesa insieme, per mantenere lo spirito cristiano nella famiglia⁶⁵². Nell'Ortodossia, il matrimonio come sacramento avviene con l'invocazione di una benedizione sull'unione della coppia in Cristo, il che delinea l'unità spirituale dei coniugi con Cristo, nello spirito cristiano, che dopo si passa ai figli, insegnando loro lo scopo della via in Cristo rispetto alla quale il matrimonio assume un ruolo importante per la formazione basilare della comunità cristiana. Il matrimonio, assieme ai voti monastici, sono le due vie della salvezza, secondo la Chiesa Ortodossa. Ciò significa che sia la realizzazione della coppia in piena reciprocità matrimoniale, compiuta nella procreazione, sia la castità, o meglio, la dedizione della vita nella sua totalità alla Chiesa di Cristo attraverso i voti monastici, sono le uniche vie ove il cristiano trova la salvezza, poiché si pone l'accento che le membra di Cristo dovrebbero crescere nella fede insieme, e l'individualizzazione dei singoli è vista come un limite ed un ostacolo per una futura autorealizzazione. La persona è un essere sociale ed è per questo che la famiglia occupa il posto importante sia nella comunità cristiana, che nella società. Nella famiglia, l'essere umano fa i primi passi ed impara i valori della vita, grazie alla dedizione e l'amore dei genitori che riceve in continuazione, formandosi passo passo, come persona, ed è per questo che la Chiesa dà tanta importanza alla preservazione dello spirito cristiano nella famiglia. Concludendo, si vorrebbe proporre una visione del noto teologo russo Vladimir Solovëv sul matrimonio:

⁶⁵⁰ S. S. HARAKAS, *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, 195, [Traduzione nostra].

⁶⁵¹ *Ibid.*, [Traduzione nostra].

⁶⁵² Cf. *Ibid.*, 196.

Cattolico e divino è il sacramento del matrimonio, in virtù del quale la pienezza della vita fisica è santificata per l'uomo dalla pienezza della comunione spirituale, sulla base dell'unione mistica (in Cristo e nella Chiesa) di due esseri diversi che devono nella loro vita quotidiana esprimere la loro reciproca autolimitazione e autorinuncia, in conseguenza di cui l'uomo, ristabilito nella sua integralità, entra come anello completo e chiuso nella catena della vita universale⁶⁵³.

5.2. L'ETICA CRISTIANA – GUIDA VERSO UNA VITA MORALE

Il Dio trascendente e inaccessibile rivelatosi al mondo e fattosi conoscere agli uomini li chiama all'imitazione. L'imitazione di Dio non conduce l'uomo all'alienazione ma al contrario alla valorizzazione della sua esistenza.

*G. I. Mantzarídes*⁶⁵⁴

L'etica cristiana, in quanto basata sugli insegnamenti della Sacra Scrittura e la Tradizione, come anche sulla visione dei Padri della Chiesa, è vista come la risposta dell'uomo alla chiamata di Dio di compiersi nel bene. L'avvenuta di Cristo, il suo lavoro redentivo e salvifico ha reso possibile la purificazione dalla schiavitù del peccato, ristabilendo la possibilità della relazione reciproca con Dio in segno all'amore incondizionato e libero della creazione verso il suo Creatore. L'etica, in quanto la parte teologica quale si occupa con l'elaborazione degli elementi costitutivi del bene e gli atti buoni in sé cristocentrici, conferma la nascita della vita nuova in Cristo attraverso il battesimo nella Sua Chiesa Pentecostale, offrendo un'elaborazione dei valori morali basati sulla grazia divina, quali aiutano alla persona di maturare nella bontà, compiendo opere buone. Come bene dice Mantzarídes: «La vita nuova, nella quale il fedele vive per la grazia dello Spirito santo, si esprime naturalmente attraverso le buone opere. Perché l'uomo appartenga a Cristo e rimanga membro del suo corpo deve vivere e operare secondo la sua volontà»⁶⁵⁵. Fare opere buone per il cristiano in modo naturale è possibile perché l'essere umano possiede il bene in sé, nella sua interiorità personale, quindi non è qualcosa astratto o imposto da fare in modo legalistico, poiché se l'etica fosse giudiziaria e legalistica, allora la libertà

⁶⁵³ V. SOLOVËV, *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma 1998, 117.

⁶⁵⁴ G. I. MANTZARÍDES, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, 49.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, 46.

ontologica non avrebbe esistita, o meglio, data come dono di Dio, e la relazione uomo-Dio sarebbe stata meramente totalitaristica, non basandosi sull'amore agapico che è Dio, bensì sull'autocrazia assoluta di Dio sugli uomini. Proprio per questo, il bene secondo l'etica cristiana, si basa sulla libertà ontologica acquistata attraverso la fede in Dio, e in tal modo rappresenta non altro che atto libero del cristiano di imitare Cristo facendo il bene, crescendo nell'ambiente spirituale ecclesiastico e fraterno nella Chiesa, ovvero vivendo una vita nuova, in sé buona ed agapica, nella grazia dello Spirito santo.

A questo proposito, Mantzarídes precisa dicendo:

L'uomo, unito a Cristo con i sacramenti, è diventato membro del suo corpo, partecipe per mezzo della fede di quei presupposti antropologici che gli permettono di camminare nella vita secondo Cristo. In tal modo il cristianesimo si presenta come sintesi di fede e di vita nella nuova realtà da essa creata. L'*ethos* del cristiano che ha coscienza della sua situazione non si mostra più come sforzo di conformità ai principi che si trovano al di fuori di lui ma come corrispondenza al suo nuovo essere in Cristo⁶⁵⁶.

Il nuovo essere in Cristo, quindi basa i suoi atti morali sulla giustizia che è la perfezione morale⁶⁵⁷, come direbbe Solovëv, come Bene Supremo che è Dio, attraverso la coscienza morale che decide cosa sia appropriato fare in certe situazioni e che cosa invece non lo sia. Senza la giustizia morale e il desiderio di compiersi ontologicamente in persona, non si potrà arrivare a sperare nell'*eschaton*, ovvero nell'immortalità. Per Solovëv, la giustizia e l'immortalità hanno senso solo se visti insieme, ovvero, sottolinea che: «La vita immortale, separata dalla perfezione morale, non è un bene: non è gran cosa essere immortali. È necessario, invece diventar degni dell'immortalità attraverso il compimento di tutta la giustizia»⁶⁵⁸. Ciò che il teologo russo vorrebbe dire è che l'essere umano è condizionato dal peccato e della morte e solo attraverso il compimento della persona nella fede grazie agli atti buoni e cristocentrici, la persona è in grado di vincere contro il limite del peccato e della morte, in senso trascendente. In ogni caso, la persona, se allora dovesse partire da sé per compiere il bene, non sarebbe possibile vivere la vita nuova, in altre parole la persona sente il bisogno di Dio e la sua grazia, che di per sé è un bene dato

⁶⁵⁶ G. I. MANTZARÍDES, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, 45.

⁶⁵⁷ V. SOLOVËV, *I fondamenti spirituali della vita*, 27.

⁶⁵⁸ *Ibid.*

all'uomo. Ciò rispecchia due elementi fondamentali. Il primo sarebbe che, anche se, come creatura buona, la persona possiede la coscienza che lo aiuta a distinguere gli atti buoni da quelli cattivi, tuttavia dovrebbe stabilire una relazione, ovvero credere in Dio che è il Bene che esiste in sé. La fede è elemento cruciale dell'etica cristiana, poiché basa i suoi principi sulla Bontà Suprema, e una fede cristiana può crescere solamente nell'ambito ecclesiastico attraverso i santi sacramenti che trovano il suo compimento nell'Eucaristia, cioè in Cristo. In questo senso, anche Berdjaev sottolinea che: «L'etico, il morale, non si realizza per un'autonoma decisione dell'uomo o per semplice comando divino, esso nasce dall'incontro abissale, nell'umanità eterna del Cristo, dell'uomo con Dio. L'attuazione pratica della morale, la prassi che si può qualificare *morale*, è una prassi *sinergica*, comporta l'unione del principio umano e di quello divino»⁶⁵⁹. Berdjaev, in un altro passaggio, definisce l'atteggiamento morale della persona come «escatologica, quando nasce dall'attività creatrice e libera della persona»⁶⁶⁰, il che sottolinea l'identità dell'etica cristiana come elemento costitutivo della persona attraverso gli atti buoni, di per sé liberi, e cristocentrici. In questo modo, il bene etico diventa un bene concreto, «perché è riferito alla persona, è il bene della persona, o la persona come bene, che richiede attenzione e impegno da parte dell'uomo»⁶⁶¹. La pratica del bene quindi si compie nell'orizzonte cristiano, nella comunione con Dio e col prossimo, o meglio, nella vita nuova in Cristo, di per sé trasfigurativa.

5.2.1. L'orizzonte cristiano: luogo di virtù

Il cammino del cristiano, la sua realizzazione in persona attraverso i passi nella vita nuova in Cristo, rappresenta non altro che il nuovo orizzonte della realtà in cui la persona entra e si trova. Vivere cristianamente vuol dire accogliere le virtù, i doni divini, affiancarli alla coscienza morale per realizzarsi attraverso il prossimo, nella Chiesa fraterna e nei suoi santi sacramenti. La fede,

⁶⁵⁹ N. BERDJAEV, *La Morale. I valori morali nella riflessione di Nicolai Berdjaev*, M. D'Auria Editore, Napoli 1984, 55.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, 48.

⁶⁶¹ *Ibid.*

l'umiltà, la lealtà, l'obbedienza, la pazienza, l'onestà, la saggezza, la sapienza, l'autocontrollo e il coraggio, sono le virtù che il cristiano trova nell'orizzonte spirituale. Esse aiutano il cristiano a vivere in comunione con Dio, e farli maturare nella coscienza significa chiamarsi veramente fedeli in Cristo nel pieno senso della parola. È solo attraverso Cristo che la persona diventa veramente persona. Seguire Dio significa essere presenti nella realtà, realizzandosi nel bene, attraverso Cristo, visto come la Luce che brilla senza mai spegnersi⁶⁶². L'avvento di Cristo ha reso possibile per l'uomo di tornare nella luce grazie alla fede nella Trinità. A. Schmemmann dice bene che: «Cristo che è insieme Dio e uomo ha abbattuto il muro tra l'uomo e Dio. Egli ha inaugurato una nuova vita, non una nuova religione [...] In Cristo la vita – la vita in tutta la sua totalità – fu restituita all'uomo, gli fu data nuovamente come sacramento e comunione, fatta eucaristia»⁶⁶³. Diventa evidente che l'orizzonte cristiano è sacramentale e liturgico, poiché è attraverso il santo sacramento dell'Eucaristia che il cristiano s'incontra con Cristo, e accoglie le virtù. Ciò significa che la liturgia è un'opera comunionale, e Schmemmann lo spiega nel seguente modo:

Significa un'azione mediante la quale un gruppo di persone diviene, comunitariamente, qualcosa che esse non erano in quanto semplice collezione di individui: un tutto più grande della somma delle sue parti. Significa inoltre una funzione o 'ministero' di un uomo o di un gruppo a favore e nell'interesse dell'intera comunità. Così, la *leitourgia* dell'antico Israele era il lavoro comunitario di alcuni eletti per preparare il mondo alla venuta del Messia. E proprio in questo atto di preparazione essi diventavano ciò che erano chiamati ad essere, l'Israele di Dio, lo strumento eletto della sua intenzione. Così, la Chiesa stessa è una *leitourgia*, un ministero, una chiamata ad agire in questo mondo alla maniera del Cristo, a portare testimonianza a lui e al suo regno⁶⁶⁴.

Significa anche che l'orizzonte cristiano trova la sua finalità nel Regno di Dio, ed è per questo che ogni liturgia inizia con le parole: *Benedetto sia il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli*. Lo sguardo della Chiesa è orientato quindi verso il Regno Celeste, e significa «dichiarare che esso è la meta, il fine di tutti i nostri desideri e interessi, della nostra vita intera, il supremo ed ultimo valore di tutto ciò che esiste»⁶⁶⁵. In

⁶⁶² Cf. A. SCHMEMMANN, *Il mondo come sacramento*, 16.

⁶⁶³ *Ibid.*, 17-18.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, 23-24.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, 27.

questo modo, lo sguardo di ogni cristiano che vive la vita nuova in Cristo è orientato verso lo scopo di guadagnarsi il posto nel Regno, sperando nella misericordia di Dio, vivendo dignitosamente nello spirito ecclesiale coi suoi fratelli. La liturgia quindi, è vista come l'ingresso del cristiano nell'orizzonte della fede, che possiede il valore di restaurare in reciprocità la comunionalità dei fedeli con Dio. La fede in Cristo non porta solo la gioia di chiamarsi suoi seguaci, ma anche fa toccare l'amarezza della sofferenza per Cristo per mezzo della fede lottando contro le passioni (*agona*), come anche la bellezza di poter allontanare dignitosamente le tentazioni tentando di rimanere puri di cuore. In questo modo aumenta l'amore, la fame, la dedizione e la perseveranza per mezzo di Cristo e in Lui. L'orizzonte cristiano quindi diventa il naturale *habitat* del *prosopon*, e la Chiesa per il cristiano viene chiamata la sua casa, il luogo ove impara a crescere nella fede.

5.2.2. La relazione reciproca tra la *necessità* e la *disciplina* di una vita morale secondo le *norme* etiche

Anche se a prima vista, la disciplina etica viene capita da molti come il lato giudiziario della teologia cristiana, ortodossa o cattolica, da come si è visto finora, non è esattamente così. Si è visto dall'analisi che l'approccio della morale in sé è basato sulle regole, o meglio, su delle norme etiche che non chiudano la persona, bensì l'aiutano a muoversi nella vita nel bene, in uno spirito cristiano. A questo proposito, diventa essenziale la presenza della visione etica nella cristianità, avendo un solo scopo, produrre una visione morale di per sé cristologica ed evangelica, avendo come esempio l'insegnamento morale di Cristo. Infatti, Mantzarídes, l'emerito professore di teologia morale ortodossa dell'Università Aristotele di Salonicco, spiega ciò molto bene, dicendo:

L'etica cristiana appare agli occhi di molti come un insieme di regole vincolanti o finanche come un sistema chiuso che opprime l'uomo e delimita la sua libertà. Una simile visione di essa non è priva di spiegazioni, qualora la si configuri con criteri esterni senza che essa sia esaminata la sua reale identità. Tuttavia con un migliore approccio ed esame di essa si constata facilmente che non solo non opprime l'uomo e non delimita la sua libertà ma al contrario gli reca sollievo e lo guida alla libertà vera e illimitata: lo introduce alla libertà increata di Dio. L'etica cristiana non è convenzionale: è rivoluzionaria e radicale. Cristo con la sua presenza e con il suo insegnamento ha sconvolto la nostra quiete. Dormivamo spiritualmente un sonno animale ed eravamo soddisfatti. Egli ha detto: «Prendete

il mio giogo sopra di voi e imparate da me che sono mite ed umile di cuore e troverete riposo per le vostre anime; il mio giogo è dolce e il mio carico leggero» (Mt 11,29-30). Non esiste un uomo senza giogo e senza peso. Chi però segue il Cristo, assume un giogo dolce e un peso leggero. Del resto anche la provocazione che Cristo indirizza all'uomo, il cammino al quale lo chiama, è provocazione e cammino verso la libertà»⁶⁶⁶.

Le norme morali dell'etica cristiana partono da Cristo, e in tal modo, l'etica cristiana diventa la guida della persona verso l'avvicinamento a Dio, trasformando l'*ethos* della persona nel *Bonum* che è Dio. Il comportamento morale non si basa quindi su delle sole regole della Legge Naturale o sui comandamenti, ma sulla fede obbediente in Cristo Gesù, e così l'etica cristiana fonda i suoi principi nell'orizzonte cristiano come normativi e relazionali e non condannatori e legalistici. Mantzarídes continua a spiegare che: «L'etica cristiana è intelligibile e applicabile solo come etica della risurrezione»⁶⁶⁷, il che delinea la struttura evangelica dell'etica cristiana. Ciò significa, secondo l'emerito professore che:

L'etica cristiana è l'attualizzazione dell'ontologia cristiana. È l'attualizzazione dell'ontologia della *nuova creazione*, e specialmente dell'ontologia dell'uomo nuovo, manifestata da Cristo nel mondo con la sua vittoria sulla morte. È la chiamata dell'uomo a vivere nel mondo con un nuovo modo di vita, che si lascia dietro la morte "affinché come Cristo è risorto dai morti... così anche noi camminiamo in novità di vita" (Rm 6,4). Questa nuova ontologia è avvicinata e vissuta con la fede, mentre senza la fede appare come un'ideologia romantica. La fede è quella prassi dinamica, con la quale l'uomo accoglie come un dato la verità escatologica di Cristo e si affretta ad appropriarsene⁶⁶⁸.

In questo modo, l'insegnamento etico dentro la Chiesa diventa una *necessità*, poiché l'etica della nuova creazione applica nella comunità cristiana l'esperienza evangelica quale diventa il nuovo stile di vita per i membri. L'etica cristiana non è condannatoria in quanto è basata sull'amore di Dio e del prossimo, ed è questo che la distingue da ogni altra etica. L'imperativo etico è di lavorare verso la pace interiore dei fedeli, una pace che cresce nella fede libera, assoluta ed ontologicamente genuina. La pace è assicurata, poiché i fedeli

⁶⁶⁶ G. I. MANTZARÍDES, «Lo spirito dell'etica cristiana», in *Studia Moralia* 53/1 (2015) 23-36, qui 23.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, 26.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, 27.

trovano serenità sapendo che la via nuova in Cristo si basa sull'etica della risurrezione. Come bene dice Mantzarídes: «Vivere la risurrezione non è qualcosa che si attende solo dopo la morte biologica ma qualcosa che si vive nel quotidiano con l'amore per Cristo e il prossimo. Questo vissuto per altro offre la forza di far fronte e superare le strettezze della vita quotidiana. L'apostolo Paolo moriva ogni giorno (cf. 1Cor 15,21), poiché viveva ogni giorno la risurrezione»⁶⁶⁹. Vivere la risurrezione significa seguire le norme cristiane ed etiche e applicarli nella quotidianità. Così, l'etica diventa una *disciplina* esercitata in continuazione lungo la vita del cristiano, poiché «come nei giochi olimpici gli allenatori sospingono gli atleti a risultati che superano le loro prestazioni ordinarie, così anche Dio esercita gli uomini in ordine alla perfezione»⁶⁷⁰. La vita cristiana avendo come fundamenta la morale cristologica, diventa una «vita virtuosa, che si riassume nella vita dell'amore, è la vita vera. È la vita ad immagine della vita divina, la vita del Dio trino dell'amore»⁶⁷¹.

5.2.3. Il percorso dell'*homo ethicus* verso l'auto-determinazione

Il cammino sacramentale in sé rappresenta *in toto* il percorso di vita della persona verso la vita nuova in Cristo, realizzandosi attraverso la relazione reciproca dal *tu* in *noi* nella comunità cristiana. Come dice Harakas, si tratta di una vita trasfigurata⁶⁷², una vita nel bene, basata sulla fede in Dio, e l'etica cristiana, da come si è visto finora, aiuta la persona verso tale scopo, diventando così la base dell'autodeterminazione. Grazie alla prassi d'adorazione della Chiesa, la ricchezza della cristianità è notevole in vista della fioritura della fede lungo la Sua storia. Infatti, niente sarebbe possibile se Dio non accompagnasse i suoi fedeli in ogni passo della storia dell'uomo. Un percorso sacramentale non sarebbe possibile se non ci fosse l'amore agapico di Dio verso la sua creazione, nonostante quanto le membra di Cristo tenterebbero ad avvicinarsi a Dio. Ciò delinea la struttura della fede cristiana, vista come la relazione reciproca uomo-Dio, attraverso Cristo. Per oltre due millenni la Chiesa è al servizio degli

⁶⁶⁹ G. I. MANTZARÍDES, «Lo spirito dell'etica cristiana», 29.

⁶⁷⁰ *Ibid.*

⁶⁷¹ *Ibid.*, 35.

⁶⁷² Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 145.

uomini, il luogo ove il cristiano s'avvicina a Dio in fede fraterna. Per oltre due millenni la Chiesa è stata la testimone di tanti martiri, innumerevoli nomi di santi, migliaia di miracoli, persone di fede che contribuirono tanto per la crescita della Chiesa e la comunità cristiana, il che parla molto della Sposa di Cristo, la guardia della purezza della fede, il luogo della trasfigurazione dell'*homo ethicus*. Non bisogna dimenticare le sofferenze, le persecuzioni, la lotta contro innumerevoli sfide della Chiesa, poiché senza un tale percorso, non sarebbe possibile una maturazione della comunità cristiana, ovvero senza l'assaggio dell'amarezza non si potrà apprezzare la dolcezza che si possiede. Diventa evidente che il percorso del cristiano non è soltanto piacevole e gioioso, bensì è pieno di ostacoli, di sfide, di lotta ecc. Ognuno dovrebbe prendere e portare la sua croce lungo la vita, così come Gesù portò la sua verso Golgota, il luogo della sepoltura di Adamo, il luogo ove diede la Sua vita per noi, trasformandosi simbolicamente nel nuovo Adamo attraverso la morte e la risurrezione. Se Cristo è il nostro prototipo della vita nuova, la vita cristiana, allora significa che gli ostacoli verso l'*Imago Dei* saranno tanti, difficili da superare, tuttavia non impossibili. Non si dovrebbe dimenticare in nessun momento che la persona vive e cresce ecclesialmente nella grazia divina attraverso le virtù, viste come doni, il che delinea la presenza dello Spirito santo lungo il percorso sacramentale dei cristiani. Harakas precisa che l'etica evangelica è il motore del bene attraverso il quale la persona cresce nell'orizzonte morale, e tale crescita è una dimensione dinamica della morale cristiana, che allo stesso tempo dona la speranza e la forza di lottare lungo la vita, mettendo l'accento alla comunionalità nella Chiesa, salvando la persona dall'individualismo⁶⁷³. Secondo Harakas, «la *Theosis* gli dà il suo contenuto e il suo *telos*; l'immagine e la somiglianza gli danno il suo inizio e il suo fondamento; e la Trinità è determinata dall'etica evangelica sia come obiettivo che come la relazione inter-personale, contemporaneamente»⁶⁷⁴. Ciò significa che l'etica di Cristo pesa di più sul lato dell'etica normativa piuttosto che sul lato dell'etica consequenziale, senza abrogare il bisogno della conformità ai suoi comandamenti. Il percorso del cristiano, ovvero la vita nuova in Cristo vuol dire che oltre ad essere stata data a ognuno come una potenzialità di autorealizzazione, essa dovrebbe essere in un senso guadagnata. Harakas lo spiega nel seguente modo:

⁶⁷³ Cf. S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 145.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, 148, [Traduzione nostra].

La vita nuova è sia donata che qualcosa da ottenere. La sua essenza è un coinvolgimento personale, libero, autentico, fedele e sincero, orientato verso la vita nuova nel Regno e quindi si potrebbe descrivere come una crescita verso la perfezione e la *Theosis*. Gran parte dell'essenza della vita cristiana è fondata alla conformità delle regole etiche e gran parte invece, adempie questi comandamenti conformando non soltanto il nostro comportamento esterno, ma anche la nostra disposizione interiore alla nuova vita in Cristo⁶⁷⁵.

Né l'autorealizzazione attraverso la vita nuova, né l'ottenimento della vita stessa in Cristo sarebbe possibile se l'agire umano non è basato sull'amore. Harakas dice che: «La comprensione cristiana dell'amore inizia con la comprensione cristiana di Dio», il che chiaramente indica il carattere agapico-salvifico sia in vista all'opera salvifica di Dio attraverso Cristo, sia all'opera ecclesiale della Chiesa, orientata verso il suo Sposo e la Sua attività missionaria. La fede cristiana è la fede dell'amore, non si basa sul sacrificio o sulla violenza. Essa è basata sull'amore in quanto Dio è Amore, l'inizio e la fine di un tutto che è il mondo. Dio è amore in quanto è in relazione agapica con la sua creazione, attraverso la quale Cristo diventa il modello di vita per tutti i cristiani lungo il cammino sacramentale.

⁶⁷⁵ S. S. HARAKAS, *Toward transfigured life*, 155, [Traduzione nostra].

CONCLUSIONE

Lungo l'analisi del capitolo, si è tentato di mettere in risalto i metodi e le tappe sacramentali della Chiesa, attraverso le quali la persona cresce e matura nella fede. Dall'analisi svolta, si è voluto anche rispecchiare in che modo la Chiesa aiuta l'essere umano a realizzarsi, a crescere e maturare in persona. Il cammino sacramentale di per sé è portatore dell'avvicinamento a Dio in quanto connette la persona con Cristo in reciprocità spirituale e fraterna. Per tale motivo, la Chiesa è vista come l'orizzonte della formazione cristiana nella fede agapica, primariamente verso il prossimo, assieme al quale si realizza ed identifica, per essere in grado di avvicinarsi al suo Creatore misericordioso. Tutta la struttura della Chiesa rispecchia il carattere sacramentale e salvifico della vita nuova in Cristo. L'orizzonte cristiano è l'orizzonte di virtù, l'orizzonte morale, avendo le sue fondamenta nel vissuto liturgico. In questo modo, la famiglia cristiana punta verso la maturazione reciproca e spirituale in quanto è orientata verso Dio, diventando così una piccola Chiesa in sé. È nella prassi liturgica che le famiglie cristiane trovano la loro identità, poiché vivendo la liturgia, ovvero sentendola come sua, incarnano la Parola attraverso l'Eucaristia, il pane e il vino, trasformato in Corpo e in Sangue di Cristo, essenziale per la salvezza delle membra della Chiesa che sperano nell'*eschaton*. L'aiuto costante dell'etica cristiana ed evangelica lungo la formazione catechetica della persona, è vista come la guida ecclesiale verso la vita morale, basata sugli insegnamenti morali della Sacra Scrittura, la Tradizione, come anche sull'insegnamento teologico dei Santi Padri della Chiesa, i quali elaborarono l'insegnamento cristiano in modo di essere comprensibile e più vicino all'uomo. Grazie alla maturazione del pensiero teologico lungo la storia della Chiesa, l'etica cristiana è diventata molto più comprensibile. Inoltre, il cristiano non è necessario che possieda una vasta conoscenza teologica per comprendere l'insegnamento etico della Chiesa, poiché è attraverso la prassi della vita liturgica che la fede matura e la persona è in grado di capire in cosa sussiste fare il bene, ovvero come il bene si applicherebbe nella vita. Rispecchiando il valore morale delle norme etiche attraverso l'insegnamento di p. Stanley Samuel Harakas, si è tentato di offrire un'immagine concisa dell'etica cristiana, elaborando sistematicamente i passi

sacramentali ed ecclesiali della Chiesa di Cristo, poiché il pensiero morale si trova molto spesso presente come punto di riferimento dell'insegnamento ecclesiastico. Senza l'etica cristiana, non sarebbe possibile toccare fino a fondo il senso del *Bonum* che è Dio e il suo amore per la sua creazione. Sommando, è solo attraverso la vita nuova in Cristo che la persona potrebbe imparare a vivere cristianamente, avendo come modello Cristo Gesù, la seconda Persona della Santissima Trinità, il Figlio di Dio che si fece uomo, e portò la salvezza offrendo se stesso alla croce per tutti i popoli.

CONCLUSIONE GENERALE

La tappa conclusiva della nostra ricerca, in prima istanza, vorrebbe partire da un'elaborazione sistematica dell'idea principale, ovvero, spiegare l'intenzione della scelta di prendere in esame la visione morale del Reverendo p. Stanley Harakas e il suo insegnamento etico. Il compito davanti a questa ricerca era quello di assumere in *toto* la riflessione harakasiana sul concetto dell'avvicinamento a Dio (*God-likeness*), ed elaborarlo fino in fondo non soltanto come lo vede il nostro Autore, poiché da come si potrà vedere nel lavoro, l'Autore stesso non si sofferma ad elaborarlo solamente attraverso il prisma etico, bensì tocca molti rami teologici (ad es. la patristica, la dogmatica, la liturgica ecc.), della teologia ortodossa, per arrivare al senso trasfigurativo della persona in un contesto morale ed ecclesiale. Ciò significa che la tesi non si vuole presentare come un insieme di insegnamenti harakasiani, ma si concentra solamente nell'elaborazione della visione dell'Autore riguardante il concetto menzionato sopra, ed è proprio questo fatto che rende originale la ricerca in sé, dandole una solida identità scientifico-accademica. Un altro punto originale della tesi è quello di offrire al lettore in modo dettagliato la vita dell'Autore narrata dall'Autore stesso, ovvero attraverso la traduzione dall'inglese in italiano dell'intervista fatta personalmente ad Harakas, poiché la probabilità del fatto che Harakas fosse vivo ancora non permetteva il ritrovamento di una quantità di fonti biografiche.

In ogni caso, la tesi si è concentrata sulla visione di Harakas, elabora fonti, cioè le opere e i saggi funzionali al tema, poiché non tutti gli scritti harakasiani si concentrano su quel che era il nostro compito, ovvero proporre, analizzare ed elaborare la via ontologico trasfigurativa dell'essere umano come persona, attraverso la vita sacramentale, ecclesiale e cristiana e la preservazione della sua dignità e della sua vita, considerata dono divino e sacra in sé. Per certo, anche se l'idea principale è stata di prendere in considerazione la visione harakasiana ed elaborarla al meglio possibile, il compito non poteva soffermarsi appositamente all'elaborazione della dottrina dell'*Imago Dei* solamente attraverso le sue opere, poiché il tema dell'avvicinarsi a Dio è ricca in quanto è d'interesse sin dai primi tempi della Chiesa, perciò, si sentiva il bisogno di elaborarla da diversi lati e punti di vista, per poter offrire al lettore un quadro

ben definito, sistematico e logico nei riguardi dell'insegnamento teologico e il messaggio che il tema porta in sé. Ciò significa che nella tesi, il lettore potrà trovare diverse visioni sul tema, come anche analisi comparate degli insegnamenti ortodossi con quelli cattolici, poiché lo scopo di qualsiasi lavoro scientifico è di offrire al meglio che può, una quantità sostanziale di tutto ciò che si elabora, non limitandosi nell'analisi, perché attraverso i lavori accademico-scientifici si dovrebbe imparare a guardare in modo più ampio per poter offrire una summa dell'insegnamento che si presenta davanti ai lettori.

Molto probabilmente, questa tesi sarà la prima che apre la via della conoscenza su chi è Harakas in modo dettagliato, osservando e rispecchiando la sua vita sia privata che accademica dopodiché procede con l'elaborazione delle sue visioni morali, tuttavia, per certo non sarà l'ultima, perché la figura accademica dell'Autore è ricca di insegnamenti. In quanto ha molto da offrire al pubblico teologico, sia ortodosso, sia cattolico, che laico.

In secondo luogo, si è voluto mettere l'accento alla struttura generale della tesi e le sue sezioni, che permetterà al lettore di prendere in considerazione le tappe, le tematiche analizzate lungo la trattazione del tema nel loro complesso, per poter avere una comprensione lucida sulla motivazione della scelta dell'elaborazione del tema. Poi, si è passati all'analisi degli obiettivi che si tentavano di raggiungere. In questo modo, si rispecchierebbe il quadro finale dei contributi e i limiti del lavoro, come anche l'importanza del tema, ed in fine, si evidenzieranno le prospettive della ricerca svolta.

Partendo quindi con una sintesi riflessiva e sistematica, per offrire al lettore un quadro chiaro e conciso sui parametri della divisione a sezioni della struttura dei cinque capitoli che formano il corpo del lavoro, si vorrebbe segnalare che la formazione dei capitoli e l'esposizione degli argomenti che ogni capitolo in sé elabora, non parte basandosi sulla simmetria, bensì sulla logica. Questa tesi non è partita con l'idea primaria di essere simmetrica nella struttura e nella trattazione accademico scientifica, bensì di essere chiara e comprensibile nell'elaborazione di una delle tematiche fondamentali della teologia, appoggiandosi alla riflessione e l'insegnamento sia quello teologico ortodosso, sia la visione dell'Autore e il suo modo di muoversi e pensare eticamente – una visione quindi che fa parte e matura attraverso la teologia morale ortodossa. In secondo luogo, il lettore nota che tale visione etico ortodossa, a volte si è paragonata con l'insegnamento cattolico e il Magistero della Chiesa di Roma, con il solo scopo di arricchire il quadro qualitativo della ricerca. Ciò significa che il corpo del lavoro diviso a capitoli è strutturato secondo il filo logico dello

sviluppo dell'analisi, poiché l'ampiezza del lavoro e le tematiche di ogni capitolo dirigeva l'applicazione nella divisione degli argomenti e le questioni, ovvero a paragrafi e sotto paragrafi ecc. a seconda della necessità di ogni capitolo, che non si basava sulla quantità di paragrafi del capitolo precedente, anzi. Tuttavia, se il lettore volesse soffermarsi a calcolare le divisioni e le suddivisioni di ogni capitolo, noterà che la numerazione e la divisione non è così diversa dal punto di vista simmetrico, bensì simile. In ogni caso, non si voleva creare disordine, ma equilibrio connesso attraverso la logica presente dall'Introduzione che si muove lungo l'intero lavoro, per finire con l'ultimo passaggio di questa fase conclusiva. Il lievito della maturazione del lavoro, ovvero i paradigmi usati per sviluppare il tema, sono molti, poiché questa tesi elabora non soltanto una parte della teologia ortodossa, bensì molte, e muoveva nell'analizzare la visione etica dell'Autore che scavava e appoggiava la sua visione morale su tanti rami teologici, e cioè, non era possibile elaborare l'etica in quanto ramo scientifico teologico, separato dagli altri. Nell'Ortodossia, il pensiero morale si trova ovunque, ed è questa la sua ricchezza, il che dirigeva l'uso maggiore della metodologia sintetica, ovvero un approccio dinamico, costruttivo e sinergico lungo la trattazione del tema.

Tuttavia, è importante l'uso della metodologia analitico-narrativa lungo il Capitolo I, come anche nei diversi momenti dell'analisi svolta lungo il lavoro. Il lettore finora avrebbe notato l'attenzione data alla metodologia analitico-narrativa nel Capitolo I, tuttavia si vorrebbero spiegare le motivazioni in modo che siano chiare e comprensibili. L'idea principale parte dalla necessità di offrire un quadro ben definito autobiografico dell'Autore, avendo in prima istanza una visione storico-biografica che si voleva presentare al pubblico. Il carattere del Capitolo I è iniziale, riguarda la vita del noto teologo, il Reverendo Padre Stanley Harakas, sia privata, che accademica. Non si poteva ricostruire la storicità biografica dell'Autore, senza applicare la metodologia analitico-narrativa, era impossibile costruire un filo logico se non si aveva come base del lavoro l'appoggio della biografia dell'Autore in questione. La riflessione storico-biografica ci è servita ad affermare con chiarezza la crescita e la maturazione teologica ed accademica di Harakas, attraverso la quale si è potuti entrare nell'ambito concreto della sua teologia morale, il che è stato lo scopo del Capitolo I che si è tentato di compiere. In seconda istanza invece, grazie all'intervista fatta personalmente a Stanley Samuel Harakas, l'Autore stesso narra la sua storia di vita, e noi siamo stati meri mediatori, quindi il perché di tale metodologia è più che evidente, poiché senza l'intervista si sarebbe sentita

una forte mancanza di fonti, molto probabilmente perché, come si è accennato sopra, Harakas è ancora vivo. Ciò che il Capitolo I rispecchia è in che modo la crescita accademica di Harakas gli permette di evolversi come uno dei teologi assai importanti per l'Ortodossia e la teologia morale in generale, considerato storicamente il primo bioetico ortodosso. La sua capacità di sviluppare un particolare modo, ovvero un metodo semplificato, logico e chiaro più possibile di scrivere ed elaborare le tematiche morali, lungo gli anni lo rese molto attraente al pubblico, sia teologico, che laico. Infatti, contribuendo ad un vasto numero di articoli (più di centotrenta pubblicati in diversi giornali) e libri (quindici in totale), si può constatare che Harakas, dedicò la vita per la teologia morale e il fatto che ancora oggi è attivo, a 87 anni, nella casa di riposo a Tampa, Florida, ove ha fondato una parrocchia e tiene lezioni di catechesi ogni venerdì, introducendo molti cristiani ortodossi nella fede, come anche convertendo molti protestanti, conferma tale fatto.

Harakas è ancora attuale per i lettori non solo in America, bensì in Europa ecc.; le sue opere sono tradotte in molte lingue e ristampate in continuazione grazie alla sua capacità di agevolare il linguaggio teologico, adattandolo a lettori di ogni gruppo sociale, senza perdere la sostanza. Il coraggio di assumere la posizione ortodossa e parlare apertamente dei quesiti turbanti della società americana negli anni '60 e '70 grazie ai quali la Chiesa di America e i suoi fedeli sono stati molto turbati, poiché il periodo in sé è considerato come l'entrata in una nuova era che ripristinò i parametri tradizionali di vita promuovendo una quantità di 'nuovi' e 'liberi' valori morali, un periodo di grandi cambiamenti nei modi di pensare ed agire, visti come i portatori della nascita della rivoluzione sessuale, e non solo, che lo fecero diventare un esempio di guida di come i cristiani dovrebbero comportarsi davanti a tali cambiamenti.

Come si può vedere nel Capitolo I, oltre a contribuire con la scrittura delle sue opere ed i suoi saggi grazie al suo modo di scrivere, attraverso il quale si incarna la sua persona, usando un linguaggio accademico, ma semplice da poter essere chiaro a tutti, Harakas faceva parte di molte associazioni e società, come: *La Società di Etica Cristiana* (per anni è stato l'unico ortodosso a essere uno dei membri), *La Società Teologico Ortodossa di America* (svolgeva la funzione di Preside), *L'Accademia North-Americana di Patristica* ecc., come anche svolgendo il ruolo di commissario del World Council of Churches (WCC), nel settore "Justice, Peace and Creation". Per quanto riguarda la funzione di p. Harakas come professore di Etica Cristiana a Holy Cross, prese inizio nel 1966 e

allo stesso tempo svolgeva il servizio di professore invitato al Seminario di St. Vladimir a New York, come anche nella sede accademica dell'Università di Boston. La funzione di Decano dell'Hellenic College gli viene affidata nel 1969 fino al 1975 e invece quella di Decano dell'Università di Holy Cross, parte dal 1970 fino al 1980. È durante la sua attività come Decano che tutte e due le sedi accademiche vengono accreditate.

Tutto ciò rispecchia un quadro delle sue attività assai impegnativo ma importante lungo la sua vita, attraverso quale contribuì molto alla teologia morale, dando il via dello sviluppo della visione bioetica ortodossa in modo scientifico con il contributo dato all'*Enciclopedia di Bioetica* attraverso la compilazione dell'articolo intitolato «Eastern Orthodox Christianity» nel 1978, pubblicata in America da Warren Reich sotto il titolo *Encyclopedia of Bioethics*, strutturata in quattro volumi, prima che la bioetica nascesse come scienza. A questo proposito, diventa evidente che la vita di Harakas è stata fruttuosa ed impegnativa. Non si può negare il fatto che, oltre ad elaborare la posizione ortodossa sulle pagine dell'Enciclopedia di Bioetica, ad essere commissario in un reparto del Consiglio Mondiale delle Chiese (WCC), contribuiva anche scrivendo la posizione bioetico-ortodossa nel *Yearbook* dell'Archidiocesi Ortodossa Greca di America, che è sotto il Patriarcato Ecumenico. È notevole da ogni lato il suo contributo scientifico del suo lavoro proficuo, che per lo più di trent'anni di attività sul campo (bio)etico, ha lasciato una grande impronta senza la quale oggi probabilmente la visione bioetica ortodossa e la sua posizione non sarebbero quel che è chiaramente definita come *pro-life*, proteggendo al massimo la dignità e la vita della persona, considerandola dono di Dio, persona che attraverso l'insegnamento della Chiesa si deve avvicinare al suo Creatore, creando una comunione reciproca per diventare simili alla Sua immagine.

Tenendo in mente l'importanza di elaborare la sua visione teologica, si sentiva il bisogno di entrare nella storia della Chiesa, per poter analizzare in che modo Harakas appoggiava e la faceva crescere la sua visione teologico etica. Per fare questo, si riteneva necessario continuare con la ricerca mettendo l'accento sulla formazione della Chiesa sin dai primi tempi, per arrivare ad avere una chiara immagine sulla strutturazione non soltanto della parte gerarchica e canonica, quanto sulla formazione e la strutturazione del pensiero ortodosso in *scientia*.

Solo in questo modo si poteva arrivare alla comprensione della teologia di Harakas, sia morale che bioetica, e così è nato il Capitolo II. Infatti, esso mira a

rispecchiare la parte storica della formazione non solo del pensiero etico morale di Harakas e la strutturazione della teologia morale in scienza, bensì si concentra anche sulla nascita e la formazione della Chiesa in senso giuridico e canonico, mettendo l'accento sullo sviluppo storico sin dai primi tempi della Chiesa, passando ai Concili ecumenici e ai canoni col carattere morale, per poter rispecchiare la formazione e la maturazione del pensiero teologico sia dei Padri della Chiesa, che dei teologi nati lungo i secoli consecutivi che contribuirono tantissimo alla strutturazione della teologia ortodossa in scienza normativa, come la si conosce oggi.

Analizzando sistematicamente i passi della formazione scientifico etica e partendo dai principi della morale che sono basati non sulla legge com'è stato nell'*Antico Testamento*, bensì sulla fede e l'amore agapico di Cristo Gesù – l'assoluto ideale etico, e il suo lavoro redentivo e salvifico, il quale trasforma la chiamata di Dio in una relazione personale e comunione con Lui nella fratellanza reciproca ed evangelica, si è passato nell'elaborazione della Parola di Dio in senso morale del *Nuovo Testamento*, poiché è attraverso le guide della Sacra Scrittura che la persona impara a vivere secondo la Parola di Dio in comunione. Si è visto che è attraverso la Scrittura che il cristiano impara le norme etiche degli insegnamenti di Dio, attraverso le parabole e l'insegnamento su Cristo degli apostoli, ovvero della via verso l'amore, la giustizia e la santità. L'esempio primario per i cristiani quindi, è la seconda Persona della Trinità, ovvero Cristo Gesù, che nonostante Dio, si è fatto uomo, offertosi incondizionalmente all'umanità attraverso la morte sulla croce per la purificazione dei peccati. Soltanto seguendo Gesù incarnato e risorto e applicando i suoi insegnamenti nella vita, la persona diventa aperta alla Trinità e accoglie la coscienza morale come guida nella vita.

Il Capitolo II sottolinea che il carattere della teologia morale è cristocentrico, ovvero seguire Gesù vuol dire assomigliarsi a Lui nella fede, attraverso il battesimo, poiché, come direbbe Zizioulas, i battezzati diventano un *ethos* eucaristico, cioè sacerdoti della creazione⁶⁷⁶, ed entrare nella Chiesa non significa niente altro che autenticare l'*ethos* ontologico che ognuno possiede in sé, ovvero realizzarlo in un *ethos* ecclesiale. Questo è l'unica via secondo la teologia morale per realizzarsi in persona, ontologicamente parlando, poiché assomigliarsi a Cristo, vuol dire autorealizzarsi ed autodeterminarsi attraverso il

⁶⁷⁶ Cf. I. ZIZIOULAS, *Il creato come Eucaristia*, 9.

prossimo, prendendo come esempio la relazione agapica della Santa Trinità e le Sue energie nell'orizzonte della fede e la Chiesa. In questo contesto, si sente il bisogno di accentuare l'importanza della relazione trinitaria dal punto di vista etico, perché lo scopo dell'insegnamento morale teologico è quello di avvicinare il cristiano attraverso la fede all'identità cristiana e la realtà ultima per l'Ortodossia dell'Est che è Dio Trinitario. La riflessione sulla relazione trinitaria sottolinea il movimento delle energie divine (l'*osia*) in sinergia e comunionalità inalterabile come modello esemplare ben postato, il quale, lo si applicherebbe attraverso l'ecclesialità della Chiesa ai cristiani. Attraverso l'approccio catafatico, ovvero quello che rivela le caratteristiche buone di Dio e la verità divino-umana di Cristo, cioè l'opera salvifica della Trinità attraverso la seconda Persona si arriverebbe ad una conoscenza del Dio Trinitario come il Bene sopra ogni bene (*ὑπεράγαθος*) – il bene Supremo. Il bene della fede cristiana è quindi applicare il bene trinitario – la fonte della vita morale, nelle azioni dell'essere umano secondo la volontà di Dio. Secondo Harakas, la sorgente della legge naturale è Dio e in termini più specifici, la volontà e l'intelligenza di Dio. In questo contesto, progettare la volontà di Dio (ciò che è buono) è cogliere il bene che è Dio attualizzando la sua volontà in noi. L'elaborazione harakasiana sottolinea che il bene è Dio Trinità, comunità di persone in relazione di amore, perché Dio nella sua essenza è Amore.

L'impostazione del Bene supremo in ordine strutturale ci ha permesso di porre un esempio relazionale applicabile agli esseri umani come concetto di guida per un comportamento etico e filiale attraverso l'amore incondizionato verso il Creatore, poiché l'etica evangelica di Cristo insegna ad amarsi gli uni gli altri come Gesù ci ha amato (cf. *Gv* 13,34). La legge morale è stato punto focale d'interesse per Harakas sin dall'inizio dell'educazione sul campo etico. Il forte interesse è notevole già dalla spinta di scrivere la tesi dottorale sulla *Legge Naturale nei Padri Anti-Niceni e nella teologia morale greca*, elaborando il tema dal lato storico-patristico. Nella sua dissertazione si sofferma sulla Legge Naturale che è universale per tutti, per poi arrivare a parlare della legge morale cristiana in primo luogo elaborando la visione paolina, i testi evangelici, per arrivare allo sviluppo della teologia nei tempi dei Padri. Partendo dal libro della *Genesi*, Harakas delinea la formazione delle cose create in ordine ben strutturato. In questo contesto, la Legge Naturale è vista parte della persona umana quale Dio la creò a sua Immagine e Somiglianza, quindi la Legge Naturale è la mente, la volontà, e l'azione di Dio. La legge è la Parola divina, la ragione e la volontà di Dio che è stata data all'uomo per distinguere nella sua

coscienza le azioni buone morali, da quelle irrazionali e cattive. La legge possiede in sé il carattere formativo della persona, valorizzando le norme di autorealizzazione attraverso il rispetto e l'obbedienza in piena libertà ontologica. Essa punta alle scelte dell'uomo non in senso individualistico ma comunionale – è una legge cooperativa nei valori in quanto applicabili a ogni entità. In questo modo, la Legge Naturale viene vista come la legge della fede ovvero mentre nell'AT è la legge della giustizia, nel NT la legge è compiuta in Cristo (cf. *Mt* 5,17-19) ed è trasformata in *agape* – la visuale risposta della fede cristiana in Dio. In tal modo la legge diventa evangelica, ove l'etica cristiana trova le basi per le norme e le regole morali. Secondo Harakas, le regole morali sono viste come dei tentativi di articolare come la fede *ought to be* (quel che si deve) visibilmente espressa negli nostri comportamenti e attività. Ciò che l'Autore sottolinea è che Dio rende noto cos'è appropriato alla vita cristiana in forma di legge attraverso le regole, la Legge Naturale, l'etica evangelica ecc. In più, la crescita nell'Immagine di Dio verso la *Theosis* implica scelte e comportamenti in conformità esperienziale con ciò che la vita divina si è rivelata. La fede in Cristo quindi comporta il bene attraverso l'amore. Il passaggio dalla legge alla fede attraverso l'amore rende l'uomo giusto nella radice stessa del suo agire, rende giuste non soltanto le sue opere, ma anche il suo cuore. In questo contesto, il senso morale trova la radice nell'esperienza della fede in Cristo. Si è visto nel Capitolo II che Harakas appoggia la sua visione sull'avvicinamento a Dio alle capacità morali umane, poiché esse siano appropriate in modo esclusivo come fenomeno umano basato sulla nostra creazione da parte di Dio a sua Immagine. Ciò significa che la spinta etica è la capacità interna della persona nel vedere la realtà che la circonda in categorie etiche, ovvero, il senso etico è visto come la tendenza della natura umana a visualizzare attraverso la nostra coscienza gli eventi esterni in maniera automatica, per poi procedere a prendere le decisioni basate sul bene morale. Il senso etico quindi, secondo l'Autore è visto come lo sviluppo della dottrina cristiana ortodossa della creazione dell'essere umano da parte di Dio, ovvero come gli aspetti dell'Immagine di Dio nella natura umana. A questo proposito, Harakas vede le capacità morali umane come dono di Dio alla sua creazione. Senza queste capacità, l'essere umano non potrebbe toccare il nucleo della libertà ontologica, come anche arrivare a realizzarsi dignitosamente come persona attraverso la coscienza.

L'applicazione cristiana della morale nella vita, ovvero far fiorire il bene prevalendo sopra il male, è visto come l'approccio umano verso la trasfigurazione della vita ed è il tema centrale dell'etica ortodossa, anche harakasiana. L'etica harakasiana quindi ortodossa, vede la realizzazione

dell'uomo nell'Immagine di Dio come il punto focale dell'insegnamento morale. La realizzazione dell'uomo verso la vera umanizzazione, uno stile di vita cristiano che in sé contiene i valori etici trovatisi nella coscienza, introduce l'uomo nel processo trasformativo verso la deificazione. Dal punto di vista morale fare il bene significa di avere la voglia di connettersi, o meglio, relazionarsi intimamente con Dio attraverso la divina economia di redenzione che ristabilisce la Somiglianza e realizza l'Immagine in noi come la realtà spirituale in unità con Dio. Si tratta di una relazione divino-umana, un'esperienza della realtà cristiana attraverso l'etica ontologico-evangelica. La *Theosis* quindi è un viaggio della vita dell'uomo che parte dal battesimo e trova la sua finalità nella deificazione. Harakas mette in luce l'insegnamento dei Padri Cappadoci della dottrina della *synergia* come una disciplina pratico-spirituale coinvolta nel fare il bene ed evitare il male, integralmente legata all'Incarnazione e il suo scopo – la *Theosis* dell'umanità.

La vita morale quindi è il prodotto e il risultato delle energie divine, come anche una specie di esercitazione della volontà umana verso la dimensione soteriologica della Verità. Fare il bene quindi, secondo la visione harakasiana non è appropriato solamente all'intelletto umano, ma è un'iniziativa cooperativa fra Dio e la persona. La radice di tale dimensione è nella inter-personalità della Trinità e quindi il bene non è astratto, oggettivo ed impersonale. È un'escrescenza di un incontro interpersonale. Harakas sottolinea l'importanza della chiamata della persona ad esercitare le energie di auto-determinazione nel fare il bene, poiché è nella comunione dell'uomo col divino, il carattere costitutivo dell'umanità. Secondo l'Autore, il posto di Cristo nell'etica ortodossa cristiana è centrale. Harakas, appoggiando il suo insegnamento sulla cristologia cappadociana, vede il fondamento dell'etica cristiana nell'economia divina della creazione dell'umanità in Cristo, il Figlio, e la continua santificazione dell'umanità da parte dello Spirito Santo, sostenendo che è in Cristo che si rivela la relazionale realtà del bene. La risposta al lavoro salvifico di Cristo in modo appropriato è ciò che avvicina l'essere umano alla divinizzazione del suo *ethos* ontologico. Il passaggio dalla teoria alla prassi nel fare il bene stabilisce la relazione reciproca uomo-Dio. Ciò vuol dire agire moralmente secondo la fede e la dottrina teologica attraverso una conoscenza intima del Logos. Il tentativo stesso di conoscere il bene, provare a capire la volontà di Dio che è in noi, attraverso la libera volontà di avvicinarsi al nostro Creatore, vuol dire integrarsi nella *Theosis*. Conoscere le virtù, applicare l'agire morale in un contesto ecclesastico comunione nella Chiesa, vuol dire

accogliere il frutto salvifico redentivo di Cristo, ovvero compier-si, auto-realizzarsi, o in altre parole deificarsi. È solo attraverso gli aspetti della vita ecclesiale che una futura *Theosis* è possibile. Harakas mentre parla del bene morale, della giustizia morale, della capacità morale, della *Theosis*, lo fa in modo facile da comprenderlo, e così s'avvicinò a molti lettori, e non solo.

In continuazione, lo sviluppo logico dell'analisi svolta rispecchia che l'insegnamento harakasiano procede nell'ambito bioetico, poiché l'Autore, grazie alla sua capacità teologica e all'intelligenza scolastica, tenta di rispondere alle domande specifiche nel campo biomedico, aprendo così per primo, la via della bioetica ortodossa. La Chiesa Ortodossa secondo Harakas dà tanta importanza alla preservazione della vita sin dal concepimento, al benessere della persona, come anche alla dignità che ciascuno possiede, poiché non si concentra soltanto sulla salvezza della persona, bensì considera di grande importanza anche la preservazione della salute, occupandosi in tal modo del bene della persona nella sua unità psicosomatica. In questo contesto, l'analisi ha continuato lungo la trattazione delle tematiche bioetiche secondo la riflessione harakasiana, per analizzare al meglio possibile in che modo l'Autore elabora e affronta i quesiti bioetici, ovvero in che modo ha aperto la via della bioetica ortodossa. Ciò significa che si è partito dalle origini del pensiero bioetico ortodosso, ovvero, dalla nascita della bioetica cristiana attraverso l'*Enciclopedia di Bioetica* menzionata sopra, dopodiché si sono precisati i fondamenti e i principi della bioetica secondo la sua radice, il suo sviluppo e la sua tradizione cristiana, procedendo in tal modo con l'elaborazione dei punti bioetici multiformi riguardanti il collegamento fra la medicina e la morale secondo l'Ortodossia, il concepimento, la fecondazione artificiale e la surrogazione di maternità, la crescita dell'uso degli strumenti contraccettivi, l'elaborazione della rivoluzione sessuale e la questione di gender, l'aborto come omicidio anticipato ecc., ovvero, le loro complessità, domande e risposte secondo l'insegnamento e la visione harakasiana, paragonata con l'insegnamento cattolico teologico.

Attraverso il Capitolo III si nota il carattere prescrittivo della bioetica ortodossa, non tanto indicativa su cosa non si dovrebbe/deve, quanto prescrittiva su cosa si dovrebbe/deve, avendo la sorgente radicata nella riflessione teologica della Chiesa, sia quella antica e la sua strutturazione attraverso i Concili Ecumenici e i Padri, che quella contemporanea, che ha a che fare con le scienze empiriche, scavando per risposte su ogni punto riguardante la vita dell'uomo (aborto, inseminazione artificiale, eutanasia ecc). Ciò significa che la bioetica ortodossa è chiamata a esporre uno studio ben chiaro sulle tematiche

notevolmente complesse e delicate con le quali lotta la società d'oggi. Come tale, la bioetica si sofferma sull'analisi di ogni tappa della vita dell'uomo attraverso il prisma dottrinale della Chiesa e gli argomenti morali, elaborando spiritualmente ogni tematica che ha come inizio e fine la persona umana e la sua realizzazione in senso ontologico.

Il fondamento bioetico ortodosso è cristocentrico, orientato verso l'avvicinamento a Dio attraverso un comportamento morale degno per l'essere umano creato ad Immagine e Somiglianza di Dio, col taglio prevalentemente apofatico/catafatico. La bioetica si concentra sulle tematiche menzionate sopra, applicando a diversi approcci, ad esempio riferimenti all'antropologia teologica, l'ecclesiologia, l'analisi dei rapporti etici in senso empirico con la filosofia, la psicologia, la medicina, la sociologia ecc. Fonte primaria su cui si basa l'intero insegnamento (bio)etico quindi, è la Santa Trinità, il fondamento basilare dell'intero insegnamento ortodosso, poiché lo scopo dell'ortodossia è avvicinare il creato al suo Creatore. Applicando l'insegnamento apofatico/catafatico nel fare teologia, si mette in evidenza un altro fondamento che si affianca anche alla bioetica ortodossa, ovvero anziché parlare sui positivi risultati dell'agire morale in senso medico (lo sviluppo della scienza riguardante la procreazione ecc.), la bioetica ortodossa preferisce descrivere l'agire umano che non dovrebbe sussistere nella biomedica, col solo scopo di non danneggiare la persona nella sua dignità. Tuttavia, vista l'identità teologica della bioetica come una scienza normativa, essa non si muove a proporre una visione legalistica e giuridica offrendo regole, leggi e condanne, bensì mette in rilievo i rischi di un mal comportamento, il quale potrebbe essere più distruttivo anziché produttivo non solo per il singolo, quanto per la società.

L'esistenza cristiana vista dal lato ecclesiale tutela la vita come una vita sacramentale e osservata in tal modo, si tratta di un altro fondamento bioetico, ovvero la santificazione della vita dell'uomo attraverso il Bene Supremo che è Dio. Ciò significa che la bioetica come disciplina prescrittiva non si concentra solamente sulle questioni riguardanti certe parti dell'uomo, ma sulla totalità, mettendo l'accento in prima istanza sulla vita (*bios*) e in seconda sul comportamento ovvero l'agire umano (*ethike*). La bioetica ortodossa, essendo una disciplina tradizionale ancora in sviluppo, legata all'insegnamento della Chiesa dell'Est, al suo carattere escatologico e alla fede basata sulla Santa Trinità, si muove molto attentamente nello spiegare la sua posizione riguardante la novità che la biomedica, la biotecnologia e l'uso cioè l'abuso medicinale contemporaneo, portano in sé. Tuttavia, legando la posizione all'ecclesialità

come modo di vivere, non tenta tanto di spiegare il *cosa*, bensì il *perché*, ovvero prendono in questione il soggetto – la persona umana, sottolineando in tal modo lo scopo prescrittivo sull'agire dell'uomo. I contributi della bioetica ortodossa quindi sono visti nell'insegnamento cristologico su cosa sia moralmente buono dal punto di vista morale, ovvero il tentativo di accentuare il valore della persona umana in quanto creata ad Immagine e Somiglianza divina, riflettendo sulla salvaguardia della vita in ogni aspetto, medico, scientifico ecc. I limiti della bioetica ortodossa invece, pare siano molti, visto il fatto che la bioetica ortodossa è ancora in crescita. Fra le Chiese Ortodosse purtroppo ancora non sussiste una chiara idea sul nuovo criterio della teologia ortodossa. Tuttavia, grazie alla dedizione di Stanley S. Harakas, il pioniere nel campo bioetico ortodosso e nello sviluppo di alcuni noti teologi nel XX secolo, la bioetica ortodossa si sviluppa in maniera lenta, ma ben visibile.

Per quanto riguarda il penultimo capitolo, si vorrebbe segnalare che esso è visto come il nucleo di questa ricerca, avendo lo scopo di proporre al meglio possibile, un'analisi sul concetto morale Harakasiano di *God-likeness*. Lo scopo principale di questo capitolo quindi, è stato quello di elaborare sistematicamente cosa significa *God-likeness* cioè *assomigliar-si* a Cristo, *cristificar-si*, partendo dalla derivazione etimologica e dalla definizione della parola, passando poi all'elaborazione sistematica del concetto stesso, attraverso il quale si sono messi in luce i principi fondamentali per definire cosa significhi diventare *come* Cristo. È notevole il fatto che la struttura dell'intera teologia harakasiana si basa sulle fondamenta ortodosse. Egli, appoggiandosi agli insegnamenti dei Concili ecumenici, i dogmi, la storia, la Scrittura etc., non propone una novità, ma offre un approccio originale per quanto riguarda l'insegnamento teologico di avvicinarsi a Dio, dal punto di vista etico. Si è visto dall'analisi che il concetto in sé possiede delle caratteristiche qualitative in quanto è di interesse per l'intera teologia, poiché è considerato lo scopo fondamentale sul quale si fonda la missione ecclesiastica e la sua strutturazione teologico scientifica. Ciò significa che esso è nato attraverso il prisma della dottrina dell'*Imago Dei* nella Chiesa, poiché è il compito dell'intera Chiesa sin dai primi tempi avvicinarsi al suo Dio (cf. *Rm* 5,12-18), in unità e fratellanza, trasfigurandosi nella vera natura della creazione, all'Immagine e Somiglianza di Dio. L'agire spinge la persona verso la sua trascendenza e allo stesso tempo il concetto teologico di *God-likeness* mette in risalto che la persona può essere ancora più persona, cioè più dignitosa e aperta verso gli altri e la natura. In senso ontologico, la persona ha bisogno di partecipare alla vita in comunione per potersi realizzare, quindi il modello reciproco non si può ridurre ad un personalismo, ma si imposta nella relazione

comunione, nella fraternità, che è la via della liberazione dal dramma dell'esistenza.

Nella teologia di Harakas, il collegamento tra uomo e Dio è presentato per mezzo dello sguardo patristico in cui è evidente l'identità dell'uomo battezzato come identità ecclesiale. L'identità della persona è collegata all'ipostasi, ossia al suo *ethos*, che ontologicamente connette la persona al suo essere e così essa è in grado di auto-identificarsi. Il battesimo è l'inizio del cammino della vita ecclesiale non solo nella teologia di Stanley Harakas, ma anche nella teologia in generale, poiché nel battesimo si crea un legame molto stretto tra il battezzato e la Chiesa. Si è considerato di grande importanza impostare la base del battesimo perché nella visione teologica ortodossa si tratta, appunto, di un rinnovamento della vita dell'uomo, o meglio, l'ingresso in una vita diversa dalla precedente. Detto rinnovamento, proprio perché trasfigurazione ecclesiale, cambia la vita dei cristiani. Entrare nella Chiesa attraverso il battesimo significa autenticare l'*ethos* ontologico che ognuno possiede in sé. Harakas è conciso nello spiegare che l'entrata attraverso il battesimo è la via unica verso il compimento della nostra natura ontologica, poiché è la Seconda Persona, Dio Cristo, che, offertosi alla croce, ritornò l'identità ontologica dell'immagine all'uomo, purificandola attraverso l'ipostasi divina al giorno della sua nascita, il momento della *synergia* delle due nature: l'umana e quella divina.

Per Harakas, la visione dell'essere umano che tenta di auto-determinarsi è spiegata dalla Chiesa col termine patristico *autexosion*, che è la capacità di un'espressione morale dell'essere umano attraverso l'intelletto, l'emozione, la relazione umana con gli altri esseri umani e l'esperienza, elementi che si tengono uniti grazie alla coscienza morale sviluppata lungo il cammino della crescita spirituale. In questo contesto, si è visto che la coscienza è centrale per la vita morale. È attraverso la coscienza che il bene oggettivo che è Dio è appropriato soggettivamente dall'individuo. Ciò significa che essere morale vuol dire conformarsi all'immagine di Dio. In questo modo si delinea la necessità avvertita dall'essere dell'anelito nella sua ricerca dell'esistenza che ha bisogno di andare oltre le chiusure sociali attraverso la fede, poiché gli dà la possibilità di toccare, capire e alla fine trovare il vero significato dell'identità ontologica. Tuttavia non si tratta di un passaggio forzato, bensì libero. Si arriva al fatto che l'essere umano creato libero ha sempre bisogno della libertà. Non si tratta di una libertà sociale, bensì ontologica, che vuol dire assoluta. Essere libero vuol dire esistere nell'amore, quindi la libertà è vista come amore. L'importanza della libertà-amore sta nell'amore di Dio di creare l'uomo a sua immagine e

somiglianza; creata libera, la persona ha bisogno di possedere un'esistenza concreta, un'esistenza ecclesiale, ovvero cristiana.

In questo contesto, l'analisi ha continuato ad evolversi nell'ultimo capitolo, visto come complementativo a tutto ciò analizzato finora. L'obiettivo da raggiungere di questo capitolo è di chiarire, attraverso l'appoggio antropologico etico, il cammino sacramentale del cristiano e le tappe di formazione. Quando si pensa al cammino sacramentale, si riferisce all'agire cristiano in un prisma morale ed etico. La formazione del cristiano attraverso le tappe sacramentali è stata elaborata sistematicamente, avendo lo scopo in sé di adempire la totalità della visione teologico morale esaminata nei capitoli precedenti, sia harakasiana, che ortodossa. Si è visto che è grazie alla stabilizzazione delle relazioni interpersonali nello spirito cristiano ed agapico, ove i membri si incontrano attraverso l'apertura verso l'altro e assieme verso Dio in reciprocità, che la Chiesa diviene luogo dell'incontro con Dio e dell'identità del popolo di Cristo per mezzo della sacramentalità. Attraverso la Chiesa e la comunione quindi è possibile un avvicinamento a Dio, prendendo Cristo come modello ed esempio di vita. L'ultimo capitolo fa chiarire che per l'Ortodossia, l'Eucaristia è vista come il centro della sacramentalità ecclesiale. Grazie a tale legame intrinseco fra Cristo e la Chiesa, la Sposa possiede, nella sua manifestazione nel mondo, la sacramentalità del suo carattere salvifico. Il carattere salvifico quindi si fonda proprio sui suoi sacramenti, visti come doni divini. Lo spirito cristiano quindi cresce nel mistero della Chiesa attraverso i sacramenti grazie ai quali prospera nella speranza dell'*eschaton* e la fede salvifica, che assicura una relazione interpersonale e fraterna in un prisma con la fraternità con Cristo e col prossimo. I sacramenti in questo senso rispecchiano la via del Signore, ovvero la via di Cristo, poiché da come si vede nell'ultimo capitolo, è solo attraverso la partecipazione eucaristica con Cristo che la Chiesa riceve il carattere sacramentale in quanto fedele Sposa al suo Sposo. L'Eucaristia è un sacramento strettamente correlato a ciò che significa essere un cristiano, ovvero un membro della Chiesa Ortodossa, e partecipando fraternamente attraverso la preghiera, è solo in questo modo che riusciamo a realizzare il nostro potenziale come esseri umani grazie ad una tale unità con Dio. Tutto questo rappresenta non altro che il glorioso scopo e destino che i cristiani possiedono, poiché è attraverso un tale scopo che la vita prende un significato più ampio: di svilupparsi e crescere, volta in volta, nell'immagine e somiglianza di Dio. In questo modo, la vita del cristiano diventa un esercizio spirituale verso la crescita nell'Immagine. Un tale esercizio è strettamente legato alla preghiera, vista come lo strumento della purificazione del cuore, che unisce

i fedeli in uno spirito misericordioso e fraterno. Attraverso la prassi della Chiesa diventa evidente che la preghiera possiede un ruolo assai fondamentale per la vita spirituale di ciascun membro, ed è per questo che la preghiera si pratica individualmente, ed in gruppo, sia in contesto liturgico che fuori. Pregare quindi sia Dio, che i santi, la Vergine Maria, ha a che fare col carattere intercomunione dei fedeli in Cristo, poiché si ritiene importante che la preghiera prenda un posto centrale nelle vite di ciascun membro della Chiesa. Oltre all'importanza della preghiera, anche il digiuno prende un posto importante nel cammino sacramentale del cristiano, poiché ogni periodo di digiuno, cerca di approfondire spiritualmente la fede del cristiano, ovvero fortificarlo nella via e la vita in Cristo. La preghiera, il digiuno, il sacramento della penitenza, sono visti come mezzi per crescere nella fede. Il cristiano quale tenta di convertire la mente (*metanoia*) attraverso il digiuno e il sacramento della penitenza i quali lo portano all'Eucaristia, cambia il *focus* della vita, orientandosi verso la salvezza.

L'analisi più in avanti continua rispecchiando un altro fondamento importante nella comunità cristiana, ovvero la sua base – la famiglia cristiana, fondata attraverso il santo sacramento del matrimonio. Il sacramento del matrimonio ecclesiale è quindi visto come il punto vitale della nascita di ogni famiglia nello spirito cristiano, in sé santo, ontologicamente libero, amorevole, quale riconosce la dignità dei coniugi e la scelta basata sull'amore di realizzarsi in unità. In questo senso, la famiglia cristiana è vista come una piccola Chiesa in sé, poiché è la base della comunità cristiana su cui si fonda la Chiesa. Ciò significa che l'amore di Cristo è il paradigma, il modello dell'amore nel matrimonio. Nell'Ortodossia, il matrimonio come sacramento avviene con l'invocazione di una benedizione sull'unione della coppia in Cristo, il che delinea l'unità spirituale dei coniugi con Cristo, nello spirito cristiano, che dopo si passa ai figli, insegnando lo scopo della via in Cristo alla quale il matrimonio prende un ruolo importante per la formazione basilare della comunità cristiana. Procedendo verso l'elaborazione del cammino sacramentale del cristiano, l'analisi si sofferma sull'importanza dell'etica cristiana in vista della maturazione della persona nel bene. Essa rispecchia che il bene è basato sulla libertà ontologica acquistata attraverso la fede in Dio, e in tal modo rappresenta non altro che un atto libero del cristiano di imitare Cristo, seguendolo fedelmente. La fede è elemento cruciale dell'etica cristiana, poiché basa i suoi principi sulla Bontà Suprema, e una fede cristiana può crescere solamente nell'ambito ecclesiastico attraverso i santi sacramenti che trovano il suo

compimento nell'Eucaristia, cioè in Cristo. La pratica del bene quindi si compie nell'orizzonte cristiano, nella comunione con Dio e col prossimo, o meglio, nella vita nuova in Cristo, di per sé trasfigurativa. Vivere cristianamente vuol dire accogliere le virtù, i doni divini, affiancarli alla coscienza morale per realizzarsi attraverso il prossimo, nella Chiesa fraterna e i suoi santi sacramenti. Ciò significa che le norme morali dell'etica cristiana partono da Cristo, e in quel modo, l'etica cristiana diventa la guida della persona verso l'avvicinamento a Dio, trasformando l'*ethos* della persona nel *Bonum* che è Dio. Il comportamento morale non si basa quindi su delle sole regole della Legge Naturale o sui comandamenti, ma sulla fede obbediente in Cristo Gesù, e così l'etica cristiana fonda i suoi principi nell'orizzonte cristiano come normativi e relazionali e non di condanna e legalistici. In questo modo, l'insegnamento etico dentro la Chiesa diventa una necessità, poiché l'etica della nuova creazione applica nella comunità cristiana l'esperienza evangelica quale diventa il nuovo stile di vita per i membri. L'etica cristiana non è condannatoria in quanto è basata sull'amore di Dio e del prossimo, ed è questo che la distingue da ogni altra etica. L'imperativo etico è di lavorare verso la pace interiore dei fedeli, una pace che cresce nella fede libera, assoluta ed ontologicamente genuina.

Il cammino sacramentale in sé rappresenta nella sua totalità il percorso di vita della persona verso la vita nuova in Cristo, realizzandosi attraverso la relazione reciproca dal *tu* in *noi* nella comunità cristiana. Come direbbe Harakas, si tratta di una vita trasfigurata, una vita nel bene, basata sulla fede in Dio, e l'etica cristiana, da come si è visto finora, aiuta la persona verso tale scopo, diventando così la base dell'autodeterminazione. Un percorso sacramentale non sarebbe possibile se non ci fosse l'amore agapico di Dio verso la sua creazione, nonostante quanto le membra di Cristo tenterebbero ad avvicinarsi a Dio. Ciò delinea la struttura della fede cristiana, vista come la relazione reciproca uomo-Dio, attraverso Cristo. Non si dovrebbe dimenticare in nessun momento che la persona vive e cresce ecclesialmente nella grazia divina attraverso le virtù, viste come doni, il che delinea la presenza dello Spirito santo lungo il percorso sacramentale dei cristiani. Harakas nota che l'etica evangelica è il motore del bene attraverso quale la persona cresce nell'orizzonte morale, e tale crescita è una dimensione dinamica della morale cristiana, che allo stesso tempo dona la speranza e la forza di lottare lungo la vita, mettendo l'accento sulla comunionalità nella Chiesa, salvando la persona dall'individualismo. Né l'autorealizzazione attraverso la vita nuova, né il conseguimento della vita stessa in Cristo sarebbe possibile se l'agire umano non fosse basato sull'amore. Harakas nota che la comprensione cristiana dell'amore inizia con la

comprensione cristiana di Dio, il che chiaramente indica il carattere agapico salvifico sia in vista dell'opera salvifica di Dio attraverso Cristo, sia dell'opera ecclesiale della Chiesa, orientata verso il suo Sposo e la sua attività missionaria.

Da tutto ciò detto finora, diventa evidente quanto è importante il tema in sé. Grazie all'insegnamento teologico harakasiano sul quale questa tesi ha messo l'accento, il suo contributo teologico morale è più che notevole, poiché ha a che fare con la via trasfigurativa dell'essere umano in senso ecclesiale, cristologico ed etico. Lo scopo quindi è stato di rispecchiare la sua visione riguardante l'avvicinamento a Dio e le tappe sacramentali di formazione, prendendo come punto di riferimento le sue opere piene di saggezza spirituale. Anche se molto probabilmente, molti ne troveranno dei limiti riguardanti il suo insegnamento bioetico, si dovrebbe ricordare che l'Autore stesso è stato condizionato nell'aprire la via della bioetica ortodossa, poiché non si trovavano fonti a cui ci si poteva appoggiare mentre egli faceva i primi passi. Ciononostante indica il coraggio di Harakas e la sua capacità di agevolare il linguaggio per poter rispondere alle questioni problematiche citate nel lavoro. Certamente, il suo contributo osservato da questo lato è assai significativo. Tuttavia, si dovrebbe prendere in considerazione anche che l'insegnamento harakasiano non può essere non valido, poiché è basato sulla teologia dei Padri Cappadoci, ovvero alla Sacra Scrittura e la Tradizione, all'eredità conciliare, i.e. all'insegnamento teologico ortodosso nella sua unità, col taglio prevalentemente apofatico, il che chiaramente delinea l'identità ortodossa nel fare teologia. Come uno dei contemporanei teologi ortodossi, ovvero rappresentante della teologia ortodossa contemporanea, si muove non soltanto nell'elaborare sempre la visione ortodossa attraverso il linguaggio adatto, bensì è in grado di rispecchiare la totalità dell'importanza teologico etica senza perdere il legame con la storia della Chiesa, poiché la radice dell'identità ortodossa sta nella Prima Chiesa Pentecostale, ovvero Conciliare. Un ortodosso non può fare teologia senza avere come base la storia ecclesiastica, non può ignorare le sue radici se vuole essere in grado di definire, elaborare, insegnare e rispondere a ogni tematica contemporanea. La Chiesa stessa è contemporanea dal primo giorno della sua nascita, ovvero l'insegnamento teologico è contemporaneo ed applicabile sempre, ad ogni periodo e società. Harakas non ha fatto nient'altro oltre ad essere testimone di tale fatto, stando sempre dignitosamente davanti al compito di chiarire al meglio la visione e l'insegnamento escatologico etico della Chiesa. Si ha la speranza che il suo contributo verrà sentito ed apprezzato di più

attraverso questa tesi, poiché Harakas è uno dei molti teologi moralisti che ha dedicato se stesso, incarnando e testimoniando la sua persona in ogni sua opera.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

1. FONTI

1.1. Sacra Scrittura e Autori Antichi

La Bibbia di Gerusalemme, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 7 vol., G. Laterza, Bari 1973.

—, *La Metafisica*, Laterza, Bari 1965.

—, *On the soul. Parva Naturalia. On breath*, Harvard University Press, Cambridge 1986.

BASILIO IL GRANDE, «Omelia sul digiuno, 1, 3, PG 31, 164A-184C», in J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Lutetiae Parisiorum 1857-1866 (161 voll.).

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Pedagogo*, Città Nuova, Roma 2005.

EVAGRIOS THE SOLITARY, «On prayer», in G. E. H. PALMER, *et al.* (edd.), *The Philokalia*, 1 vol., Farrar Straus and Giroux, New York 1983.

G. DAMASCO, *La fede Ortodossa*, Città Nuova, Roma 1998.

SYMEON THE NEW THEOLOGIAN, *The discourses*, Paulist Press, Mahwah New Jersey, 1980.

СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ, *Преподобные божественные гимны*, Сергиев Посад, Москва 1917. (Simeone Nuovo Teologo, *Inni divini*)

TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, A. Saliani, Firenze 1951-1975.

W. RORDORF – A. TUILIER, *La doctrine des douze Apôtres. Didaché*, Sources Chrétiennes, no° 248, Paris 1978.

1.2. Magistero Chiesa Cattolica

BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate* [= CV], Lettera Enciclica sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità (29.6.2009), in *EV* 26, 680-793.

- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes* [= GS], Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7.12.1965), in *EV* 1, 1253-1467.
- , *Dignitatis humanae* [= DH], Dichiarazione sulla libertà religiosa (7.12.1965), in *EV* 1, 578-605.
- , *Lumen Gentium* [= LG], Costituzione dogmatica sulla Chiesa (21.11.1964), in *EV* 1, 284-456.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Vitae* [= DV], Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione (22.2.1987), in *EV* 11, 1152-1253.
- , *Dichiarazione circa alcune questioni di etica sessuale. Documenti e studi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.
- , *Dichiarazione sull'aborto procurato* (18.11.1974), in *AAS* 66 (1974), 740-747.
- , *Dignitas personae* [= DP], Istruzione su alcune questioni di bioetica (8.09.2008), in *EV* 25, 789-853.
- GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae* [= EV], Lettera Enciclica sul valore e l'invulnerabilità della vita umana (25.3.1995), in *EV* 14, 2167-2517.
- , *Familiaris consortio* [= FC], Sui compiti della famiglia cristiana nel mondo contemporaneo (22.11.1981), in *EV* 7, 1522-1810.
- FRANCESCO, *Misericordia et misera* [= MM], Lettera apostolica a conclusione del Giubileo straordinario della misericordia (20.11.2016), in Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.
- , *Misericordiae vultus* [= MV], Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia (11.04.2015), in *AAS* 107 (2015) 399-420.

1.3. Magistero Chiesa Ortodossa

- SANTO E GRANDE SINODO DELLA CHIESA ORTODOSSA [= LE], *Lettera Enciclica*, Diocesi di Nea Ionia, Atene 2016, 9-35. Versione italiana del testo in <http://www.ortodossia.it/w/index.php?option=comcontent&view=article&id=2301:enciclica-del-santo-egrandesinododellachiesaortodossa&catid=316:documenti-ufficiali-in-italiano&lang=it> [accesso: 02.06.2019].
- THE HOLY SYNOD OF THE CHURCH OF GREECE, BIOETHICS COMMITTEE, *Basic positions on the ethics of assisted reproduction*, Apostoliki Diakonia, Athens 2007.

- , *Basic positions on the ethics of euthanasia*, Apostoliki Diakonia, Athens 2007.
- , *Basic positions on the ethics of transplantations*, Apostoliki Diakonia, Athens 2007.

1.4. Scritti dell'Autore/ Argomento Studiato

1.4.1. Libri

- S. S. HARAKAS, *Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian*, Light & Life Publishing, Minneapolis 2015.
- , *Exploring Orthodox Christianity. Orthodox Christianbelief. Real answers to real questions from real people*, Light & Life Publishing Co., Minneapolis Minnesota 2002.
- , *For the health of body and soul. An Eastern Orthodox introduction to bioethics*, BrooklineMassachusetts 1980.
- , *Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition, Faith, liturgy and wholeness*, Light & Life publishing Co., Minneapolis Minnesota 1996.
- , *Living the Liturgy. A practical guide for participating in the divine liturgy of the Eastern Orthodox Church*, Light and Life Publishing Co., Minneapolis Minnesota 1974.
- , *The melody of prayer. How to personally experience the divine liturgy*, Light and Life Publishing Co., Minneapolis Minnesota 1979.
- , *The Orthodox Church. 455 questions and answers*, Light & Life publishing Co., Minneapolis Minnesota 1987.
- , *The Orthodox Christian tradition. Religious beliefs and healthcare decisions*, Park Ridge Center, Chicago 1999.
- , *Toward transfigured life*, Light and Life Publishing Co., Minneapolis Minnesota 1983.
- , *The Natural Law teachings in the Anti-Nicene Fathers and in modern Greek Orthodox theology*, Boston University School of Theology Press, Boston 1965.
- , *Wholeness of faith and life. Orthodox Christian ethics, part I, patristic ethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass. 1999.

—, *Wholeness of faith and life. Orthodox Christian ethics, part III, Orthodox social ethics*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass. 1999.

1.4.2. Contributi

S. GOGOVSKI, *Audio intervista fatta a S. S. Harakas*, 29 Gennaio 2018, Spring Hill Florida, Stati Uniti.

S. S. HARAKAS, «Eastern Orthodox Christianity», in *Encyclopedia of Bioethics*, I, edizioni Warren Thomas Reich, New York 1978, 347-356.

—, «Christian faith concerning creation and biology», in *La théologie dans l'église et dans le monde*, Éditions du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique, Genève – Chambèsy 1984, 226-247.

1.4.3. Riviste

S. S. HARAKAS, «An Eastern Orthodox approach to bioethics», in *The Journal of Medicine and Philosophy* 18/6 (1993) 89-90.

—, «An Orthodox Christian approach to the “new morality”», in *The Greek Orthodox Theological Review* 17/1 (1970) 107-139.

—, «An Orthodox theology of development. Justice and participation from the theological and humanitarian points of view. Christology, pneumatology and ecclesiology» in *Θεολογία* 54/4 (1983) 7-47.

—, «Christian ethics in ecumenical perspective. An Orthodox Christian view», in *Journal of Ecumenical Studies* 15/4 (1978) 631-646.

—, «Eastern Orthodox Christianity's ultimate reality and meaning: Triune God and *Theosis* – an ethician's view», in *Ultimate Reality and Meaning* 8/3 (1985) 209-223.

—, «Ethics in the Greek Orthodox tradition», in *The Greek Orthodox Theological Review* 22/1 (1977) 59-62.

—, «Ethical teachings in the canons of the Pentheke Council», in *The Greek Orthodox Theological Review* 40/1-2 (1995) 165-181.

—, «Health and medicine in the Eastern Orthodox tradition: Salvation as the context of healing», in *The Greek Orthodox Theological Review* 34/3 (1989) 221-237.

—, «Greek Orthodox ethics and Western ethics», in *The Journal of Ecumenical Studies* 10/4 (1973) 728-751.

- , «Stand of the Orthodox Church on controversial issues», in *A Companion to The Greek Orthodox Church* (1984) 217-237.
- , «Sources in Orthodox Christianity for bioethical decision-making», in *Diaconia* XXIV/2 (1991) 109-120.
- , «The local Church. An Eastern Orthodox perspective», in *The Ecumenical Review* 29/2 (1977) 141-153.
- , «The Natural Law teaching of the Eastern Orthodox Church», in *The Greek Orthodox Theological Review* 09/2 (1963) 215-224.
- , «The Orthodox theological approach to modern trends», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 13/4 (1969) 198-211.
- , «Orthodox Christianity and bioethics», in *Greek Orthodox Review* (1986) 181-194.
- , «Rational medicine in the Orthodox tradition», in *Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988) 19-43.
- , «Religious education and the Fathers of the Church», in *Diakonia* 18/3 (1983) 265-270.
- s.a., «A selected bibliography of works by Stanley Samuel Harakas», in *The Annual of The Society of Christian Ethics* 18 (1998) 43-50.
- M. T. LYSAUGHT, «The work of Father Stanley Harakas. A panel discussion», in *The Annual of the Society of Christian Ethics* 18 (1998) 29-34.

2. STUDI

2.1. Libri

- A. CASIDAY, *The Orthodox world*, Rutledge, Milton Park 2012.
- A. DI BERNARDINO, *The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+750)*, James Clarke and Co., Cambridge 2006.
- A. GRÜN, *Digiunare. Per il corpo e lo spirito*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.
- A. SCHMEMANN, *Il mondo come sacramento*, Queriniana, Brescia 1969.
- , *The historical road of Eastern Orthodoxy*, Holt Rinehart and Winston, New York 1963.

- A. SICLARI, *L'Antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, Edizioni Zara, Parma 1989.
- A. J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, Paideia, Brescia 2004.
- A. KEMMER, *Le parabole di Gesù. Come leggerle, come comprenderle*, Paideia, Brescia 1990.
- B. PETRÀ, *L'Etica Ortodossa. Storia, fonti, identità*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.
- , *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1991.
- C. ANDROUTSOS, *Systema ethikes*, Basil Rigopoulos Publishing House, Athens 1964.
- C. H. DODD, *The parables of the Kingdom*, J. Nisbet, Welwyn 1958.
- C. NIGRO, *Ateismo. Teologia e dialogo. Riflessioni sul senso dell'ateismo contemporaneo*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova, Roma 1971.
- C. ROMANUS, *Le virtù*, Jaca Book, Milano 1994.
- C. SHALEV, *Nascere per contratto*, Dott. A. Giuffrè editore, Milano 1992.
- D. BUZY, *Introduction aux paraboles évangéliques*, J. Gabalda, Paris 1912.
- E. F. OSBORN, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un'idea tra greicità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006.
- F. G. BRAMBILLA, *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo, perché te ne curi*, Queriniana, Brescia 2005.
- F. H. CHASE, *Writings of saint John of Damascus*, The Catholic University in America, Washington D.C. 1958.
- F. MUSSNER, *Il messaggio delle parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia 1971.
- F. STANKOVSKI, *Bioetika na reproductivnite tehnologii*, Kumanovsko-Osogovsko Eparhija, Kumanovo, 2015. (*Bioetica delle tecnologie riproduttive*)
- G. BARDY, *Le origini della morale cristiana. I primi due secoli*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- G. BORGHI, *Homo religiosus, homo oeconomicus, homo vacuus. Genealogia e crisi dell'uomo*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 2003.

- G. COLZANI, *Antropologia cristiana. Il dono e la responsabilità*, Piemme, Casale Monferrato 1991.
- , *Antropologia teologica. L'uomo, paradosso e mistero*, EDB, Bologna 2000.
- G. FLOROVSKIJ, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 1997.
- G. GATTI, *Manuale di teologia morale*, Editrice Elledici, Torino 2013.
- G. I. MANTZARÍDES, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, EDB, Bologna 1989.
- G. PASQUALI, *Le Lettere di Gregorio di Nissa*, Tip. E. Ariani, Firenze 1923.
- G. SOVERNIGO, *Vivere la carità. Maturazione relazionale e vita spirituale*, EDB, Bologna 1991.
- G. W. BUTTERWORTH, *Clement of Alexandria*, Harvard University Press, London 1979.
- H. C. BARBOUR, *The Byzantine thomism of Gennadios Scholarios and his translation of the Commentary of Armandu de Bellovisu on the De Ente et Esentia of Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- H. T. ENGELHARDT JR., *Abortion and the status of the fetus*, D. Reidel Publishing Company, Boston 1983.
- , *Bioethics and secular humanism. The search for a common morality*, SCM Press, London 1991.
- , *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, Claudiana, Torino 2014.
- H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 7 vol., Jaca Book, Milano 1977.
- I. ANDEREGGEN, *Introduzione alla teologia di san Tommaso. Una prospettiva storica e metafisica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996.
- I. ZIZIOULAS – I. NIKOVSKI (a cura.), *Екклесиолошки теми*, Kaneo, Ohrid 2006. (*Temi ecclesiologici*)
- , *Il creato come Eucaristia*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1994.
- , *L'Essere ecclesiale*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2007.
- L. SCHOPP, *The Fathers of the Church. A new translation. Saint Basil ascetical works*, 9 vol., The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1962.
- M. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, EDB, Bologna 2016.
- , *La vita nelle nostre mani. Corso di bioetica teologica*, Camilliane, Torino 2009.

- M. L. BOCCIA, *L'Ecclissi della madre*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1998.
- M. PELLEGRINO, *La catechesi cristologica di Clemente Alessandrino*, Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1939.
- M. NALDINI, *La grande catechesi. Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 1982.
- M. NALEPA – T. KENNEDY (a cura), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone*, Editiones Academiae Alfonsianae, Roma 1987.
- M. J. PARENT, *L'Eredità di Cristo. Ricerca sulla sacramentalità*, Edizioni Paoline, Roma 1972.
- N. BERDJAEV, *La morale. I valori morali nella riflessione di Nicolai Berdjaev*, M. D'Auria Editore, Napoli 1984.
- , *L'Uomo e la tecnica*, Il Ramo Editore, Rapallo 2005.
- N. A. MATSOUKAS, *Dogmatic and symbolic theology. Exposition of the Orthodox faith contrasted with Western Christianity*, 2 vol., P. Pournaras Publications, Thessaloniki 1985.
- O. CLÉMENT, *Il senso della terra. Il creato nella visione cristiana*, Lipa, Roma 2007.
- , *Teologia e poesia del corpo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997.
- O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei Concili Ecumenici. Attori, canoni, eredità*, Città Nuova, Roma 2014.
- P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Società Editrice il Mulino, Bologna 1965.
- R. FLESCHE, *The art of readable writing*, John Wiley & Sons, New Jersey 1949.
- R. GROZDANOVSKI, *Evangelie spored Marko. Proucuvanje i tolkuvanje na evangelskiot tekst*, Herakli Komerc, Bitola 2004. (*Vangelo secondo Marco. Analisi e interpretazione del testo evangelico*)
- , *Poslanie na svetiot apostol Pavle do Rimjanite. Proucuvanje i tolkuvanje na tekstot*, Herakli Komerc, Bitola 2005. (*La Lettera ai Romani del santo apostolo Paolo. Analisi ed esegesi del testo*)
- , *Tajnite za Biblijata*, Grafo Den, Skopje 2014. (*I segreti della Bibbia*)
- , *Secularizam i sekularizacija. Godishen zborinik, kniga 14-15*, UKIM – Pravoslaven Bogoslovski Fakultet Sveti Kliment Ohridski, Skopje 2008-2009. (*Secolarismo e secolarizzazione*)
- R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. I primi predicatori cristiani*, 2 vol., Paideia Editrice, Brescia 1990.

- R. JULIEN, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009.
- S. N. BUTE, *La bioetica ortodossa e l'accertamento della morte in vista dei trapianti d'organo*, Accademia Alfonsiana, Roma 2015.
- S. PALUMBIERI – C. FRENI (ed.), *L'Uomo meraviglia e paradosso. Trattato sulla costituzione, con-centrazione, condizione antropologica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012.
- S. SPINSANTI, *Bioetica e grandi religioni*, Edizioni Paoline, Milano 1987.
- , *Implicazioni etiche dell'obiezione di coscienza nella professione medica*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Medicina e Chirurgia "A. Gemelli", Roma 1977.
- V. ANTONIADES, *Enchiridion kata christon ethikes*, Fazilet Press, Constantinople 1927.
- V. GUROIAN, *Ethics after Christendom. Toward an ecclesial christian ethic*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 1994.
- V. SOLOVĚV, *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma 1998.
- J. C. LARCHET - I. RADOSAVLJEVIC (ed.), *Za jednu etiku radjanja*, Istina, Beograd 2008. (*Pour une éthique de la procréation*, Cerf, Paris 1998)
- J. HARGREAVES, *A guide to the parables*, Judson Press, Valley Forge 1975.
- J. MEYENDORFF, *Cristologia ortodossa*, Anonima Veritas Editrice, Roma 1974.
- , *Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes*, Lowe & Brydone Ltd., Norfolk 1974.
- JOHN & LYN BRECK, *Stages on life's way. Orthodox thinking on bioethics*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2005.
- J. PÉPIN, *The origins of Aids*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- J. РОМАНИДИС, *Светоотечко богословие*, Скопска Православна Епархија, Скопје 2013. (G. ROMANIDIS, *La teologia dei santi Padri*)
- K. ВЕР, *Православниот пат*, Скопска Православна Епархија, Скопје 2014. (K. WARE, *The Orthodox way*)
- W. BRANDMÜLLER, *Una nuova edizione dei decreti conciliari. Codex Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1983.

2.2. Contributi

- A. PAKANIC, «L'Eucaristia e la creazione», in E. BIANCHI *et al.*, *L'Uomo custode del creato*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2013, 255-262.
- A. ROBERTS – J. DONALDSON – P. SCHAFF – H. WACE, *The seven ecumenical Councils, 14 vol., Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2nd Series*, Grand Rapids, Michigan 1971.
- A. VANHOYE, «Il dinamismo della speranza nella Bibbia», in R. ALTOBELLI – S. PRIVITERA, *Speranza umana e speranza escatologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 107-128.
- B. A. BRODY – H. T. ENGELHARDT JR., *Bioethics. Reading & cases*, Prentice Hall Inc., New Jersey 1987.
- B. PETRÀ, «Making moral decisions ed ecclesialità nella teologia morale ortodossa recente», in L. MELINA – J. NORIEGA, *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis Splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 727-749.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il senso cristiano del digiuno e dell'astinenza*, EDB, Bologna 1994.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *L'Antropologia della teologia morale secondo l'Enciclica Veritatis Splendor*, Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (2003), Libreria Editrice Vaticana, Roma 2006.
- D. VITALI (a cura), *Le virtù teologali. La vita cristiana nella fede, speranza, carità*, Associazione teologica italiana, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.
- E. BERTI – B. CENTRONE – P. FAIT, *Aristotele e l'ontologia*, Albo Versorio, Milano 2007.
- FACOLTÀ FILOSOFICA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ SALESIANA, *L'Ateismo contemporaneo*, Società Editrice Internazionale (SEI), Torino 1967-1970.
- G. CALABRESE, «La comunicazione della fede. Guadagni e problemi aperti nella prospettiva di una riflessione teologica interdisciplinare», in P. CIARDELLA – S. MAGGIANI, *La fede e la sua comunicazione*, EDB, Bologna 2006, 21-34.
- G. H. SIDNEY, «Giovanni di Damasco e la Chiesa in Siria all'epoca degli Omayyadi», in *Atti del XIII Convegno Ecumenico Internazionale di Spiritualità Ortodossa*, sezione Bizantina 11-13 (2006) 21-52.

- G. AMBROSIO *et. al.* (edd.), *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Glossa, Milano 1993.
- G. AMBROSIO – P. NEPI – M. COZZOLI, *La formazione della coscienza morale*, Editrice Anonima Veritas, Roma 1995.
- I. SCHINELLA, «La sacramentalità della Chiesa e l'etica cristiana», in L. MELINA – J. NORIEGA, *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis Splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 797-815.
- L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008.
- M. CETTINA, «Maschile e femminile, la sfida della identità», in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana*, Città Nuova, Roma 2001, 653-694.
- M. COZZOLI, «Forti di tale speranza ci comportiamo con molta parresia. La speranza, principio e fonte di fedeltà morale», in R. ALTOBELLI – S. PRIVITERA, *Speranza umana e speranza escatologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 207-232.
- M. LUBOMIRSKI – B. VITALI – A. LOVA, *Vita nuova nella fede speranza carità*, Assisi Cittadella 2000.
- R. DELL'ERBA, «Considerazioni sullo scisma bizantino del 1054 e sulla riforma della Chiesa nell'XI secolo», in *Annuali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata*, 8 (1968) 69-87.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *La misericordia nei Padri della Chiesa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015.
- S. P. STELLA – C. SARACENO, *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna 1996.
- TOMMASO D'AQUINO – G. DAL SASSO - R. COGGI, *Compendio della Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989.

2.3. Riviste

- A. G. MELISSARIS, «The challenge of patristic ontology in the theology of metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon», in *The Greek Orthodox Theological Review* 44/1-4 (1999) 467-490.

- B. PETRÀ, «Costituzione ecclesiale del cristiano e formazione del giudizio della coscienza. Un saggio tra Oriente e Occidente», in *Studia Moralia* 46/1 (2008) 51-79.
- , «I fondamenti antropo-teologici della bioetica. La prospettiva ortodossa», in *Studia Moralia* 54/2 (2016) 293-320.
- , «Ecclesialità ed etica cristiana. Annotazioni sul pensiero di Ch. Yannaras e I. Zizioulas», in *Nicolaus* 30/1-2 (2003) 203-217.
- G. I. MANTZARÍDES, «Lo spirito dell'etica cristiana», in *Studia Moralia* 53/1 (2015) 23-36.
- R. MESSINA – S. D'AMORE, «Adoption by lesbians and gay men in Europe. Challenges and barriers on the journey to adoption», in *Adoption Quarterly* 21/2 (2018) 59-81.
- K. CHARAMSA, «Alle radici della persona», in *Alpha Omega* XIV/1 (2011) 55-85.

2.4. Dizionari ed Enciclopedie

- A. BONATO – F. CARCIONE – P. CARRARA, *et al.* (edd.), *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica. Gesù Cristo nei Padri della Chiesa. IV-V secolo*, Edizioni Borla, Roma 2000.
- F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale [= NDTM]*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990.
- H. VORGRIMLER, *Nuovo Dizionario Teologico*, EDB, Bologna 2004.
- I GRANDI DIZIONARI GARZANTI, *Italiano*, De Agostini Scuola S.p.A. Garzanti Linguistica, Milano 2013.
- S. LEONE – S. PRIVITERA, *Nuovo Dizionario di Bioetica [= NDB]*, Istituto Siciliano di Bioetica, Città Nuova, Roma 2004.
- P. EICHER, (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989.
- W. T. REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, 1 vol., edizioni Warren Thomas Reich, New York 1978.
- , *Encyclopedia of Bioethics*, 2 vol. (3edizione), Thomson Gale, Michigan United States 2004.

2.5. Sitografia

- AMERICAN SURROGACY, «What is gestational surrogacy», in <https://surrogate.com/about-surrogacy/types-of-surrogacy/what-is-gestational-surrogacy/> [accesso: 13.01.2019].
- BLAGODATNIJ OGOŃ, «Skolko v Rossii vocerkovlenih Pravoslavnih hristian», in <http://www.blagogon.ru/news/540/> (*Quanti Ortodossi cristiani in Russia ci sono*) [accesso: 13.01.2019].
- BOSTON MINISTERS CLUB, «About BMC», in <https://sites.google.com/site/bostonministersclub/home> [accesso: 23.08.2018].
- CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA [= CCC], «Parte III, Sezione I, *La vocazione dell'uomo: La vita nello Spirito*, Capitolo I: La dignità della persona umana, Articolo I: L'uomo immagine di Dio», in http://www.vatican.va/archive/catechismit/p3s1c1a1_it.htm [accesso: 20.01.2019].
- CCC, Parte III, Sezione II, *I Dieci Comandamenti*, Articolo I, La legge morale, 532-562, in <http://www.vatican.va/archive/cccit/documents/2663cat473-668.PDF> [accesso: 22.10.2018].
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, «I fondamenti della concezione sociale della Chiesa Ortodossa Russa», in <https://mospat.ru/en/documents/socialconcepts/xii/> [accesso: 08.01.2019].
- C. PIETRO, «Persona e relazionalità in san Tommaso d'Aquino: aspetti filosofici e teologici», in <http://www.opusmariae.it/wp-content/uploads/2013/02/Persona-e-relazione-in-san-Tommaso.pdf> [accesso: 27.01.2019].
- CREATIVE FAMILY CONNECTIONS, «State by State interactive map for commercial surrogacy», in <https://www.creativefamilyconnections.com/us-surrogacy-law-map/> [accesso: 13.01.2019].
- DISCOVER NEW ENGLAND, «About New England», in <https://www.discovernewengland.org/> [accesso: 20.08.2018].
- D. SCOTO, «Immagine e somiglianza di Dio nella prospettiva cristocentrica», in <http://www.centrodunsscoto.it/articoli/Imago%20DScoto%20art%20c.pdf> [accesso: 20.01.2019].
- GREEK ORTHODOX METROPOLIS OF PITTSBURGH, «Fr. Stanley Harakas», in <http://rca.goarch.org/-/fr-stanley-s-harakas> [accesso: 30.08.2018].

- H. CHEUNG (BBC News), «Surrogat babies. Where can you have them and is it legal», Agosto 2014, in <https://www.bbc.com/news/world-28679020> [accesso: 13.01.2019].
- HELLENIC COLLEGE HOLY CROSS, *Web page HCHC*, in <https://www.hchc.edu/> [accesso: 18.08.2018].
- HISTORIC NEW ENGLAND, «Discover New England», in <https://www.historicnewengland.org/> [accesso: 20.08.2018].
- LIFELONG ADOPTIONS, «LGBT adoption statistics», in <https://www.lifelongadoptions.com/lgbt-adoption/lgbt-adoption-statistics> [accesso: 13.01.2019].
- MODERN GREEK STUDIES ASSOCIATION, *Web page MGSA*, in <https://www.mgsa.org/> [accesso: 23.08.2018].
- MYSTAGOGY RESOURCE CENTER, «Life and sayings of holy abba Issaiah the Anchorite», in <https://www.johnsanidopoulos.com/2010/07/life-and-sayings-of-saint-isaiah.html> [accesso: 25.10.2018].
- MASSIMO IL CONFESSORE, «Testi vari di teologia, economia divina, virtù e vizio», in *Filokalia*: https://archive.org/stream/PhilokaliaTheCompleteText/PhilokaliaCompleteText_djvu.txt [accesso: 17.12.2018].
- NEW ENGLAND NETWORK, «Guide», in <https://newengland.com/> [accesso: 20.08.2018].
- ORDINE PROFESSIONI INFERMIERISTICHE DI FROSINONE, «Giuramento degli infermieri», in <https://www.opi.fr.it/giuramento-degli-infermieri/> [accesso: 09.01.2019].
- s.a., «Rev. Stanley Samuel Harakas, Th.D., D.D.», in <http://www.standreworthodox.org/assets/files/harakas%20bio.pdf> [accesso: 19.08.2018].
- SALISHAN GRACIOUS RETIREMENT LIVING, La casa di Riposo ove S. S. Harakas abita, in <https://www.seniorlivinginstyle.com/senior-living/fl/spring-hill/salishan/> [accesso: 15.08.2018].
- S. S. HARAKAS, «For the health of body and soul. An Eastern Orthodox introduction to bioethics», Brookline, Massachusetts 1980, in <https://www.goarch.org/-/for-the-health-of-body-and-soul-an-eastern-orthodox-introduction-to-bioethics> [accesso: 12.12.2018].
- THE SOCIETY OF CHRISTIAN ETHICS, *Web page SCE*, in <https://scethics.org/home> [accesso: 20.08.2018].

- TRECCIANI, «Nuova Inghilterra», in [http://www.treccani.it/enciclopedia/nuova-
inghilterra/](http://www.treccani.it/enciclopedia/nuova-inghilterra/) [accesso: 20.08.2018].
- THE ORTHODOX THEOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA, *Web page TOTH*A, in <http://www.otsamerica.org/> [accesso: 23.08.2018].
- THE NORTH AMERICAN PATRISTICS SOCIETY, «About NAPS», in <http://patristics.org/> [accesso: 23.08.2018].
- TONY LONG, «Dec. 1, 1952: Ex-Gi becomes blonde beauty», in [https://www.wired
.com/2010/12/1201first-sex-change-surgery/](https://www.wired.com/2010/12/1201first-sex-change-surgery/) [accesso: 14.01.2019].

APPENDICE

1. DIPLOMI, DOCUMENTI, APPUNTI HARAKASIANI



Il Diploma di Dottorato di p. Stanley S. Harakas

Boston Massachusetts, 1965.

(coppia)

HOLY CROSS GREEK ORTHODOX THEOLOGICAL SCHOOL		
Spring Term 1966-67	101b - <u>Christian Ethics</u>	
FINAL EXAMINATION		
I. TRUE-FALSE (Circle the Appropriate answer)		
1. The Love of God is the primary source of Christian Ethics	T	F
2. Part of God's own love is the recognition of His own perfection	T	F
3. "Agape" among the ancient Greeks is the same as "Agape" in the Christian Sense.	T	F
4. "Agape" is identifiable with "altruism" according to Antonides.	T	F
5. All Christian Virtues may be seen as expressions of "Agape"	T	F
6. Faith is reasonable in that it is a necessary requirement for the gaining of any kind of knowledge.	T	F
7. Atheists have no duties to God.	T	F
8. For Ethics, is an act of will with the pre-supposition of God's self-revelation	T	F
9. Having hope in God means that we are in a condition of "Μεταρσίαν Ἀσπετυνησίαν."	T	F
10. Christian Hope is violated if we remain in a spirit of despair.	T	F
11. In the Orthodox Church we do not categorize sins into ones which lead to "death" and ones which do not lead to "death"	T	F
12. Piety (Evsevia) refers basically to how we worship God.	T	F
13. Though prayer is important, it cannot be considered a duty for all Christians.	T	F
14. For the fulfilment of our purpose as human beings, it is absolutely necessary to pray.	T	F
15. Regular attendance at the Divine Liturgy is a moral as well as spiritual requirement.	T	F
16. It is enough not to do physical work in order to "keep the Sabbath (Sunday) holy."	T	F
17. Generally speaking, "Sunday Laws" are not significant in regard to the "keeping of the Sabbath" and therefore are of little interest to the Orthodox.	T	F
18. Superstitious practices are condemned by Christian Ethics as forms or expressions of idolatry, indication of a lack of faith in God.	T	F
19. Demetropoulos feels that the "orkos"/swearing to the truth of a statement by appealing to God is a highly effective means of assuring the truth of a statement and as such is quite valuable.	T	F

Domande dell'esame finale del corso harakasiano alla fine del suo primo anno di insegnamento 1966 - 1967

Foglio I

FINAL EXAMINATION - Christian Ethics

able.	T	F
38a		
18. From a Christian point of view, man has no duties toward himself.	T	F
19. The duty to cultivate both religious and secular knowledge is a duty for each Christian within the measure of his powers.	T	F
20. Drug addiction can be seen as a violation of the Christian duty to the body.	T	F
21. Given new medical findings, smoking violates the duty of proper care for the body.	T	F
22. Privacy is a right insured by the proper kinds of housing	T	F
23. Sex is wrong.	T	F
24. Only in Marriage is the human sexual drive properly fulfilled	T	F
25. The Christian does not have the right of self-defense	T	F
26. Anything that I do to defend myself is right.	T	F
27. It is commanded of the Christian to risk his life whenever he can.	T	F
28. Christians can approve without reservation, all plans of Eugenies.	T	F
29. Euthanasia is generally and clearly condemned by Orthodox Christian Ethics.	T	F
30. The artificial and mechanical prolongation of the life of a person for whom there is no hope of cure is wrong.	T	F
31. The Church does not recognize the right of individuals to hold property.	T	F
32. The most accepted way of gaining property from the point of view of the Church is personal work.	T	F
33. From an Orthodox Christian point of view, progressive taxation of inheritances is immoral.	T	F
34. From the Orthodox Christian point of view, ideally, men and women should not have to work. It exists as the result of sin.	T	F
35. According to Demetropoulos, women do not have the right to work outside the home except when in dire need.	T	F
36. Demetropoulos encourages women to participate in politics	T	F
37. "Human Dignity" is self-evident and requires no reasons to support it.	T	F
³		
38. Self-respect is a form of egotism and is to be rejected.	T	F

Domande dell'esame finale del corso harakasiano alla fine del suo primo anno di insegnamento 1966 - 1967

Foglio II

FINAL EXAMINATION - Christian Ethics

- | | | |
|--|----|---|
| 39. When Society honors us, it increases our real worth | T | F |
| 40. It can be said that generally speaking our age from the point of view of moral and spiritual values is an age of decline | T | F |
| 41. The real cause of the "modern predicament" is social change. | T | F |
| 42. The real cause of the "modern predicament" is science. | T | F |
| 43. In no sense can Christianity be blamed for the unsatisfactory condition of our society | T | F |
| 44. The State has had occasion many times in the past to use religion as an opiate of the people, according to Tsirindanes. | T | F |
| 45. Tsirindanes' concept of "Living Christianity" means that we should not pray for the dead. | T | F |
| 46. "Guiding Christianity" means that the Church is required to exercise leadership in the building up of society. | T | F |
| 47. We find our Christian perfection by giving of ourselves in the service of our fellow-man and society. | TQ | F |
| 48. Art can never be destructive of other values of civilization and still remain good art from a Christian point of view. | T | F |
| 49. The purpose of marriage is first of all, companionship between husband and wife. | T | F |
| 50. War is never just. | T | F |

II. COMPLETION (Insert the correct word or phrase)

1. According to Prof. Ioannides the _____ is the most important problem of our age.
2. Tsirindanes' concept of "Social Christianity" and the idea of the _____ developed in the Ecumenical Movement are basically the same.
3. The form of "love" which emphasizes parental affection is known as _____ in Greek.
4. "Agape" among the ancient Greeks was not frequently used, and when used, it usually meant _____.
5. "Agape", sharply defined from a Christian point of view means _____.
6. Faith may be understood as an _____ of life.
7. We have duties toward God, but we do not have any _____ before Him.
8. Duties to ourselves are based on the fact that our _____ is the basic condition for the realization of all other values.

Domande dell'esame finale del corso harakasiano alla fine del suo primo anno di insegnamento 1966 - 1967

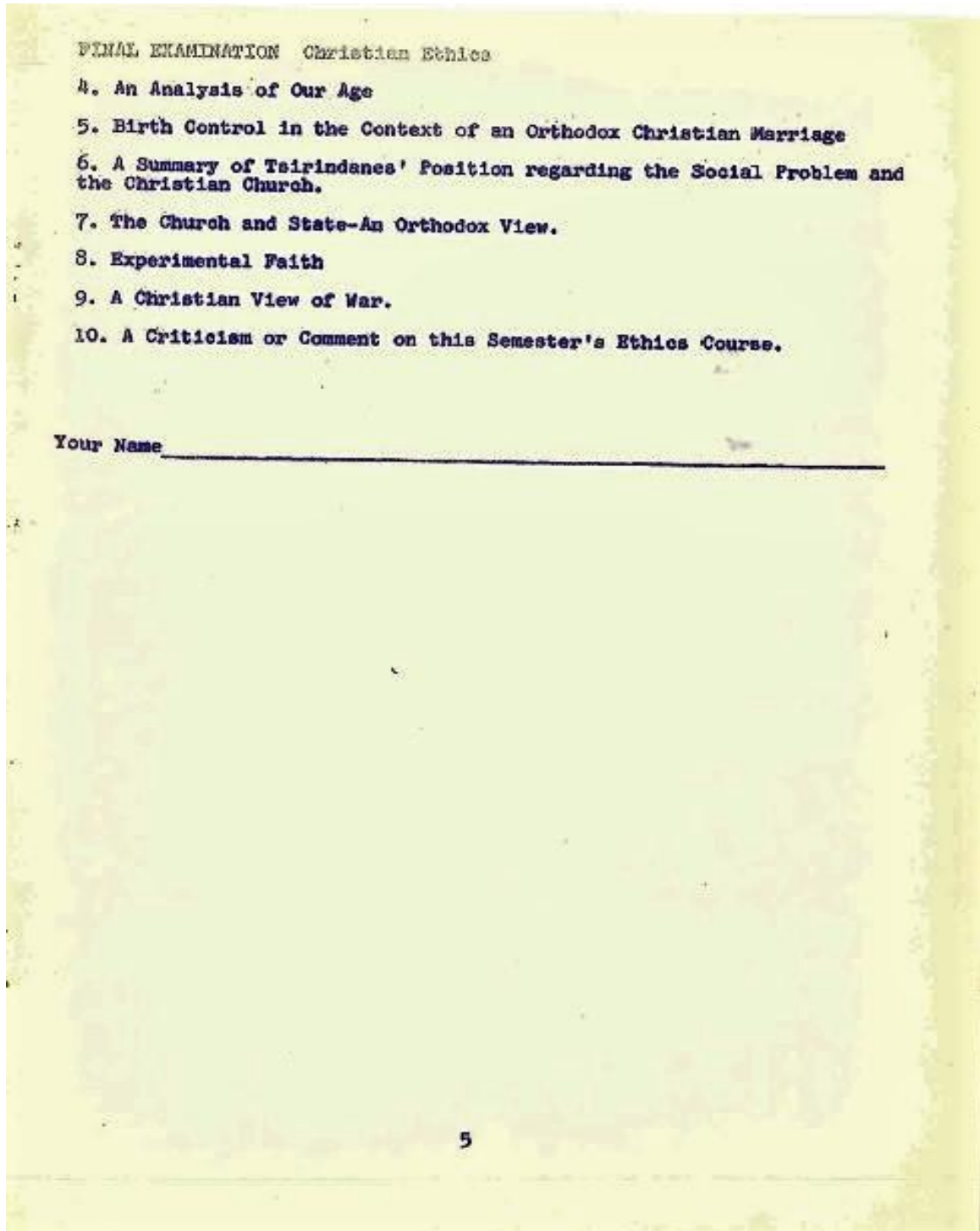
9. The name of Prof. Tsirindanes book is _____
10. Self-defence is justified in cases of _____.
11. The cause of the present day decline of western civilization according to Tsirindanes is _____.
12. Tsirindanes calls his appeal for an applied Christianity which is not superficial, the "_____".
13. Change is a rule of life to which Christianity must constantly adapt. That is why Tsirindanes calls for a "_____ Christianity".
14. A "person" is a value worthy of _____.
15. A "personality" is a person in the _____ for _____.
16. The True Christian man heals the split between the _____ and the secular, joining them together so that the first gives direction and purpose to the second.
17. Properly speaking Art is subject to the control of other factors of civilization. This opens the difficult question of _____.
18. The purpose of marriage is _____ and their proper up-bringing.
19. The killing of an unborn child is known as _____ and is rejected as immoral by the Church.
20. When the State is supreme over the Church it is a condition known as _____.
21. When the Church is supreme over the State it is known as _____.
22. As an organ of God, the ~~Church~~ State serves as a restraint to _____.
23. For a civil law to be a true law it must be _____ and in harmony with true _____.
24. The position which rejects all recourse to war is known as _____.
25. "Retro-Barbarism" is Tsirindanes' description of the modern split between _____ progress and man's _____ life.

III ESSAY QUESTIONS (Write a one page paragraph in the blue book on each of the following topics)

1. The distinction between "sarx" and "soma" in Christian Ethics
2. The Rights and Limits of Self-Defense.
3. The Christian Concept of "Agape".

Domande dell'esame finale del corso harakasiano alla fine del suo primo anno di insegnamento 1966 – 1967

Foglio IV



Domande dell'esame finale del corso harakasiano alla fine del suo primo anno di insegnamento 1966 – 1967

Foglio V

Introduction How to make Orthodox worship meaningful -

1. feel as one of you - past years with you
 - now getting up to face you
 - as one of you can't lecture
2. if you open Books of Prot. & Cathol. on Orthodox
 - ^{end} - Share thoughts, experience, struggles
 - Set up the museum. ^{2nd} say & suggest a solution -
 - criticism
 - good - worship ← glory, majesty, drama - can't fail to impress.
3. No matter where you turn < orthodox writers in those countries Roman or Prot. observers.
 - there is a uniqueness described
 - First, church - icons, ikonostasis, robes and in Europe no seats -
 - Second, services - form no apparent unity - series of short hymns - "pearls on a string", English authors, worthless
 - Drama entrances, endings, deacon's movement
 - music - different, choirs or psalters

3rd
 - But most strange is the actions of worshippers
 To western eyes: spontaneity: people enter, leave, move about - no chairs - kiss ikons - some stand, some kneel, some prostrate themselves, poor + rich together - no special pews ^{island} - lack of discipline - producing impression of a mysterious cult - not really having any thing to do with the rest of Christendom.
 Protest - Rational, intellectual
 Roman - complicated formal exactness

The eastern orthodox
 writers view it differently - They explain this with a unique mixture of corporateness and individuality. The first Belonging everybody -
 the orthodox - each a member of big family - village church. But not only living - ^{members} of church - dead - (Church Triumphant) - ^{living} saints - ^{the true worshippers} all together worshipping God - a cosmic unity! Each shares the corporate life, worship of the Christian Body.
 This individual sharing is paradox for by being himself praying & moving about, worshiping the way he feels like it - in his own individual.

Preparazione harakasiana per una delle sue lezioni scritta a mano (s.d.)

worship doesn't mean following every act and word of the priest - or of the hymns - ~~it is~~ it is silent prayer on or the ~~theme~~ any one of the themes suggested by any one of the hymns.

In this individuality of worship he feels himself a part of the corporate body of the whole worshipping Church - angelic + human - striving for communion

with God - ^{with ecstatic grace}
 4. And so it is in the Orthodox churches in Europe - ^{Asia Minor} a reality where worship is a meaningful, vital, satisfying experience which leads people to attend frequently and willingly

But the present situation, in some cases, is very different - Instead of being this inspiring, soulful experience bring ~~ing~~ ^{ing} the individual man into communion with his fellow man and, most important of course - we have almost the exact reversal - many times in this country - over and over again ~~it~~ I've been told, and ~~and~~ experienced myself, it is cold, dead, boredom!!

- Attendance for many is a ~~sort of~~ surgery
- at best, necessary - if somewhat unpleasant social duty
- or even worse, a form to take part in complacently without giving it a ^{serious} thought

~~Thus a needs spread symptom of this meaning~~
 worship Thus ~~for~~ many of young or elderly people never go to church And for many that do church going is meaningless and worship an ~~empty~~ ^{unknown} experience

This - problem of many

This ~~is~~ my problem, too

~~In part have been able to solve it~~

What are we to do!

Shall we let a vital essential part of life as Christians be lost?

If we really want to conquer our ~~own~~ religious stagnation we can't at ourselves do this ^{living}.

~~Our movement~~ ^{our} worship is life blood of religious unless we come in contact, in communion with God we have lost a channel of the greatest gifts that religion can give us

Preparazione harakasiana per una delle sue lezioni scritta a mano (s.d.)

Each must travel his own way
 Perhaps could profit by the thinking + experience of others
 That's why I'm here this evening ~~to share with you~~
 - to share with you ^{ideas} ~~experiences~~

Suggestions - group solves under 3 forms
 Knowledge, attitude, action

I Knowledge -

In order to worship meaningfully, we have to know something about what is going on.

- our youth, to be fair, has not ignored this fact - sought knowledge ^{But not enough}
- The pattern is same throughout U.S.
- Friends of mine - graduated last year - church not much guidance - youth thirsty for knowledge - new life.
- But I can predict - within years $\frac{1}{2}$ interest will have faded why? - For 2 reasons.

1) Knowledge sought is only of externals, symbolism forms etc
 you have to ask the right questions - and the right question here is why we worship

could skip entire chapters
 This more fundamental, gives meaning + purpose to all the rest
 adoration, thanksgiving, communion -
 - whole being ~~is~~ ^{is} ~~with~~ ^{with} God
 - non-utility of life becomes ~~free~~ ^{free} ~~in~~ ⁱⁿ ~~wholeness~~ ^{wholeness}
 stand back a little from our ~~own~~ ^{own} ~~wholeness~~ ^{wholeness}
 understanding God

main purpose to put God into our lives

- 2) Interest will lag, too because once curiosity satisfied it remained ~~st~~ static - separated, for knowledge itself is not enough to make worship meaningful.
- That's why language question is not as basic as some would think -
- possible to know great deal of Greek and never realize what it means to worship
- possible to know ~~more~~ a message amount or even nothing, and still have rich worship experience

Though knowledge is important it is not the decisive fact; the more we have of it the better
 Important to learn structure, meaning symbolism of
 Even more important to realize well the purpose + ~~content~~
~~of~~ necessity for living sincerely our ~~in~~ faith
 yet alone, it is sterile -

Preparazione harakasiana per una delle sue lezioni scritta a mano (s.d.)

what do we do then?

Most crucial attitude we bring with us

- Flippance, indifference bound to bring boredom

- But if we come with desire to
make contact with God

glorify

solve problems

thank

seek strength

we are more likely to have a meaningful worship
experience

- most positive attitude we can bring with us is a sincere
purpose "seek + ye shall find, knock + it shall
be opened unto you"

- may be not right away, but you are more likely to experi-
ence God in your life with ~~attitude~~ a purposive
~~attitude~~ receptive attitude than if you are critical,
indifferent etc. - But even this can be ripped in
the bud - if there is no active individual partici-
pation

Preparazione harakasiana per una delle sue lezioni scritta a mano (s.d.)

Chris Wallace

1. Foundational Theological
2. Practical

Struggle by diff. of Ortho. concept of Good /vs/ Society
 Danger - substituting Humanist & put it
 - depersonal - the Good (Subst. Phil. Corbett)

God be the Good - vs. society's concept (Mod. Rev.)
 = intellectual manipulation = Another Good
 Depersonalized - no warmth
 God creates a good - human's focus
 on this, makes good in own image.
 Ex. Defecation of Constitutional
 Process. - Copout - do good
 by constitutionalize it
 Respons rather ~~to~~ Responsibility
 of communion.

Holy Trinity - Love / Community / Harmony.
 Ethical Action → mission
 Ecumenical

Active Incarnational Theology -
 Incarnational Theology
 Balance of Individual / Community

Foreign To Us - ideas ex. Accent on
 Individualism.

God as Love. Beyond to know more than
 * Challenge - capability to know him
 other than love

What is Role of Personal

Discussion: Younger, Peter, Chris Patitka, Anthony, Mark
 Weiss, Mary, Younger, Christulides, Kerry, Tom

Preparazione harakasiana per una delle sue lezioni scritta a mano (s.d.)

Chris Patitsas.

① Instructual - "eye for eye"
in modern society - uncivilized by atheists
"is it cruel to fair treatment"

in a society - ^{No} Resurrection, No
Eternal ~~Power~~ Reward
or Justice

If doesn't provide justice now
or in the future

Cruelty + Unreasonable

② Ap. 69 - 91

uniform by Revelation

ethics from at least a
spark - conscience

Can we really speak of Non-
Revelatory. - grace of God

③ Holy Trinity as foundation -

Construct - Reducing Trinity

to ^{logical} Model. Use in a new

Situation Similar to Sin of Adam

just like God apart from grace

- own power = sin of pride

"Nothing more" Proudful

pursuit

How one now supposed to

Preparazione harakasiana per una delle sue lezioni scritta a mano (s.d.)



World Council of Churches

Programme Unit III - Justice, Peace and Creation

150 ROUTE DE FERNEY
P.O. BOX 2100
1201 GENEVA 2 SWITZERLAND

TELEPHONE 022 - 791 61 11
TELEFAX 022 - 791 63 61
TELEX 415 750 OIK CH
CABLE OIKUMENE GENEVA

TO WHOM IT MAY CONCERN


This is to certify that:

Title: Rev. First name: Stanley S. Last name: HAKAKAS

has been invited by the World Council of Churches to participate in a meeting in Iasi, Romania of the Unit III Commission on Justice, Peace and Creation. The meeting will take place from May 19-26, 1995.

It is further certified that all related expenses will be covered by the World Council of Churches.

All assistance in facilitating passport and visa procedures will be greatly appreciated.

Signed: 
Rev. Dr Samuel Kobia
Executive Director Unit III
Justice, Peace and Creation

Dated: January 30, 1995

*Invito indirizzato a S.S. Harakas dalla parte del WCC per prendere
partecipazione all'assemblea in Romania*

30 Gennaio 1995

HOLY CROSS GREEK ORTHODOX SCHOOL OF THEOLOGY

Orthodox Christian Ethics 10:10 MWF Spring Term 1979-80
Instructor: Fr. Stanley S. Harakas

TEXTS:

Stanley S. Harakas, Orthodox Christian Ethics: Theoria. Boston: Privately Published Offset Notes, 1980.
Orthodox Christian Ethics: Praxis. Boston: Privately Published Offset Notes, 1980.
(Exetastes), Contemporary Issues: Orthodox Christian Perspectives. New York: Greek Orthodox Archdiocese Press, 1976.

T H E O R I A

- Jan.
18-F Introduction. Course Method and Requirements
Theological Foundations
21-M Orthodox Christianity, Theology and Ethics. Lecture
23-W The Discipline of Orthodox Christian Ethics.
Theoria, Chapter One. Presenter:
25-F Theological Foundations of Orthodox Ethics: An Overview of Ethics
Theoria, Chapter Two, sec. 1-2.
28-M Theological Foundations of Orthodox Ethics
Theoria, Chapter Two, sec. 3.
30-W Dimensions of the Good
Theoria, Chapter Three.
Feb.
1-F Dimensions of the Good: Philosophical Ethical Systems
Theoria, Chapter Four, sec. 1.
4-M Dimensions of the Good: Orthodox Christian and Philosophical Ethics
Theoria, Chapter Four, sec. 2.
6-W Evil & Sin
Theoria, Chapter Five.
8-F The Moral Agent
Human Moral Capacities
Theoria, Chapter Five.
11-M The Conscience
Theoria, Chapter Six
The Norms of Christian Ethics
13-W The Natural Moral Law
Theoria, Chapter Eight, sec. 1,2,3.
15-F The Natural Moral Law
Theoria, Chapter Eight, sec. 4,5.
18-F Washington's Birthday - No Class
20-W The Evangelical Ethic: Agape Love
Theoria, Chapter Nine, sec. 1,2,3.

Una parte di un concetto d'insegnamento durante le sue lezioni

Anno Accademico 1979-1980

COURSE: ORTHODOX CHRISTIAN ETHICS - SPRING, 1980-81

1. Assess the Educational Effectiveness of the format of the Course Sessions
 - a. General
I was very pleased with the effectiveness of the course.
 - b. Professor's Introductory Comments
the intro comments were adequate for they did just that. Intro. *Some Others give*
intro remarks give too much of the topic before the presenter has a chance
 - c. Student Introductory Comments
There needs to be some format to follow. For the reports were all different. some gave a bit, some too much.
 - d. Discussion Quality
This depended on the topic of the day.
 - e. Professor's Interventions
This was very necessary due to the fact members with opposing views may have been stoned for their responses.
 - f. Quizes
At times questions seemed to be trick, This is to say the fine print was at times too fine.....
 - g. Hand-outs
A nice touch to add to a good library. Thank You.
 - h. Mid-Term
Sad at best, Not the test, Me It showed me the way I should have been looking at things. For second half I got far more out of the course.
2. Assess the Educational Effectiveness of the Assigned Readings
 - a. Ethics Vol. 1
There needs to be some revision as to the way the materials are compiled and to the quality of the printing. Also adding some of the new ethical topics of the day would be a help. ie: Surrogate Mothers.
 - b. Ethics Vol. 2
 - c. Contemporary Issues
 - d. General
3. Assess the Educational Effectiveness of the Term Paper
 - a. Selection of topic from list
Very good range of topics. Stimulated thinking. Papers should have been zeroxed for all to have.
 - b. Length of paper
A comfortable length.
 - c. Time for handing in
This seemed the most confusing part. 10th, 15th, 23rd, what will it be?? Make it the last class period and that's it.
 - d. Other
4. Educationally speaking, what was most valuable about this course for you?
All. For I knew nothing before I came in. It showed me I do think ethically.... At times.....
5. Educationally speaking, what was least valuable about this course for you?
See, I needed all of the course. So it was all valuable.
6. What would you do to improve this course?
Have the time reduced to two days and stretch the hour longer so more discussion could take place.
7. Indicate your over-all assessment of the course
All in all, I enjoyed the class. I feel the best comment you made was the one about new priest keeping quiet. I being not in the priesthood program, See that many will leave here with the I'm going to change the whole world attitude. I too before going into teaching was in business, And I've seen what the outside world looks like. The question I ask, What were all the rest looking at? Were they wearing blinders? Idealism is fine, But ~~wxxxx~~ we must look at all the aspects of a situation and hopefully using our ethical training.

Valutazione del corso di Harakas da parte di uno degli studenti per l'anno accademico 1980-1981

COURSE: UKIMHOUX CHRISTIAN ETHICS - SPRING, 1980-81

1. Assess the Educational Effectiveness of the format of the Course Sessions
 - a. General *Good*
 - b. Professor's Introductory Comments *Good, set the 'keynote' of the deep theme.*
 - c. Student Introductory Comments *Of variable quality; some showed in-depth thought and preparation. Others were superficial.*
 - d. Discussion Quality *Variable. Not all topics capture the interest of the group in the same way.*
 - e. Professor's Interventions *Timely and helpful in keeping discussions "on the track."*
 - f. Quizzes *Good idea. Ensure that people read the material and it covers cramming at the end of the course.*
 - g. Hand-outs *Helpful.*
 - h. Mid-Term *The format was good but I found the time constraint a little tight given the necessity of also completing other work.*
2. Assess the Educational Effectiveness of the Assigned Readings
 - a. Ethics Vol. 1 *Good*
 - b. Ethics Vol. 2 *Good*
 - c. Contemporary Issues *Very good. Should be re-published and up-dated.*
 - d. General *Good.*

both of these need some proof-reading and correction however as there are a number of errors in syntax, probably due to typing errors.
3. Assess the Educational Effectiveness of the Term Paper
 - a. Selection of topic from list *Very broad and complete.*
 - b. Length of paper *Just right (allowing for a 1-2 page tolerance either way depending on what one had to say).*
 - c. Time for handing in *O.K.*
 - d. Other _____
4. Educationally speaking, what was most valuable about this course for you?

Connecting theological positions with practical ethical problems.
5. Educationally speaking, what was least valuable about this course for you?

The initial section on philosophical definitions - e.g. "the good" etc.
6. What would you do to improve this course?

Strengthen the comparisons of Orthodox ethical positions as opposed to those of other churches. Also, some ethical arguments need to be developed which are non-religious in nature for use in dialogue with non-believers - e.g. - respecting abortion, euthanasia, capital punishment,
7. Indicate your over-all assessment of the course

Very good.

E. J. Mantle (Rev. Deacon Christopher)

Valutazione del corso di Harakas da parte di uno degli studenti per l'anno accademico 1980-1981



TUFTS UNIVERSITY

Department of Religion

April 24, 1984

Reverend Stanley Harakas
187 East St.
Westwood, Ma. 02090

Dear Reverend Harakas,

I just wanted to tell you, once again, how very much I appreciated your splendid contribution to my course on Religion in International Relations.

Your friendship and your collegial assistance enrich both my students and me. Thanks, again, for your help.

Sincerely yours,

A handwritten signature in dark ink, appearing to read "Howard Hunter".

Howard Hunter

/lak

Medford, Massachusetts 02155
617 628-5000

Lettera di apprezzamento indirizzata a Harakas

1984



HELLENIC COLLEGE
HOLY CROSS GREEK ORTHODOX SCHOOL OF THEOLOGY

50 Goddard Avenue Brookline, MA 02146 Tel. (617) 781-9500

August 2, 1994

Rev. Dr. Stanley S. Harakas
Holy Cross School of Theology
50 Goddard Avenue
Brookline, Massachusetts 02146

Dear Fr. Stanley:

Perhaps it is old age, or nostalgia, or I don't know what, but I find it necessary for me to write to you. This may appear self-serving, but believe me, this is the farthest thing from my mind.

Among all the Faculty at HC/HC you are the only one that seems to have accomplished the impossible. You have not only taught successfully for nearly thirty years; served a number of parishes - and even founded one; served on numerous important committees at HC/HC, and even more important, committees for the Church at large; served in the highest administrative offices at our School; lectured extensively in this country and abroad; written an abundance of studies and books; raised a family and kept a loving home.

These are achievements for unlimited praise and appreciation. But what is for me the "frosting on the cake" as it were is the fact that you have made a substantial contribution to your field of study: Orthodox Christian Ethics. I believe it can be justly said that you have led the way for Orthodox ethicists in the English speaking world and have contributed to Ethics in general.

I don't know how you did all this, especially the latter, given the demands made on you in so many directions. I believe it to be a minor miracle at least.

In any event, I have come to truly appreciate you as a person, scholar, priest, and invaluable colleague.

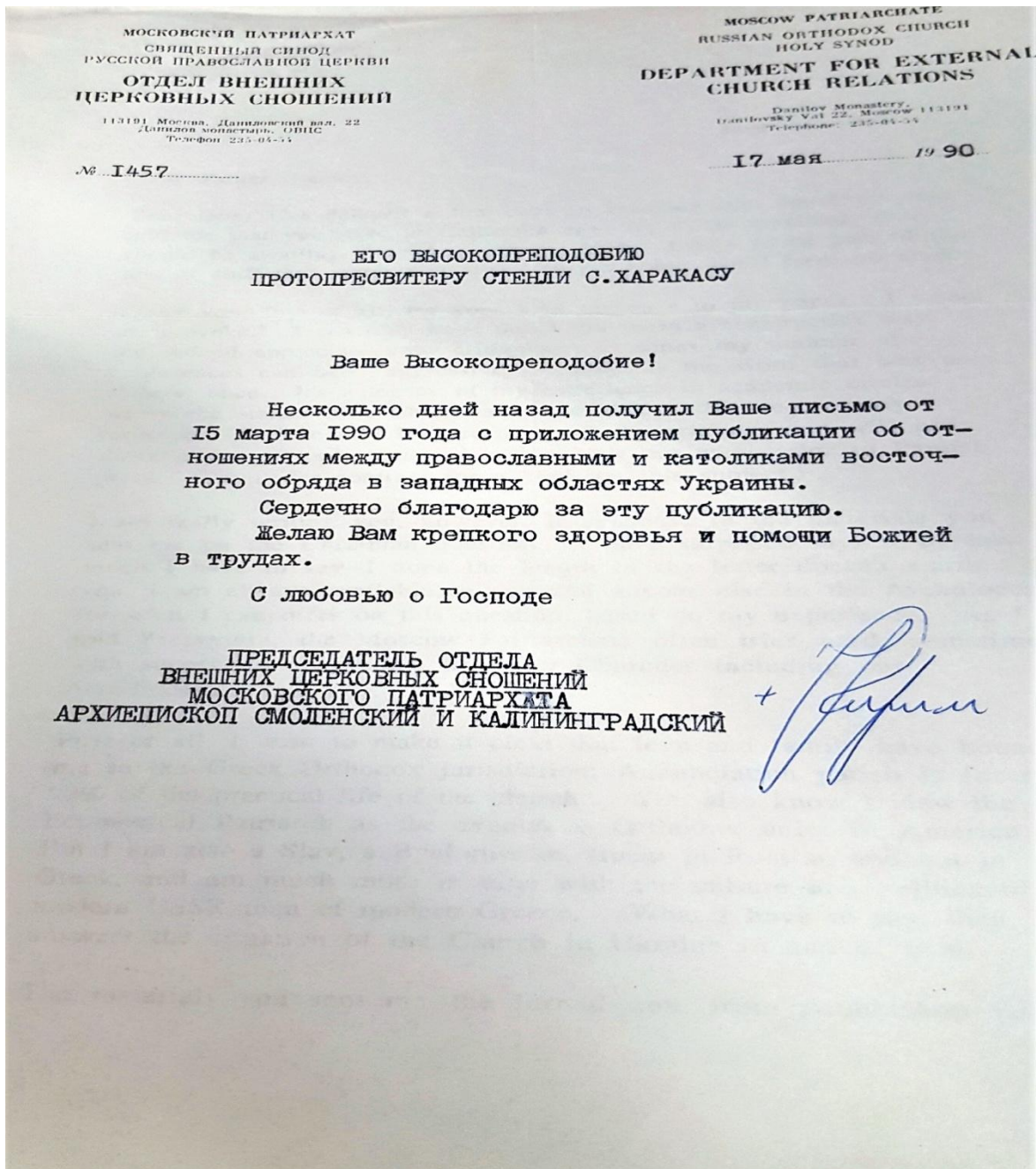
God bless you and continue to grant you health, joy, and prosperity. When you leave, and I truly hope it will not be for a long time, the School will suffer an irreparable loss.

In Christ,

P.S. You are the only one who has done something substantial... 'I' did

Lettera di ringraziamento e apprezzamento indirizzata a Harakas

1994



Ringraziamento dalla parte del presidente del dipartimento per le relazioni esterne del patriarcato di Mosca l'Arcivescovo di Smolensk e Kaliningrad Cirillo, ad oggi Patriarca della Chiesa Russa di Mosca

27 maggio, 1990

2. CONCETTI E LEZIONI HARAKASIANI INEDITE

Christ the Savior Greek Orthodox Church
"The Presentation of Christ at the Temple"

Hernando County, Florida

INTRODUCTION TO THE ORTHODOX CHURCH SERIES

OUTLINE OF THE SERIES

Eight sessions on the 2000 years of Eastern Orthodox Christian History, Beliefs and Practices

1. **Introduction:** Method / Exposition, Not Polemics, nor Proselytism. Informed belief.
HISTORY: Two thousand years in a little over an hour! 33 A.D. to 2009.
 Question and Answer Time.
2. **BELIEFS – A:** Religious Knowing; God, the Holy Trinity; Creation; Humanity; Sin; the Incarnation; Jesus Christ, Savior and Redeemer.
 Question and Answer Time.
3. **BELIEFS – B:** Salvation; Church-Mission, Make up, Organization; Christian Life; Death & the End Times.
 Question and Answer Time.
4. **SACRAMENTAL LIFE:** Incarnational Worship; Liturgy; Baptism; Chrismation; Eucharist; Marriage; Unction; Confession; Ordination.
 Occasional Services the Bless Life's Experiences.
 Question and Answer Time.
5. **WORSHIP:** Daily, Yearly Cycle of Worship; Great Lent; Holy Week; Services for the Living and the Deceased. Major Feasts.
 Question and Answer Time.
6. **SPIRITUAL LIFE:** The Goal: God-Likeness; The Method-Spiritual Struggle; Spiritual Exercise; Forms of Prayer Life. The Jesus Prayer.
 Question and Answer Time.
7. **ETHICAL LIVING:** The Good, the Right; & the Fitting in the Christian Life; Some Ethical Issues in Bioethics.
 Question and Answer Time.
8. **LIVING THE LITURGY:** Participating in the Divine Liturgy. Ten Ways to respond to the Liturgy's own instructions to participate. The attitude of worshipful participation.
CONCLUSION, ASSESSMENT & DECISION

RECOMMENDED READING:

Theodora D. Argue, *Practicing Daily Prayer in the Orthodox Christian Life.*

Anthony Coniaris, *Introducing the Orthodox Church: Its Faith and Life.*

Anthony Coniaris, *Making God Real in the Orthodox Home.*

Rachel Hale, *Praying With the Church Through the Christian Year: The Twelve Major Feast Days.*

Stanley S. Harakas, *Living the Liturgy.*

Stanley S. Harakas, *The Orthodox Church: 455 Questions & Answers.*

George Nicozisin, *Orthodox Church: A Well-Kept Secret.*

Christoforos Stavropoulos, *Partakers of Divine Nature.*

Gabrielle Winkler, *Prayer Attitude in the Eastern Church.*

Light & Life Publishing Co. 4808 Park Glen Rd. Minneapolis, MN 55416 1-952-925-3888

www.light-n-life.com

From: RHarakas <RHarakas@aol.com>
To: alkminih <alkminih@aol.com>
Subject: Intro 1-History
Date: Thu, Dec 27, 2012 12:03 pm

Christ the Savior Greek Orthodox Church
"The Presentation of Christ at the Temple"
Hernando County, Florida

INTRODUCTION TO THE ORTHODOX CHURCH SERIES

SESSION 1: HISTORY

Introduction

1. The Beginnings

Jesus Christ the fulfillment of the Prophecies of a Savior of the World
Pentecost / Early Church Organization
Witness and Martyrdom
Councils / Soborny
The Apostolic Council – Acts 15
Local, Regional and Ecumenical Councils

2. Byzantium – The Church of the Ecumenical Councils

Edict of Milan – Constantine & Licinius – 313 Constantinople – 324
Who is Jesus Christ? False Answers provoke the response of the Church
The First Six Ecumenical Councils: I. Nicaea -325 (Arianism) (4 Patriarchs); II. Constantinople - 381 (Holy Trinity) (Constantinople Patriarchate); III. Ephesus -431 (Nestorianism); IV. Chalcedon (Monophysiticism) ("two natures ["*physeis*"] in one hypostasis [person] & canon 28 – Bishops of Rome and Constantinople; V. Constantinople -553 (Reaffirms Chalcedon); VI. Constantinople 680 -I (Monotheletism) 102 canons.
Rise of Islam – Mohammed +632. Military Methods. Fall of the Eastern Patriarchates – Importance of Constantinople
Iconoclastic Controversy – Ecumenical Council VII. Nicaea 787.
Council of 843 – Sunday of Orthodoxy
Saints – Monks – Emperors

3. Constantinople and Rome: Schism (9th through 13th centuries)

The "Great Schism" – Multiple Causes. Bishop of Rome / Doctrine of Holy Spirit
Culture / Changed Traditions / Political Conflicts [Barbarian Tribes / Charlemagne] / Papal Claims / The "Filioque / Celibacy / Azymes
From Estrangement to Schism 858 to 1204
Photios and Nicholas I - 858 / Diptychs -1009 (The Two "Sergius")
Great Schism – 1054 / 4th Crusade – 1204
Reunion Attempts / Lyon 1274 (Military & Ecclesial Trade – Orthodox people reject)
Florence- Ferrara 1438-9 – Orthodox people reject) Fall of Constantinople - 1453
Hesychnst Controversy – Gregory Palamas 1206-1359 and Barlaam (Apophatic Theology [Energy -Essences Distinction]), Jesus Prayer, Mysticism and Eucharist

4. The Conversion of the Slavs

Cyril and Methodios – 9th c. / Patriarch Photios / Moravian Mission – Slavonic Language, Cultural Incarnation / Clash with Western Missions / Churches of Bulgaria, Serbia, Romania / Incarnation of Churches in Cultures – Nationalisms

Russia: Kiev Period (988-1237) / Princess Olga -955 / Vladimir -988 Baptised / Petchersky Monastery / Mongol Invasion -1237 – 1480 / Rise of Moscow / St Alexander Nevsky –Military Victories over Westerners / St. Stephen of Perm – Missionary / St. Sergius of Radonezh – national saint / St. Sergius of Moscow “Builder of Russia” / St. Theodosius of Kiev – Mystic / Two tendencies

5. **The Church Under Islam**

Islam and Christianity “People of the Book” / Sultan installs Patriarch Gennadios 1453 / “Guarantee inferiority of Orthodox Christians” / “Rum Millet” – Roman Nation / Bishops agents of Muslim government / Conservatism / Western Influence / Western Proselytizing / Uniatism (Council of Bres 1596) / Orthodox – RC conflict / “Confessions of Faith” 17th and 18th c. / Orthodox spiritual life – St. Nikodemos of Holy Mountain – The Philokalia.

6. **Moscow and St. Petersburg**

Moscow “Third Rome” / Moscow New Patriarchate (result of Florence-Ferrara) / Marriage of Ivan II and Sophia, niece of last Byzantine Emperor -1472 / Reforms of Patriarch Nikon 1652-3 / Old Believers Schism / Peter the Great: 1682-1735 – Westernization of Russian Church / 1800’s Spiritual Revitalization – St. Paissy Velichkovky – translation of “Philokalia,” *The Way of the Pilgrim* & Fr. John Kronstadt / Missionary Work / Revival of Theology / Patriarchate Revived 1917 / Communist Revolution.

7. **Contemporary Orthodoxy**

Breakup of Ottoman Empire / the National Churches / the Decline of Ecumenical Patriarchate / Mount Athos 17 Monasteries, International / the Other ancient Patriarchates / Church of Greece 1821 / Cyprus / Sinai
Persecution under Communists / Soviet Constitution & Church / severe restrictions / the Post-Soviet era Church-State Relations / Rise of Orthodox Mission efforts / America and other “diaspora” situations / Orthodox Unity issues / the Future of Orthodox Christianity

CONCLUSIONS FROM THE HISTORY OF THE ORTHODOX CHURCH

QUESTION AND ANSWER TIME

**Christ the Savior Greek Orthodox Church
"The Presentation of Christ at the Temple"**

INTRODUCTION TO THE ORTHODOX CHURCH SERIES

SESSION 2: BELIEFS – A

INTRODUCTION

1. Knowing Anything: a. the importance of knowledge; b. the means of knowledge - Intuition, deduction, inference, experience, experiment and revelation; c. there is no absolute human knowledge; d. that our knowledge of the things of God are also dependent on the same means to knowledge, but revelation is most important.

Knowing About God: Intuition, deduction, inference, experience, experiment. The seeds of the knowledge of God in Creation: "The Spermatic Word."

2. Knowing God Through His Self-Revelation: *Scriptures* - The experience of God and the Hebrew People.-(Old Testament) and in Jesus Christ and His Church (New Testament) *Holy Tradition* = Παράδοσις - "Paradido" - "I hand over." Scripture informs Tradition; Tradition interprets Scripture. God-knowledge = mystery and paradox, by necessity.

3. One God: The attributes of the one God. God is a Spirit (immaterial, invisible conscious power) a. "Physical" Attributes: Eternal, All-powerful, Everywhere present. b. "Intellectual" attributes: All-knowing, All-wise. "Ethical Attributes": Good, Just, Pure, and Love.

4. God, a Holy Trinity of Persons: The Monotheistic Religions: Judaism, Islam and Christianity. Christian difference-1. One God in three divine persons. A community of divine persons. Father, Son, and Holy Spirit. Difference only in relationships. Holy Trinity. Christian difference-2. Of the three monotheistic religions, only Christianity has the Savior.

5. God the Father: *In the Trinity*-the "Source" of the Divinity. *Regarding the World:* Creator and Sustainer.

6. God the Son: *In the Trinity*-forever "Born" of the Father. *Regarding the World:* Incarnate Savior and Redeemer of humanity and of Creation.

7. God the Holy Spirit: *In the Trinity*-forever "Proceeding" from the Father. *Regarding the World:* Sanctifier, and Restorer of humanity and of Creation through the Son.

8. What Has God Done?: The Creation Out of Nothing." Our creating, and God's creating. Ἐκ τοῦ μηδενός (*ek too meedenOS*) - "ex nihilo." "Out of nothing." Science and Creation.

9. The Creation of Humanity: Body and Spirit/Soul - "In the image and likeness of God" - *The Image*: The givens of human existence. Intelligence, sense of right and wrong, creativity, inventiveness, social nature, etc. *The Likeness*: the potentials of human existence. Goal of human existence is God-likeness = *Theosis* or Divinization. Evolution and the Creation of Humanity.

10. The Human Condition of Sin: The Adam and Eve Story. Sin as Pride - seeking to achieve fullness without God, Sin = Breaking of relationship with God. Sin = Distorted Life, Spiritual Death, Incomplete and inauthentic human existence. The corruption of physical nature.

11. God's Answer to the Human Condition of Sin: The Incarnation of the Son of God: *"In the beginning was the Word (logos – λόγος) and the Word was with God, and the Word was God. He was in the beginning with God (the Father). . . . In him was light and the light was the light of men. . . . And the Word became flesh and dwelt among us, full of grace and truth."* (John 1:1-2, 4, 14)

12. Jesus Christ, Savior and Redeemer: Jesus Christ - Fully human and fully divine in one person. Many false understandings. 4th Ecumenical Council: *"We confess one and the same our Lord Jesus Christ, the same perfect (complete) in Godhead, the same perfect (complete) in humanity, truly God and truly man, the sum of a rational soul and body, acknowledged in two natures, without confusion, without change, without division, without separation, the difference of the two natures being by no means taken away because of the union but rather the distinctive character of each nature being preserved and combining in one person ("πρόσωπον" – "prosopon," in Greek), or entity (ὑπόστασις - hypostasis, in Greek and English). Or, in brief, "Two natures in one person." Θεάνθρωπος ("Theanthropos" in Greek; God-man in English).*

13. The Saving and Redeeming Work of Jesus Christ: a. *Christ as Teacher of Truth* (The Prophetic Role); b. *Christ the Guide for Life* (The Kingly Role); c. *Christ the Redeemer of Humanity and Creation through His Death and Resurrection* (The High Priestly Role). *Christianity is about Jesus Christ; Who He Is; What He did; How you and I participate in His saving and redeeming work for us. All in the plan of the Father, and made effective in the grace-filled presence of the Holy Spirit in Christ's Church.*

CONCLUSION

QUESTION AND ANSWER TIME

Christ the Savior Greek Orthodox Church
"The Presentation of Christ at the Temple"
Hernando County, Florida

INTRODUCTION TO THE ORTHODOX CHURCH SERIES

SESSION 3: BELIEFS – B

INTRODUCTION

Review of "Beliefs – A": Religious Knowing; God, the Holy Trinity; Creation; Humanity; Sin; the Incarnation; Jesus Christ, Savior and Redeemer.

1. **Salvation:**
 - a. *From What?* – Punishment? Hell? Sin? The Law? Fear? Fear of Death?
 - b. *For What?* – Greek = "Σωτηρία" – "Soh-tee-RHEE-ah" from "SO-os" = "whole."
Salvation as wholeness, fullness of human life, toward the completion and fulfillment of our human existence.
 - c. *The Human Condition and God's Grace:* three Christian approaches. (see sketch)
Roman Catholic: Natural Human plus "Supernatural Grace" and the Fall
Protestant: Natural Human, loss of Grace = Total Depravity.
Orthodox: Image of God (human capabilities) plus Likeness (potential for God-Likeness) = Loss of potential and distortion of human capabilities.
 - d. *Salvation:* Roman Catholic perspective = restoration of "supernatural Grace";
Protestant perspective = Grace restores Human Nature (automatic)
Orthodox perspective = "Likeness" potential for God-Likeness restored;
"Image" Restoration enabled with *Synergy* (cooperation) of both Divine and Human. God-Likeness = Divinization = "*Theosis*."
Human Perfection is "Growing Toward Theosis"
2 Peter 1:3-7 "(Jesus Christ's) divine power has granted to us all things that pertain to life and godliness, through the knowledge of him who called us to his own glory and excellence, by which he has granted to us his precious and very great promises, that through these you may escape from the corruption that is in the world because of passion, and become partakers of the divine nature. For this very reason make every effort to supplement your faith with virtue, and virtue with knowledge, and knowledge with self-control, and self-control with steadfastness, and steadfastness with godliness, and godliness with brotherly affection, and brotherly affection with love."
2. **Church-Mission:** *Continuing the Saving Work of Jesus Christ.*
 - a. *Jesus Christ, Savior:* Prophet (Teacher); King (Healer, Guide and Director); High Priest (Sacrifice of Incarnation; Crucifixion; Resurrection; Ascension).
 - b. *Life of Salvation:* Participation in Saving Work of Christ.
 - c. *Baptism* = Romans 6:3-6: "Do you not know that all of us who have been baptized into Christ Jesus were **baptized into his death**? We were buried therefore with him by baptism into death, so that as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, we too might walk in newness of life. For if we have been united with him in a death like his, we shall certainly be **united with him in a resurrection like his**. We know that **our old**

self was crucified with him so that the sinful flesh might be destroyed, and we might no longer be enslaved to sin.”

- d. *Eucharist* = John 6:50-56 "This is the bread which comes down from heaven, that a man may eat of it and not die. I am the living bread which came down from heaven; **if any one eats of this bread, he will live for ever**; and the bread which I shall give for the life of the world is my flesh." The Jews then disputed among themselves, saying, "How can this man give us his flesh to eat?" So Jesus said to them, "Truly, truly, I say to you, unless you **eat the flesh of the Son of man and drink his blood**, you have no life in you; **he who eats my flesh and drinks my blood has eternal life**, and I will raise him up at the last day. For my flesh is food indeed, and my blood is drink indeed. **He who eats my flesh and drinks my blood abides in me, and I in him.**"
- e. *Proclaiming and Living the Gospel* (the Good News of Salvation) = Matthew 28:19-20 "Go therefore and **make disciples of all nations**, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to **observe all that I have commanded you**; and lo, **I am with you always**, to the close of the age."

3. Church-Make up:

- a. The Church as the Body of Christ: An Organism. Fr. Alexander Schmemmann's Story of the manifestation of the Church.
- b. The Church Triumphant and the Church Militant. *Christ, the Head of the Church* = Colossians 1:18-23: "**He is the head of the body, the church**; he is the beginning, the first-born from the dead, that in everything he might be pre-eminent. For in him all the fullness of God was pleased to dwell, **and through him to reconcile to himself all things**, whether on earth or in heaven, making **peace by the blood of his cross**. And you, who once were estranged and hostile in mind, doing evil deeds, he has now reconciled in his body of flesh by his death, in order **to present you holy and blameless and irreproachable** before him, **provided that you continue in the faith**, stable and steadfast, **not shifting from the hope of the gospel** which you heard, which has been preached to every creature under heaven."
- c. The Marks of the Church: One, Holy, Catholic and Apostolic.

4. Organization:

- a. The Body of Christ and its members: Christ, the Head and the mutual dependence of the members (Romans 12:4-5; 1 Corinthians 12:12-31).
- b. *Clergy* – Bishops; Priests (Presbyters); Deacons. Work of the Clergy = Continue Teaching, Guiding, Sacramental (Death, Resurrection, Life in God) work of Christ. *Laity* – Men, Women, Children. Rank of Layperson through Sacrament of Baptism and Chrismation (Gift of the Seal of the Holy Spirit). Work of Laity: Continue Teaching, Guiding, Sacramental (Death, Resurrection, Life in God) work Christ in their homes, work and personal life.
- c. *The Monastic Calling*: Celibacy, Poverty, Obedience in Prayer, Service and Brotherhood. "Total Commitment Christianity" – *A Special Calling*. The "Interiorized Monasticism" of the Laity.

5. **Christian Life:** a. Faith, Worship, Sacramental Life, Stewardship of Time, Talents & Treasure.
- b. "*Agona*" = Spiritual Struggle against temptation, sin, evil and spiritual death.
 - c. "*Askesis*" = Spiritual Exercise to growth in communion with God, obedience to His will, growth in the "Image and Likeness of God," i.e. "becoming more fully who we are."
 - d. Colossians 3:1-10: "If then you have been raised with Christ, **seek the things that are above**, where Christ is, seated at the right hand of God. Set your minds on things that are above, **not on things that are on earth**. For **you have died, and your life is hid with Christ in God**. When Christ who is our life appears, then you also will appear with him in glory. **Put to death therefore what is earthly in you:** fornication, impurity, passion, evil desire, and covetousness, which is idolatry. On account of these the wrath of God is coming. In these you once walked, when you lived in them. But now put them all away: anger, wrath, malice, slander, and foul talk from your mouth. Do not lie to one another, seeing that you have **put off the old nature** with its practices and have **put on the new nature, which is being renewed in knowledge after the image of its creator.**"
6. **Christian Death and the End Times:**
- a. *Easter Hymn:* "*Christ is risen from the dead, trampling upon Death, and to those in the tombs, He gives life.*"
 - b. *Colossians 2:13:* "And you, who were dead in trespasses. . . God made alive together with him."
 - c. *The Partial Judgment* (A foretaste of our eternal destiny). *Prayers for the Dead* (Trisagion and Memorial With Kolyva Services). Prayer for the Church on earth and in heaven. *The Saints* intercede and model the Christian life for the Church Militant. One Church here and there.
 - e. *The General Judgment:* Creed: "And He shall return to judge the living and the dead. And His Kingdom shall have no end." Endtime Speculations not encouraged. When Christ returns is not for us to know. We should be ready (in communion with God) every day.

QUESTION AND ANSWER TIME.

Christ the Savior Greek Orthodox Church
"The Presentation of Christ at the Temple"
 Hernando County, Florida

INTRODUCTION TO THE ORTHODOX CHURCH SERIES

SESSION 5 – ORTHODOX WORSHIP

INTRODUCTION

(Quotations are taken from Fr. Thomas Hopko's book on the Orthodox Church, volume 2 as presented in the Website of the "Orthodox Church in America." This is the address for the series: http://www.oca.org/pages/orth_chri/Orthodox-Faith/Worship.html.)

1. PRAYER AND WORSHIP

"Prayer is essential to Christian life. Jesus Christ himself prayed and taught men to pray. No one who does not pray to God can be a follower of Christ. . . . In the traditional catechism of the Church three types of prayer are listed: asking, thanking, and praising. We can add a fourth type which can be called lamenting before God, questioning him about the conditions of life and the meaning of our existence, particularly in times of tragedy and confusion. We very often find all four kinds of prayer in the Bible." Constant prayer is another kind of prayer. We use the "Jesus Prayer for this purpose: 'Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me, a sinner!'

Worship is corporate and communal prayer. In practice personal prayer and worship (communal prayer) are essential to each other.

2. THE DAILY CYCLE OF WORSHIP

"In the Orthodox Church the liturgical day begins in the evening with the setting of the sun. This practice follows the Biblical account of creation: 'And there was evening and there was morning, one day'" (Gen 1:5).

VESPERS: "The Vesper service in the Church always begins with the chanting of the evening psalm: "...the sun knows it's time for setting, Thou makest darkness and it is night...." (Psalm 104: 19-20) This psalm, which glorifies God's creation of the world, is man's very first act of worship, for man first of all meets God as Creator." "Psalm 141 is always sung at Vespers. During this psalm the evening incense is offered: 'Lord, I call upon Thee, hear me. Hear me, O Lord. Let my prayer arise in Thy sight as incense. And let the lifting up of my hands be an evening sacrifice. Hear me, O Lord.'" (Psalm 141:1-2).

ORTHROS: "The morning service of the Church is called Matins (Greek-Orthros). It opens with the reading of six morning psalms and the intoning of the Great Litany. After this, verses of Psalm 118 are sung: 'God is the Lord and has revealed himself unto us. Blessed is he who comes in the name of the Lord.'"

HOURS, COMPLINE & NOCTURNE: "In addition to the liturgical services of Vespers and Matins, there are also the services of the Hours, Compline, and Nocturne. These services are chanted in monasteries but are seldom used in parish churches except perhaps during Lent and Holy Week, and on special feast days." "The services of Hours are called the First, Third, Sixth and Ninth. These "hours" conform generally to the hours of six and nine in the morning, noon, and three in the afternoon. The services consist

mostly of psalms which are generally related to the events in the passion of Christ which took place at that particular hour of the day."

"Compline is called the "after-dinner" service of the Church." "On days when Vespers are connected to the Divine Liturgy, such as the eves of Christmas and Epiphany, Great Compline is added to Matins." "Nocturne is the midnight service of the Church. In monasteries it usually begins the all-night vigil of the monks."

Books: *Horologion* (Book of the Hours), *Octoechos* (Book of the "Eight Tones), 12 *Menaia* (Books of the Months).

3. THE YEARLY CYCLE OF WORSHIP - THE FIXED CYCLE

"Although the first of September is considered the start of the Church year, according to the Orthodox Church calendar, the real liturgical center of the annual cycle of Orthodox worship is the feast of the Resurrection of Christ. All elements of Orthodox liturgical piety point to and flow from Easter, the celebration of the New Christian Passover. Even the "fixed feasts" of the Church such as Christmas and Epiphany which are celebrated according to a fixed date on the calendar take their liturgical form and inspiration from the Paschal feast."

Books: *Horologion*, *Octoechos* which literally means the "eight tones, and the 12 *Menaia*.

THE WEEKLY CYCLE "The *Octoechos* contains the services for each day of the week. Sunday is always dedicated to the Resurrection of Christ. Wednesdays and Fridays commemorate Christ's suffering and crucifixion. Monday's theme is the "bodiless powers," the angels. Tuesday is dedicated to the memory of John the Baptist, Thursday to the apostles and St. Nicholas, and Saturday to the Theotokos with the memory of the departed."

12 MAJOR FEAST DAYS "There are twelve major feast days of the Church which are universally celebrated: the Nativity, Epiphany, Presentation to the Temple (called the "Meeting") and Transfiguration of Christ; the Nativity of the Theotokos, Annunciation, Presentation to the Temple and Dormition of Mary; the Exaltation of the Cross; and, from the Paschal cycle, the feast of the Lord's entry into Jerusalem, the feast of the Lord's Ascension and the feast of Pentecost. Easter is not counted among the twelve major feasts of the Church since it is considered by itself as "the feast of feasts."

OTHER MAJOR FIXED FEAST DAYS: "The feast of Christmas has its own cycle of prayer patterned after Easter. There is a forty-day lent preceding it and a post-feast celebration following it. The feasts of Mary's Dormition and Saints Peter and Paul also have traditional lenten preparations of shorter duration." There are universally recognized saints' days and locally recognized saints' days. (e.g. Greek & Arabic – St. Demetrios; Slavic – St. Vladimir; Serbian – St. Sava).

4. THE PASCHAL CYCLE

"The Easter cycle of worship begins with the season of Great Lent, preceded by the special pre-lenten Sundays. The lenten order of worship fulfills itself in Holy Week and the Great Day of Christ's Resurrection. Following Easter there are the fifty days of paschal celebration until the feast of Pentecost. Every week of the year is then considered in the Church's worship as a "Sunday after Pentecost."

Books: *Triodion* and *Pentecostarion*. Date for Pascha is fixed according to the Spring equinox and the Jewish Passover.

PRE-LENT: "The paschal season of the Church is preceded by the season of Great Lent, which is itself preceded by its own liturgical preparation."

The Sundays of Zacchaeus, Publican and the Pharisee, the Prodigal Son, Meatfare (The Last Judgment) and Cheese fare (Sunday of Forgiveness).

GREAT LENT: "The season of Great Lent is the time of preparation for the feast of the Resurrection of Christ, It is the living symbol of man's entire life which is to be fulfilled in his own resurrection from the dead with Christ. It is a time of renewed devotion: of prayer, fasting, and almsgiving. It is a time of repentance, a real renewal of our minds, hearts and deeds in conformity with Christ and his teachings. It is the time, most of all, of our return to the great commandments of loving God and our neighbors."

Sundays of Lent: 1) Feast of the Triumph of Orthodoxy; 2) St Gregory Palamas; 3) Veneration of the Cross; 4) St. John of the Ladder (Climacus), the author of the work, The Ladder of Divine Ascent; 5) St. Mary of Egypt,

Special Lenten Services: Canon of St. Andrew of Crete; Akathistos Hymn to the Mother of God (Fridays in Greek Tradition); Liturgy of the Presanctified Gifts (Wednesdays and Fridays).

PALM SUNDAY: The Entry into Jerusalem

HOLY & GREAT WEEK: "In the Orthodox Church the last week of Christ's life is officially called Passion Week. In popular terminology it is called Holy Week. Each day is designated in the service books as "great and holy."

PALM SUNDAY NIGHT, HOLY MONDAY & TUESDAY: "The Bridegroom Services" - "the general theme of each of these days is the end of the world and the judgment of Christ. It is the common practice to serve the Bridegroom services at night."

HOLY WEDNESDAY: The Sacrament of Holy Unction. Spiritual and Physical Healing.

HOLY THURSDAY MORNING: "Holy Thursday is dedicated exclusively to the Passover Supper which Christ celebrated with his twelve apostles." "The 'Mystical Supper of the Son of God' which is continually celebrated in the Divine Liturgy of the Christian Church, is the very essence of what life in God's Kingdom will be for eternity.

GREAT THURSDAY NIGHT: "The Matins of Holy Friday are generally celebrated on Thursday night. The main feature of this service is the reading of twelve selections from the Gospels, all of which are accounts of the passion of Christ."

GREAT FRIDAY: The Service of the Hours commemorating the Crucifixion of Christ is read in the morning.

"The first service belonging to Holy Saturday -- called in the Church the Blessed Sabbath -- is the Vespers of Good Friday. It is usually celebrated in the mid-afternoon to commemorate the burial of Jesus." The Epitaphion Icon is carried in procession to the flower decorated Bier/Tomb.

The Orthros of Holy Saturday is the Service of the Lamentations, conducted Great Friday night. The Epitaphion Icon on embroidered cloth (Epitaphion) is placed in the Bier or "Tomb" of Christ. We sing the Lamentations. It is like attending Jesus' wake or

viewing. The theme is the paradox of the "Author of Life" now dead in a tomb. The procession of the Bier is followed by the removal of the Epitaphion Icon and its placing on the Altar. Christ is buried.

HOLY SATURDAY: The "First Resurrection." The Divine Liturgy is preceded by an anticipatory service in which "Psalm 82: 'Arise O Lord and judge the earth, for to Thee belong all the nations'" is chanted as flower petals are scattered throughout the Church, anticipating the new life of the Resurrection of Christ.

PASCHA-CHRIST'S RESURRECTION: (*The Pentecostarion*) At night, usually just before mid-night of Pascha, "the Nocturne service is chanted" and the Church is darkened. The Priest presents the Paschal Candle representing the Resurrected Christ, as he proclaims, "Come, receive the Light, from the Unending Light and glorify Christ, Who has risen from the dead." The candles of the faithful are lit and a procession follows with the reading of the Gospel of the Resurrection in the center of the Church or outdoors. The Resurrection is signaled with the repeated singing of the victorious Paschal Hymn, "Christ is risen from the dead, trampling down death by death, and upon those in the tombs bestowing life."

This is followed by the triumphal Easter Divine Liturgy and the reading of the Paschal Sermon of St. John Chrysostom. Pascha evening The Vespers of Pascha in which the Gospel is read in many languages.

BRIGHT WEEK: - A Single Liturgical Day "Every day during the week of Easter, called Bright Week by the Church, the paschal services are celebrated in all their splendor."

THE PASCHAL PERIOD – Highlights: Midpentecost Feast; 40 Days - The Ascension of Christ. 50 Days-Pentecost - The Descent of the Holy Spirit

POST-EASTER SUNDAYS: St Thomas Sunday; The Myrrhbearing Women; The Paralytic; The Samaritan Woman; The Blind Man; Pentecost: The Descent of the Holy Spirit. "Pentecost Sunday is also called Trinity Day in the Orthodox tradition. Often on this day the icon of the Holy Trinity -- particularly that of the three angelic figures who appeared to Abraham, the forefather of the Christian faith - is placed in the center of the church. This icon is used with the traditional pentecostal icon which shows the tongues of fire hovering over Mary and the Twelve Apostles, the original prototype of the Church, who are themselves sitting in unity surrounding a symbolic image of "cosmos," the world."

"The Great Vespers of Pentecost evening features three long prayers at which the faithful kneel for the first time since Easter. The Monday after Pentecost is the feast of the Holy Spirit in the Orthodox Church, and the Sunday after Pentecost is the feast of All Saints."

QUESTION AND ANSWER TIME.

Christ the Savior Greek Orthodox Church
"The Presentation of Christ at the Temple"
 Hernando County, Florida

INTRODUCTION TO THE ORTHODOX CHURCH SERIES

SESSION 6 – ORTHODOX SPIRITUAL LIFE

INTRODUCTION

1. The Goal of the Christian Life: God-Likeness

Our Creation in the Image and Likeness of God. *Image*=the characteristics that make us human. Image=Intellect, Creativity, Community, Moral Sensitivity, Desire for the Spiritual. *Likeness*=the potential to fulfill the Image. Dynamic and Developmental. Step by step fulfilling of the Image. *Perfection*=The process of constant and continuing fulfillment of the Divine Image in us.

A process of *Synergy*. The grace of God and human endeavor. But the grace of the Holy Spirit is primary; our efforts are important but secondary. Both are required. Our model=Jesus Christ. *"The myth of a compelling destiny is nonsense. Our lives are subject to no unavoidable fate. Everything, as I have argued, points to the beauty of self-determination."* John Chrysostom, *Homily on Divine Love*, 3

"The human being, who conforms to the model of the Son, gives glory to God because of having been made by the Father by means of the Son and of the Holy Spirit. Therefore, the whole person is like God and not just a part: the whole person, soul and body, receives the Spirit of the Father. This is the perfect human being. When the Spirit is united with the soul and with the body, then we have the spiritual person, the perfect person, the human being in the image and likeness of God. If, on the contrary, the soul does not have the Spirit, we would have a carnal and imperfect being. Such a person in having been created would be in the image of God, but would have no likeness to him. Likeness to God comes only from the Spirit." St Irenaeus of Lyon, *Against Heresies*, 5, 6 (+202).

2. "Spiritualities" and Being Spiritual

The world is full of "spiritualities." Neither the Bible nor Holy Tradition speaks of "Spirituality" – a "thing" that a person has or doesn't have. The Church speaks of being spiritual, living spiritually, walking in the Spirit, etc. All these refer to the Holy Spirit. (See article at the end of the outline).

3. Spiritual Life in Worship and Church Life

The primary relationship we have with the Holy Spirit, Jesus Christ and the Father –that is, the Holy Trinity, is through personal faith and our life in the Church, especially in worship. For example: The prayer of Consecration ("*Epiklesis*") in the Eucharist: *"Also, we offer to you this spiritual worship without shedding of blood, and we ask, pray and implore you: send down your Holy Spirit upon us and upon these gifts here set forth."* (Translation of the Oxford University Press edition).

Spiritual Living in the community life of the Church: Forgiveness; mutual support; "the fellowship of the brotherhood," Love. "Let us love one another so that with one mind we may confess: Father, Son and Holy Spirit . . ."

4. **Spiritual Life in Outreach: Mission & Social Concern**

The Great Commission: "Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all that I have all that I have commanded you; and lo, I am with you always, to the close of the age." Matthew 28:19-20.

Foreign Missions; Home Missions; Parish Missions; Reaching out for members; the difference between Mission Outreach and Proselytism.

The Parable of the Last Judgment in Matthew 25: (Next Session: Ethics)

5. **Spiritual Life in Ordinary Living**

Living spiritually through and in the events of our lives. Epiphany-the sanctifying of the waters, a model for the sanctifying of all aspects of life, good, bad, indifferent.

"There are good things, bad things and things that are indifferent. Some of the things that are indifferent people consider to be good or bad while in reality they are neither. I will give you an example, to explain my meaning more clearly. Poverty is in general thought to be an evil. Not so: if someone who is poor practices watchfulness and wisdom, poverty itself can completely overcome evil. On the other hand, wealth is regarded as a good thing by most people. But that is not entirely true: it depends how you use it. If wealth were a good thing in itself and on its own account, then everyone who possesses it ought to be good. Yet not all rich people are virtuous, only those who manage their money in a responsible way. Therefore wealth is not a good thing in itself, it is only an instrument for doing good. So with regard to indifferent things: they are either good or bad according to the use that is made of them." John Chrysostom, *Commentary on Isaiah*, 3.

6. **Spiritual Life As Way of Life**

Not an "extra level" of existence, ("supernatural"), but a way of life relating all things to God through the Holy Spirit. Spiritual living is living all aspects of our lives "in the Spirit."

Galatians 5:22-26 *"But the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness, self-control; against such there is no law. And those who belong to Christ Jesus have crucified the flesh with its passions and desires. If we live by the Spirit, let us also walk by the Spirit. Let us have no self-conceit, no provoking of one another, no envy of another."*

7. Spiritual Growth as a Way of Life

The Process of Spiritual growth toward God-likeness – Divinization, or *Theosis*.
The Tradition of the Spiritual Ladder. St. John of the Ladder, *Ladder of Divine Ascent*.

Thanksgiving Prayer After Holy Communion: "May the communion of your immortal Mysteries be for me light and life, freedom from passion, progress and increase in more spiritual virtues that I may glorify you, O Christ . . ."

8. Spiritual Struggle And Spiritual Exercise

Spiritual *Struggle* is the fight *against* temptation and evil inclinations.

Spiritual *Exercise* is the *training for* growth in the good.

"But as for you, man of God . . . aim at righteousness, godliness, faith, love, steadfastness, gentleness. Fight the good fight of the faith; take hold of the eternal life to which you were called when you made the good confession in the presence of many witnesses" (1 Timothy 6:11-12).

Spiritual Practices such as the Imitation of Christ; Fasting; Self-Discipline; Obedience; Almsgiving; Service; Striving for Virtues; Stewardship of Time, Talent, & Treasure; Sacrifice; Good Deeds.

9. Forms of Prayer Life

Liturgical Prayer. Fixed Prayers (The Lord's Prayer). Silent and Audible Prayers. Daily Prayer (Morning, Evening). Prayers for Forgiveness, Thanksgiving Prayers. Private Prayer. Table Prayer. "Talking to God." Common Prayer. Occasional Prayer. Personally formed Prayers. Continuous Prayer.

Some Passages from the Bible about prayer: Colossians 4: 2 *"Continue steadfastly in prayer;"* 1 Corinthians 14:15 *"I will pray with the spirit and I will pray with the mind also; I will sing with the spirit and I will sing with the mind also;"* Ephesians 6:18 *"Pray at all times in the Spirit, with all prayer and supplication. To that end keep alert with all perseverance, making supplication for all the saints;"* Philippians 4:6-7 *"Have no anxiety about anything, but in everything by prayer and supplication with thanksgiving let your requests be made known to God. And the peace of God, which passes all understanding, will keep your hearts and your minds in Christ Jesus."*

An Outline of Personally formed Prayers: *Address* (Dear God); *Acknowledgement* (Who came to earth to save us); *Thanksgiving and Praise* (You are my Savior. I thank you for your love and glorify Your Holy Name); *Intercession for others* (bring peace to your world and heal my neighbor of his illness); *Personal Petition* (grant peace to me, success in my work); *Ascription* (For you are a loving God); and *Conclusion* (Amen = So be it; So let it be).

10. The Jesus Prayer

1 Thessalonians 5:16-18 "*Rejoice always, pray constantly* (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε) literally = pray without interruption), *give thanks in all circumstances; for this is the will of God in Christ Jesus for you.*"

Orthodox Monastic practice: Repeating a brief prayer continuously until it is repeated by itself in the heart. Usual form: "*Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me.*" But it can take other forms. Example, "Lord Jesus Christ, I love You and Your servants."

A Story: Work or Prayer?

"Certain monks, called 'the Prayer People' because they wanted to dedicate themselves entirely to prayer, went to pay a visit to Abbot Lucius. The aged monk asked them: 'What work do you do?' They said: 'We don't do work, but we obey Paul's teaching to pray without ceasing.' The old man asked them: 'Do you eat?' and they replied, 'Yes.' The Abbot then demanded to know who prayed instead of them while they were eating. Then he asked them: 'Do you sleep?' and they replied, 'Yes.' The Abbot then demanded a second time to know who prayed instead of them while they were sleeping. The monks were at a loss to answer either of the two questions.

Then the old man continued: 'Forgive me, but you are not doing what you say you are. I, on the other hand, succeed in working with my hands and at the same time in praying without ceasing. I start by sitting down in the presence of God. Then I begin my task of making ropes and I say: "Have mercy on me, O God, according to your steadfast love; according to your abundant mercy blot out my transgressions."' [Ps. 51:1]

Then he asked them if that was prayer and they replied 'Yes.' The old man went on: 'At the end of a day passed in work and prayer, I have earned roughly sixteen shillings. Two shillings I deposit on the ground outside the door and the rest I spend on food. The person who picks up the two shillings prays in my place when I am eating or sleeping. In this way, by the grace of God, I am obedient to the teaching to pray without ceasing.'" Sayings of the Desert Fathers (*Patrologia Graeca*, 65, 253).

QUESTION AND ANSWER TIME.

An Article by Fr. Stanley Harakas from *The National Herald*, "The Whats and Whys of Our Church." December 7-8, 2002.

"SPIRITUALITIES" AND BEING SPIRITUAL

Our era is full of paradoxes. We are the most materialistic culture ever to exist. Yet, we are also awash with so-called "spiritualities." From the reintroduction of pagan deities to "earth spirituality" with its goddesses, to feminist spirit religions, to the introduction of Far Eastern traditions such as Buddhism. There are the spiritualities of art, music, drugs, yoga and Zen, to mention a few. All of these basically seek a transcendent experience of something beyond the material world, but somehow within it. Their one common characteristic is their rejection of the Christian understanding of being Spiritual. So, you see, there is nothing in the Old or the New Testaments about "spirituality" or, about "spiritualities." Neither of these words is found in the Bible.

In the Bible, there are three basic meanings to the word “spirit” or “Spirit.” The first refers to the inner world of our human existence. For example, we read “Now while Paul was waiting for them at Athens, his spirit was provoked within him as he saw that the city was full of idols” (Acts 17:16).

The second use of the word “spirit” in the Bible refers to evil or unclean spirits that are destructive and demonic, i.e., “The people also gathered from the towns around Jerusalem, bringing the sick and those afflicted with unclean spirits, and they were all healed” (Acts 5:16)

The most frequent use of the word “spirit” is with the adjective “Holy.” The Holy Spirit is a gift of the Father through the Son to the Church: “But you shall receive power when the Holy Spirit has come upon you; and you shall be my witnesses in Jerusalem and in all Judea and Samaria and to the end of the earth” (Acts 1:8). In the teaching of the Church, the Holy Spirit is the third person of the Holy Trinity, and is God, as is the Father and the Son. At Pentecost, 50 days after the Resurrection of Christ, it was, indeed, given to the Church and is a gift for every Christian to be able to live the Christian life. Thus, in the first Apostolic Sermon we have recorded, St. Peter's declaration: “you shall receive the gift of the Holy Spirit” (Acts' 2:38).

So, the Bible speaks of “receiving the Holy Spirit” (Acts 8:15, John 20:22), “living in the Holy Spirit” (Romans 8:5-6), being “in the Spirit” (1 Corinthians 3:6, 14:2), “love in the Spirit” (Colossians 1:8), “praying in the Spirit” (Ephesians 6:18), “rejoicing in the Spirit” (Luke 10:21, Romans 14:17), “participating in the Spirit” (Philippians 2:1), and so on.

For Christians, there is no such thing as “spirituality” without reference to the Holy Spirit of God. There is to be found the true transcendence, which fills our earthly existence with the divine reality. All other so-called “spiritualities” confuse earthly experiences with the Holy Spirit and miss the mark.

Christ the Savior Greek Orthodox Church
"The Presentation of Christ at the Temple"
Hernando County, Florida

INTRODUCTION TO THE ORTHODOX CHURCH SERIES

SESSION 7 – ETHICAL LIVING

INTRODUCTION

The Good, the Right; & the Fitting in the Christian Life; Some Ethical Issues in Bioethics. Moral & Ethical Decision Making in Today's Society from the perspective of the Orthodox Church.

1. WHAT IS ETHICS?

1. The Relationship of Orthodox Christianity To Ethics
2. Traditional "Decision-Making" / The New Situation
3. "Is and Ought." Foundations of Ethics
4. Ethics: 3 spheres: Personal Life - Church Life - The Public Sphere

2. THE CONTEXT OF THE ORTHODOX FAITH: BACKGROUND FOR ETHICS

1. The Larger Context - The Orthodox World View
 - a. Holy Trinity;
 - b. Creation;
 - c. The Doctrine of Humanity;
 - d. Sacramental Life;
 - e. The Church;
 - d. Sacramental Living
 - f. The End Times,
 - g. Christian Love as ἀγάπη (agape) and as Θεῶς Ἔρως (divine eros).
2. Ethics and Morality – The Difference.
3. Morality and Grace – The Relationship

**3. A CASE STUDY: ST. BASIL'S RESPONSE -
SHOULD ORTHODOX CHRISTIANS GO TO PHYSICIANS?**

1. Life: Protection/Transmission

The Art of Medicine St. Basil, *The Long Rules*

Q. 55. Whether recourse to the medical art is in keeping with the practice of piety.

R. Each of the arts is God's gift to us, remedying the deficiencies of nature, as, for example, agriculture, since the produce which the earth bears of itself would not suffice to provide for our needs: the art of weaving, since the use of clothing is necessary for decency's sake and for protection from the wind; and, similarly, for the art of building. The same is true, also, of the medical art. In as much as our body is susceptible to various hurts, some attacking from without and some from within by reason of the food we eat, and since the body suffers affliction from both excess and deficiency, the medical art has been granted to us by God, who directs our whole life, as a model for the cure of the soul, to guide us in the removal of what is superfluous and in the addition of what is lacking... (T)he medical art was given to us to relieve the sick, in some degree at least.

2. Body and Soul

A. It is a good plan that the heads of the communities should meet together occasionally at certain appointed times and places. At these assemblies they should lay before one another for consideration, irregular situations, characters which are exceptionally difficult to deal with, details of their administration, so that, if any of them be delinquent in any respect, this may be reveal in an authoritative manner by the judgment of the group and that what has been rightly done may be ratified by their collective testimony.

V. PRACTICAL EXAMPLES - SOME BIOETHICS ISSUES

1. Ordinary Daily Ethics and Morality

- | | | |
|--------------------------|-------------------------------|---------------------|
| a. The Ten Commandments; | b. the Sermon on the Mount; | c. Avoiding Vices; |
| d. Developing Virtue(s); | e. Forgiveness and Sacrifice; | d. Growing morally. |

2. Some Issues in Bioethics

- | | | |
|--------------------------|-------------------------------------|----------------------|
| a. Sex and Its Purposes; | b. Contraception; | c. AIDS; |
| d. Abortion; | e. Test Tube Babies; | f. Homosexuality; |
| g. Transsexuals; | h. Surrogate Mothers; | i. Cloning; |
| j. Organ Transplants; | k. Donation of Organs at Death; | l. Death/Dying |
| m. Cremation | n. "Pulling the Plug" & Euthanasia; | o. Genetic Screening |

VI. WHO IS THE AUTHORITY'

Multiple Ethical Claims - Politicians; Health Care Providers; Philosophers; Ethics Boards.
The Orthodox Church and Other Religious Views in America Today;
A Responsible But Tentative Approach to Ethics.

CONCLUSION

Some Writings by Fr. Harakas on Orthodox Christian Ethics and Bioethics

Books

For the Health of Body and Soul: An Eastern Orthodox Introduction to Bioethics.
Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1980.

Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian, Minneapolis: Light & Life Publ. Co., 1982

Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics. Minneapolis: Light & Life Publ. Co., 1983.

Living the Faith: The Praxis of Eastern Orthodox Ethics. Minneapolis: Light and Life Publishing Co. 1992.

Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition. New York: Crossroad, 1990.
Second Printing- Minneapolis: Light and Life Publishing Co., 1996.

Articles

"The Stand of the Orthodox Church on Controversial Issues," in *A Companion to the Greek Orthodox Church.* New York: Greek Orthodox Archdiocese, 1984

"An Eastern Orthodox Approach to Bioethics," *The Journal of Medicine and Philosophy*, 18:531-548, 1993.

A. It is a good plan that the heads of the communities should meet together occasionally at certain appointed times and places. At these assemblies they should lay before one another for consideration, irregular situations, characters which are exceptionally difficult to deal with, details of their administration, so that, if any of them be delinquent in any respect, this may be reveal in an authoritative manner by the judgment of the group and that what has been rightly done may be ratified by their collective testimony.

V. PRACTICAL EXAMPLES - SOME BIOETHICS ISSUES

1. Ordinary Daily Ethics and Morality

- | | | |
|--------------------------|-------------------------------|---------------------|
| a. The Ten Commandments; | b. the Sermon on the Mount; | c. Avoiding Vices; |
| d. Developing Virtue(s); | e. Forgiveness and Sacrifice; | d. Growing morally. |

2. Some Issues in Bioethics

- | | | |
|--------------------------|-------------------------------------|----------------------|
| a. Sex and Its Purposes; | b. Contraception; | c. AIDS; |
| d. Abortion; | e. Test Tube Babies,; | f. Homosexuality; |
| g. Transsexuals; | h. Surrogate Mothers; | i. Cloning; |
| j. Organ Transplants; | k. Donation of Organs at Death; | l. Death/Dying |
| m. Cremation | n. "Pulling the Plug" & Euthanasia; | o. Genetic Screening |

VI. WHO IS THE AUTHORITY'

Multiple Ethical Claims - Politicians; Health Care Providers; Philosophers; Ethics Boards.
 The Orthodox Church and Other Religious Views in America Today;
 A Responsible But Tentative Approach to Ethics.

CONCLUSION

Some Writings by Fr. Harakas on Orthodox Christian Ethics and Bioethics

Books

For the Health of Body and Soul: An Eastern Orthodox Introduction to Bioethics.
 Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1980.

Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian, Minneapolis: Light & Life Publ. Co., 1982

Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics. Minneapolis: Light & Life Publ. Co., 1983.

Living the Faith: The Praxis of Eastern Orthodox Ethics. Minneapolis: Light and Life Publishing Co. 1992.

Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition. New York: Crossroad, 1990. Second Printing- Minneapolis: Light and Life Publishing Co., 1996.

Articles

"The Stand of the Orthodox Church on Controversial Issues," in *A Companion to the Greek Orthodox Church.* New York: Greek Orthodox Archdiocese, 1984

"An Eastern Orthodox Approach to Bioethics," *The Journal of Medicine and Philosophy*, 18:531-548, 1993.

"Eastern Orthodox Bioethics," and "Population: An Eastern Orthodox Perspective," in *Encyclopedia of Bioethics*. 2nd Ed., Warren T. Reich, Editor in Chief. MacMillan Publishing Co. & Simon and Schuster Publishing Co., New York: 1995.

"To Clone or Not to Clone?," *Reflections: Newsletter of the Program for Ethics, Science, and the Environment*. Department of Philosophy, Oregon State University. Special Edition, May 1997, pp. 3-4. Reprinted in Michael C. Brannigan, ed., *Ethical Issues in Human Cloning: Cross-Disciplinary Perspectives*. New York: Seven Bridges Press, LLC, 2001, pp. 89-90

Christ the Savior Greek Orthodox Church
"The Presentation of Christ at the Temple"
Hernando County, Florida

INTRODUCTION TO THE ORTHODOX CHURCH SERIES

SESSION 8 – LIVING THE LITURGY

INTRODUCTION

**1. What Does Worship Mean? – “Εγώ εἰμι ὁ ὢν.” - “I Am What Ultimately Is.”
“Ο Θεός ἀγάπη ἐστίν.” – “God is love.”**

Worship is primarily our expression of reverence for God Who is “Ultimate Reality” and the reception of His grace in our lives. Affirming our response to God’s love for us, it is a two-way activity, with the emphasis on God’s Holiness.

2. Personal and Corporate Worship – “Splendor In the Ordinary”

God’s presence and activity in our lives. Especially manifest in corporate worship. Each act of worship, however, has a special significance and character.

Our corporate worship of God. Our personal worship. Our corporate/personal worship.

The personal dimension of the Orthodox spiritual life. Our personal response to God.

Embodied Worship. The spiritual incarnate in the material. The material manifests the spiritual.

3. Conscious Public Worship – “Living the Liturgy”

Participating in the Divine Liturgy. “The work of the people” = Liturgy = *Λαοῦ ἔργον*

Conscious and active liturgical participation.

Learning how to do it. Ten Ways:

- | | |
|--|---|
| 1. Receiving Holy Communion; | 6. Worshiping with your Body*; |
| 2. Being the Church; | 7. Listening to the Readings and Sermon; |
| 3. Responding to the Dialogues and Biddings; | 8. Understanding/ using the Structure of the Liturgy; |
| 4. Singing the Hymns; | 9. Sharing the Symbolism; |
| 5. Reciting the Creed and the Lord's Prayer; | 10. Praying the Divine Liturgy. |

4. Making the Liturgy Meaningful – “Let us pray to the Lord!- The Liturgy After the Liturgy

5. *Worshipping With Your Body

- | | |
|---|--|
| 1. Entering the Church | 6. How to Receive Holy Communion |
| 2. Making the Sign of the Cross | 7. What Does Kissing the Priest’s Hand Mean? |
| 3. Lighting Your Candle
–Presence and Prayer | 8. Blessed Bread, Holy Water,
Bread Blessings |
| 4. Reverencing the Icons | 9. Flowers and Palms |
| 5. Sitting and Standing and Kneeling | |

CONCLUSION – “The Liturgy Alive!”

“Let us commit ourselves and one another and our whole life to Christ our God.”

Living the Liturgy: A Practical Guide For Participating in the Divine Liturgy of the Eastern

Orthodox Church. How the Divine Liturgy Can Become Exciting, Rewarding and Meaningful to You.

TAKE HOME MESSAGE

Metropolitan Alexios of Atlanta's Message For The Sunday of the Holy Fathers

My Beloved Ones,

Together, we are all members of an institution, one which we understand to be God's Holy Orthodox Church, and therefore, as St. Paul says, we are building up the Body of Christ. This is certainly a blessing, but one that comes with obligations and responsibilities.

In this Sunday's Gospel, Christ famously tells His followers, "*You are the light of the world... Let your light so shine before men, that they may see your good works and give glory to your Father who is in heaven*" (Matthew 5:14; 16). Here, our Lord clearly gives us our sense of responsibility, if we are to truly be considered members of His Body. This statement is not simply a philosophical theory, but a statement of practical action. We must be alert to ourselves and our actions; so that in everything we do, we bring glory to His Holy Name.

This Sunday is also a special Sunday, as our Church has chosen to commemorate the Holy Fathers who participated in Seven Ecumenical Councils. In particular, I think of the Council of Chalcedon in 451, which was convened to address an issue of great confusion to the people: namely, the Person of Jesus Christ. The decision of the Synod affirmed our understanding that Christ has two natures, and that He is both fully God and fully Man. Christ, who as God willingly took on flesh to dwell among us, practiced what He preached. He Himself glorified the Father through His own good works: healing the sick, feeding the hungry, and even raising the dead during His earthly life and ministry.

As both God and Man, Jesus Christ did not simply end His lesson by proclaiming us to be the light of the world. He then admonishes His followers to keep the Commandments and the Law, which God gave to help the people live righteously. "*Whoever then relaxes one of the least of these commandments and teaches men so, shall be called least in the kingdom of heaven; but he who does them and teaches them shall be called great in the kingdom of heaven*" (Matthew 5:17-19).

My Brothers and Sisters, this is the reason we have the Church as both an institution, and as the Body of Christ. The Church guides us towards closeness with God, helping us to keep His Word, and glorifying Him through our thoughts and deeds. By becoming closer to Him, we live, as St. Paul says, in the hope and belief that we too will be resurrected, as our Lord has resurrected.

I wish for all of you to receive inspiration from Above, along with health of soul and body, as well as the wisdom to not only assist our family and friends, but also to watch ourselves. As I continue to pray for you all, please remember to pray for me.

+ALEXIOS
Metropolitan of Atlanta

Christ the Savior Greek Orthodox Church
Of Hernando County, FL
ORTHODOX CHRISTIAN LEARNING GROUP
Session 9, August 14, 2017

TOPIC: ORTHODOX CHRISTIAN BELIEFS
SALVATION THROUGH CHRIST AND ITS MEANING FOR US

OPENING PRAYER: O Christ our God who chose of your own free will to be raised upon the cross, grant your mercies to your new people who are called by your name. In your power, gladden the hearts of our Public Authorities; strengthen them in every good deed so that your alliance may be for them a weapon of peace and a standard of victory. (Kontakion Hymn, 4th Tone)

1. JESUS CHRIST, SAVIOR

Now there were in the same country shepherds living out in the fields, keeping watch over their flock by night. And behold, an angel of the Lord stood before them, and the glory of the Lord shone around them, and they were greatly afraid. Then the angel said to them, 'Do not be afraid, for behold, I bring you good tidings of great joy which will be to all people. For there is born to you this day in the city of David a Savior, who is Christ the Lord. And this will be the sign to you: You will find a Babe wrapped in swaddling cloths, lying in a manger'" (Luke 2:8-12).

2. WHAT IS A SAVIOR? WHAT DOES "SALVATION" MEAN?

A Savior is one who "saves"

a. From What? —Punishment? Hell? Sin? The Law? Fear? Fear of Death, Less than true and full human existence? Yes, to all.

In the Letter to the Romans, St. Paul spells out that we cannot bring salvation to ourselves by our own power and deeds. Our broken and fallen condition can only be restored by God's loving mercy as a divine gift, through the person and work of our Savior, Jesus Christ.

"But now the righteousness of God apart from the law is revealed, being witnessed by the Law and the Prophets, even the righteousness of God, through faith in Jesus Christ, to all and on all who believe. For there is no difference; for all have sinned and fall short of the glory of God, being justified freely by His grace through the redemption that is in Christ Jesus." (Romans 3:21-24).

From the Orthodox Study Bible: *"The Orthodox understanding of justification differs from the Protestant in several ways.... When Orthodox Christians approach the doctrine of salvation, the discussion centers around the new covenant (that is- an agreement, a contractual relationship).*

Justification—being or becoming righteous—by faith in God is part of being brought into a covenant relationship with Him.

Whereas Israel was under the old covenant, in which salvation came through faith as revealed in the law, the Church is under the new covenant. Salvation comes through faith in Christ...Rather than justification as a legal acquittal before God, Orthodox believers see justification by faith as a covenant relationship with Him, centered in union with Christ (Rom 6:1-6).

Justification and God's mercy. Orthodoxy emphasizes it is first God's mercy—not our faith—that saves us.... It is God who initiates or makes the new covenant with us. ...Justification by faith is dynamic, not static. For Orthodox Christians, faith is living, dynamic, continuous—never static or merely point-in-time: Faith is not something a Christian exercises only at one critical moment, expecting it to cover all the rest of his life.

*True faith is not just a decision, it's a way of life. Thus, the Orthodox Christian sees salvation in at least three aspects: (a) I have been saved, being joined to Christ in Holy Baptism; (b) I am being saved, growing in Christ through the sacramental life of the Church; and (c) I will be saved, by the mercy of God at the Last Judgment. ...” (“Justification by Faith” Study Article, in *The Orthodox Study Bible*)*

b. What Is Salvation For? — Greek = *Soteria* - "Soh-tee-RHEE-ah" from "SO-os" = "whole, complete." Salvation as wholeness and fullness of human life, toward the completion and fulfillment of our human existence (the image and likeness of God in us).

c. The Unsaved, Fallen Human Condition and God's Grace: three Christian approaches:

Roman Catholic: Natural Human plus "Supernatural Grace" and its loss in the Fall

Protestant: Natural Human, loss of Grace = Total Depravity.

Orthodox Christian: Damaged and distorted Image of God (human capabilities) plus loss of Divine Likeness (potential for God-Likeness) = Loss of potential and distortion of human capabilities.

d. Different Views of Salvation Roman Catholic perspective = restoration of "supernatural Grace";

Protestant perspective = Grace removes guilt for sin but does not restore Human Nature.

Orthodox perspective = Potential for full human existence restored; "Image" Restoration enabled with Synergy (cooperation) of both Divine and Human.

God-Likeness = Divinization = "Theosis." Human Perfection is "Growing Toward Theosis"

2 Peter 1:3-7 "(Jesus Christ's) divine power has granted to us all things that pertain to life and godliness, through the knowledge of him who called us to his own glory and excellence, by which he has granted to us his precious and very great promises, that through these you may escape from the corruption that is in the world because of passion, and become partakers of the divine nature. For this very reason make every effort to supplement your faith with virtue, and virtue with knowledge, and knowledge with self-control, and self-control with steadfastness, and steadfastness with godliness, and godliness with brotherly affection, and brotherly affection with love."

2. Church-Mission: Continuing the Saving Work of Jesus Christ.

a. Jesus Christ, Savior: Prophet (Teacher); King (Healer, Guide and Director); High Priest (Sacrifice of Incarnation; Crucifixion; Resurrection; Ascension).

b. Life of Salvation: Participation in Saving Work of Christ.

c. Baptism = Romans 6:3-6: *"Do you not know that all of us who have been baptized into Christ Jesus were baptized into his death? We were buried therefore with him by baptism into death, so that as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, we too might walk in newness of life. For if we have been united with him in a death like his, we shall certainly be united with him in a resurrection like his. We know that our old self was crucified with him so that the sinful flesh might be destroyed, and we might no longer be enslaved to sin."*

The Baptismal Font

d. Eucharist = John 6:50-56 *"This is the bread which comes down from heaven, that a man may eat of it and not die. I am the living bread which came down from heaven; if any one eats of this bread, he will live for ever; and the bread which I shall give for the life of the world is my flesh."*

The Jews then disputed among themselves, saying, "How can this man give us his flesh to eat?" So Jesus said to them, "Truly, truly, I say to you, unless you eat the flesh of the Son of man and drink his blood, you have no life in you; he who eats my flesh and drinks my blood has eternal life, and I will raise him up at the last day. For my flesh is food indeed, and my blood is drink indeed. He who eats my flesh and drinks my blood abides in me, and I in him."

e. Living the Sacramental Life Baptism, Eucharist, Chrismation, Ordination, Confession, Unction, Marriage, and the worship life of the Christian Year.

f. Living and Proclaiming the Gospel (the Good News of Salvation)

a. We are a new creation in Christ – The difference between “the old human being” and the “new human being” in Christ.

Ephesians 4: 17-24: *“This I say, therefore, and testify in the Lord, that you should no longer walk as the rest of the Gentiles walk, in the futility of their mind, having their understanding darkened, being alienated from the life of God, because of the ignorance that is in them, because of the blindness of their heart; who, being past feeling, have given themselves over to lewdness, to work all uncleanness with greediness.*

But you have not so learned Christ, if indeed you have heard Him and have been taught by Him, as the truth is in Jesus: that you put off, concerning your former conduct, the old man which grows corrupt according to the deceitful lusts, and be renewed in the spirit of your mind, and that you put on the new man which was created according to God, in true righteousness and holiness.+

St. John Chrysostom explains: “How is it that he says to those who are already clothed. ‘put on the new man? He is now speaking of that clothing that is from life and good works. Before, the clothing was from baptism, Where now it is from the daily life and from works; no longer ‘after the lusts of deceit’ but ‘after God.’...”

But what does that word holy mean? It is that which is pure, that which is due.... Our part is never to put off the garment of righteousness, which also the prophet calls ‘the garment of salvation’ (Isaiah 61:10) in order that we may be made like God.

For he indeed has put on righteousness. Let us put this garment on as well. Now the phrase ‘put on/ plainly declares nothing else than that we should never at all take it off.... So then it is not for one or two days, or even three. Rather, he would have us always arrayed in virtue and never stripped of this garment. For no one is so disfigured when he is stripped of his clothing, as when he is stripped of his virtue. In the former case his fellow servants behold his nakedness, in the latter his Lord and the angels.” (Homilies on Ephesians 13).

b. Proclaim the Good News of Salvation

Matthew 28:19-20: *“Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you; and lo, I am with you always, to the close of the age.”*

CLOSING PRAYER: O Lord, save your people and bless your inheritance. Strengthen our Public Authorities in every good deed, and protect your nation with your cross. Amen.

NEXT WEEK: The Church As The Ark of Salvation.

Christ the Savior Greek Orthodox Church
Of Hernando County, FL
ORTHODOX CHRISTIAN LEARNING GROUP
Session 13, September 25,, 2017
TOPIC: ORTHODOX CHRISTIAN BELIEFS
THE SACRAMENTS OF THE ORTHODOX CHURCH (1)

OPENING PRAYER: Remember, O Lord Jesus Christ, our God, Your mercies and loving kindnesses, which have been from everlasting, and for the sake of which You did become man and did deign to endure crucifixion and death for the salvation of all who rightly believe in You. You rose from the dead and ascended into heaven and sit at the right hand of God the Father. You regard the humble prayers of all who call upon You with their whole heart. Incline Your ear and hear our humble entreaty. We are Your servants, who offer our prayers as an odor of spiritual fragrance for all Your people. Amen.

1. THE SACRAMENTS AS LITURGICAL SERVICES

In Greek the word *Liturgy* is made up of two different words, *laos* and *ergon*, which literally means, "The work of the people." In ancient Greece, *liturgy* referred to "the public service of citizens." In the Greek Septuagint, the first translation of the Old Testament into the spoken Greek of the time (70 B.C.), it referred to the service in the Temple of Jerusalem, that is, "liturgy" in the Old Testament refers to prescribed and ordered worship.

In the Orthodox Church we refer to liturgy very frequently in reference to the Eucharist, the sacrament / mystery of the Body and Blood of Jesus Christ. So, "liturgy" has several different meanings: church worship as any ritual, liturgy as the traditional and accepted worship practice of a local Church, liturgy as the Worship of the Church, and the Divine Liturgy, the sacrament / mystery of the church's sharing in the communion of the Body and Blood of Christ. So, we read in the New Testament:

-1 Corinthians 11:23-25: *"For I received from the Lord what I also delivered to you, that the Lord Jesus on the night when he was betrayed took bread, and when he had given thanks, he broke it, and said, "This is my body which is for you. Do this in remembrance of me." In the same way also the cup, after supper, saying, "This cup is the new covenant in my blood. Do this, as often as you drink it, in remembrance of me."*

2. THE SACRAMENTARY OF BISHOP SERAPION

The oldest surviving liturgical service book is the *Sacramentary of Serapion*, who was Bishop of the city of Thmuis in the delta region of the Nile River in Egypt. It was written about the year 350 A.D. Serapion was a close friend of St.

Athanasius, Patriarch of Alexandria, Egypt. The *Sacramentary*, is a book of thirty prayers recited by a Bishop in some of the church services, including the Divine Liturgy, Baptism, Ordination, the blessings of oil, bread and water, as well as the Funeral service, but omitting the fixed structural formulae of the rites.

Thus, we see, very early in the history of the Church, worship was rooted in the earliest apostolic practices, conducted by clergy with the gathered people of God.

From the earliest Christian times there were multiple liturgical traditions, such as those of Palestine, Asia Minor, Egypt, Rome, Antioch, Jerusalem, etc. Over a period of many years, these liturgical traditions came together in the Byzantine (Eastern Orthodox Christian), and the Western (Roman and Latin tradition). The discussion that follows describes the Sacraments as conducted in the Orthodox Church today.

3. HOLY BAPTISM

Baptism is the Sacrament of Initiation into the Christian life. Unless we are baptized in the Sacrament of Baptism, we are not members of the Church and do not share in the saving and redeeming work of Christ for our salvation. Baptism opens the door to us to participate in the other sacraments of the Church.

Jesus instructed His Disciples to proclaim his message and to baptize and make people His followers:

-Matthew 28:19-20: *"Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them*

in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you."

-Romans 6:3-4: *"Do you not know that all of us who have been baptized into Christ*

Jesus were baptized into his death? We were buried therefore with him by baptism into

death, so that as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, we too

might walk in newness of life."

-I Peter 3:21: *"Baptism. . . now saves you, not as a removal of dirt from the body but as an appeal to God for a clear conscience, through the resurrection of*

Jesus

Christ."

There are Several Methods of Baptism: They are a) Immersion ("*Baptizo*"); b) Pouring, c) Sprinkling, d) Martyrdom, e) Blood self-baptism, and f) In the Air. In the Orthodox Church, Immersion is the preferred method, wherever possible because of the very meaning of the word "baptize" and its theological implication of "the old person dying and the new person resurrected with Christ."

The Present Orthodox Baptismal Service consists of the Instruction at the church entrance. It includes the rejection of the devil and all evil, the affirmation of commitment to Christ and repetition of the Creed (Catechesis), followed by the Baptismal Service itself. Baptism as conducted at Christ the Savior Greek Orthodox Church briefly described.

The Practice of Infant Baptism. Some question the practice of infant or child baptism in some portions of Christianity today. This is not new, or a creation of modern day religious leaders, who say that belief should precede baptism. This view was expressed very early in the life of the Church, but repeatedly rejected by the Church itself in teaching and in local, regional and general councils. An example is the following early witness of Church practice, by St. Hippolytus (222-245 A.D.) "*And they shall baptize the little children first. And if they can answer for themselves, let them answer. But if they cannot, let their parents answer or someone from their family*" (*The Apostolic Tradition*).

4. HOLY CHRISMATION

The Sacrament / Mysterion of Holy Chrismation is closely connected with the Sacrament of Baptism. The Sacrament of Baptism brings to the baptized person the death of the "old man" born with a broken relationship with God ("Ancestral Sin") and the resurrection of the "new man" cleansed from Ancestral Sin, rising from the baptismal water as a "new creation."

In the Orthodox tradition, this is immediately followed by the administration of the Sacrament / Mysterion of Holy Chrismation, which is the administration of Holy Chrism, consecrated oils conveying "the Gift of the Seal of the Holy Spirit." This Sacrament / Mysterion is equivalent to the experience of Pentecost establishing Christ's Church. Holy Chrismation is a "Personal Pentecost" for each Christian:

-John 7:39: "*Now this he said about the Spirit, which those who believed in him were to receive; for as yet the Spirit had not been given, because Jesus was not yet glorified.*"

The relationship of Baptism and Chrismation was made evident by Jesus as recorded in John 3:5-6: "*Jesus answered, 'Truly, truly, I say to you, unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God. That which is born of the flesh is flesh, and that which is born of the Spirit is spirit.*"

The Sacrament / Mysterion of Holy Chrismation have historically been conducted with different methods. For instance, in Acts 8:18 the giving of the Holy Spirit was conducted by the laying on of Apostolic Hands: "*Now when Simon saw that the Spirit was given through the laying on of the apostles' hands. . .*" This is the present practice in the Roman Catholic and Episcopal traditions..

Another method, seen in 2 Corinthians 1:21-22 was anointing With Chrism: *"But it is God who. . .has put his seal (anointing) upon us and given us his Spirit in our hearts as a guarantee."*

The gifts of Holy Chrismation (the gifts of the Holy Spirit) are described in 1 Corinthians 2:12: *"Now we have received not the spirit of the world, but the Spirit which is from God, that we might understand the gifts bestowed on us by God."*

The gifts of the Holy Spirit are given to us not only for our personal benefit, but also for the good of the whole Church as we see in 1 Corinthians 12:7: *"To each is given the manifestation of the Spirit for the common good"*

The gifts of the Holy Spirit are rich and varied for all Christians as we see in Galatians 5:22-23: *"But the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness, self-control."*

Jesus' Parable of the Talents (Matthew 25:14-24) teaches us that we have to be good stewards of the gracious gifts that we have received individually and personally.

The Sacrament – Mysterion of Holy Chrismation is also conducted for the reception of converts from other Christian Churches followed by participation in Holy Communion at a Divine Liturgy, either publicly or privately.

Holy Chrism is prepared in each major Church jurisdiction by the leading bishops of the Church, primarily members of the Holy Synod of each jurisdiction.

For example, in the Patriarchate of Constantinople, every few years, contributions are solicited from the local Churches in the Ecumenical Patriarchate's jurisdiction for the various oils, perfumes and other essences to be used for the Sacrament - Mysterion.

On Holy Thursday, the bishops gather at the Ecumenical Patriarchate in a special building and the Holy Chrism is prepared according to a liturgical service and consecrated. Then, all of the local jurisdictions each receive a supply of the consecrated Holy Chrism, such as the Greek Orthodox Archdioceses of America, Canada, South and Central America, Australia, etc.

Here in the United States, the individual Greek Orthodox parishes receive the consecrated Holy Chrism from the Archdiocese in New York City and the parish Priests administer it as described above.

PRAYER: First of all remember Your Holy Orthodox, Catholic and Apostolic Church which You have purchased with Your precious blood. Confirm and strengthen it, enlarge and multiply it, keep it in peace and preserve it unconquerable by all adversaries, forever. Heal the divisions of the churches. Quench the ragings of the heathens, speedily undo and root out the growths of false teachings and bring them to naught by the power of Your Holy Spirit. Amen.

Christ the Savior Greek Orthodox Church, Hernando County, FL

THE SACRAMENT OF HOLY BAPTISM IN THE ORTHODOX CHURCH

The institution of the sacrament came after our Lord's Resurrection as a farewell commandment and admonition, so to speak, just before his Ascension to heaven, with these words: "Go ye therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to keep all things I have commanded you." (Matthew 28,19-20)

Baptism is the gateway into the Christian Church; the saving action of God who through water and the Spirit recreates his creation; the initial sacrament through which the person who is immersed in water three times in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit is cleansed from all sin and regenerated spiritually. As our Lord himself stated: "...no one can enter the kingdom of God unless he is born of water and the Spirit." John 3,5
The baptism today contains many components. What follows is a description of the Baptism as conducted in the Orthodox Christian Church.

THE INSTRUCTION AND GIVING OF THE CHRISTIAN NAME

The Renunciation and the Acceptance

– The child will be held by Godparent or Godparents in the narthex of the church facing east (towards the altar). (If the candidate is an older child or an adult, he or she stands next to the Godparent.) The priest, standing in front of them, blows three times into the child's (adult's) face in the form of the cross to drive away any evil spirits and adverse power and blesses him each time saying "In the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. Amen". He then places his hands on the child's head, which symbolized the taking of possession of the candidate in the name of the Holy Trinity and recites a prayer addressed to the Triune God: "In your name, O God of truth. . . I lay my hand on your servant who has been found worthy to seek salvation in your Holy Name and protection under the shelter of your wings. Banish from him/her the old error, fill him with faith and hope in you. . . so that he/she might know that you are the only true God. . . Grant him/her the ability to live in accordance with your commandments."

The Exorcisms

– The prayer is followed by three exorcisms and yet another prayer, the prayer of acceptance, at the end of which the priest, in summary of all that was said before, asks God to drive out and banish from the child (adult) any and every evil and impure spirit which may be hiding and lurking in his/her heart and make him/her a reason-endowed sheep in the holy flock of Christ, an honorable member of the Church, child and heir of the kingdom. The child and Godparent will then be asked to face west and renounce Satan and all his works, and all his worship and all his angels, and all his pride in a question and answer form three times and then asked to breathe (instead of the old tradition of spitting) down on Satan. Facing west signifies the west, a place of natural darkness, where the Devil, who is darkness himself, makes his abode.

The Confession of Faith

– Then the child (adult) and Godparent will face east again and affirmatively answer The Priest who will ask them (three times) if they have pledged their allegiance to Christ.

THE SERVICE OF BAPTISM

The Blessing of the Water

– Now that the child is ready, they will enter the Church and the Priest will ask the Holy Spirit to come down and bless and consecrate the water in the font and make it an instrument of salvation.

The Blessing of the Oil and Anointing

– Once the blessing of the water is complete, the Godparent will offer a small bottle of olive oil over which a prayer for the banishment of evil is read to make it “an anointing of incorruption, a weapon of justice, a renewal of soul and body, a defense against every influence of the Devil and a release from evil to all those who are anointed with it, or partake of it.” Some of this oil is then poured crosswise three times on the water in the font in order to render the consecration of the water complete. The child (now naked) will be anointed with the blessed oil on the forehead, nose, ears, mouth, chest, legs, feet, hands and back. The Godparent will then anoint the child, to prepare him, just as an athlete prepares, to battle the demon whom he has just renounced and to slip away from the grip of sin. (When the candidate for Baptism is an older child, a light, white preferred, single piece bathing suit is worn for the Baptism. Adults should simply wear a white bathrobe.)

The Baptism

– Now the child will be immersed in the font three times with prayers, and then handed to the Godparent who is waiting for him with a white sheet. (Older children and adults will bow their heads over a basin and the blessed water is poured over their heads three times in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit.)

The Sacrament of Chrism (Confirmation)

- Now the newly baptized person will be chrismated with Holy Myrrh on the same parts of the body where he was earlier anointed with oil. Holy Chrism is the seal of the gift of the Holy Spirit, which brands all baptized persons with a seal which sets them apart as inalienable possessions of Christ. That is, the Holy Spirit embraces them and envelopes them like a shield and an armor of faith to enable them to live the faith into which they have just been baptized. This is why Chrismation is also known as the Sacrament of the Holy Spirit. Chrismation makes the newly baptized person a layperson in the Church.

The Tonsure

- Following the Baptism and Chrism, the Priest will tonsure the person by cutting some of his/her hair crosswise to signify: that Christ will be the head of the child from now on, that he will reject other allegiances, the first sacrifice from his body to God.

The Vesting

- The Priest now blesses the child (adult) and places a white garment of righteousness on him/her. The child /adult will leave to be dressed and the Priest will read additional prayers at this time. The child/adult will return fully dressed and undergoes the ablution or symbolic washing away of the Myrrh and then receives the blessing of Christ. The Godparent will then take the newly baptised's baptismal candle and will then be lead three times around the font. This is an act of rejoicing with the angels in heaven at the return of a lost sheep, and with the other Christians present at the addition of one more member to the flock of Christ.

The Readings

- The readings follow from the Epistle of Paul to the Romans (6, 3-11) where Paul makes the comparison between the immersion and emersion with the burial and resurrection of Christ and from the Gospel according to St. Matthew (28, 16-20) where the Divine Institution of Baptism was established by our Lord.

Holy Communion

- The whole ceremony ends with the partaking of Holy Communion by the child/adult, his first taste of the Body and Blood of the Lord, so that just as nature nourishes the newborn infant physically with milk, likewise the Grace offers to it Holy Communion as spiritual food. Finally the Sponsor places a blessed gold cross around the neck of the child. The child will then be presented to the parents congratulations are offered and the celebration can begin.

THE MARRIAGE CEREMONY AND ITS MESSAGE

Fr. Stanley S. Harakas

The marriage of a man and a woman is one of the most important events in their lives. It changes their status in society, it effects the most intimate dimensions of their lives, it changes their relationships with parents and relatives, and it establishes new financial and social realities. This is true in every marriage that takes place, whoever the couple is, and whoever conducts the marriage service.

But for the Orthodox Christian, marriage and the service that takes place in the Church is more than all those things. It is a Sacrament, which means that the ordinary social institution of marriage, common to every culture and society in history, is consecrated, sanctified, and blessed. In short, for the Orthodox Christian, marriage is brought into the life of the Kingdom of God. Everything in the wedding service points to that new kind of relationship, transforming an Orthodox Christian marriage into a way of living the Christian life.

The service of the Sacrament of Holy Matrimony has a long history of development in the Orthodox Church. The present form of the rite has its beginnings about the seventh century. Prior to that it consisted of a blessing by the Bishop or Priest, following which, the couple received Holy Communion together and went on to live together as husband and wife. Some of the additions to the ceremony were adopted and adapted from the Imperial wedding ceremonies of the Byzantine Empire. Much of the service, with its prayers and symbolic actions were developed to add honor and significance to the institution of Christian marriage in response to those who for one reason or another minimize its significance.

What we now have as "The Sacrament of Holy Matrimony" is a beautiful and powerful service that presents the couple being married and all those in attendance with a message about the Christian marital relationship, the goals and purposes of marriage, and concrete guidelines for husband and wife to make their marriage a happy, supportive and successful way to live their lives together as Orthodox Christians.

Let's begin by describing the service of the Sacrament of Holy Matrimony as it is conducted in the Greek Orthodox Church today. The first thing we need to point out is that the service is actually two different services: The Service of the Promise and the Service of the Crowning.

"The Service of the Promise" originally was an engagement service. Often it took place many years before the couple was actually married. But because in the Church's rules a spiritual bond was created between the two, causing canonical problems if the engagement was not followed by the Marriage Sacrament, it became the practice to conduct the "Service of the Promise," just prior the Marriage Sacrament. So today it is in practice a part of the wedding ceremony.

It is important to note that it begins with the words "Blessed be our God now and ever and to the ages of ages. Amen." This is the ordinary way that most services begin in the Orthodox Church. As we shall see, the Sacrament of Holy Matrimony begins with another kind of blessing.

This is followed by a special set of petitions, in which the couple and congregation are instructed to pray for numerous things. Some of these petitions refer to the couple specifically. We are asked to pray for "the servant of God (groom's name) and the servant of God (bride's name) who now pledge themselves to one another, and for their salvation." We also pray for "children for the continuation of the race," "love, perfect and peaceful," "oneness of mind," "harmony and trust," "blameless life," "an honorable marriage and a bed undefiled," among many other blessings. We see a broad and inclusive understanding of the marital relationship, from mutual commitment to faithfulness in marital sexual relations.

The petitions are followed by a prayer that compares the union of the couple in "an indissoluble bond of love," with the Old Testament married couple Isaac and Rebecca, whom God had brought together.

Then the Priest blesses the rings. Every Greek Orthodox marriage service is a "double ring ceremony," because "the ring seals the 'spoken word.'" In ancient times, not many people could write. Even very wealthy people could not write, but when scribes prepared financial and legal documents, they "signed" the agreements with a ring inscribed with their seal, pressing the ring in hot wax dropped on the document. So the ring is a visible sign of the promise that the couple take each other as spouses. The Priest prays over the rings, "bless these rings and unite these, Your servants, keeping them in peace and oneness of mind." Then he blesses the groom three times with the rings, saying each time with his name first "The servant of God (groom's name) is promised to the servant of God (bride's name) in the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit." This then is repeated three times with the bride's name first and the groom's name second. Each time he blesses the couple with the rings he touches the forehead of the one spouse and then the forehead of the other, subsequently forming the sign of the Cross over them.

The words, "is promised" implies another person makes the promise. At one time, it would have been the parents. How can we interpret these words today? I find it helpful to think that it is God who has brought this couple together, cementing their relationship. The complex three-fold repetition of the blessing with the rings is a striking symbol of the Church's understanding of the mutuality, shared relationship and equality of the couple in marriage.

This is emphasized when the sponsor ("koumbaros/a") exchanges the rings once more three times, touching the groom's ring to the bride's finger and the bride's ring to the groom's finger. The rings are placed on the second finger of the right hand, since it is the hand of authority, as we say in court, "Raise your right hand and pledge to tell the truth . . ."

The "Service of the Promise" ends with a prayer that traces God's blessings on marriage from the earliest times of the Old Testament, emphasizing the significance of the rings as a solemn promise and sign of the new status of the couple, asking God Himself "bless this putting on of rings with Your heavenly blessing."

We then go directly to "The Service of The Crowning," once the processional Psalm 128 (Septuagint 127) is chanted, which begins "Blessed is everyone who fears the Lord, who walks in his ways," mentioning specifically husbands and wives and their children.

The "Crowning" begins with the words "Blessed be the Kingdom of the Father and of the Son and of the Holy Spirit . . ." which indicates that this service is a Sacrament, and not an ordinary Church service. Like the Service of the Promise, immediately there are a series of petitions, asking the people to pray for the couple, "who are now being joined to one another in the communion (*koinonian*) of Marriage, and for their salvation." The petitions ask that this marriage be blessed by Christ, "as was that of Cana of Galilee" where Christ performed his first miracle, changing water to wine. Other petitions ask us to pray for "sobriety of life, and fruit of the womb as may be most expedient for them," that the couple may "rejoice in beholding sons and daughters," and "a course of life blameless and unshamed," and "prayers that tend to salvation."

Three prayers then follow. The first two of these prayers are rooted in the Old Testament, where remembrance is made of Old and New Testament couples who received God's blessings in their marriages. It is as if the couple about to be married is placed at the end of ages-old procession of the married who have pleased God in their calling to live their Christian lives as married persons. That is why the Priest then prays, "Bless this marriage and grant to these Your servants (groom's name) and (bride's name) a peaceful life, length of days, marital faithfulness, love for one another in a bond of peace, offspring long-lived, fair fame by reason of their children, and a crown of glory that does not fade away." The Priest also prays that their marriage be protected from "hostile schemes," and that God "fill their houses with bountiful food, and with every good thing, that they may have to give to them that are in need." We ask for both spiritual and material blessings on the couple.

The third prayer is different. Here the Priest asks to God to "stretch forth Your hand from Your holy dwelling place, and join together this Your servant (groom's name) and this your servant (bride's

name) for by You is the wife joined to her husband." At that point, the Priest physically joins the right hands of the bride and the groom. Thus, for the Orthodox Church, it is God who actually marries the couple. The uniting of the hands is the moment in this whole service, that we could say that the couple is actually married.

It has now come time to proclaim that they are, indeed, married. While the uniting of the hands is witnessed at most by the bridal party, the Crowning declares their new status for all the world to see. On the table in front of the couple are two crowns, united by a single ribbon. In the Slav Orthodox Churches, the crowns look exactly like royal crowns. In the Greek and Arabic traditions, the crowns reflect the daphne wreaths of antiquity, but they are made of white pearlized material. The Priest holds the crowns together, and blesses the couple with them, much like the blessing of the couple with the rings. As he does so, the Priest says "The servant of God (name) is crowned for the servant of God (name) in the Name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. Amen." First, he touches the forehead of the groom, saying his name first and the bride's name second, three times. But then the process is reversed, and the words are again said three times, but touching the bride's forehead first and saying her name first and the groom's name second. When he has finished the Priest places the crowns on their heads. Then the Marriage Sponsor exchanges the crowns on the heads of the couple, the groom's crown touching the bride's head three times and the bride's crown touching the groom's head three times. The rite is saying that the couple are the "King and Queen" of their new household, and that they are the heads of that household, i.e., *each other*. The ribbon uniting the crowns, the multiple blessings with the crowns, the exchange of the crowns, all point to an understanding of the mutuality of the marital relationship with and under God. God is the uniter and sanctifier in the Orthodox way of understanding marriage.

We see this expressed immediately after, in the Epistle reading, that is, unfortunately, often misunderstood. The key to understanding the passage properly is the passage at the very beginning: "Be subject to one another out of reverence for Christ." The proper interpretation of the reference to the husband as the head of the wife requires that we also affirm the new teaching of St. Paul that husbands must love their wives as Christ loves the Church, That is, that Christ sacrificed Himself to the point of death for the Church. The true teaching of the Epistle reading is one of mutual obedience and mutual love understood as concern for each other's welfare.

The Gospel reading describes the Marriage at Cana, where Christ changed the water into wine. The selection of this passage points to the transformation of the natural marital relationship into a sacramental marital relationship, where both husband and wife are called to live out their Christian existence in God's Kingdom.

Several prayers follow. In one, it is said that God, in His "saving Providence did promise in Cana of Galilee to declare marriage honorable," and that God is "well-pleased" that the couple "should be joined to one another" and asking that they "be worthy to attain to ripe old age, keeping Your commandments in a pure heart." This is followed by the Lord's Prayer said by all.

Sealing the unity of the couple in Holy Matrimony, are two striking and impressive symbolic acts. The first is the blessing of an ordinary cup of wine, which the couple sips from, each three times. The Priest first blesses the cup of wine, saying "Do You, with Your spiritual blessing, bless also this common cup given to them that are joined in the communion (*koinonian*) of marriage." In the Greek Orthodox marriage Sacrament, the groom and the bride do not speak at all -at least in words. But this sharing of the common cup of life, is a form of speaking. It is their mutual declaration that from this point they will "drink from the cup of life together." They are saying to each other that "From now on, you (my spouse) will never be alone. Whatever life brings -joys and happinesses, as well as sorrows and difficulties- I will share with you. I pledge that you will never be alone." It is an affirmation of life-long commitment and support.

Then the Priest takes the Gospel book in one hand and holds onto the joined hands of the groom and the bride, and leads them around the table in a procession known as the "Dance of Isaiah."

It is called that from the first of three hymns, sung as they circle the table three times, The first hymn ("Isaiah danced . . .") points to the expectation of children. The second hymn ("Holy martyrs . . .") highlights the fact that the couple will witness to their faith through their life as an Orthodox Christian married couple. The third hymn ("Christ, Apostles pride") points to the apostolic mission for the living and spread of the Faith, something that the new heads of a Christian family are also called to do. The "Dance of Isaiah" is the symbolic beginning for the newly married of their life-long journey as an Orthodox Christian married couple, a journey that should lead to greater love for God and each other. Thus, they fulfill their personal callings to grow in Christ and toward God-likeness, but together in one flesh and one heart.

The service concludes with a separate blessing of the groom ("be magnified, O Bridegroom, as Abraham, and blessed as Isaac, and increased as was Jacob") and a blessing of the bride ("And you, O Bride, be magnified as was Sarah, and rejoiced as was Rebecca, and increased as Rachel). As each of the blessings is said, the crown is lifted over the head of each. This is followed by the removal of the crowns as the Priest prays, "Accept their crowns in Your Kingdom unsoiled and undefiled, and preserve them without offence to the ages of ages" -the Church's way of emphasizing that the couple is married for eternity.

Thus, Matrimony in the Greek Orthodox Church must be understood sacramentally, as an entering of the couple together in a life-long process of living together in the Kingdom of God. We pray, ". . .Thy Kingdom come, Thy will be done, on earth as it is in heaven." This prayer has special application in marriage. In this remarkable and impressive Church service we see that there are at least five purposes to marriage, intertwined and interconnected. They are: 1) the ethical meeting of sexual needs, 2) procreation of children, 3) mutual support and companionship, 4) mutual love of the spouses, and 5) mutual growing spiritually and toward God-likeness (*Theosis*).

This understanding of marriage changes everything. It is an expression of the Orthodox faith and Orthodox values in the framework of the personal participation of the husband and wife in marriage. That is why we refer to it not simply as marriage, but as "Holy Matrimony."

The text of the Sacrament of Matrimony is an excellent source for understanding what marriage is about from an Orthodox perspective. Those about to be married will gain much if they study it carefully to see how it applies to themselves specifically. It would also be a wonderful tonic to a marriage of long standing for the couple, every year on their wedding anniversary to read the text of the service prayerfully together. That, in itself, would strengthen and continue to bless their relationship.

Christ the Savior Greek Orthodox Church
Of Hernando County, FL
ORTHODOX CHRISTIAN LEARNING GROUP
Session 14, October 2, 2017

TOPIC: ORTHODOX CHRISTIAN BELIEFS
THE SACRAMENTS OF THE ORTHODOX CHURCH (2)

OPENING PRAYER: Save, O Lord, and have mercy upon all world rulers, on our President, on our Congress, our Governor and on all our civil authorities. Speak peace and blessing in their hearts for Your holy Church and for all Your peoples. in order that we may live a calm and peaceful life, in all godliness and dignity. Amen.

Last week we began our discussion of the seven Sacraments / Mysteries of the Orthodox Christian Church, with Holy Baptism and Holy Chrismation. Today, we continue with the Holy Eucharist and Holy Chrismation, the healing Mystery.

1) THE HOLY EUCHARIST

This Sacrament – Mystery takes its name from the New Testament Greek word “*eucharistia*” which literally means “thanksgiving.” In the New Testament it is found in the description of the establishment of the Sacrament – Mystery as described in Luke 22:19: “*And he (Jesus) took bread, and when he had given thanks (eucharistesas) he broke it and gave it to them, saying, ‘This is my body which is given for you. Do this in remembrance of me.’*” This is traditionally referred to as “the institution” of the Church’s Sacrament / Mystery of the Holy Eucharist. Christians also refer to it as “Holy Communion” and in the Orthodox Church, the liturgical service through which this Sacrament / Mystery is conducted is called “The Divine Liturgy.”

The early Church understood the Holy Eucharist as communing in a sacramental way with the very body and blood of Christ in a truly mystical way. This is what Jesus taught us as recorded in the Gospel of John 6:53-56: “*So Jesus said to them, ‘Truly, truly, I say to you, unless you eat the flesh of the Son of man and drink his blood, you have no life in you; he who eats my flesh and drinks my blood has eternal life, and I will raise him up at the last day. For my flesh is food indeed, and my blood is drink indeed. He who eats my flesh and drinks my blood abides in me, and I in him.’*”

The following is a *Study Article* from the *Orthodox Study Bible*, titled “THE EUCHARIST” in conjunction with a passage about the Eucharist in St. Paul’s first letter to the Corinthian Christians.

For I received from the Lord that which I also delivered to you: that the Lord Jesus on the same night in which He was betrayed took bread; and when He had given thanks [Gr. eucharistesas], He broke it and said, ‘Take, eat; this is My body

which is broken for you; do this in remembrance of Me.' In the same manner He also took the cup after supper, saying, 'This cup is the new covenant in My blood. This do, as often as you drink it in remembrance of Me'" (1 Corinthians 11:23-25).

With these words -quoting the words of Christ in Luke 22:19, 20, St. Paul instructs the Corinthians concerning the Eucharist, the giving of thanks. Some two thousand years after Jesus gave Himself "for the life of the world" (John 6:51), there are in Christendom at least three different interpretations of His words.

For the first thousand years of Christian history, when the Church was visibly one and undivided, the holy gifts of the Body and Blood of Christ were received as just that: His Body and Blood. The Church confessed this was a mystery: The bread is truly His Body, that which is in the cup is truly His Blood, but one cannot say how they become so.

The eleventh and twelfth centuries brought on the scholastic era,-the Age of Reason- in the West. The Roman Church, which had become separated from the Orthodox Church in 1054, was pressed by the rationalists to define how the transformation occurs. They answered with the word transubstantiation, meaning a change of substance. The elements are no longer bread and wine; they are physically changed into flesh and blood. The sacrament, which only faith can comprehend, was subjected to a philosophical definition. This second view was not known in the ancient Church.

Not surprisingly, one of the points of disagreement between Rome and the sixteenth century reformers was this issue of transubstantiation. Unable to accept this explanation of the sacrament, the radical reformers, who were rationalists themselves, took up the opposite point of view: the gifts are nothing but bread and wine, period. They only represent Christ's Body and Blood - 'they have no spiritual reality.' This third, symbol-only view helps explain the frequency with which some Protestants partake of the Eucharist.

What do the Scriptures teach concerning the Eucharist? 1) Jesus said, "This is My body. . . this is My blood" (Luke 22:19, 20). He never says that the gifts merely symbolize His Body and Blood. Critics have charged that Jesus also said of Himself, "I am the door" (John 10:7), and He certainly is not a seven-foot wooden plank. The flaw in that argument is obvious: at no time has the Church ever believed He was a literal door. But she has always believed the consecrated gifts of bread and wine are truly His Body and Blood.

2) In the New Testament, those who receive Christ's Body and Blood unworthily are said to bring condemnation upon themselves. "For this reason many are weak and sick among you and many sleep" (literally, "are dead"; 1 Corinthians 11:30). A mere symbol, a quarterly reminder, could hardly have the power to cause sickness and death!

3) *Historically, from New Testament days on, the central act of worship, the very apex of spiritual sacrifice, took place "on the first day of the week, when the disciples came together to break bread" (Acts.20:7). The Eucharist has always been that supreme act of thanksgiving and praise to God in His Church.*

So, this is the faith of the early Church. Holy Communion, is just that: Personal Communion With God. The Eucharist is the manifestation of the Kingdom of God in the Church and the experience of the presence of God in our individual and corporate lives as followers of Christ.

There are several liturgical forms of the Holy Eucharist in the Orthodox Church. There are several "Liturgies" but one Eucharist (The Divine Liturgies of St. John Chrysostom and St. Basil the Great, The Divine Liturgy of St. Iakovos (James), and the Liturgy of the Pre-Sanctified Gifts).

2. HOLY UNCTION

Holy Unction -the Sacrament / Mysterion of healing- is a case in which the ancient practice of the Church had an interesting long-term development because of historical circumstances. Like Holy Baptism and the Holy Eucharist, this Sacrament/Mystery is open to all Orthodox Christians for healing purposes. The service of Holy Unction is conducted in Church for the whole congregation on Wednesday of Holy Week. It is also conducted in some large parishes, mainly Cathedral Churches, much more frequently. Further, the Sacrament / Mysterion of Holy Unction is often offered in homes and sometimes in healing venues.

The biblical basis for Holy Unction is found in James 5:14-15: *"Is any among you sick? Let him call for the presbyters of the church, and let them pray over him, anointing him with oil in the name of the Lord; and the prayer of faith will save the sick man, and the Lord will raise him up; and if he has committed sins, he will be forgiven."*

So very early in the Church's history, this healing sacrament / mysterion became part of its worship practice. We know that, because in *The Sacramentary of Serapion*, discussed last week, there are two prayers for Holy Unction, one of which was for the consecration of the oil, and the other for the anointing of the sick and others.

This simple service experienced a radical expansion about the tenth Christian century. In order to understand how this happened we have to trace briefly how health care was delivered in the region surrounding the Mediterranean Sea from about the second to the ninth centuries. The following description is based on three studies of the subject in the following books: Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (1968, 1991), Timothy S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire* (1997), and Stanley S. Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition* (1990).

History shows that in the earliest years of the Roman and Byzantine (Christian Roman) Empires, medical practice was conducted in the same way. People would be treated in the physician's office, including surgeries. For this service they paid a fee. Middle income and the wealthy, therefore, could get medical treatment. The poor, however, could not.

The monks in the monasteries, however, motivated by concern for the welfare of the poor, decided to do something about this situation. First, they built their monasteries to include a dispensary for sick monks, and then added a separate facility to provide free medical care for the poor. They themselves served as nurses, cooks, orderlies, managers and registrars. But they hired physicians to be the hospital medical staff.

They had invented the hospital! But, because it existed to serve non-monastics, they gave it the name "Xenon," which meant the place for visitors, much like a motel for healing. In relatively recent years, scholars such as Fr. Demetrios Constantelos of blessed memory, and Timothy Miller, studied this medical development and labeled it for what it was: the invention of the hospital, as we know it today.

In fact, since doctors of many specialties were brought together in the hospital, exchanging medical information and practices, the success of the monastic hospitals for the poor, outpaced the quality of the private treatment practices. The result was that the monastic hospitals, beginning in the late tenth century, were taken over by the state.

The monks were left without any connection with the health care system! But they did have the two prayer Sacrament / Mystery of Holy Unction! So, over a period of several centuries, it developed to an impressive sacramental service, of 7 prayers, 7 Epistle Readings, and 7 Gospel Readings. These are some of the most striking and elevating passages connected with healing in the New Testament. The Mystery of Holy Unction kept the Church's interest in health and healing at the heart of the Church's worship!

CLOSING PRAYER: Save, Lord, and have mercy upon my family members, my relatives and my friends, and grant them Your blessings both here and hereafter. Save, O Lord, and have mercy upon the old, the young, the needy, the orphans and the widows, and on all that are in weakness and sorrow, in distress and affliction, in hospitals and nursing homes, in oppression, captivity, in prison or confinement. More especially have mercy upon Your servants who are under persecution for Your sake and, for the sake of the Orthodox faith at the hands of unbelievers, of apostates, and of false leaders: remember them, visit, strengthen, keep and comfort them, and hasten to grant them, by Your power, relief, freedom and deliverance. Amen.

Christ the Savior Greek Orthodox Church
Of Hernando County, FL
ORTHODOX CHRISTIAN LEARNING GROUP
Session 15, October 9, 2017
TOPIC: ORTHODOX CHRISTIAN BELIEFS

THE SACRAMENTS OF THE ORTHODOX CHURCH (3)

In our last two sessions we have discussed the Sacraments of Baptism, Chrismation, Eucharist and Unction. We have noted that these Mysteries of the Church have their sources in the New Testament. Rather, the New Testament witnesses to the practice of these Sacrament / Mysteries pre-existing in the Holy Tradition of the Church. Today, we will complete our study of the seven Mysteries of the Church, following the same pattern: the biblical witness in the life of the earliest life of the Church and the historical development of the services.

1) HOLY MATRIMONY Unlike the previously discussed Holy Mysteries, which are unique to the Christian Church's worship, Marriage is a universal human institution. For the Church, however, it is a human institution specifically described as being established by God. So we read in the Old Testament book of Genesis: *"Then God said, 'Let Us make man in Our image, according to Our likeness; let them have dominion over the fish of the sea, over the birds of the air, and over the cattle, over all the earth and over every creeping thing that creeps on the earth.' So God created man in His own image; in the image of God He created him; male and female He created them."* (1:27-28).

The Genesis account describes marriage as a relationship between a man and woman being joined together so that the two "become one." We read *"And Adam said: 'This is now bone of my bones and flesh of my flesh; she shall be called Woman, because she was taken out of Man.' Therefore a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and they shall become one flesh."* (Genesis 2:23-25).

So, one could ask reasonably, "What makes marriage sacramental, a Christian Mysterion? For an answer we need to go to the New Testament. There, we see Holy Matrimony as providing to the couple no longer just a social and legal status, but a "new identity" in Christ. In St. Paul's letter to the Ephesians he writes, *"Husbands, love your wives, as Christ loved the church and gave himself up for her. . . 'For this reason a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and the two shall become one flesh.' This mystery is a profound one, and I am saying that it refers to Christ and the church"* (Ephesians 5:25,31-33).

So we see that Marriage was incorporated into life of the Church from the very beginning. While in Roman society, marriage was a legal contract between a

man and a woman, leading to marriage in a common household, the Church took another approach: that of a sacramental mystery.

Originally, it appears that the blessing of the Church on a couple, as is the case with other sacrament / mysteries, was brief and incorporated into the Sacrament of the Holy Eucharist. Some evidence indicates that once the couple had agreed to their marriage, they would let the church authorities know of it, and they would attend the Divine Liturgy (Eucharist) together and both receive Holy Communion. At the end of the service, they would come forward together, and the Bishop or Priest would read a prayer over the couple, uniting them in the eyes of the Church as husband and wife.

Recent research indicates that the development of the liturgical rites of engagement and the matrimonial sacrament / mystery came into full existence in Southern Italy at about the ninth century. The preceding century had seen a rising view in the Western part of the Byzantine Empire which denigrated marriage as unworthy of the priestly calling. In the western part of the Church a movement to separate married clergy from their wives was instituted: the clergy becoming celibate and the wives sent to live in monastic communities.

Because the Christian East and the Christian West came into direct contact (conflict?) in Southern Italy, a reaction by the Eastern Christians was provoked. In several steps, the current Orthodox Sacramental Service of Holy Matrimony was developed to uphold the sacredness and sanctity of the married life.

As presently practiced the Mystery of Holy Matrimony consists of two parts: "the Service of the Promise" (Engagement) with the mutual blessing and mutual exchange of rings on the right hands of the couple, and the Service of the Crowning, with the exchange of crowns on the heads of the couple. An equal promise, and an equal crowning takes place on the heads of the couple. Each is "promised" and "crowned" to and for each other.

It is important to note that the promises in the Orthodox Christian Sacrament / Mystery of Holy Matrimony are identical for both spouses. And the blessing of the wedding rings and the crownings are mutually for each other. In the Orthodox Church the rite has legal consequences, but it is not a legal procedure. The emphasis in the Orthodox Mystery of Holy Matrimony is fully liturgical and sacramental.

In it the mutuality of the couple is emphasized in that the prayers uniting the couple are equally bestowed on each of them. The couple is united not by a legal process but by a service of sanctification and blessing. This is in contrast to the practice in the West (both Roman Catholicism and Protestantism) where the clergy legally "pronounce" the couple married as witnesses to the personal commitment of the couple. There are no "I do's" in the Orthodox Mystery of Holy Matrimony. However, it has become a requirement in some of the Orthodox

The biblical basis for the Sacrament / Mystery of Holy Confession is found in the post-Resurrection words of Jesus to the Disciples. In John 20:20-23: we read: *"The disciples were glad when they saw the Lord. Jesus said to them again, 'Peace be with you. As the Father has sent me, even so I send you. And when he had said this, he breathed on them, and said to them, Receive the Holy Spirit. If you forgive the sins of any, they are forgiven; if you retain the sins of any, they are retained'."*

The development of the Sacrament/Mystery of Repentance was rapid. It began as the public oral confession of personal sins during public worship. Unfortunately, this kind of Confession revealed that all the Christians in the congregation often were not as forgiving as the Church itself! The sacrament of Holy Confession rapidly became a private service.

Private Confession is now the norm. It is the most personal of the Sacraments, in that it is conducted normally "one on one" with only the Father Confessor and the penitent.

It is also one of the least formal Mysteries of the Church. The Father Confessor selects several of the formal prayers recorded under the heading of "The Sacrament of Holy Confession." Once the initial prayers are made in the Church and normally before the icon of Christ, the Father Confessor invites the Penitent to confess his or her sins.

Standing or sitting and face to face (there is no confessional box), the Christian is encouraged to tell aloud the sins that burden him or her. The Father Confessor often offers spiritual guidance and concludes with a prayer for the remission of the penitent's sins. The Mystery of Holy Confession is thus designed to assist the spiritual growth of the Christian.

The Father Confessor must have the "office" to be able to hear confessions. This is granted to a Priest by his Bishop if the need exists and the Priest is considered mature enough to exercise this ministry

In the Orthodox Church, the form of the prayer for forgiveness is humble. The Father Confessor does not say "I forgive you ..." but rather, "I call upon Christ to forgive you" with the confidence that, indeed, based on Christ's words, they are forgiven and no longer considered as existing. This, of course, presupposes sincere remorse and repentance. The confessor may impose a "penance" but this is only for educational or formation purposes.

CLOSING PRAYER: Lord have mercy, Lord have mercy, Lord have mercy.
Amen.

NEXT WEEK: OCCASIONAL SERVICES THAT BLESS LIFE'S EXPERIENCES

jurisdictions in the United States that Church-based pre-marital instruction and counseling is required of all couples seeking to be married in the Holy Mystery of Matrimony.

2. ORDINATION This Sacrament / Mystery is also rooted in the early Church and witnessed to in the New Testament. It is based on the selection of the twelve Apostles as disciples of Christ and others who carried out specific ministries in the early Church. Our witnesses to the apostolic tradition of the Church's clergy are found in the New Testament. For example, the main three ranks of clergy in the Christian Church, Bishops, Presbyters (Priests) and Deacons are described in the New Testament. So, we read

In 1 Timothy 4:14-15: "(As an Apostle and Bishop) *Do not neglect the gift you have, which was given you by prophetic utterance when the council of elders laid their hands (Greek – cheirothesia, cheirotonia) upon you. Practice these duties, devote yourself to them, so that all may see your progress.*"

In 1 Timothy 3:1-3: *"The saying is sure: If any one aspires to the office of bishop (Greek, episkopos), he desires a noble task. Now a bishop must be above reproach, the husband of one wife, temperate, sensible, dignified, hospitable, an apt teacher, no drunkard, not violent but gentle, not quarrelsome, and no lover of money."*

In Titus 1:5-7: *"This is why I left you in Crete, that you might amend what was defective, and appoint presbyters in every town as I directed you, if any man is blameless, the husband of one wife, and his children are believers and not open to the charge of being profligate or insubordinate."*

In 1 Timothy 3:8-10: *"Deacons likewise must be serious, not double-tongued, not addicted to much wine, not greedy for gain; they must hold the mystery of the faith with a clear conscience. And let them also be tested first; then if they prove themselves blameless let them serve as deacons."*

"Laying on of the Hands" is the ordination of of the Church's clergy. Deacons and Priests (Presbyters) are usually ordained by a single Bishop. Bishops are elected by their Holy Synod, and are ordained nearly always by three Bishops..

Thus, the clergy of the Church are in unbroken Apostolic Succession. The Clergy of the Orthodox Church are the religious and spiritual leaders of the Christian Community in a

particular place: patriarchate, metropolis, diocese, parish or mission.

3) HOLY CONFESSION This Sacrament / Mysterion addresses our human condition of sin and is provided as a remedy for our sinfulness and as a method to assist our growth as followers of Jesus Christ. When we sin grievously the Mystery of Holy Confession is the means for our reconciliation with the God. It is designed to help each Christian participating in it to grow in Christ, to become more Christ-like. It has two sides to it: Forgiveness and Growth.

Christ the Savior Greek Orthodox Church
Of Hernando County, FL
ORTHODOX CHRISTIAN LEARNING GROUP
Session 16, October 16, 2017
TOPIC: ORTHODOX CHRISTIAN BELIEFS

OCCASIONAL SERVICES THAT BLESS LIFE'S EXPERIENCES

OPENING PRAYER: Heavenly King, Comforter, the Spirit of Truth present in all places and filling all things, the Treasury of Blessings and the Giver of Life, come and dwell in us, cleanse us of all stain, and save our souls. Amen.

INTRODUCTION In the past three sessions we have learned about the seven Sacrament / Mysteries of the Orthodox Church. We've seen that all of them are based on specific bible passages, that give a special historical status to them. That is the reason the Church sets them apart, as ordained by the Lord Jesus Christ, Himself..

However, in the practice of the Orthodox Church there are many other services and practices that are designed to address different circumstances both in the life of the Church itself and also in the lives of individual Orthodox Christians. Some of these are related to the Church's worship calendar, others are occasionally conducted either in the Church sanctuary or in other places, such as homes, businesses, hospitals, and so forth. While in the Roman Catholic Church, similar services and practices may be called "Sacramentals" and in the Protestant denominations they may be called rites, ordinances, or just "services." Here we will call them "Occasional Services and Practices."

Today, we will talk about some of these Orthodox Christian "Occasional Services and Practices". Some will be examined more carefully later on in the "Learning Group" schedule, so they will be mentioned briefly today. Other Occasional Orthodox Christian Services and Practices will be described a bit more fully. Questions for expanded comments, however, are welcome.

1) Holy Water Blessing Services: The Holy Water Blessing Services are of two kinds. The first are aspects of the Epiphany feast, the liturgical celebration of the Baptism of Christ in the Jordan River, celebrated on January 5 and 6 each year. They are called the "Lesser" and "Greater" Water Blessings, respectively. These two services are different from the Water Blessing service for occasional use. This twenty to thirty minute service is widely used for blessing various situations: for example, blessing of a new home or apartment, new businesses, ground blessings for new buildings, blessing of the new year or month, etc. A Water Blessing is appropriate for any good and worthy occasion. A bowl of water and a sprig of Sweet Basil, or other aromatic green plant and a metal or wood hand cross is used in the service, which can take place almost anywhere indoors or outdoors.

2) Bread Blessing Service and "Antidoron": In remembrance of Christ's miracle of the five loaves (Matthew 14:15-21), this service is usually conducted in Church after the Divine Liturgy. Five specially prepared loaves of sweet bread are placed on a table in front of the Royal Gate, with two flasks, one of wine and one of oil. It is a service of thanksgiving for blessings received and prayers for continued blessings. Following the Bread Blessing Service, the loaves are cut and distributed to the Faithful in attendance.

Associated with the Divine Liturgy's use of leavened bread is the distribution of "Antidoron" (literally, "Instead of the Gift") to all in attendance, whether they have received Holy Communion, or not. These cubes of bread are cut from the "Offering Bread" (*Prosforon*) from which the portion to be consecrated is removed. In many parishes, this bread is prepared, with a special seal, by some of the parishioners.

3) Supplicatory Services to the Theotokos: This service is truly occasional, in that it is offered in Church, or in homes, seeking the intercessions of the Mother of our Lord Jesus Christ for general blessing or for specific situations. People sometimes request this service in time of distress, illness or stress. We ask for the intercessory prayers of the Theotokos. It can be conducted in Church or at home.

4) Funerals and Memorial Services; Upon the death of an Orthodox Christian, the Priest is called to offer a "Trisagion" Memorial Service over the deceased. This is repeated at the funeral home or church "Viewing." The Funeral Service is unique, in that it is a "dialogue" in which the Priest, the Congregation, and the Deceased reflect on life and death. One of the themes is the vanity of riches, honors and earthly glory, and the reality of life after death, with "memory eternal." Normally, the Funeral Service is conducted with an open casket. A small amount of earth and oil are placed on the deceased before the casket is closed. The "Trisagion" is chanted at the grave side before burial. A longer "Memorial Service" is conducted in Church on the fortieth day, the one year anniversary of the death, and at any time thereafter. It is accompanied by a tray of "Kolyva," a mixture of boiled wheat and sweeteners. This tradition is based on Christ's words about wheat having to "die" before bringing forth new life (John 12:24). As we consume some of the "Kolyva" we are expected to offer a personal prayer for the deceased.

5) Holy Week Services: During Holy Week, the week preceding Pascha, or Easter, a series of services, some two or three times a day prepare us, and liturgically re-enact the final days of Jesus Christ's earthly life, His betrayal, judgment, crucifixion, burial and resurrection. These will be discussed more fully in the sessions on the Orthodox Liturgical Calendar. When we attend these long and demanding services, we are drawn into an experience of the last days of Christ's life. Fortunately, whether in Greek or English, several "Holy Week Service Books" are available for lay use. Here at Christ the Savior Church, we have our own booklets for each of these services.

6) 40 Day Presentation of Mother and Newly Born Child at Church:

Following the birth of a child, the mother and child remain confined at home, a period of binding of the child and parents, especially the mother. On the 40th day, or the Sunday nearest to it, mother and child are brought to the Church. Prayers are offered for both, and the child is "churched" – the Priest brings the child from the narthex to the altar area making the sign of the Holy Cross with the body of the infant, three times. Boys are taken into the Altar Area, behind the Iconostasis, in that they might be eventually called to the Holy Priesthood. Both girls and boys are blessed with the words of St. Symeon at Christ's Presentation at the Temple (Luke 2nd 22-36). The Priest then presents the child to the parents.

7) Saints Days, Name Days: Every day on the calendar, saints or holy events are commemorated. Thus, St. Demetrios is remembered on October 26 each year, and the Birth of Christ on December 25 each year. Those who bear the name of the Saint of the day, celebrate their "Name Day" on those days. More on this in the session on the Orthodox Church Calendar, when we will note that there are fixed dates and movable feasts during the Church Year.

8) New Church Building: Gr̄nd –Breaking, Cornerstone Blessing, Opening of the Doors, Consecration: A series of services are associated with the construction of Churches and other ecclesial buildings. Most are Water Blessing Services, but some are special, such as the "Opening of the Doors" and especially the consecration of a church. This includes the anointing of the interior walls with Holy Chrism, and the placing of Saint's relics inside the Altar Table. .

9) The Triodion, The Pentecostarion, The Horologion and other Liturgical Books: The Orthodox Church has a whole library of liturgical books. The "Triodion" covers Great Lent. The "Pentekostarion" covers the Paschal Season. The "Horologion" is for the daily services. The 12 "Menaia" are services for each of the months of the year.

10) Bestowing of "Offikia": Honorary Offices of Church Service: Clergy Offices such as Father Confessor, Economos, Protopresbyter, Archimandrite, etc. are bestowed by the Bishop. Laity Offices are marked by the Swearing in of the Parish Council, Philoptohos Members, Archdiocesan and Metropolitan Board and Committee Members. Archdiocese Archons, etc.

11) Upon Entering the Church: There is a fixed procedure for entering the sanctuary of an Orthodox Church. We enter the Narthex or first area of the Church and go through several practices. We first make the sign of the Cross with three fingers joined (right hand, thumb and adjacent two fingers) and touching the forehead, chest, right shoulder, left shoulder, the heart and concurrently saying inwardly, "In the name of the Father, the Son and the Holy Spirit. Amen." We then note which icons are displayed and as we reverence each icon, making the sign of the Cross, we breath a brief prayer to the person(s) depicted there.

12) Church / Parish Names: All Parish Churches and their associated communities are dedicated to a holy person(s) (saint, saints) and/or sacred event. An example is our own "Christ the Savior Church" which is dedicated to the Presentation of the Infant Christ at the Temple. We read about this event in the Gospel of Luke (2:22-27).

"And behold, there was a man in Jerusalem whose name was Simeon, and this man was just and devout, waiting for the Consolation of Israel, and the Holy Spirit was upon him.

And it had been revealed to him by the Holy Spirit that he would not see death before he had seen the Lord's Christ. So he came by the Spirit into the temple. And when the parents brought in the Child Jesus, to do for Him according to the custom of the law, he took Him up in his arms and blessed God and said: 'Lord, now You are letting Your servant depart in peace, According to Your word; For my eyes have seen Your salvation which You have prepared before the face of all peoples,

A light to bring revelation to the Gentiles, And the glory of Your people Israel.' And Joseph and His mother marveled at those things which were spoken of Him. Then Simeon blessed them, and said to Mary His mother, 'Behold, this Child is destined for the fall and rising of many in Israel, and for a sign which will be spoken against (yes, a sword will pierce through your own soul also), that the thoughts of many hearts may be revealed.'"

12) Lay-Person Prayer Books: There are many editions prepared by Bishops, Priests and Monastics for daily use by lay-people. These contain morning, evening, table, and numerous other prayers for daily use by the Orthodox Christian Laity.

13) Many Others – The Bishop's Prayer book includes the rubrics for the Vespers, the Orthros (Matins) the Divine Liturgies of St. John Chrysostom, St. Basil, Pre-Sanctified, St. Iakovos, and the prayers for the "offices", and so on. This is the latest version of the "Sacramentary of Serapion". The "Priest's Prayer Book" contains the Services conducted and prayers offered by Priests.

CLOSING PRAYER: Psalm 103 (104):31-34

May the glory of the LORD endure forever; May the LORD rejoice in His works. He looks on the earth, and it trembles; He touches the hills, and they smoke. I will sing to the LORD as long as I live; I will sing praise to my God while I have my being. May my meditation be sweet to Him; I will be glad in the LORD. May sinners be consumed from the earth, And the wicked be no more. Bless the LORD, O my soul! Praise the LORD! Amen.

NEXT WEEK: THE ORTHODOX CHURCH CALENDAR

Christ the Savior Greek Orthodox Church
Of Hernando County, FL
ORTHODOX CHRISTIAN LEARNING GROUP
Session 17, October 23, 2017
TOPIC: ORTHODOX CHRISTIAN BELIEFS
THE CALENDAR OF WORSHIP

OPENING PRAYER: "Thou, O Lord, are a shield about me, my glory and the lifter of my head. I cry aloud to my Lord and He answers me from His holy hill. Amen (Psalm 3:3-4)..

INTRODUCTION This presentation on the Calendar of Worship consists of quotations taken from Fr, Thomas Hopko's book on the Orthodox Church, volume 2 as presented by the Website of the "Orthodox Church in America." (Revised).

I. PRAYER AND WORSHIP "Prayer is essential to Christian life. Jesus Christ himself prayed and taught people to pray. A person who does not pray to God can not be a follower of Christ. . . . In the traditional catechism of the Church four types of prayer are listed: asking, thanking, praising and lamenting before God..

"Constant prayer is another kind of prayer. We use the "Jesus Prayer" for this purpose: 'Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me, a sinner!'

Worship is corporate and communal prayer. In practice personal prayer and worship (communal prayer) are essential to each other.

2. THE DAILY CYCLE OF WORSHIP "The liturgical day begins in the evening with the setting of the sun. This practice follows the Biblical account of creation: "And there was evening, and there was morning, one day" (Genesis 1:5).

VESPERS: "The Vesper service in the Church always begins with the chanting of the evening psalm: "...the sun knows its time for setting, Thou makest darkness and it is night..." (Psalm 104) This psalm, which glorifies God's creation of the world, is humanity's very first act of worship, for we first meet God as Creator."

"Psalm 141 is always sung at Vespers. During this psalm the evening incense is offered: 'Lord. I call upon Thee, hear me. Hear me, O Lord. Let my prayer arise in Thy sight as incense. And let the lifting up of my hands be an evening sacrifice. Hear me, O Lord.'"(Psalm 141:1-2).

ORTHROS: "The morning service of the Church is called Matins (Greek-*Orthros*). it opens with the reading of six morning psalms and the intoning of the Great Litany. After this, verses of Psalm 118 are sung: 'God is the Lord and has revealed himself unto us. Blessed is he who comes in the name of the Lord.'"

HOURS, COMPLINE & NOCTURNE: "In addition to the liturgical services of Vespers and Matins, there are also the services of the Hours, Compline, and Nocturne. These services are chanted in monasteries but are seldom used in parishes except perhaps during Lent and Holy Week, and on special feast days."

"The services of Hours are called the First, Third, Sixth and Ninth. These 'hours' conform generally to the hour of six and nine in the morning. noon, and three in the afternoon. The services consist mostly of psalms which are generally related to the events in the passion of Christ which took place at that particular hour of the day."

"*Compline* is the 'after-dinner' service of the Church," "On days when Vespers are connected to the Divine Liturgy, such as the eves of Christmas and Epiphany, Great Compline is added to Matins." "Nocturne is the midnight service. In monasteries it usually begins the all-night vigil of the monks."

3. THE YEARLY CYCLE OF WORSHIP - THE FIXED CYCLE "The first of September is considered the start of the Church year. The "fixed feasts" of the Church center on Christmas and Epiphany. But these take their liturgical form and inspiration from the Paschal feast"

THE WEEKLY CYCLE "The Octoechos contains the services for each day of the week. Sunday is always dedicated to the Resurrection of Christ. Wednesdays and Fridays commemorate Christ's suffering and crucifixion. Monday's theme is the 'bodiless powers', the angels. Tuesday is dedicated to the memory of John the Baptist, Thursday to the apostles and St. Nicholas, and Saturday to the Theotokos with the memory of the departed."

MAJOR FEAST DAYS "There are twelve major feast days of the Church which are universally celebrated: the Nativity, Epiphany, Presentation to the Temple (called the 'Meeting') the Transfiguration of Christ, the Nativity of the Theotokos, the Annunciation of the Theotokos, the Dormition of Mary; the Exaltation of the Cross, and, from the Paschal cycle, the feast of the Lord's entry into Jerusalem (Palm Sunday), the feast of the Lord's Ascension and the feast of Pentecost. Easter is not counted among, the twelve major feasts of the Church since it is considered by itself as "the feast of feasts."

OTHER MAJOR FEAST DAYS: "The feast of Christmas has its own cycle of prayer patterned after Easter. There is a forty-day lent preceding it and a post-feast celebration following it. The feasts of Mary's Dormition and Saints Peter and Paul also have traditional lenten preparations of shorter duration."

There are universally recognized saints' days and locally recognized saints' days. (e.g... Greek and Arabic Orthodox Churches — St. Demetrios; Slavic Orthodox Churches — St. Vladimir; Serbian Orthodox Church — St. Sava),

4. THE PASCHAL CYCLE "The Easter cycle of worship begins with the season of Great Lent, preceded by the special pre-lenten Sundays. The lenten order of worship fulfills itself in Holy Week and the Great Day of Christ's Resurrection.

Following Easter there are the fifty days of paschal celebration until the feast of Pentecost. Every week of the year is then considered in the Church's worship as a 'Sunday after Pentecost.'"

PRE-LENT: "The paschal season of the Church is preceded by the season of Great Lent, which is itself preceded by its own liturgical preparation.

The Sundays of Zacchaeus, Publican and the Pharisee, the Prodigal Son, Meatfare (The Last Judgment) and Cheese fare (Sunday of Forgiveness)."

GREAT LENT: "The season of Great Lent is the time of preparation for the feast of the Resurrection of Christ, It is the living symbol of a person's entire life which is to be fulfilled in his/her own resurrection from the dead with Christ. It is a time of renewed devotion: of prayer, fasting, and almsgiving. It is a time of repentance, a

real renewal of our minds, hearts and deeds in conformity with Christ and his teachings. It is the time, most of all, of our return to the great commandments of loving God and our neighbors."

The Sundays of Lent: 1) Feast of the Triumph of Orthodoxy; 2) St Gregory Palamas; 3) Veneration of the Cross; 4) St. John of the Ladder (Climacus), the author of the work, *The Ladder of Divine Ascent*; 5) St. Mary of Egypt.

Special Lenten Services: Canon of St. Andrew of Crete; _Akathistos Hymn to the Mother of God (Fridays in Greek Tradition); Liturgy of the Precrictified Gifts (Wednesdays and Fridays). Palm Sunday: The Entry into Jerusalem

HOLY & GREAT WEEK: "In the Orthodox Church the last week of Christ's life is officially called Passion Week. in popular terminology it is called Holy Week. Each day is designated in the service books as "great and holy."

PALM SUNDAY NIGHT, HOLY MONDAY & TUESDAY: "The Bridegroom Services" - "the general theme of each of these days is the end of the world and the judgment of Christ. It is the common practice to serve the Bridegroom services at night.

HOLY WEDNESDAY: The Sacrament of Holy Unction, Spiritual and Physical Healing consisting of 7 Epistle and 7 Gospel readings and 7 prayers."

HOLY THURSDAY: MORNING: "Holy Thursday is dedicated exclusively to the Passover Supper which Christ celebrated with his twelve apostles." "The 'Mystical Supper of the Son of God' which is continually celebrated in the Divine Liturgy of the Christian Church, is the very essence of what life in God's Kingdom will be for eternity.

GREAT THURSDAY NIGHT: The Matins of Holy Friday are generally celebrated on Thursday night. The main feature of this service is the reading of twelve selections from the Gospels, all of which are accounts of the passion of Christ."

GREAT FRIDAY: The Service of the Hours commemorating the Crucifixion of Christ is read in the morning. "The first service belonging to Holy Saturday -- called in the Church the Blessed Sabbath -- is the Vespers of Good Friday. It is usually celebrated in the mid-afternoon to commemorate the burial of Jesus." The Epitaphion Icon is carried in procession to the flower decorated Bier/Tomb.

The Orthros of Holy Saturday is the Service of the Lamentations, conducted Great Friday night. The Epitaphion Icon on embroidered cloth (*Epitaphion*) is placed in the Bier or "Tomb" of Christ. We sing the Lamentations. It is like attending Jesus' wake or viewing. The theme is the paradox of the "Author of Life" now dead in a tomb. The procession of the Bier is followed by the removal of the Epitaphion Icon and its placing on the Altar Table. Christ is buried.

HOLY SATURDAY: The "First Resurrection," The Divine Liturgy is preceded by an anticipatory service in which "Psalm 82: 'Arise O Lord and judge the earth, for to Thee belong all the nations!'" is chanted as flower petals are scattered throughout the Church, anticipating the new life of the Resurrection of Christ.

PASCHA-CHRIST'S RESURRECTION: (The *Pentecostarion*) At night, usually just before mid-night of Pascha, "the Nocturne service is chanted" and the Church is darkened. The Priest presents the Paschal Candle representing the Resurrected Christ, as he proclaims, 'Come, receive the Light, from the Unending Light and glorify Christ. Who has risen from the dead.'

The candles of the faithful are lit and a procession follows with the reading of the Gospel of the Resurrection in the center of the Church or outdoors. The Resurrection is signaled with the repeated singing of the victorious Paschal Hymn, 'Christ is risen from the dead, trampling, down death by death, and upon those in the tombs bestowing life.'

This is followed by the triumphal Easter Divine Liturgy and the reading of the Paschal Sermon of St. John Chrysostom. Pascha evening The Vespers of Pascha are conducted in which the Gospel of the empty tomb is read in many languages.

BRIGHT WEEK: Bright Week is considered to be a single Liturgical Day "Every day during the week of Easter, called Bright Week by the Church, the paschal services are celebrated in all their splendor."

THE PASCHAL PERIOD — *Highlights:* Midpentecost Feast; 40th Day, the Ascension of Christ; 50th Day, Pentecost, the Descent of the Holy Spirit.

POST-EASTER SUNDAYS: St Thomas Sunday; The Myrrhbearing Women; The Paralytic; The Samaritan Woman; The Blind Man; Pentecost: The Descent of the Holy Spirit. "Pentecost Sunday is also called Trinity Day in the Orthodox tradition.

On Pentecost, in some Orthodox traditions, the icon of the Holy Trinity -- particularly that of the three angelic figures who appeared to Abraham, the forefather of the Christian faith -- is placed in the center of the church. This icon is used with the traditional pentecostal icon which shows the tongues of fire hovering over Mary and the Twelve Apostles, the original prototype of the Church, who are themselves sitting in unity surrounding a symbolic image of 'cosmos,' the world."

"The Great Vespers of Pentecost evening features three long prayers at which the faithful kneel for the first time since Easter. The Monday after Pentecost is the feast of the Holy Spirit in the Orthodox Church, and the Sunday after Pentecost is the feast of All Saints."

CHURCH CALENDAR REVIEW: A group examination of this year's Church Calendar. If you already have one, please return it for others to take and use. If you do not have a 2017 Church Calendar, please feel free to take it home.

CLOSING PRAYER: I lie down and sleep; I wake again, for the Lord sustains me. I am not afraid of ten thousands of people, who have set themselves against me round about. Amen. (Psalm 3:5-6).

Christ the Savior Greek Orthodox Church
Of Hernando County, FL
ORTHODOX CHRISTIAN LEARNING GROUP
Session 19, November 6, 2017
TOPIC: ORTHODOX CHRISTIAN BELIEFS
ETHICAL LIVING AND DECIDING

OPENING PRAYER: Give ear to my words, O LORD, Consider my meditation.
² Give heed to the voice of my cry, My King and my God, For to You I will pray.
⁴ For You *are* not a God who takes pleasure in wickedness, Nor shall evil dwell with You. ⁵ The boastful shall not stand in Your sight; You hate all workers of iniquity. ⁷ (O Lord) as for me, I will come into Your house in the multitude of Your mercy; In fear of You I will worship toward Your holy temple. ⁸ Lead me, O LORD, in Your righteousness because of my enemies; Make Your way straight before my face. Amen. (Psalm 5)

INTRODUCTION The Good, the Right, & the Fitting in the Christian Life; Some Ethical Issues in bioethics. moral & ethical decision making in today's society from the perspective of the Orthodox Church.

A. WHAT IS ETHICS?

1. Traditional "Decision-Making" / The New Situation
2. "Is and Ought." Foundations of Ethics
3. Ethics: three spheres: Personal Life - Church Life - The Public Sphere

B. BASICS FOR LIVING ETHICALLY

1. The Larger Context - The Orthodox World View a. Holy Trinity; b. Creation; c. The Doctrine of Humanity; d. Sacramental Life; e. The Church; d. Sacramental Living; f. The End Times,

C. THE TEN COMMANDMENTS = An "excellent expression" of the Natural Law

1. I am the Lord your God; you shall have no other gods before me.
2. You shall not make for yourself any graven image.
3. You shall not take the name of the Lord your God in vain.
4. Remember the Sabbath day, to keep it holy.
5. Honor your father and mother.
6. You shall not murder anyone.
7. You shall not commit adultery.
8. You shall not steal.
9. You shall not bear false witness.
10. You shall not covet

The Ten Commandments as an expression of the requirements for social life.

**D. ATTITUDES AND BEHAVIORS THAT SEPARATE US FROM GOD
& THEIR OPPOSITE WAYS OF LIVING THAT UNITE US WITH GOD**

1. **Pride:** Acting without humility before God. **Humility:** The opposite of Pride. Humility is true self-knowledge.
2. **Greed:** Excessive desire for money and worldly goods. **Generosity** toward others in need is the opposite of Greed.:
3. **Lust:** Impure desires. The unworthy desire for something evil. **Chastity** is the opposite of Lustful living. It is purity of intention and desire.
4. **Anger:** Becoming too easily and too readily irritated without self-control. **Gentleness:** The opposite of Anger, a calm and peaceful demeanor.
5. **Gluttony:** Eating and drinking too much; alcohol and drug abuse. **Self-Control / Moderation:** The opposite of Gluttony. **Self-discipline.**
6. **Envy:** Jealousy of some other person's happiness. **Contentment** with your own situation: The opposite of Envy. **Rejoicing** in others' achievements.
7. **Laziness:** Apathy and indolence so that we don't do our duty to self and others. **Diligence:** The opposite of Laziness. **Striving** for the good in life for self and others.

5. SPIRITUAL WAYS OF DEALING WITH OTHERS

1. Strengthen the faith of those who doubt God's ways.
2. Instruct those who do not know or understand God's truth.
3. Help people overcome wrong ways of living with love.
4. Comfort those who sorrow or who have lost loved ones.
5. Bear injustices with patience.
6. Forgive and do not return evil for evil, but return good for evil.
7. Pray for the living and the dead.

6. PRACTICAL GOOD WORKS TO HELP THOSE IN NEED

- | | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| 1. Feed the hungry. | 5. Shelter the homeless. |
| 2. Give drink to the thirsty. | 6. Visit and pray for the sick. |
| 3. Clothe the naked. | 7. Bury the dead. |
| 4. Ransom captives. | 8. Volunteer to help others. |

7. GIFTS OF THE HOLY SPIRIT — BEING PERSONS WHO HAVE:

1. Wisdom
2. Understanding
3. Counsel
4. Fortitude
5. Knowledge
6. Reverence
7. Deep Respect for God, Christ, the Saints and the Church.

8. THE FRUITS OF THE HOLY SPIRIT

Colossians 1:9-10: "(I, Paul) have not ceased to pray for you, asking that you may be filled with the knowledge of His will in all spiritual wisdom and understanding, to lead a life worthy of the Lord, fully pleasing to him, bearing fruit in every good work and increasing in the knowledge of God."

Galatians 5:22-26 "But the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness, self-control; against such there is no law. And those who belong to Christ Jesus have crucified the flesh with its passions and desires. If we live by the Spirit, let us also walk by the Spirit. Let us have no self-conceit, no provoking of one another, no envy of another."

9. *THE SERMON ON THE MOUNT — THE HARMONY OF OUR INNER AND OUTER LIFE. CHRISTIAN INTEGRITY — MATTHEW 5, 6, 7.*

An example from Chapter 5: [17] "Think not that I have come to abolish the law and the prophets; I have come not to abolish them but to fulfil them, [18] For truly, I say to you, till heaven and earth pass away, not an iota, not a dot, will pass from the law until all is accomplished. [19] Whoever then relaxes one of the least of these commandments and teaches men so, shall be called least in the kingdom of heaven; but he who does them and teaches them shall be called great in the kingdom of heaven. [20] For I tell you, unless your righteousness exceeds that of the scribes and Pharisees, you will never enter the kingdom of heaven. [21] "You have heard that it was said to the men of old, 'You shall not kill; and whoever kills shall be liable to judgment.' [22] But I say to you that every one who is angry with his brother shall be liable to judgment; whoever insults his brother shall be liable to the council, and whoever says, 'You fool!' shall be liable to the hell of fire.

10. *LOVE THE SUPREME VIRTUE*

1. Bible - "God is Love" 1 Corinthians Chapter 13.

2. Christian Love as *agape* and as *divine eros*.

Agape Love = "selfless benevolence" Divine Eros=*Union with God*

3. Morality and Grace — The Relationship "Ought" and Divine Presence making righteous living possible.

11. *ETHICAL DECISION-MAKING: A PRAYERFUL ART, NOT A CHECK-LIST*

- a. The Right: Law & Rules
- b. Consequences: Good and Evil Results;
- c. Intent: Goal To Be Accomplished?;
- d. Motive: What Moves Us To Action?;
- e. Love as motive and intent
- f. Means: Appropriate Methods;
- g. Values & Disvalues/Balancing Ambiguities;
- h. Perception of the Situation;
- i. Decision-Making: A Corporate/Ecclesial Process.

12. *PRACTICAL EXAMPLES - SOME BIOETHICS ISSUES*

- a. Sex and Its Purposes;
- b. Contraception;
- c. AIDS;
- d. Abortion;
- e. Test Tube Babies;
- f. Homosexuality;
- g. Transsexuals;
- h. Surrogate Mothers;
- i. Cloning;
- j. Organ Transplants;
- k. Donation of Organs at Death;
- l. Death/Dying;
- m. Peace, War, Revolution, anarchy;
- n. ecology and pollution of the environment;
- o. racism;
- p. religious freedom;
- q. health treatment availability;
- r. monuments in changing political environments;
- s. economic inequality;
- t. treatment of animals, etc.

CLOSING PRAYER: "11 (O Lord) let all those rejoice, who put their trust in You, let them ever shout for joy, because You defend them; Let those also who love Your name be joyful in You. 12 For You, O LORD, will bless the righteous; With favor You will surround them as with a shield. Amen. (Psalm 5)

NEXT WEEK: Living the Liturgy

Pontificia Università Lateranense
ACCADEMIA ALFONSIANA
Istituto Superiore di Teologia Morale

DICHIARAZIONE DI ORIGINALITÀ

Io sottoscritto\o STEFAN GGOVSKI

Matricola 3687, iscritta\o al Terzo Ciclo degli studi superiori presso l'Accademia Alfonsiana, in vista dell'ottenimento del Dottorato in Teologia Morale

DICHIARO

che la presente tesi, dal titolo

GOD-LIKENESS: L'APPROCCIO SACRAMENTALE NELL'UNIONE FRA DIO E L'ESSERE

UMANO. TEOLOGIA MORALE ORTODOSSA DI STANLEY S. HARAKAS.

è un elaborato prodotto da me e che tutto il materiale riportato (pubblicato o non pubblicato) è esplicitamente citato con riferimento alle fonti originali. Sono consapevole delle conseguenze accademiche che subentrerebbero, ai sensi della normativa etica vigente secondo le indicazioni della Pontificia Università Lateranense e dell'Accademia Alfonsiana, se ai controlli sull'originalità del lavoro dovessero risultare parti non originali e di cui non è citata la fonte.

Dichiaro inoltre sotto la mia personale responsabilità, consapevole delle sanzioni penali previste dalle leggi vigenti, che il file di testo contenuto supporto digitale consegnato unitamente al presente esemplare, corrisponde esattamente allo stesso.

Dichiaro infine di essere a conoscenza delle sanzioni previste in caso di plagio e di falsa dichiarazione.

Luogo e data

Firma

