



ORIENTE CRISTIANO



*PERCORSI
DELLA
TEOLOGIA ORTODOSSA
CONTEMPORANEA*

*L'ECCLESIOLOGIA
ECUMENICA
DI
IOANNIS ZIZIOULAS*

ANNO 2007

Antonio Porpora è nato il 21 luglio 1959 e vive ad Amalfi. È presbitero dell'Arcidiocesi di Amalfi-Cava de' Tirreni, nella quale ha ricoperto molteplici incarichi pastorali tra i quali quelli di Vicario Episcopale per la Pastorale e di Assistente Diocesano di Azione Cattolica – settore Giovani. Attualmente è Delegato Diocesano per l'Ecumenismo. Inoltre è stato membro dell'équipe formativa presso il Seminario Maggiore Arcivescovile di Napoli. Licenziato in Teologia nel 1995 sotto la guida del compianto prof. Vittorio Fusco, sulla scia dell'interesse maturato durante gli anni di sacerdozio verso l'Ortodossia, ha conseguito nel 2001 il Dottorato in Teologia presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale in Napoli – sezione S. Tommaso con il prof. Bruno Forte, oggi Arcivescovo di Chieti-Vasto. Ivi esercita dal 2003 l'attività accademica, prima come assistente del prof. Forte alla cattedra di Cristologia e poi come incaricato di Ecumenismo e di Teologia Sistemica nel cui ambito propone Seminari sulla Teologia Ortodossa contemporanea. Frequenta attualmente il corso di Dottorato presso il Pontificio Istituto Orientale in Roma dove sta lavorando ad una Tesi sui Presupposti storici del Primato petrino nell'opera dello storico ceco František Dvornik.



ORIENTE CRISTIANO

RIVISTA TRIMESTRALE DELL'ASSOCIAZIONE CULTURALE ITALIANA PER L'ORIENTE CRISTIANO

DIRETTORE RESPONSABILE: *Diac.* Paolo Gionfriddo

CONSULENTI di REDAZIONE: Nicola Cuccia, Salvatore Cuccia,
Piero Longo, Giovanni Pecoraro, Teodoro Schirò

Direzione – Redazione – Amministrazione: Piazza Bellini, 3 – 90133 PALERMO

fax 091363355

c.c.p. 14574909

Autorizzazione Trib. PA 14/1961



Antonio Porpora

*PERCORSI
DELLA
TEOLOGIA ORTODOSSA
CONTEMPORANEA*

L'ECCLESIOLOGIA
ECUMENICA
DI
IOANNIS ZIZIOULAS

Quaderni di ORIENTE CRISTIANO – Studi 15

ANNO XLVII

GENNAIO – DICEMBRE 2007, 1-4

Palermo 2008

PREFAZIONE

di

Bruno Forte

Arcivescovo Metropolitana di Chieti-Vasto

In questo volume Antonio Porpora studia con profondità e ampiezza di documentazione l'ecclesiologia della tradizione ortodossa quale è presentata nell'opera di Ioannis Zizioulas, Metropolita di Pergamo, esponente di spicco della teologia neo-greca, impegnato anche a livello ufficiale in molteplici dialoghi ecumenici quale rappresentante del Patriarcato di Costantinopoli. Si tratta del primo tentativo di sistematizzazione e di valutazione in lingua italiana dell'opera di questo originale Teologo greco. Il personale interesse dell'Autore per la tradizione delle Chiese orientali è venuto a incontrarsi in questo bel saggio con la primaria importanza del tema ecclesiologico per l'ecumenismo contemporaneo: la sintesi che ne risulta è efficace perché unisce oggettività e passione, maturità teologica e ansia ecumenica e pastorale. L'occasionalità e frammentarietà dell'opera di Zizioulas - fatta eccezione per il libro contenente la tesi di dottorato - hanno certo resa complessa l'indagine, da cui non di meno emerge l'unitarietà e l'organicità del pensiero che soggiace a tanti scritti e raccolte del Pensatore greco.

Dopo aver situato la personalità dell'autore nel contesto della teologia ortodossa contemporanea, nella quale emerge per rilevanza e originalità grazie specialmente all'inserimento creativo nella tradizione patristica e all'ampia conoscenza della teologia occidentale, la ricerca procede indagando le opzioni ermeneutiche del suo pensiero, ispirate alla tipica idea orientale dell'inseparabilità fra verità pensata e verità vissuta. Questa impostazione è peraltro connessa alle fonti e alle influenze, che hanno segnato il cammino teologico di Zizioulas, specialmente quelle della teologia accademica e del rinnovamento teologico in Grecia, e quella dovuta all'incontro in USA con la teologia russa: fra i teologi russi lo influenzeranno specialmente Khomiakov con la sua idea di "sobornost", Florovskij con la sua cristologia quale base dell'ecclesiologia, Afanassiev con la sua ecclesiologia eucaristica radicale. Vengono quindi tracciate le linee portanti del pensiero di Zizioulas e i suoi sviluppi negli stadi successivi, mettendo poi a confron-

to il risultato emergente con l'ecclesiologia espressa dal Concilio Vaticano II nella *Lumen Gentium*, con la quale Zizioulas ha a lungo dialogato, come dimostra anche il suo importante ruolo nell'ambito della Commissione mista internazionale cattolico-ortodossa.

Dall'indagine accurata risulta una visione "concreta" della Chiesa, con forti riferimenti cristologici, nel quadro di una concezione cosmico-antropologica e di una convergenza di tutti gli elementi nella centralità dell'eucaristia. L'ecclesiologia eucaristica è forse l'apporto più originale del Teologo greco, anche nel suo carattere di superamento dei riduzionismi operati da Afanassiev e di fecondo dialogo con l'ecclesiologia di comunione del Vaticano II. Opportunamente, l'Autore ha indagato i fondamenti biblico-esegetici di questa visione, soprattutto in Paolo, e le radici patristiche, in linea con l'eredità platonico-aristotelica del mondo classico. La ricerca si concentra giustamente sul tema della cattolicità, dove emergono gli apporti più profondi di Zizioulas, i punti di maggior contatto con la concezione cattolica, ma anche le maggiori differenze, soprattutto in rapporto all'espressione visibile della comunione della "Catholica" e del ministero del Vescovo di Roma. In questa parte l'opera sembra procedere a spirale con ritorni e successivi approfondimenti delle dimensioni teologiche della cattolicità: se da una parte ciò è dovuto alla volontà di delineare lo sviluppo interno al pensiero del Teologo greco, dall'altra risente del carattere dell'argomentazione propria della teologia orientale, che si approssima al mistero con successivi sguardi da punti di vista diversi e perciò con ripetizioni che sono integrazioni e approfondimenti.

Le valutazioni finali dell'Autore dimostrano sensibilità ecumenica e grande equilibrio di giudizio: mentre si sforzano di cogliere i valori dell'apporto del Metropolita di Pergamo, rilevandone alcuni tratti specifici, come il rapporto fra ecclesiologia e ontologia o la marcata attenzione alla relazione fra cristologia e pneumatologia, ne mostrano anche i limiti, ad esempio riguardo al ruolo della Parola che convoca la Chiesa e alla fede che ad essa risponde, che appaiono relativizzati dall'eccesso di attenzione al sacramento eucaristico. Non vengono taciuti neanche i limiti esegetici e di fondazione critica del discorso e gli interrogativi che si pongono soprattutto da parte cattolica riguardo alla sinodalità legata al battesimo e al rapporto fra Chiesa locale e Chiesa universale. Il metodo seguito da Antonio Porpora è stato quello di riportare largamente i testi, non solo per far parlare l'Autore con l'Autore, ma anche in considerazione della scarsa reperibilità di molti di essi in lingua italiana. La documentazione sugli originali è eccel-

lente e pressoché completa. Il lavoro merita massima attenzione anche alla luce del recente sviluppo del dialogo fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa nel suo insieme, quale è espresso nel Documento di Ravenna (2007) su *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa - Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*, e costituisce un apporto prezioso alla ricerca ecumenica del presente e del prossimo futuro. Ne auspico perciò la più ampia diffusione e conoscenza, certamente feconda per gli sviluppi così necessari al dialogo in corso proprio sui temi ecclesiologici fra Cattolici e Ortodossi.

INTRODUZIONE

Quando nel maggio del 2005, appena dopo l'elezione di papa Benedetto XVI, le Chiese ortodosse comunicavano la disponibilità a riprendere il dialogo teologico con la Chiesa cattolica interrotto in pratica dal 1995 esse decidevano di nominare co-presidente di parte ortodossa, affiancandolo al card. Walter Kasper di parte cattolica, il metropolita Giovanni di Pergamo. Dietro questo titolo altisonante si cela il nome di Ioannis Zizioulas. È tornato così alla ribalta del dialogo ecumenico un personaggio che forse evoca ancora molto poco negli ambienti ecclesiali dell'occidente ma che in realtà rappresenta una delle firme più rappresentative del dialogo teologico tra cattolici ed ortodossi. Infatti, fin dal momento in cui papa Giovanni Paolo II e il patriarca ecumenico Dimitrios I espressero congiuntamente la decisione di avviare il confronto teologico tra le due Chiese il 30 novembre 1979, il nome di Zizioulas, per la sua notoria apertura alle istanze del movimento ecumenico e per i numerosi e validi contributi già ad esso recati, appare come delegato del Patriarcato di Costantinopoli, protagonista dalla sessione di Monaco del 1982 fino a quello di Valaamo, in Finlandia, nel 1988. In quella prima e fortunata fase del dialogo, dedicato a delicate questioni di natura ecclesiologica, l'apporto di Zizioulas fu determinante soprattutto nella stesura del documento di Monaco: 'Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità.' In quella occasione l'allora cardinale Joseph Ratzinger, anch'esso membro della Commissione, ne mise in evidenza il ruolo equilibratore.

Greco di origine, nato a Kozani nel nord della penisola ellenica nel 1931, egli è una tra le personalità teologiche più originali che la Grecia abbia espresso nel secolo scorso come esponente della cosiddetta teologia neo-greca. Gli esponenti di questa nuova e feconda stagione della teologia ellenica, sgorgata dall'impulso rigeneratore dei teologi della diaspora russa, primo fra tutti Georges Florovskij, si impegnarono a rinnovare la riflessione teologica nell'ambito della chiesa ortodossa greca mediante un *ressourcement* alle fonti patristiche, per liberarla da una sorta di sudditanza secolare, accentuatasi in tempi più recenti, dagli schemi della teologia occidentale. Di questo si parlerà più abbondantemente nel prosieguo di questo lavoro.

Il titolo altisonante di Metropolita di Pergamo, non deve tuttavia ingannare: Ioannis Zizioulas è stato un teologo laico fino al giorno della sua



*Kozani,
paese natale di
Ioannis
Zizioulas*

ordinazione episcopale avvenuta nel 1986, come laici sono stati tutti i più eminenti teologi greci dall'indipendenza nazionale ad oggi. Tra essi basti ricordare i nomi, ancora poco noti al pubblico occidentale di Christos Androutsos, Panaghiotis Trempelas, Ioannis Fountoulis, Panaghiotis Nellas, Nikos Nissiotis, Panaghiotis Christou, Matsoukas. Questo singolare fenomeno affonda le radici nella particolare vicenda storica conosciuta dalla teologia nel moderno stato ellenico e se da una parte ha prodotto nell'ambito della Chiesa ortodossa greca una frattura tra gerarchia ecclesiastica e teologia dall'altra, confinando quest'ultima nelle università statali, soprattutto dopo i contatti con i teologi dell'Institut Saint-Serge di Parigi, ha indubbiamente favorito l'incontro della teologia greca con le istanze rinnovatrici della teologia cattolica occidentale, inserendo in maniera incisiva e creativa molti di essi nel dialogo ecumenico. Questo spiega la presenza di Ioannis Zizioulas, fin dall'inizio degli anni '60, nei maggiori organismi ecumenici, come rappresentante del Patriarcato di Costantinopoli che, primo tra tutte le Chiese ortodosse, andava aprendosi in quegli anni al soffio dello Spirito Santo sotto la guida illuminata del patriarca Atenagora I.

Realizzare un lavoro sistematico sul pensiero teologico di Ioannis Zizioulas è impresa improba per chiunque. La sua produzione, che si dispiega per un arco di tempo di circa 40 anni, si presenta sotto la forma di un caleidoscopio frammentato, privo di continuità e a carattere occasionale. Essa comprende un libro – la sua tesi di dottorato –, discussa ad Atene nel 1964 dal titolo: *‘L’unità della Chiesa nella Divina Eucaristia e nel vescovo nel corso dei primi tre secoli* e oltre cinquanta articoli di varia natura frutto della sua capillare attività di docente e conferenziere tra cui vanno ricordati i contributi come membro della commissione *Fede e Costituzione* del Consiglio Ecumenico delle Chiese dal 1967 al 1970; la partecipazione alle Giornate Annuali promossi dal Monastero di Chevetogne; l'intervento al Simposio di Roma del 1997 sul Primato Petrino. La scelta da parte del-

l'Istituto Treccani di affidare a lui la compilazione della voce 'Ortodossia' nell'Enciclopedia del Novecento dice tutta l'autorevolezza del nostro autore. Da una lettura globale di tutto intero il materiale prodotto è possibile e vorrei dire addirittura semplice, riuscire a organizzare e sistematizzare il suo pensiero: esso si raccoglie intorno ad alcune linee portanti, principi enunciati e difesi nella sua tesi dottorale, ai quali il nostro autore è rimasto costantemente fedele. Egli, sebbene in maniera inorganica, non fa altro che approfondirli ulteriormente per tutto l'arco della sua attività. Prima di adentrarci nell'esplorazione del suo pensiero teologico vorremmo offrire qualche coordinata che ci aiuti a contestualizzarlo sia dal punto di vista storico che teologico. Esse costituiscono anche delle utili anticipazioni che potranno previamente orientare nella lettura del testo.

a. L'ecclesiologia come metodo

Ioannis Zizioulas iniziò la sua attività al volgere degli anni cinquanta mentre era viva negli ambienti della teologia greca l'aspirazione a restituire alla teologia ortodossa la duplice dimensione ecclesiale-esistenziale che aveva contrassegnato l'esperienza teologica dei Padri. Egli trasferisce così nel contesto del dialogo ecumenico questa preoccupazione allorché richiesto di offrire un contributo da ortodosso nel dibattito teologico, affronta le diverse questioni non soltanto in termini di contenuto ma anche in termini di metodo. Egli era consapevole di dover anzitutto condurre una dura battaglia all'interno del suo stesso ambiente al quale rimproverava di non poter arrecare contributi originali di natura 'ortodossa' nel contesto del dialogo ecumenico essendosi troppo omologato con gli stili teologici dell'occidente, sia cattolico sia protestante. Nello stesso tempo era convinto che la questione metodologica non fosse cruciale soltanto per l'autenticità della teologia ortodossa ma anche per un positivo compimento del dialogo ecumenico. Il nucleo del problema consisteva nel recupero dell'esperienza ecclesiale come 'ambiente' della teologia. Si avvertiva, infatti, un crescente disagio nei confronti della teologia accademica praticata presso le facoltà teologiche della Grecia, intesa come "conoscenza scientifica", e prendeva corpo l'esigenza di mettere fine all'"esilio" della teologia dalla Chiesa, sua patria naturale, per ritornare ad una teologia veramente "ortodossa" che fosse vita e servizio nella Chiesa e per il mondo. Tale recupero non solo avrebbe restituito alla teologia la propria dimensione credente ed orante ma le avrebbe ridato efficacia ed incisività in ambito esistenziale, antropologico e cosmico, liberandola dalle astrattezze del razionalismo e dalle chiusure del con-

fessionalismo. Pertanto la questione ecclesiologica si configura per Zizioulas anzitutto come un problema di metodo prima che di contenuto.

b. L'ecclesiologia come capitolo della cristologia

L'inizio dell'attività di Zizioulas risale alla prima metà degli anni sessanta mentre ancora nella teologia europea erano vivi gli effetti della decisione assunta all'inizio degli anni '50 dalla commissione Fede e Costituzione tenutasi a Lund, riguardo alla cosiddetta 'svolta cristologica', la determinazione cioè di voler risolvere le questioni ecclesiologiche non limitandosi ad un mero confronto tra ecclesiologie ma individuando nel Mistero di Cristo la via privilegiata per una più autentica e condivisibile comprensione del mistero della Chiesa. Tale attenzione cristologica, condivisa anche dagli ambienti più avanzati della teologia ortodossa laddove si avvertiva ormai da qualche decennio la necessità di correggere le deviazioni prodotte dall'ecclesiologia pneumatologica dell'ottocento slavo, andava ad ispirare in ambito cattolico il percorso del Concilio Vaticano II nel suo sforzo di ulteriore comprensione e di rinnovamento della Chiesa. Queste tendenze spiegano l'imponente fioritura della riflessione cristologica prodottasi tra gli anni cinquanta e settanta prima in ambito protestante e poi cattolico. Non abbiamo notizie esaurienti circa l'iter formativo di Ioannis Zizioulas ma conosciamo l'attenzione da lui recata alla teologia di san Massimo il Confessore, che oltre a chiarificare definitivamente gli aspetti problematici delle controversie cristologiche affermava la centralità antropologica e cosmica del mistero di Cristo ponendo le basi per gli originali sviluppi di quella che sarebbe stata la tradizione teologica costantinopolitana. Dobbiamo perciò ritenere che ciò che Zizioulas scrive nel capitolo introduttivo della sua tesi di dottorato affondi le radici in questo retroterra teologico, allorché egli afferma che l'ecclesiologia non è altro se non un capitolo della cristologia. Tutta l'opera di Zizioulas consiste in uno sforzo: spiegare la Chiesa in tutti i suoi aspetti a partire da Cristo. Le caratteristiche del mistero della Chiesa – in modo particolare la nota della cattolicità - vengono comprese a partire 'da Cristo' e 'in Cristo': esse appartengono alla Chiesa perché, in primo luogo, appartengono a Cristo e come tale la Chiesa non è altro se non 'l'emergere del Corpo di Cristo in ogni tempo e in ogni luogo'. Nel mistero della personalità corporativa di Cristo in cui unità e molteplicità si fondono identificandosi, possono, a suo parere, trovare soluzione alcune tensioni ancora irrisolte che erano state non poco determinanti nel sorgere dei drammatici scismi che avevano lacerato la Chiesa: il rapporto tra istituzione e

carisma, tra unità e cattolicità, tra chiesa locale e chiesa universale: Tali tensioni-opposizioni egli ritiene di poter ricomporre 'in Cristo' secondo la categoria dell' 'identità'.

Il tema della recente sessione del dialogo tenutasi in due fasi, la prima a Belgrado nel settembre del 2006 e la seconda a Ravenna nell'ottobre del 2007 è ritornata a porre sul piatto la questione ecclesiologicala e precisamente il rapporto tra comunione ecclesiale, conciliarità ed autorità nella Chiesa. Si tratta di un punto estremamente spinoso non soltanto nei rapporti tra cattolici ed ortodossi ma anche all'interno di ciascuna chiesa per motivi diversi e, si potrebbe dire, opposti. Mentre nella Chiesa Cattolica la questione verte sulla ricerca di forme che rendano possibile un esercizio più effettivo della sinodalità in relazione al governo della Chiesa universale, e che siano componibili con la suprema potestà di governo del Romano Pontefice; nella Chiesa ortodossa invece essa si pone in modo inverso per la crescente avvertita necessità di individuare un ministero di unità che favorisca e renda effettiva la conduzione sinodale al fine di evitare una ricaduta sempre più frequente in una sorta di nazionalismo ecclesiale. Il documento finale dell'ultima sessione ha in modo particolare invitato i teologi a 'studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. Qual è la funzione specifica del vescovo della 'prima sede' in un'ecclesiologia di *koinonia*, in vista di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l'autorità?'¹

c. L'ecclesiologia come via alla 'personificazione' dell'uomo mediante l'eucaristia

La fondazione cristologica dell'intera opera di Zizioulas non si oppone ma anzi completa il filone a quel tempo in auge dell'ecclesiologia eucaristica che aveva il suo massimo esponente in Nikolaj Afanassiev. L'eucaristia, che l'autore recupera come evento, opponendosi alla comprensione oggettivata di questo sacramento, di cui egli incolpa la teologia scolastica occidentale e il pietismo di marca protestante, diventa il luogo e la forma dove e mediante la quale la Chiesa emerge come Corpo di Cristo. Tuttavia mediante l'Eucaristia non emerge soltanto una comunità di credenti ma prende forma, secondo una struttura squisitamente comunionale corrispondente alla molteplicità ministeriale insita in Cristo, un ambiente di re-

¹ *Le conseguenze ecclesiologicalhe e anoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*, in *Il Regno-Documenti* 52(2007) 714.

lazioni in cui l'uomo possa appropriarsi della dimensione 'personale' di Cristo, che gli appartiene in quanto creato a sua immagine e portare così a realizzazione la sua vocazione umana. La Chiesa che nasce dall'Eucaristia non è per Zizioulas una comunità confessionale, ma l'esperienza di un modo di essere 'cristico' e quindi ecclesiale, *Being as communion* o *L'Etre ecclesial*, come ben lo ha definito Christos Yannaras nel titolo del testo da lui edito – in inglese e poi tradotto in francese e recentemente anche in italiano - in cui raccoglie alcuni tra i più significativi contributi di Zizioulas: essa ha come fine la promozione dell'uomo come 'persona' mediante l'innesto sacramentale in Cristo. Questa visione è certamente frutto della feconda interazione tra il pensiero di Zizioulas e gli ambienti del personalismo filosofico occidentale di stampo francese. Nonostante le accuse a lui rivolte da esponenti della teologia ortodossa più tradizionale di aver tentato una lettura della teologia trinitaria dei Padri Cappadoci alla luce di un pensiero personalista contemporaneo che non sarebbe appartenuto al loro mondo concettuale, è possibile pensare che quella teologia potesse contenere *in nuce* tali sviluppi. Al di là della rilevanza squisitamente dottrinale e filosofica la visione di Zizioulas riguardo alla funzione della Chiesa offre spunti molto interessanti per una adeguata ri-comprensione dell'attività pastorale come momento di umanizzazione in senso personalistico nella scia dei principi enunciati dalla costituzione conciliare *Gaudium et spes* e della propria attività missionaria *ad gentes* come proposta ai popoli della terra di un'esperienza di autentica umanità.

d. L'ecclesiologia e la trasfigurazione del cosmo

La frequentazione della teologia di san Massimo il Confessore da parte di Zizioulas fonda la dimensione cosmica della sua ecclesiologia: l'uomo diventato persona diventa il sacerdote che a sua volta 'personifica' tutta la creazione affinché possa diventare la creazione che Dio vuole. E' del resto noto a tutti coloro che frequentano gli ambienti dell'ecumenismo il rinnovato interesse della teologia ortodossa per le questioni riguardanti la salvaguardia del creato e la bioetica. L'attuale patriarca ecumenico, Bartolomeo I, ha fatto di questi temi un cavallo di battaglia della presenza dell'ortodossia nel mondo contemporaneo. Ciò che a occhi inavvertiti potrebbe sembrare un tentativo di accodarsi alle mode del tempo per acquistare visibilità è invece uno degli sviluppi più significativi contenuti *in nuce* nella teologia dei Padri e, in modo particolare, in quella di san Massimo. E' espressivo a riguardo il discorso da lui tenuto il 1 giugno 1992 in occasione dell'apertura

del Simposio di Halki del 1992 dove il Patriarca evidenzia anzitutto le *ragioni teologiche* che fondano la sensibilità della Chiesa verso il mondo ricordando che il Confessore ‘vedeva l’uomo come un microcosmo e considerava la salvezza in Cristo ‘una liturgia cosmica’ a cui partecipa tutta la creazione materiale.’ Per questo motivo ‘i cristiani ortodossi credono fermamente non solo che Dio abbia creato il mondo materiale, ma che, attraverso gli uomini, anche il mondo creato abbia, con suo destino, la partecipazione alla gloria e alla vita eterna in Cristo.’²

Fin dal suo primo intervento pubblico nel corso del Congresso di Salonico del 1966 Ioannis Zizioulas, rispondendo alla domanda circa la rilevanza contemporanea dell’ortodossia, individuava nella celebrazione della Divina Liturgia un autentico progetto di trasfigurazione del creato. La Chiesa che emerge dall’Eucaristia, rendendo possibile la ‘personificazione’ dell’uomo diventa luogo di irradiazione della trasfigurazione cosmica. L’uomo, sacerdote del cosmo, porta nella Divina Liturgia tutta la creazione affinché la materia santificata diventi canto di lode al Creatore.

Si può dire che l’ecclesiologia di Zizioulas non si limita alla ripetizione pedissequa e alla difesa apologetica di una dottrina ma tenta di recuperare l’esperienza della concreta comunità ecclesiale e dei suoi linguaggi per restituire da un lato alla teologia i presupposti della sua identità e rendere così possibile un’esistenza ecclesiale come luogo di salvezza, intesa nei termini di una trasfigurazione integrale dell’uomo e, mediante questa, dell’intero cosmo. In questo modo egli ritiene non soltanto di recuperare l’*ethos* dei Padri ma anche di rendere al Movimento ecumenico contemporaneo, costantemente attraversato dalla tentazione di scindere la prassi cristiana dalla retta fede, un servizio al fine di una ricomposizione in unità delle due anime, quella dell’ecumenismo sociale e l’altra dell’ecumenismo dottrinale, fondando la prassi sociale nel dogma, rivelando e liberando le prospettive esistenziali e pragmatiche in esso contenute.

La sistematizzazione finale del presente studio costituisce un’ipotesi non esistendo la possibilità di un confronto con la mente dell’autore. Dopo aver contestualizzato la persona e l’opera di Zizioulas nel contesto della recente storia della teologia ortodossa e dei suoi sviluppi si passa all’analisi della tesi dottorale dove emerge, come concetto fondamentale, l’identità tra unità e cattolicità. Il discorso procede nell’analisi del concetto di cattolicità e nella lettura, alla luce di questa categoria, di alcuni aspetti cruciali del-

² CHRYSSAVGIS J., *Grazia cosmica e umile preghiera. La visione ecologica del patriarca ecumenico di Costantinopoli, Bartolomeo I* (Firenze 2007) 75-76.

l'ecclesiologia in rapporto al dialogo ecumenico: la ministerialità, la successione apostolica, la conciliarità, la recezione e il primato. La successione della loro trattazione non è casuale ma segue un ordine voluto. La seconda parte propone un confronto tra l'ecclesiologia di Zizioulas e alcuni temi portanti dell'ecclesiologia cattolica così come sono enunciati nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. Per facilitare la citazione dei numerosi articoli si è scelto il criterio adottato da Paul Mc Partlan nel suo libro *The Eucharist makes the Church. Henry de Lubac and John Zizioulas in dialogue* e di cui viene riportato lo schema in appendice.

Questa fatica reca con sé un triplice auspicio: rendere accessibile al pubblico italiano l'ecclesiologia di un autore ortodosso veramente originale, con i pregi e i difetti insiti nella sua proposta; di inserirsi nel prosieguo del dialogo ecumenico tra cattolici e ortodossi in un momento in cui le tematiche care al nostro autore se rivelano cruciali per i suoi ulteriori sviluppi se non addirittura per un auspicato buon esito; di porci alla scuola di un autore che sebbene appartenente ad una tradizione diversa dalla nostra può dirci molto non soltanto per la crescita della nostra spiritualità ecclesiale ma anche, e forse questo è il dato più intrigante, per un'adeguata ricomprensione e rigenerazione dell'attività pastorale della Chiesa in questo mondo che cambia.

IOANNIS ZIZIOULAS NELL'UNIVERSO DELL'ORTODOSSIA Le opzioni ermeneutiche

1.1 La teologia accademica

L' itinerario formativo di Ioannis Zizioulas si svolse inizialmente in seno alle principali istituzioni teologiche della Grecia, la Facoltà di Tessalonica dal 1950 al 1952 e la Facoltà di Atene dal 1952 al 1954. In questa fase il giovane studente dovette certamente respirare lo stile "accademico" e "confessionale" che ivi imperava, eredità dell'evoluzione storica della teologia ellenica scaturita da due eventi i quali, benché di natura politica, avevano avuto tuttavia notevoli ripercussioni nella vita della Chiesa Ortodossa di quella nazione: ci riferiamo precisamente alla caduta di Costantinopoli nelle mani degli Ottomani nel 1453 e alla fondazione dello stato ellenico indipendente nel 1827. Per comprendere meglio l'opera e il contributo di Zizioulas nell'universo teologico greco sarà utile ripercorrere le tappe salienti che segnarono la vicenda teologica nella penisola ellenica³.

1.1.1 La teologia greca dopo la caduta di Costantinopoli

Già nel corso del XIV secolo il mondo teologico bizantino era stato scosso da una questione i cui risvolti sarebbero perdurati praticamente fino ai nostri giorni: la disputa tra Gregorio Palamas, monaco athonita e arcivescovo di Tessalonica e Barlaam, monaco calabrese e umanista. Essi erano

³ Per lo studio della storia della teologia greco-ortodossa dal XV secolo ad oggi si fa riferimento alle seguenti fonti: MALONEY G.A., *A History of Orthodox Theology since 1453* (Belmont 1976); METALLINOS, *Παράδοση και αλλοτρίωση. Τόμες στην πνευματική πορεία του νεωτέρου ελληνισμού κατά τη μετὰ Βυζαντινή περίοδο* [Tradizione e alienazione. Incisioni sul cammino spirituale della grecità moderna durante il tempo post-bizantino] (Atene 1986); PODSKALSKY G., *Griechische Theologie in der Zeit der Turkenherrschaft (1453-1821)* (Munchen 1988); SPITERIS Y., *La Teologia ortodossa neogreca* (Bologna 1992); YANNARAS C., *La Théologie en Grèce aujourd'hui*, in *Istina* 2(1971) 129-167.

esponenti di due opposte tendenze teologiche che sgorgavano da una diversa concezione del rapporto tra l'uomo e Dio e quindi generavano una differente impostazione teologica, chiaramente riscontrabile a quel tempo tra l'Oriente soprattutto monastico e l'Occidente. Mentre il monaco calabrese, formato alla scuola della recente Scolastica, tentava di introdurre nella teologia orientale l'approccio razionale al mistero di Dio facendo del "teologare" un'esperienza del pensiero, Gregorio difendeva invece la dimensione esperienziale della teologia, come espressione autentica della tradizione orientale e che affondava le sue radici nella dottrina delle "energie" divine per la quale l'approccio al mistero del Dio inaccessibile per essenza poteva realizzarsi in modo soddisfacente soltanto mediante la preghiera esicasta. Questa visione era completata, in senso più marcatamente eucaristico-ecclesiale dal pensiero di Nicola Cabasilas. Sebbene la disputa si fosse conclusa con l'affermazione del palamismo, i semi gettati da Barlaam non andarono del tutto dispersi anche in conseguenza della traduzione in greco delle opere di Tommaso d'Aquino ad opera di Georghios Scholarios che favorì la penetrazione della nuova impostazione teologica occidentale negli ambienti ecclesiali bizantini.

La caduta di Costantinopoli, avvenuta il 29 maggio del 1453 diede inopinatamente impulso allo sviluppo della tendenza barlaamita. Questo tragico evento ebbe infatti come conseguenza una massiccia fuga di intellettuali da Bisanzio verso l'Occidente. I teologi ortodossi e tutti coloro che intendevano coltivare gli studi teologici furono costretti a frequentare gli ambienti accademici dell'Europa occidentale dove imperava un clima pervaso di umanesimo. Ivi recepirono la metodologia scolastica e presero a coltivare l'approccio razionale al mistero di Dio. Pur non rinnegando i principi tradizionali della teologia ortodossa cominciarono però ad esprimerli nelle categorie proprie della teologia cattolica del tempo. A tutto questo si aggiunse lo scoppio dello scisma luterano che scatenò un clima di violenta contrapposizione "confessionale" in cui l'Ortodossia finì per farsi coinvolgere. Per partecipare al dibattito apologetico i teologi ortodossi cominciarono ad elaborare produzioni teologiche del genere "simbolico", estranee alla loro tradizione teologica, per mettere in evidenza le proprie differenze nei confronti delle altre confessioni cristiane. Esponenti di spicco di questo processo furono Elias Miniatis (1669-1714), Vicente Damodos (1679-1752), Nicéphoro Théotokis (1730-1800) ed Eugenio Vulgaris (1716-1806).

Quest'evoluzione fu favorita nel XVIII secolo dal diffondersi in Europa delle idee illuministe e scienziaste e conobbe la definitiva consacrazione in seguito alla nascita del regno ellenico indipendente nel 1827 e alla susseguente fondazione dell'Università di Atene.

1.1.2 *La Facoltà Teologica di Atene*

La nascita della Grecia indipendente fu un evento gravido di conseguenze per la Chiesa ortodossa. Sebbene questa avesse sostenuto con un notevole contributo di sangue la rivolta contro la tirannia ottomana, fu praticamente esclusa dai giochi quando si trattò di edificare le strutture del nuovo Stato. Gli ispiratori del movimento rivoluzionario, imbevuti di idee liberali e attratti dalle teorie illuministe che andavano plasmando le strutture civili nel resto dell'Europa, pensarono di delineare la fisionomia della Grecia moderna scegliendo come riferimento la tradizione dell'antichità classica e rinnegando il più recente passato bizantino-cristiano dipinto come oscurantista e retrogrado. Inoltre il conferimento della corona del regno al principe bavarese Ottone portò al governo una classe dirigente dalla mentalità nordeuropea e dalla formazione cattolico-luterana per cui le nascenti istituzioni ricevettero un'impronta marcatamente occidentale.

Si procedette anzitutto a distaccare la Chiesa greca dal Patriarcato di Costantinopoli e a creare un'autocefalia governata da un sinodo di sette vescovi. Con lo Statuto ecclesiastico di Nafplion del 27 luglio 1833 fu sanzionata la sottomissione dell'istituzione ecclesiale alla giurisdizione statale. Quest'evoluzione trovò un efficace sostegno nelle persone di Adamantios Korais (1748-1833) e Theoklitos Farmakidis (1754-1860).

A tale concezione liberal-statalista non sfuggì la fondazione della nuova università di Atene con annessa Facoltà di Teologia, eretta sul modello degli atenei germanici. Per la prima volta, dopo secoli, la teologia era sottratta all'ambito ecclesiale, in particolare ai monasteri, ed era sottoposta alla gestione e alla supervisione statale⁴. Per l'approccio al dato rivelato fu adottata la metodologia scientifica; i docenti si erano formati presso le facoltà protestanti ed erano, in prevalenza, di estrazione laicale; gli studenti erano, in stragrande maggioranza, laici poiché il clero non era invogliato ad intraprendere la formazione universitaria; i programmi di studio, infine, erano impostati secondo la suddivisione in uso presso le Facoltà Teologiche tedesche⁵.

⁴ ZISIS T., *Η ελληνική Θεολογία*, 459: "Con la fondazione della prima facoltà teologica statale nell'università di Atene (1837) secondo gli esemplari delle università tedesche, per la prima volta si crea uno spazio per lo sviluppo della teologia non controllato dalla chiesa. Si creano così i presupposti per la formazione di una teologia universitaria accademica, una teologia di professori che non sempre è in sintonia con la teologia ecclesiastica."

⁵ SPITERIS, *o.c.*, 92: "La teologia (.) ha seguito un cammino parallelo alle altre scienze che s'insegnavano nelle università assumendo il loro metodo, rischiando così di diventare, più che espressione di fede, il risultato di una pura ricerca umana. Dall'esperienza di fede si passa allo scientismo cerebrale. In un certo senso questo fenomeno capita anche alla teologia accademica greca: essa anziché restare un approfondimento della fede, si è trasforma-

*La Facoltà
Teologica
di Atene*



Dopo un inizio difficile sia a causa della scarsità dei docenti sia per le forti contrapposizioni tra la corrente progressista, rappresentata da Theoklitos Farmakidis e quella conservatrice capeggiata da Costantino Oikonomos (1780-1935) la nuova Facoltà conobbe soltanto verso la fine del secolo l'avvio di uno sviluppo che avrebbe segnato le sorti della teologia ellenica per gran parte del XX secolo. Questo avvenne grazie al sorgere di personalità creative come Christos Androutsos (1867-1935) e Panaghiotis Trembelas (1866-1977).

Christos Androutsos fu il primo a redigere una *Dogmatica ortodossa*⁶. Secondo l'*Enciclopedia religiosa e morale* essa “costituisce il primo sistema greco completo di dogmatica ortodossa, in cui, con molta ponderazione e precisione, sono esposti i dogmi della nostra Chiesa”. Egli prende anzitutto le distanze dalla scolastica cattolica quando afferma, nelle pagine iniziali, di voler elaborare una dogmatica che, a differenza delle analoghe opere cattoliche, non cerchi la prova razionale dei dogmi ma esponga scientificamente le verità di fede. La suddivisione interna dell'opera ricalca gli schemi della manualistica cattolica pre-conciliare e si compone di due parti: la prima tratta dei presupposti della redenzione di Cristo, mentre la seconda si occupa dell'opera di salvezza portata da Cristo, esaminando la sua persona e la sua opera di salvezza, come questa salvezza diventa nostra, e la consumazione di questa salvezza nell'eternità⁷.

È interessante, ai fini del nostro lavoro, notare il posto che occupa l'ecclesiologia nel trattato di Androutsos. All'argomento egli dedica il secondo capitolo della seconda parte intitolata: “L'appropriazione della redenzione” riguardante i mezzi necessari per conseguire la salvezza. Essa è

ta in prevalente speculazione scientifica con la conseguenza di staccare la teologia nelle sue varie espressioni dalla vita della Chiesa.”

⁶ ANDROUTSOS C., *Δογματική της ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας* (Ἀθήναι 1907).

⁷ *Ibid.*, 27-28.



*Frontespizio della
Dogmatica ortodossa
di Androutsos*

divisa nel modo seguente: 1. Sguardo generale; 2. La struttura; 3. La natura; 4. La gerarchia⁸. Segue la trattazione sui Sacramenti in cui l'Eucaristia, alla quale sono dedicati quattro capitoli, è inserita al terzo posto tra i sette, secondo l'elenco canonizzato dal Concilio di Trento⁹.

Un'impostazione simile riscontriamo nella *Dogmatica* di Panagiotis Trembelas, ampia opera in tre volumi¹⁰. Edita in Atene nel 1959, colloca la trattazione della Chiesa dopo quella sulla Grazia e prima dei Sacramenti. In quattro paragrafi la Chiesa, definita nell'introduzione "Il regno di Dio sulla terra", è presentata nel significato, nella divina istituzione, nelle proprietà e nell'organizzazione per terminare con il tema della comunione dei Santi.

Per meglio comprendere l'impostazione di fondo di questo genere di teologia vale la pena leggere alcune espressioni di questi autori:

La fede è il sentimento morale attraverso il quale l'uomo prova e riconosce la presenza di Dio nel mondo naturale e morale¹¹

La comprensione dei dogmi è data mediante l'intelligenza. Più li si studia con pietà, più li si approfondisce sotto tutti i loro aspetti (.). E' attraverso il loro studio che la conoscenza e la sapienza cristiana progrediscono in ogni fedele e nella Chiesa intera¹².

E Trembelas aggiunge:

⁸ *Ibid.*, 259-291.

⁹ *Ibid.*, 344-375. Dopo un'introduzione generale se ne illustra la natura e il fine. Infine si disserta del carattere sacrificale dell'Eucaristia.

¹⁰ TREMBELAS P.N., *Δογματική τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, 3 voll. (Αθήναι 1959) [Trad. in francese di Pierre Dumont, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique* (Chevetogne 1966-1968).

¹¹ ANDROUTSOS, *o.c.*, 37.

¹² *Ibid.*, 17.

*Panaghiotis
Trembelas*



“L’uomo che possiede naturalmente la capacità di conoscere Dio si eleva attraverso un *ragionamento automatico* da ciò che è visibile a ciò che oltrepassa i sensi e *cammina per mezzo dell’intelligenza* verso la ricerca di Dio”¹³

Si afferma così la possibilità di un movimento ascendente dall’uomo a Dio fondato sulle capacità razionali, insite nell’uomo stesso e atte a comprendere il mistero di Dio. Il credente, per incontrare Dio, non necessita né dello Spirito, né della Chiesa, ma può contare sulle proprie capacità intellettive. Dio diventa, dunque, una verità da comprendere e tutto ciò che lo riguarda, tra cui la Chiesa, diviene “oggetto” da studiare.

La teologia accademica greca è stata oggetto, particolarmente nell’ultimo scorcio del secolo appena concluso, di aspre critiche soprattutto da parte di quegli ambienti della teologia ellenica che, sulla spinta del rinnovamento avviato dai teologi della diaspora russa, hanno cercato di reinnestarsi sul tronco dell’antica tradizione teologica dell’Oriente. I teologi accademici vengono accusati di aver occidentalizzato e latinizzato la tradizione teologia bizantina e meritano di essere apostrofati con l’appellativo di *latinòphrones*. Tra i giudizi più duri sottolineiamo quelli di Georghios Metallinos e Christos Yannaras. Il primo nota che l’occidentalizzazione della teologia ortodossa ha prodotto il fenomeno del confessionnalismo inducendola a smarrire la coscienza della propria universalità e absolutezza. Inoltre si è creata un’alterazione profonda del metodo patristico spostando dal cuore alla mente lo spazio dove prende forma la conoscenza di Dio¹⁴. Yannaras

¹³ TREMBELAS, *o.c.*, I, 139.

¹⁴ METALLINOS, *o.c.*, 50: “ Il tentativo di immischiare le prove scientifiche e logiche con le confessioni dell’esperienza dei santi Padri, costituisce senz’altro un’alterazione del metodo teologico patristico, secondo il quale lo spazio dove si forma la conoscenza di Dio



*Christos
Yannaras*

rincarare la dose condannando non soltanto l'introduzione del metodo scientifico ma anche l'apertura a tematiche e atteggiamenti estranei all'universo teologico ortodosso¹⁵. Lamenta, in aggiunta, il proliferare del soggettivismo religioso che trova espressione nel pietismo in cui l'etica, sradicata dal dogma, diventa frutto dello sforzo volontaristico del singolo e la realtà trascendente viene accostata in maniera intimistica. Non è più, dunque, l'esperienza ecclesiale lo spazio della salvezza bensì l'individuo, il soggetto¹⁶.

Non mancano però voci in parziale difesa. Chrisostomos Kostantiniadis, teologo del patriarcato di Costantinopoli, rispondendo alle affermazioni di Yannaras, negava che la teologia accademica avesse vissuto passivamente il confronto con l'occidente. Dal canto suo Yannis Spiteris considera quest'evoluzione del pensiero teologico greco-ortodosso una necessità ineluttabile viste le condizioni di precarietà e, spesso, di ostilità in cui

non è la mente, intesa come funzione logica, ma il cuore purificato con la preghiera continua e la meditazione della Scrittura.”

¹⁵ YANNARAS, *o.c.*, 67: “Sembra certo che la concezione che noi abbiamo oggi della teologia – il modo del pensiero teologico e l’elaborazione della teologia dei tempi moderni, detta accademica o scientifica – venga dalla scolastica occidentale. (.) La teologia scolastica tendeva a manifestare le verità della fede, attingendo a tutte le possibilità della ragione umana. È con gli scolastici che è entrata nelle lettere europee la struttura analitica e strettamente razionalista del pensiero.”

¹⁶ *Ibid.*, 67: “La fede individualista e la virtù individualista sostituiscono la pietà ecclesiale, cioè la salvezza vissuta per mezzo del corpo della Chiesa. (.) Il dogma si distacca dall’esperienza della chiesa e dalla pietà popolare, ed è per questo che l’ortodossia non mostra più la cattolicità della chiesa locale. La verità è separata dalla pietà, la pietà si organizza sulla base di un’etica dominata dal razionalismo e soprattutto nella relazione giuridica uomo-Dio che è stata sempre la caratteristica della religiosità individuale”.

i teologi greci avevano dovuto operare dal XV secolo in poi per motivi di ordine storico¹⁷.

Sradicamento dall'esperienza ecclesiale, razionalismo scienista, confessionalismo e conseguente soggettivizzazione della vita religiosa sembrano essere i danni più rilevanti prodotti alla teologia ortodossa greca dal suo abbraccio con l'occidente: in quest'ambiente Zizioulas iniziò la sua formazione. Non possediamo alcuna documentazione coeva che ci dia la possibilità di registrare opinioni risalenti a quel periodo. Dall'analisi della sua posteriore produzione teologica ci sarà dato di comprendere il suo orientamento a riguardo.

1.2 Il soggiorno negli U.S.A.: L'incontro con la teologia russa

Abbiamo già ricordato che tra il 1954 e il 1955 Ioannis Zizioulas aveva stabilito i suoi primi contatti con gli ambienti ecumenici frequentando l'Istituto Ecumenico di Bossey. Grazie a una borsa di studio del Consiglio Ecumenico delle Chiese poté recarsi negli U.S.A. negli anni 1955-1957 e ivi completò la propria formazione accademica presso l'Università di Harvard. Ebbe come docenti, fra gli altri, Georges Florovskij e Paul Tillich che esercitarono su di lui un influsso determinante. Conobbe inoltre John Meyendorff e Alexander Schmemmann, docenti presso il St.Vladimir Orthodox Seminary di New York, per avervi svolto una breve attività di insegnamento. Questi teologi, formati presso l'Institut Saint-Serge di Parigi, erano stati discepoli di Nikolaj Afanassieff. Tali contatti offrirono a Zizioulas la possibilità di respirare il clima di una ricerca teologica che già in Russia fin dal secolo precedente, a differenza che in Grecia, aveva promosso fermenti notevoli di rinnovamento.

Già nel corso del secolo XIX Alexej Khomiakov aveva tracciato un solco destinato a generare un dibattito articolato e fecondo. Lo scoppio della rivoluzione russa provocò il trasferimento prima a Parigi e poi, nel secondo dopoguerra, negli U.S.A., di personalità eminenti che poterono applicarsi ad una ricca riflessione teologica in condizione di assoluta "libertà"

¹⁷ SPITERIS, *o.c.*, 64: "Crediamo che questi uomini abbiano agito, scritto e insegnato fuori dal loro ambiente naturale. Ormai vivevano e respiravano da secoli una cultura a loro estranea, ma che dominava il mondo di allora, si dovevano difendere dall'ambiente cattolico e protestante, il quale certamente non nutriva i più teneri sentimenti "ecumenici" nei loro riguardi. In simili ardue circostanze questi teologi mostrarono un'ammirevole creatività. Cercarono di adottare il linguaggio ideologico dell'epoca senza tradire la loro fede ortodossa. Tutto questo, lungi dall'essere considerato come un indietreggiare della genuinità dell'ortodossia, va visto come una grande vitalità della teologia greca di quell'epoca."

da legami di natura gerarchica ma non per questo svincolati dall'autentica tradizione ortodossa che essi tentarono piuttosto di rimettere in luce ponendola in dialogo con le istanze della modernità. Così facendo contribuirono a far conoscere in occidente le linee del pensiero teologico russo, divenendo validi interlocutori nell'avviato processo di rinnovamento della stessa teologia cattolica.

Vorremo ora analizzare brevemente il pensiero teologico di alcune di queste personalità la cui impronta fu determinante per l'evoluzione della teologia slavo-ortodossa, e questo al fine di contestualizzare meglio l'opera di Zizioulas: si tratterà precisamente di A.S. Khomiakov, G. Florovskij e N. Afanassiev.

1.2.1 *A.S. Khomiakov (1804-1860): l'ecclesialità come condizione della teologia*

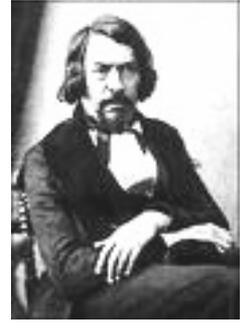
La teologia russa aveva parimenti conosciuto il fenomeno della “scolasticizzazione”. Esso aveva trovato ambiente favorevole presso le accademie ecclesiastiche di Kiev, Pietroburgo e Kazan. Ivi l'insegnamento si svolgeva con manuali di dogmatica scritti in latino. Nel corso del XIX secolo Makarij Bulgakov aveva redatto la prima *Dogmatica* in russo secondo la suddivisione tipica dei manuali scolastici e compilata attingendo alla metodologia argomentativa di tipo scolastico. Va ricordato anche Per Čaadaev il cui pensiero esaltava da una parte gli ideali del romanticismo tedesco e del cattolicesimo liberale francese e dall'altra l'azione socio-culturale svolta dalla Chiesa di Roma, elementi che – a suo parere – avevano contribuito non poco allo sviluppo sociale dell'Occidente. A suo parere l'arretratezza e l'immobilismo della Chiesa Ortodossa Russa erano radicate nel suo legame con la tradizione bizantina.

Khomiakov promosse la rivolta contro le tentazioni occidentali della teologia russa proclamando il recupero dell'anima autentica dell'ortodossia. Egli è conosciuto come il teologo della *Sobornost* la cui fisionomia è tracciata nel libretto *L'Église est une*¹⁸ mentre gli sviluppi originali del suo pensiero si trovano nel volume *L'Église latine et le protéstantisme au point de vue de l'Église d'Orient*¹⁹. Qui, tra l'altro, egli individua nell'introduzione

¹⁸ KHOMIAKOV A.S., *L'Église est une*. [Trad. Francese di Roger Tandonnet in GRATIEUX A., *Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution. Dmitri A. Khomiakov* (Paris 1953) 213-242.

¹⁹ ID., *L'Église latine et le protéstantisme au point de vue de l'Église d'Orient* (Lausanne 1872).

*Aleksej
Khomiakov*



del *Filioque* il peccato originale della Chiesa romana. Di tale evento egli non lamenta tanto i risvolti dottrinali che generò ma piuttosto il “modo” con il quale esso avvenne. L’introduzione di questa espressione nel Simbolo di fede niceno-costantinopolitano, non fu un atto di tutta la Chiesa – come la prassi tradizionale avrebbe richiesto – ma di una “singola” Chiesa. Ciò rappresentò una sconfessione nei fatti del dogma della Chiesa dal cui albero nefasto sarebbero prima germogliati i frutti del soggettivismo teologico, sganciato dall’esperienza ecclesiale i quali, a loro volta sarebbero maturati in seguito nella scolastica e nel protestantesimo²⁰.

La teologia occidentale aveva perciò trasformato la rivelazione - e quindi lo stesso mistero della Chiesa - in “dato”, in “oggetto” di analisi razionale da parte del libero pensiero che, seppure in forme diverse, era il metodo seguito sia dalla scolastica che dal protestantesimo. Egli volle dunque recuperare un’intuizione fondamentale: l’“essere nella Chiesa” come metodo di indagine e di conoscenza teologica. La Chiesa non può essere “oggetto” della teologia perché essa ne è “l’ambiente” e “la condizione”; solo “vivendo” in essa è possibile l’autentica teologia intesa, nel senso patristico del termine, come elevazione alla visione di Dio²¹.

²⁰ ID., *L’Église latine*, 36: “L’opinione individuale o provinciale arrogandosi, in fatto di dogma, il diritto di prendere una decisione indipendente dalla Chiesa universale, già dava vita al protestantesimo. Il libero esame era da meno della tradizione vivente dell’unità basata sull’amore reciproco. Il “romanesimo” era dunque protestante fin dalla sua origine. Il diritto di decidere circa le questioni dogmatiche mutava contesto da un momento all’altro. Esso fino a quel momento, risiedeva nell’universalità della Chiesa; ora invece risiedeva in una chiesa locale in virtù del libero esame e rigettava la tradizione vivente invocando un monopolio dello Spirito divino concesso a determinate circoscrizioni geografiche.”

²¹ ID., *L’Église est une*, 217: “Tutte le note della Chiesa, sia esteriori che interiori, non possono essere riconosciute se non da se stessa e da coloro che la grazie chiama a essere suoi membri. (...) La Chiesa e i suoi membri, in forza di una conoscenza interiore che viene dalla fede, conoscono l’unità e l’immutabilità dello loro spirito, che è lo spirito di Dio.”; 220-221: “Le facoltà della ragione non accedono alla verità divina, (...) perché la conoscenza non scaturisce dalla ricerche della ragione ma dalla fede che è via di grazia.”

Confrontando le differenti impostazioni egli coglieva lo squilibrio presente nelle altre confessioni cristiane ed evidenziava come l'ecclesiologia cattolica fosse fondata sul principio dell'unità esterna a scapito della libertà interiore mentre l'ecclesiologia protestante era retta dal principio della libertà interiore a scapito della dimensione visibile dell'unità²²; l'ortodossia, invece, sapeva far coesistere unità e libertà ponendosi – tra le due – come via mediana²³. La Chiesa fu fondata a Pentecoste con la discesa dello Spirito Santo. La sua unità è generata dal movimento interno dello Spirito che ne è il principio costitutivo: è lui che genera la concordia tra i credenti e li costituisce in unità visibile²⁴. Questa Chiesa, che egli vede realizzata nell'esperienza nella forma storica dell'ortodossia, egli definisce *Sobornost* che in russo significa “sinodalità, conciliarità”.

Tale concetto non esprimeva soltanto la dimensione dell'unità ma anche quello della cattolicità. Riferendosi all'opera evangelizzatrice dei SS. Cirillo e Metodio, egli notava che i santi fratelli, nel tradurre in slavone il termine greco καθολική nel simbolo Niceno, avevano usato il termine *Sobornaia*²⁵, che non esprimeva l'idea dell'universalità geografica, καθ'όλα, così come nella concezione romana bensì il riferimento ad una concreta realtà comunitaria radunata nella sua totalità, il καθ'όλου in cui, in modo intensivo e globale, lo spirito comunitario è costituito dall'interno mediante l'azione del Paraclito.

Nella visione di Khomiakov, dunque, unità e cattolicità coincidevano e si spiegavano ambedue come frutto di un moto interiore senza l'intervento di alcun principio esterno costitutivo. Di conseguenza viene disconosciuta la necessità di una funzione magisteriale della gerarchia nella Chiesa essendo essa, in ultima analisi, estesa e concessa a tutti i membri della *Sobornost* per il fatto che il mutuo amore che li unisce è il guardiano e il depositario della fede²⁶.

Per riassumere quanto detto, Khomiakov recupera la centralità dell'esperienza ecclesiale come ambiente e criterio della conoscenza teologica

²² ID., *L'Église latine*, “Il Romanesimo, anarchico nel suo principio, ha rinnegato la sua natura sotto la forma del dispotismo. L'unità della Chiesa è libera. Essa era la libertà nell'armoniosa espressione del suo accordo interiore. Dopo aver rigettato l'unità vivente, la libertà ecclesiastica fu sacrificata per ottenere un'unità arbitraria e fittizia. Il senso interiore fu sostituito da quello esteriore.”

²³ Cf. *Ibid.*, 64.

²⁴ *Ibid.*, 267: “La Chiesa è la rivelazione dello Spirito Santo al mutuo amore dei cristiani, ed è l'amore che li conduce al Padre per mezzo del suo Verbo incarnato, Gesù Cristo nostro Signore.”

²⁵ Cf. *ibid.*, 396-397.

²⁶ *Ibid.*, 62-63; 381: “L'amore era il depositario e il guardiano della fede: il concilio generale, voce di tutta la Chiesa, ne era espressione e testimonianza.”

e rimette al centro due concetti fondamentali: a. lo Spirito Santo è il principio generatore dell'unità e della cattolicità della Chiesa; b. la cattolicità della Chiesa è da intendersi non nel senso di universalità geografica ma come espressione della presenza interiore dello Spirito alla Chiesa.

Queste idee, nonostante l'incomprensione e ostilità che incontrarono, rimasero punti di non ritorno anche se, come vedremo, furono successivamente corrette in chiave prima cristologica e poi eucaristica, grazie allo sviluppo conosciute dall'ecclesiologia ortodossa prima russa e poi greca.

1.2.2 G. Florovskij (1893-1979): il Cristo fondamento della Sobornost

Durante il I Congresso di Teologia Ortodossa svoltosi ad Atene nel 1936, patria della teologia accademica greca notoriamente sospettosa verso le "novità" dei teologi russi, Georges Florovskij, prendendo la parola con un intervento destinato ad incidere sul rinnovamento della teologia ellenica, si fece banditore del ritorno all'*ethos* autentico della chiesa ortodossa, alla sintesi tradizionale, in altre parole, alla dottrina dei Padri²⁷.

Georges Florovskij era nato ad Odessa nel 1893. Emigrò in Francia ove insegnò patristica presso l'Institut Saint-Serge. Ordinato prete nel 1936 si trasferì nel dopoguerra negli U.S.A.. In tempi nei quali era impossibile per teologi residenti nella Russia sovietica rappresentare la Chiesa ortodossa nei primi consessi ecumenici, egli fu chiamato a svolgere questo ruolo ad Amsterdam (1948), Evanston e New Dehli (1961).

Quando egli parlava di ritorno ai Padri non intendeva la mera e servile ripetizione del contenuto dei loro scritti ma piuttosto il recupero di un ambiente e di uno stile. L'ambiente era quello da cui erano scaturiti i dogmi, la riflessione sui quali andava reinnestata su quell'albero da cui la teologia accademica l'aveva sradicata; il metodo e lo stile erano quelli di uomini chiamati "dottori" della Chiesa non perché insegnassero le "loro" dottrine ma perché, pienamente immersi nell'esperienza trasfigurante della vita ecclesiale, avevano acquisito una "mentalità cattolica", capace di esprimere la pienezza del Mistero in forza della partecipazione alla vita di grazia. Era dunque l'ora, per i teologi ortodossi, di ridiventare testimoni dell' "immacolata fede della Chiesa Madre" mettendo da parte ogni tendenza all'individualismo teologico.

Per questo motivo, collocandosi nel solco tracciato da Khomiakov, Florovskij proclamava con forza che la teologia non può prescindere dal-

²⁷ FLOROVSKIJ G., *Patristics and Modern Theology*, in ALIVISATOS H. (ed), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes* (Athènes 1939) 238-242.

l'ecclesiologia. Egli vedeva nella Chiesa “il fondamento indispensabile di tutto l'edificio dogmatico”²⁸ la cui comprensione diventa possibile solo facendone esperienza, partecipando alla sua vita – così afferma citando S. Bulgakov – e mediante la fede. Questo perché la Chiesa non è un fenomeno aggregativo umano, analizzabile con l'ausilio di metodi sociologici e psicologici ma è “ il Cristo stesso, il Cristo intero. (.) La teologia della Chiesa non è altro che un capitolo, e un capitolo capitale, della cristologia”²⁹. E' questo il punto che distingue Florovskij da Khomiakov: centro dell'unità, fondamento della *Sobornost* non è lo Spirito Santo ma il Cristo³⁰.

Questa verità emerge dall'analisi ecclesiologica dei Padri che egli attesta con abbondanti citazioni tratte dalla tradizione sia orientale che occidentale. I cristiani sono uniti non perché sono accomunati dall'essere radunati nella “sequela” di Cristo ma perché sono a lui “incorporati” mediante l'azione dello Spirito Santo, effuso nel giorno di Pentecoste sulla Chiesa e ancora donatole mediante il mistero dell'Eucaristia. Lo Spirito Santo, opera e riordina l'unità “in Cristo” dei credenti perché rende viva la persona del Capo e trasforma l'intero corpo in un organismo vivente che perpetua nel tempo la presenza del Signore. L'unità della Chiesa è dunque dono ed espressione del Cristo in lei presente e da ciò scaturisce per essa la missione cosmica di reintegrare il tutto nell'unità. E in questo senso la Chiesa si può definire anche “cattolica”. In sintonia con Khomiakov, Florovskij respinge l'accezione qualitativa e spaziale del termine ritenendo, secondo l'uso fattone dai padri dei primi secoli, che la cattolicità sia una qualità intrinseca, sinonimo di ortodossia, di reintegrazione dell'unità, conseguenza della concentrazione in Cristo³¹. Essa appartiene alla Chiesa fin dal principio, grazie all'opera unificante del Cristo e indipendentemente dalla sua estensione geografica e umana³².

Ma emerge un'ulteriore difformità dalle tesi di Khomiakov allorché Florovskij, liberando l'immagine della Chiesa dai tratti nubilosi di un vago universalismo interiore, affermò che la cattolicità è dimensione di ogni concreta comunità ecclesiale, e la si acquisisce mediante i Sacramenti, in parti-

²⁸ ID., *Le Corps du Christ vivant*, 10.

²⁹ *Ibid.*, 12.

³⁰ *Ibid.*, 23: “... La Chiesa, nella sua totalità, ha il *centro personale* solo in Cristo, essa non è un'incarnazione dello Spirito Santo ma è esattamente il Corpo del Cristo, il Signore incarnato.”

³¹ *Ibid.*, 27: “ Il termine « *Cattolico* » non è un sostantivo collettivo. La Chiesa non è cattolica per il fatto che è costituita da un insieme di comunità locali. Essa è cattolica in ogni sua parte, in tutti i suoi atti e in ogni momento della sua vita. L'intera struttura, il tessuto vivente del suo corpo è cattolico e ogni membro della Chiesa è e deve essere “cattolico”.

³² *Ibid.*, 26: “La Chiesa del Cristo non era meno cattolica nel giorno di Pentecoste quando era tutta chiusa in una piccola stanza a Gerusalemme.”

colare l'Eucaristia celebrata da ogni singola comunità, perché è lì che il Cristo totale prende forma nei credenti. La funzione attribuita all'Eucaristia nell'edificazione della Chiesa oltre che attribuire un volto più palpabile alla fisionomia della Chiesa rimette in luce anche il ruolo della gerarchia, sminuito da Khomiakov.

Florovskij corregge dunque in senso cristologico le intuizioni di Khomiakov e di tutto un filone della teologia russa che, anche in spirito di opposizione all'occidente cattolico, rimarcava oltremodo la dimensione pneumatologica della Chiesa. Non rigettando l'idea della *Sobornost* egli la purifica da una forma latente di "totalitarismo religioso", da un corporativismo impersonale in cui i singoli membri rischiavano di essere assorbiti e quasi confusi nel "tutto". Centrando la Chiesa nella "persona" del Cristo si rivalutava il ruolo delle singole "persone" convergenti in un'unità non massificante ma intesa come "sinfonia di personalità". Individuando, infine, nell'Eucaristia il luogo dove questa Chiesa assumeva forma cristica, Florovskij ne affermava la scaturigine e il carattere sacramentale recuperando il ruolo e la natura carismatica della Gerarchia. Così egli contribuiva a gettare le basi dell'ecclesiologia eucaristica che il suo alunno e poi collega N. Afanassiev avrebbe elaborato e sistematizzato.

1.2.3 Nikolaj Afanassiev (1893-1966): l'Eucaristia principio dell'unità della Chiesa

Nel 1953, nel corso di un confronto tra teologi cattolici ed ortodossi sul tema del primato romano, N. Afanassiev recò un suo contributo rivisto e poi pubblicato sette anni più tardi. Ivi approfondisce la riflessione su un aspetto già rilevato da p. Florovskij: il legame, fondato in Cristo, tra Eucaristia e Chiesa per elaborare, con il supporto di un'attenta indagine biblica e patristica, la teoria dell'ecclesiologia eucaristica. Secondo Afanassiev l'ecclesiologia eucaristica avrebbe costituito l'interpretazione del mistero della Chiesa nei primi tre secoli. Essa sarebbe stata soppiantata dalla visione di Cipriano di Cartagine il quale, traendo anche ispirazione dalla struttura dell'Impero Romano e raccogliendo suggestioni provenienti dalle file del montansimo nordafricano avrebbe concepito la Chiesa locale come "parte" di un organismo universale presieduto dalla Chiesa di Roma, visione che certamente non corrispondeva, per quanto è dato intuire, alla teologia paolina e al pensiero di Ignazio di Antiochia. Il fondamento del discorso è l'identificazione che Paolo opera tra la realtà del *Corpo di Cristo* di *1 Cor* 10,16 che si riferisce al corpo eucaristico di Cristo, partecipando al quale la



*Nikolaj
Afanassiev*

molteplicità dei credenti si unifica in un solo corpo e la stessa espressione in *1 Cor 12,27* che si riferisce esplicitamente alla Chiesa³³. Tale identità si realizza mediante la partecipazione all'unico pane: per questo l'Eucaristia rende la Chiesa Corpo di Cristo. Analizzando ancora l'ecclesiologia di Ignazio di Antiochia, dove vien messo chiaramente in luce il carattere concreto e locale dell'Eucaristia, la cui celebrazione è possibile soltanto dove c'è una comunità radunata intorno al Vescovo, si può evincere che la Chiesa si edifica nell'Eucaristia non come "una parte" della Chiesa universale ma come "la Chiesa" nella sua pienezza, cioè, nella sua cattolicità perché diventa "il Corpo di Cristo". Ogni Chiesa locale è dunque la pienezza della Chiesa di Dio non nel senso di un'identità piena ma in quello di una manifestazione. Essa è identica all'assemblea eucaristica e, possedendo la pienezza dei mezzi di salvezza, è pienamente autonoma. L'assemblea eucaristica è il principio dell'unità della Chiesa e ne costituisce la fonte della struttura interna.

Tra i concetti peculiari espressi da Afanassiev emerge la concezione del laicato inteso come elemento accomunante, in forza del Battesimo, tutti i membri della Chiesa³⁴ e dal cui sostrato scaturiscono in modo funzionale tutti i ministeri³⁵. Questi, ad iniziare da quello del *proestos* indispensabile

³³ AFANASSIEV, *L'Église du Saint-Esprit.*, 189: "Il fondamento di tutta la sua teoria è la concezione ecclesiologica della Prima Lettera ai Corinzi dove la dottrina della Chiesa locale, corpo del Cristo, è posta in stretta relazione con la frazione del pane eucaristico, sacramento del Corpo del Signore."

³⁴ *Ibid.*, 41: "Il popolo di Dio è uno, il gregge di Dio è unico e il clero è uno. Appartenendo al gregge di Dio, ogni membro della Chiesa appartiene al clero (..) Si potrebbe perciò dire che ogni laico, in quanto membro del popolo di Dio, è un chierico, membro del *klêros* di Dio."

³⁵ *Ibid.*, 44: "Nessuno può, in considerazione della natura della Chiesa, porsi al di sopra della Chiesa o pretendere di esprimere la Chiesa in modo particolare. Né gli apostoli, né i profeti, né i dottori presi insieme o ciascun gruppo in particolare costituiscono la Chiesa. Gli uni e gli altri non sono che membri della Chiesa. Essi non possono esistere senza gli altri membri perché altrimenti non potrebbero esercitare i compiti per i quali Dio li ha stabiliti. La differenza tra coloro che sono investiti di ministeri particolari e gli altri non è ontologica bensì funzionale."

per l'esistenza della Chiesa³⁶, provengono dall'assemblea eucaristica e non sono comprensibili al di fuori di essa³⁷.

In conclusione, considerata in questa luce la Chiesa universale non risulta dall' "addizione" di tutte le Chiese sparse nel mondo ma dall' "identità", nella celebrazione della medesima eucaristia, delle differenti manifestazioni della Chiesa di Dio. Per questi motivi è da escludere l'esistenza di una funzione primaziale di una Chiesa sulle altre³⁸: questo ministero, nella sua forma giuridica, si sarebbe affermato col graduale prevalere della visione universalistica della Chiesa "a cono tronco" come Afanassiev amava definirla. Se un primato egli riconosce alla Chiesa di Roma è quello della testimonianza, il potere di parlare a nome di tutte le Chiese³⁹.

1.3 Il rinnovamento teologico in Grecia

Il primo congresso dei teologi greci svoltosi ad Atene nel 1936 rappresentò un momento di svolta nello sviluppo della teologia ellenica. Un impulso significativo fu offerto dall'intervento di Florovskij. Gradualmente cominciò a prendere corpo un movimento di teologi che, raccogliendo le sfide lanciate dal teologo russo, e in particolare il recupero dell'*ethos* teologico patristico, intese restaurare l'identità della teologia greco-ortodossa liberandola dalla deprecata "occidentalizzazione" causata sia dalla teologia accademica, di cui già si è detto, sia alimentata – a parere di molti – da un fenomeno interno che, sorto all'inizio del XX secolo, aveva avuto notevole incidenza nel vissuto religioso di molte generazioni e precisamente l'istituzione della fraternità "Zoï".

Quest'aggregazione, nata nel 1907 per l'ispirazione di p. Eusebios Matthopoulos, oltre a proporsi come una forma ecclesiale fin allora sconosciuta alla tradizione ecclesiale ortodossa, certamente si presentava con una volontà riformatrice che si proponeva di alimentare l'elevazione religiosa del popolo, rimasto praticamente estraneo al mondo della teologia ufficiale, mediante l'acquisizione di una maggiore consapevolezza circa la fede. I

³⁶ *Ibid.*, 47: "Questo ministero si esprimeva in seno all'assemblea eucaristica. Questa comprendeva sempre i *proéstités* e coloro che erano da essi governati. L'Eucaristia non era possibile senza di loro perché, per sua natura, essa richiede la presenza di un *proéstos*. Fin dalle origini della Chiesa, si distinguevano, nell'*ordo* liturgico, il *proéstos* e il popolo."

³⁷ *Ibid.*, 198: "L'assemblea eucaristica, manifestazione della Chiesa, era il centro della vita di ogni chiesa locale. Là aveva luogo l'accoglienza di nuovi membri e l'insediamento in vista di un ministero di tutti coloro che possedevano carismi particolari."

³⁸ *ID.*, *L'Église qui prèside dans l'amour*, 61-64.

³⁹ *ID.*, *L'infallibilitè de l'Église*, 197-198.

suoi aderenti si proposero perciò di dare impulso alla diffusione della Sacra Scrittura, all'attività catechetica e alla predicazione, facendo largo uso dei più svariati mezzi di comunicazione e , nello stesso tempo, si adoperarono per quella che, usando i termini del Vaticano II, si potrebbe definire una partecipazione "consapevole" e "attiva" alla Divina Liturgia, riducendone il cerimoniale al fine di favorire il ruolo dei fedeli nell'intera azione liturgica. Questa grande opera di evangelizzazione, che vide impegnato un notevole numero di laici aggregati in modo articolato, divenne ben presto oggetto, da parte prima della gerarchia e poi dei teologi riformatori, di gravi accuse che si riassumevano nei seguenti capi: la tendenza a vivere distaccati dall'ambiente ecclesiale e l'introduzione di forme tipiche del "pietismo" di marca sia cattolica che luterana con conseguente "individualizzazione" dell'esperienza di fede.

Questo spiega il movente dichiaratamente "anti-occidentale" che accomunò, in modo più o meno evidente, i teologi cosiddetti riformatori che segnarono nel secondo dopo guerra le sorti della teologia ellenica. Dall'esasperato nazionalismo di Ioannis Romanidis fautore di una restaurazione dell'antica "Romània", al perentorio rifiuto della scolastica di Christos Yannaras che vedeva nella metodologia di scuola cattolica e nel pietismo di stampo luterano le cause della stravolgimento del rapporto tra l'uomo e Dio e quindi della conseguente secolarizzazione del mondo occidentale.

Al di là delle richiamate esasperazioni ci preme sottolineare alcuni concetti chiave che emergono dal pensiero di alcuni teologi, nella linea del conclamato *ethos* patristico. Anzitutto gli accenni di ecclesiologia eucaristica già incipienti nell'opera di Ioannis Karmiris per il recupero di una visione carismatica della Chiesa; la speculazione sul tema dell'uomo immagine di Dio, letto in chiave accentuatamente cristologica da Panaghiotis Nellas; l'interpretazione del rapporto tra l'uomo e Dio non in chiave razionale quanto "erotica" nella visione di Christos Yannaras con la conseguente accentuazione della visione "personale" dell'uomo; la dimensione pneumatologica come fondamento indispensabile del rapporto tra l'uomo e Dio sottolineata da Nikos Nissiotis. Non va inoltre dimenticato l'apporto notevole fornito dalla Facoltà Teologica di Tessalonica, fondata nel 1942 e più aperta a differenza di quella di Atene alle spinte innovatrici. In essa si costituì un Circolo teologico che ebbe il merito di radunare intorno a sé molti giovani teologi che avevano nell'annuale convegno da esso promosso un momento qualificante di confronto sulle tematiche della teologia e del rapporto tra teologia e mondo. Ivi si distinsero personalità quali Savvas Agouridis, nel campo biblico, Ioannis Foundoulis in quello liturgico, Panaghiotis Christou in quello patristico e Nikos Matsoukas che tentò una mediazione tra le



*L'Università di
Tessalonica*

tendenze “esperienziali” della nuova teologia e le esigenze “scientifiche” della teologia accademica. Pur tra le inevitabili diversità tutti i teologi citati avvertivano l’esigenza di riportare la teologia nell’ambito dell’esperienza ecclesiale. Essi intendevano così favorire il sorgere di quella che potremmo definire una “mistica ecclesiale”, da viverci mediante l’esperienza comunitaria dei Sacramenti, in modo particolare dell’Eucaristia. Emergeva anche la tendenza di un ritorno a quell’unità del sapere - smarrita in occidente a causa dell’evoluzione dell’impostazione di pensiero della scolastica - come conseguenza di una seria considerazione, da parte di molti dei summenzionati teologi, dei temi fondamentali della Sacra Scrittura che venivano liberati dai limiti della “confessionalità” per assurgere a dignità filosofica, riconoscendoli atti ad esprimere valori metafisici capaci di modificare e determinare l’antropologia e la cosmologia. Emerge così, tra le pieghe di questo movimento riformatore, la preoccupazione di elaborare una teologia valida non soltanto nell’ *hortus conclusus* della Chiesa ma capace di essere eloquente ed incisiva per i destini dell’uomo e del cosmo.

1.4 Le opzioni ermeneutiche di Zizioulas

Ioannis Zizioulas al suo ritorno dall’esperienza americana, portò in patria i frutti della formazione ricevuta oltreoceano. Egli, nel corso del Convegno organizzato a Salonicco nel 1966 si propose per la prima volta all’attenzione del dibattito teologico. Mentre questo particolare è per noi già estremamente illuminante circa gli orientamenti iniziali dell’allora giovane teologo esso ci induce, prima di affrontare lo studio della sua teologia, ad approfondire meglio i postulati del suo metodo: vorremmo in altre parole domandarci che cosa significasse per lui “fare teologia”.

1.4.1. *Il metodo*

Nel corso di un raduno di teologi ortodossi svoltosi nel 1978 a Bale in preparazione all'assemblea generale del W.C.C. di Nairobi, Zizioulas, richiesto di esprimere un parere sulla dimensione ecumenica della formazione teologica in uso presso gli ortodossi affermò, con malcelato senso di ironia, che gli ortodossi non avevano in fondo nulla da imparare da alcuno per il semplice motivo che la loro metodologia teologica non era altro che “una copia dei sistemi teologici in uso presso le istituzioni teologiche protestanti e cattoliche”⁴⁰. Rincarando la dose lamentava che “gli Ortodossi, nel creare le loro istituzioni teologiche, avevano guardato dovunque per trarre ispirazione fuorché alla loro stessa tradizione”⁴¹. Nel dire questo egli aveva dinanzi l'esperienza sopra descritta delle Facoltà Teologiche elleniche la cui stessa esistenza, in fondo, rappresentava un'anomalia per la tradizione ortodossa in quanto espressione di un modo di fare teologia estraneo all'*ethos* dei Padri e quindi alla Chiesa antica⁴². Egli dimostrava così di condividere a proposito le idee di Khomiakov e di Florovskij.

Zizioulas, esprimendosi in questi termini, intendeva stigmatizzare due grandi deviazioni imposte alla tradizione ortodossa dalle tempestose vicende storiche che l'avevano afflitta: il “confessionalismo”⁴³ e la “specializzazione accademica”⁴⁴. Egli riteneva che queste intrusioni avessero inferto un duro colpo alla tradizionale portata “ecumenica” della teologia ortodossa.

Il confessionalismo aveva ingenerato:

- una concezione della fede intesa come esperienza intellettuale, in cui la Verità rivelata era considerata come somma di proposizioni concettuali;
- un'idea di Tradizione concepita come la trasmissione di Verità oggettive attraverso le varie generazioni di cristiani secondo una linea storico-missionaria che aveva finito con l'infrangere gli equilibri interni della Chiesa a favore della Gerarchia;
- una teologia intesa come speculazione razionale sulle formule di fede al fine di spiegarne i contenuti oppure allo scopo di elaborarne di nuove;
- una idea di Chiesa intesa come “corpo confessionale” del quale si diventa membri in forza dell'adesione mentale alle proposizioni di fede.

⁴⁰ Cf. *EDO*, 33.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *EDO*, 36: La Teologia, così come oggi la conosciamo, cioè una speciale disciplina che esiste a fianco di altre discipline, è un fenomeno moderno e come tale è sconosciuto all'antica tradizione ortodossa. (...) Ora, il fatto che non ci esistessero a quei tempi le facoltà di teologia, così come oggi, non era una questione di mera accidentalità storica.”

⁴³ *Ibid.*, 34-36.

⁴⁴ *Ibid.*, 36-38.

Il processo di specializzazione accademica aveva invece prodotto:

- lo smarrimento della concezione unitaria della Verità;
- l'autosufficienza della teologia considerata come una delle tante discipline accademiche posta alla pari della altre.

Le ricadute concrete di questi orientamenti erano state:

- lo smarrimento del fondamento eucaristico della Chiesa in base al quale l'appartenenza ecclesiale non si attuava attraverso l'adesione razionale a formule di fede ma mediante l'inserzione vitale ai Misteri⁴⁵;
- l'indebolimento della proiezione cosmica tipica della teologia dei Padri che era intesa come contributo per la "trasfigurazione" del mondo⁴⁶.

Questo fenomeno dal quale l'ortodossia si era lasciata sciaguratamente ammalare aveva origini antiche che Zizioulas ebbe modo di dibattere ampiamente e che costituivano – a parere suo e di molti esponenti del rinnovamento teologico ellenico – una delle fondamentali cause della differenza tra l'Oriente e l'Occidente. Tale origine risaliva al ritorno all' "essenzialismo" operato soprattutto da sant'Agostino.

1.4.2 *L'epistemologia*

La razionalizzazione della teologia aveva segnato l'evoluzione della teologia occidentale a partire da S.Agostino. La causa di ciò scaturiva dal modo di porsi nel confronto tra pensiero biblico e pensiero greco e di fronte allo stesso Mistero di Dio. Nel corso del II Congresso dei teologi greci, svoltosi il 19 e 20 agosto 1976 presso il Monastero di Pendéli ad Atene, quarant'anni dopo quel I Congresso in cui Florovskij aveva esortato i teologi ortodossi a recuperare l'*ethos* dei Padri, Zizioulas, intervenendo criticamente nei confronti della relazione tenuta dal prof. Zabolotsky considerava il fenomeno della razionalizzazione come una forma di regresso da parte della Chiesa occidentale a criteri che la teologia cristiana dei primi secoli, soprattutto ad opera dei Padri Cappadoci, aveva superato in forza del nuovo impulso offerto dal pensiero biblico ai fini della comprensione della realtà. Tali criteri avevano profondamente segnato la filosofia greca laddove, con-

⁴⁵ *Ibid.*, 35: "È veramente inconcepibile ritenere che la fede consista nell'accettazione di determinate proposizioni e che la loro accettazione conterrebbe in sé le basi di ciò che fu chiamata *la Chiesa*".

⁴⁶ *Ibid.*, 37: "La professione di fede, durante il periodo patristico e all'interno dell'esperienza liturgica dell'Ortodossia contiene implicazioni cosmologiche e sociologiche così profonde che è inconcepibile fare teologia ortodossa senza riferirsi ai problemi posti dalle altre scienze sia naturali che umane."

trariamente alla concezione semitica che identificava la conoscenza con l'amore, e quindi con un procedimento di natura esistenziale, essa affermava che la conoscenza fosse frutto di un procedimento di natura razionale:

Una delle fondamentali differenze tra l'epistemologia della Grecia classica e quella della Sacra Scrittura ha a che fare con la questione della verità. La conoscenza della Verità – e la sua espressione – non è, per il modo biblico di pensare, una questione di mente, di afferrare e “comprendere” l'oggetto della conoscenza (razionalismo); non si tratta della “visione” della Verità, dell' *eidos* della realtà e quindi della sua “idea” (contemplazione). È piuttosto una questione di *vivere* la Verità, di *fare* la Verità (ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν cf. *Gv* 3,16 e 1 *Gv*). C'è identità tra Fede e Verità.⁴⁷

Questa concezione, trasferitasi dalla concezione semitica della realtà al pensiero biblico espresso nell'Antico Testamento, veniva confermata ulteriormente ma nello stesso tempo corretta dall'Incarnazione del Verbo, evento che poneva i cristiani dei primi secoli nella possibilità di affermare, producendo inevitabili reazioni di scandalo in una cultura abituata a pensare alla verità in termini di idee astratte, che la Verità non solo dimorava in una Persona e non in un astratto mondo di idee da percepire come “oggetto” di elevazione razionale dell'intelletto, ma che questa Verità si era calata come Persona nelle coordinate storiche del tempo e dello spazio assumendo “veramente” la natura umana e rendendo quest'ultima veicolo di verità, cioè Gesù Cristo: “Io sono la via, la verità e la vita” (*Gv* 14,6):

“La cristologia è l'unico punto di partenza di un'intelligenza cristiana della Verità. La pretesa del Cristo di essere la Verità (*Gv* 14, 6) rappresenta un presupposto fondamentale per la teologia cristiana. Su questo punto Oriente ed Occidente sono stati sempre d'accordo.”⁴⁸

Del resto ben sappiamo in che misura, nello stesso ambito cristiano dei primi secoli, un tale scandalo abbia costituito terreno favorevole al sorgere delle eresie cristologiche e trinitarie tendenti ad adattare la novità del messaggio evangelico ai canoni filosofici del tempo. Conosciamo inoltre la tenace reazione dei Padri ortodossi, in particolare dei Padri Cappadoci, nel difendere come esistenzialmente rilevante quello che poteva considerarsi un vero e proprio “dogma” della fede cristiana e cioè che non soltanto all'origine della creazione vi fosse non una natura divina bensì una “Persona divina” che costituiva l'origine ingenerata delle altre Persone divine ma che una di esse, il Figlio, fosse entrato come Persona nel mondo, assumendo la natura umana e come tale proporsi come la Verità entrata nella storia.

⁴⁷ CSC, 141.

⁴⁸ VEC, 57.

L'ovvia conseguenza di una "personalizzazione" della verità, dove la stessa si propone non come "oggetto" analizzabile dalla mente bensì come "soggetto" che viene incontro per stabilire una relazione, creava la necessità di riconoscere nel dato esperienziale la condizione e il fondamento della conoscenza, di affermare – contrariamente alla concezione tomistica – che l'amore precede la conoscenza, che l'organo della conoscenza non è la "mente" ma il "cuore":

“Nella tradizione occidentale, espressa da S. Agostino e ripresa da Tommaso d'Aquino – e ciò rappresenta un ritorno alla nozione greco-clasica di verità rispetto a quella biblica – la conoscenza precede l'amore: Come posso amare qualcosa che non conosco? – si chiede Agostino. In oriente i Padri del deserto che hanno il loro culmine negli Esicasti, distruggono quest'assioma; l'organo della conoscenza è da identificarsi con il *cuore* e non con la mente. L'amore non segue la conoscenza ma vi si identifica. L'amore è la conoscenza.”⁴⁹

Se quindi il fare teologia non è questione di razionalità ma di esperienza, non è problema di mente ma di cuore, essa richiede come ambiente naturale non un contesto di "schola" bensì un contesto di *κοινωνία* : tale contesto il nostro autore individua appunto nella Chiesa. A questo proposito riportiamo un lungo stralcio dello stesso intervento, molto prezioso per illuminare il senso della scelta metodologica di Ioannis Zizioulas:

“Ho detto in precedenza che nella tradizione ortodossa, guardando al modo di pensare biblico, la verità è identica all'amore e non la precede. Contrariamente allo spirito di molti moderni zelanti Ortodossi, non si può dire come ortodosso: prima accetti la "vera fede" e poi diventerai partecipe della comunione d'amore. Ma che cos'è l'amore? Qui dobbiamo stare attenti perché l'amore non è una condizione dell'esistenza che può essere creato e sostenuto nel cuore dell'individuo o di un gruppo di individui. Non è nemmeno un fenomeno psicologico o etico. E' piuttosto un evento che scaturisce dalla vita di una comunità: in realtà è una comunità. Arriviamo così alla vera equazione fondamentale: Comunione e comunità sono la stessa cosa.

La Comunione può esprimersi solo in termini di esistenza *storica* (questa è la mentalità biblica). Le strutture concrete della comunità non sono "forme" di espressione dell'amore – di un amore o di una comunione che siano qualcosa di concepibile in se stessi – ma essi *sono* questo amore e questa comunione. Tu ami solo facendo parte di una concreta comunità strutturata. Questa è in ultima analisi la ragione per cui la teologia come

⁴⁹ CSC, 141.

conoscenza del “cuore”, identificata con l’amore e la comunione e possibile solo come espressione della Chiesa e non di individui.”⁵⁰

L’amore non è dunque un sentimento bensì un evento. Quest’espressione, in cui risuonano gli accenti della Prima Lettera di Giovanni, e che ci pare centrale non solo in questo stralcio ma ai fini della comprensione globale dell’ecclesiologia di Zizioulas, esortava a restituire alla teologia i presupposti della sua identità: recuperare l’esperienza della concreta comunità ecclesiale e dei suoi linguaggi, come luogo di salvezza e criterio per fare teologia. Era questa la linea del ritorno all’ *ethos* dei Padri⁵¹.

1.4.3 *Le fonti*

Per quanto riguarda le fonti bibliche, pur manifestando l’intenzione di attingere soprattutto al Nuovo Testamento in quanto testimonianza qualificata di quella vicenda storica del Cristo che egli intende porre al centro, Zizioulas fonda in pratica la sua ecclesiologia quasi esclusivamente sulla Prima Lettera ai Corinzi, completandola con squarci tratti da altri libri, in particolare dal vangelo di Giovanni e dall’Apocalisse.

Riguardo invece alle fonti patristiche è più che evidente la sua predilezione per Ignazio di Antiochia e per la tradizione siriana a cui aggiunge una particolare attenzione al pensiero di Cipriano, che gli serve da una parte per confutare alcune posizioni di Afanassiev e dall’altra per confermare l’esistenza delle idee di fondo presenti in Ignazio anche in una tradizione ecclesiale autorevole dell’Occidente⁵².

Decisivo invece per l’ambientazione “metafisica” del suo pensiero è il ricorso alla teologia dei Cappadoci per quanto concerne la dimensione “personale” della Chiesa e alla riflessione di Massimo il Confessore⁵³ per quel si riferisce alla dinamica “finalistica” dell’esperienza ecclesiale.

Infine non si può trascurare l’importanza che attribuisce ai testi liturgici. Molte delle principali e originali intuizioni della sua ecclesiologia trovano il proprio fondamento nella prassi liturgica dei primi tre secoli che viene letta non tanto come mero schema rituale bensì come espressione pri-

⁵⁰ *Ibid.*, 143-144.

⁵¹ *EDO*, 39: “Da parte mia sono convinto che il più grande contributo che l’Ortodossia può offrire al Movimento ecumenico consista nell’insistere su questo punto: non ci si salva mediante l’appartenenza ad un corpo confessionale ma ad una concreta comunità ecclesiale, alla Chiesa. E la teologia esiste soltanto come indicatore verso questo mistero di salvezza che è la Chiesa.”

⁵² Egli arriva a definirlo: “...l’ultimo orientale dell’Occidente.”. Cf. *IEP*, 147.

⁵³ Vedi a proposito: *Être*, 23-55; 57-110.

vilegiata della vita e della teologia della Chiesa dei primi tre secoli. In tal modo egli conferma la sua adesione ai principi della moderna teologia ortodossa, ben espressi dal maestro Florovskij quando recita:

“La Chiesa testimonia molto di se stessa non in modo dogmatico ma liturgico: nel simbolismo del rituale dei sacramenti, nel linguaggio metaforico delle preghiere, nel ciclo annuale rigorosamente regolato delle memorie e delle feste. La testimonianza liturgica ha lo stesso valore di quella dogmatica. La concretezza dei simboli è talvolta persino più vivace, chiara, espressiva di ogni concezione logica.”⁵⁴

Egli dunque applica in tutta la sua verità l'antico adagio *lex orandi, lex credendi*.

⁵⁴ FLOROVSKIJ, *Bible, Church and Tradition: an eastern orthodox view*, 48-49.

I PRESUPPOSTI DELL'ECCLESIOLOGIA DI ZIZIOULAS

Alla luce dell'analisi sui presupposti metodologici della teologia di Zizioulas possiamo meglio comprendere quali siano i presupposti teologici della sua ecclesiologia. Crediamo di poterli rinvenire nei due testi, notevolmente diversi tra loro sia per finalità che per dimensione, con i quali egli esordì sulla scena del dibattito teologico. Si tratta della consistente tesi di dottorato e dell'agile e sintetico intervento al Congresso dei Teologi Greci tenutosi a Salonicco nel 1966.

2.1 Una visione "concreta" della Chiesa

Nei *prolegomena* alla sua tesi di dottorato, Zizioulas si esprime in questi termini:

“L'ecclesiologia del cristianesimo primitivo non era un'ecclesiologia astratta e teorica bensì pratica.”⁵⁵

Quest'affermazione scaturisce dall'approccio lessicografico al vocabolo *ἐκκλησία* che, nelle lettere paoline, sta ad indicare “realtà concrete nello spazio” o “una riunione in un luogo determinato”⁵⁶. E' questo il motivo primario delle posizioni fortemente critiche, da lui espresse nell'introduzione al medesimo lavoro, nei confronti dei tentativi di recenti ecclesiologie, sia cattoliche che protestanti, di leggere il problema dell'unità della Chiesa – argomento della sua ricerca – attraverso il prisma degli schemi in auge nel pensiero moderno, prescindendo da ogni riferimento all'esperienza storica primordiale della comunità ecclesiale. Egli si propone, dunque, di liberare l'ecclesiologia dalle secche dell'ideocrazia di scuola sia protestante che romano-cattolica che aveva tentato di comprendere lo sviluppo dell'unità della Chiesa in termini hegeliani, come sintesi di una dialettica tra idee contrapposte quali giudaismo-ellenismo, individuo-col-

⁵⁵ *EE*, 52.

⁵⁶ *Ibid.*, 64 Nota 1: “La distinzione da noi introdotta qui tra ecclesiologia teorica e pratica mira a sottolineare che la teologia primitiva riguardante la Chiesa non si sviluppò tanto come speculazione sull'idea o sul concetto di Chiesa, ma apparve piuttosto come il vissuto e l'esperienza di un evento, di una situazione nella quale i cristiani vivevano stabilmente. »

lettività, locale-universale⁵⁷. Un tal genere di conclusioni non solo non sarebbe rispettoso delle fonti ma porterebbe ad una comprensione sociologica e storicistica dell'evento "Chiesa", la cui realtà risulterebbe il frutto di una sintesi umana.

Dal tenore introduttivo della tesi appare perciò evidente l'intento di Zizioulas di situarsi nella scia dei grandi teologi della diaspora russa. Egli, nel tentativo di comprendere la Chiesa a partire dall'esperienza concreta della stessa, nel rispetto dell'autentico spirito dei Padri rivolge la sua attenzione alla Chiesa locale, radunata intorno all'Eucaristia e al Vescovo, come unica e possibile espressione dell' ἐκκλησία τοῦ θεοῦ che non è percepibile nel senso di un astratto universalismo ma è esperibile soltanto lì dove un gruppo di credenti si raduna nell'esperienza concreta, inevitabilmente locale, della sinassi eucaristica.

2.2 *Una visione cristologica della Chiesa*

Dopo aver espresso le proprie riserve verso i filoni dominanti dell'ecclesiologia occidentale, Zizioulas non manca di contestare anche l'ecclesiologia ortodossa e, in particolare, il filone slavofilo sviluppatosi a partire da Khomiakov che sarebbe, in un certo senso, caduto in un errore analogo. Egli critica lo pneumatocentrismo di un'ecclesiologia che guardava alla Pentecoste come al punto di partenza dell'esperienza ecclesiale e tendeva a considerare la Chiesa anzitutto come fenomeno comunitario⁵⁸. Condividendo, invece, le conclusioni dell'ecclesiologia di Florovskij, che aveva corretto in senso cristologico il pensiero di Khomiakov, e, simpatizzando con le correnti della teologia occidentale che in quegli anni cercavano di recuperare il ruolo del Gesù storico, egli individua nella vicenda, o meglio, nella persona del Cristo pre-pasquale l'essenza del cristianesimo e della Chiesa⁵⁹: la persona di Cristo diventa, dunque, la chiave di lettura per la comprensione del mistero della Chiesa:

“Non è questo o quell'insegnamento, idea o valore rivelati dal Cristo che devono dominare l'ecclesiologia ma è la Persona stessa del Cristo e l'unione con Lui. In questa prospettiva la Chiesa può essere descritta

⁵⁷ *EE*, 21-23. In particolare egli critica nel campo protestante la Scuola di Tübingen e quella di Harnack mentre in campo cattolico la teoria di Batiffol che, attingendo alle tesi di Harnack, affermava il primato dell'universale sul locale fondandovi il primato della Chiesa romana.

⁵⁸ *Ibid.*, 26.

⁵⁹ *Ibid.*, 25.

come il Cristo stesso, il Cristo totale, secondo la pertinente espressione di Agostino.”⁶⁰

L'ecclesiologia di Zizioulas si edifica perciò su un chiaro fondamento cristologico. Questa impostazione gli permette, anzitutto, di unificare attorno al mistero della persona di Cristo tutta la conoscenza teologica, eliminando la frammentazione dovuta, a parer suo, all'approccio razionale tipico della scolastica medievale e di recuperare così l'esperienza ecclesiale come luogo d'indagine della teologia. Riconoscere, infatti, nella persona del Cristo il punto di partenza della Chiesa voleva dire superare la visione ideocratica delle scuole moderne per comprendere la natura della Chiesa non più nei termini ideologici dell' "adesione" bensì in quelli ontologici dell' "incorporazione" a Cristo⁶¹. Da ciò ne derivava, come naturale conseguenza, che l'ecclesiologia riservasse un'attenzione privilegiata all'Eucaristia, esperienza primordiale della Chiesa, intesa non come statico "mezzo di salvezza" secondo la concezione oggettivante della scolastica⁶² ma come dinamico "evento di salvezza" mediante il quale si rivela il mistero del Cristo totale che dà forma al Corpo di Cristo che è la Chiesa⁶³.

2.3 *Una visione cosmico-antropologica della Chiesa*

L'Eucaristia, secondo Zizioulas, non rappresenta soltanto il naturale punto di partenza per comprendere l'identità della Chiesa *ad intra*, in relazione – cioè - alle sue caratteristiche e alla sua struttura interna ma anche *ad extra*, in relazione a ciò che la Chiesa può e deve rappresentare nel dialogo con il mondo. In occasione dell'intervento al convegno di Salonico egli, lamentandosi dello iato crescente tra fede e vicenda umana, palpabile in maniera evidente soprattutto in Occidente ma in agguato anche nel mondo

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 26 : “ Se è vero che l'unità della Chiesa deve essere considerata anzitutto come unità nella persona del Cristo, come un' *incorporazione* a Lui, come la sua *crescita* o meglio la sua *edificazione* l'approccio del presente studio sull'unità non nasce più dagli schemi che stiamo per citare. “

⁶² *Ibid.*, 24 : « Entrando nell'elenco dei « sette sacramenti » l'Eucaristia è diventata « uno » tra gli altri mezzi di salvezza dell'uomo, considerato più in modo individualista che non come espressione stessa della salvezza, che consiste essenzialmente in una sorta di unione dell'uomo con Dio nel Cristo. Cf. Anche *VEM* 84.

⁶³ *VEM*, 85: “L'autentica comprensione dell'Eucaristia è cristologica : è il Corpo del Cristo, il Cristo stesso, il Cristo totale. Il carattere fondamentale dell'Eucaristia consiste nel fatto che è un raduno e un azione e che il *mistero totale del Cristo*, il Cristo totale, colui che è la salvezza del mondo si rivela vive e si racchiude in essa.”

dell'Ortodossia e chiedendosi in che modo la tradizione ortodossa potesse pronunciare una parola incisiva di fronte alla galoppante secolarizzazione del mondo, riteneva che il linguaggio della Liturgia, contrassegno tipico dell'esperienza religiosa ortodossa potesse essere portatore di un messaggio significativo per aiutare la Chiesa ad interpretare in modo autentico la condizione dell'uomo e del mondo e ad attuare una missione rispondente alle provocazioni del mondo contemporaneo⁶⁴.

2.4 Conclusioni: La convergenza delle prospettive nell'Eucaristia

Sono queste le motivazioni di fondo che accomunano, in un certo senso, sia la tesi dottorale che l'intervento di Salonico: ambedue i testi, pur nella diversità della mole e delle circostanze in cui vennero alla luce, ben si integrano nel racchiudere le linee portanti dell'ecclesiologia di Zizioulas: essa è concreta, cristica e cosmica. Queste tre prospettive si irradiano, come abbiamo visto, dalla medesima esperienza fontale costituita dalla Sinassi eucaristica. Quest'ultima viene considerata nel suo aspetto dinamico, che la configura non come "oggetto" o "bene spirituale", secondo le deformazioni tipiche della scolastica, bensì come "evento", atto, celebrazione del popolo. E' mediante l'atto concreto, locale e comunitario dell'Eucaristia presideuta dal Vescovo che si rende presente il mistero del *Cristo totale*, sorgente ontologica della Chiesa, e Zizioulas, a partire da essa, comprende la natura della Chiesa in relazione sia al problema della sua unità interna sia a quello non meno rilevante della sua presenza nel mondo.

⁸⁷*Ibid.*, 84: "La vita liturgica (...) nasconde una concezione dell'uomo che potrebbe rivelarsi particolarmente utile al giorno d'oggi ; essa offre, inoltre un'interpretazione della storia e dei suoi problemi, della vita morale e delle sue possibilità che, a quanto pare, dovrebbe essere particolarmente sottolineata ai nostri giorni. "

UN'ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA L'identità tra Eucaristia e Ἐκκλησία

Dopo aver espresso la volontà di ritornare alla dimensione “esperienziale” tipica della teologia dei Padri, Zizioulas, intende analizzare il dato dell'unità nella Chiesa come elemento e coscienza primordiale della stessa. Allo scopo considera inevitabile e illuminante il riferimento al Nuovo Testamento, come a uno scrigno che custodisce la memoria storica originaria della comunità cristiana. Con attenta e puntigliosa analisi intende dimostrare, mediante dovizia di riferimenti, nell'identità tra Chiesa e Assemblea eucaristica, il fondamento cristologico dell'unità e della cattolicità della Chiesa.

3.1 L'attestazione storica: l'identità eucaristica della Chiesa

Zizioulas prende spunto per l'avvio dell'indagine dall'uso paolino del termine Ἐκκλησία in *I Cor* 11,18 dove è scritto: *πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένον ὑμῶν ἐν Ἐκκλησίᾳ* (lett: quando dunque vi radunate come chiesa).

Questa frase, che all'orecchio potrebbe risultare tautologica, qualora si assumesse il termine Ἐκκλησία nel senso tecnico di “Chiesa” (quando vi radunate come Chiesa), contiene l'indizio di una peculiare accezione del vocabolo che starebbe ad indicare, come si può ricavare dal contesto, l'atto, da parte della comunità, del radunarsi per celebrare il memoriale del Signore⁶⁵. Questa supposizione è confermata al v.22 dove Paolo, riferendosi agli abusi presenti nella sinassi eucaristica di Corinto, identifica la sinassi eucaristica con la Chiesa di Dio “ἡ τῆς Ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε..”. Il memoriale consiste nel partecipare all'unico pane, la comunione al quale è “κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (comunione al Corpo di Cristo)” (*I Cor* 10,16). Essendo perciò partecipi di un solo pane ne consegue che “ἐν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν (tutti siamo un solo corpo)” (*I Cor* 10,17).

Appare dunque evidente che per l'apostolo Paolo l'identificazione tra la Comunità ecclesiale e l'Eucaristia non sia semplicemente frutto di un ac-

⁶⁵ *EE*, 54.

costamento concettuale ma sia la conseguenza di un rapporto di causalità reale: la Chiesa scaturisce dal radunarsi di coloro che celebrano la sinassi eucaristica perché è lì, che nutrendosi del Corpo di Cristo, i commensali diventano a loro volta il Corpo di Cristo che è la Chiesa.

L'identificazione tra la Chiesa e la concreta assemblea eucaristica chiarifica e giustifica l'uso che Paolo fa, in genere, del termine ἐκκλησία⁶⁶. Zizioulas nota come egli riporti costantemente il termine al plurale, ogni qualvolta che nel discorso ci si riferisce a più comunità appartenenti ad una circoscrizione territoriale mentre ne evidenzia l'uso al singolare quando l'Apostolo parla di una comunità situata in una singola città. Quest'analisi lessicale confermerebbe l'identificazione della Chiesa con la comunità locale che si raduna per celebrare l'Eucaristia, escludendo qualsiasi accezione del vocabolo ἐκκλησία in termini di universalità geografica o peggio ancora di realtà idealisticamente vaga.

3.2 La coscienza teologica: l'identità "personale" della Chiesa

La testimonianza di ordine storico, appena riferita, era supportata, a parere di Zizioulas, da una chiara coscienza teologica retrostante, rilevabile in seno alla primitiva comunità cristiana. Essa si può cogliere nel linguaggio stesso dei testi eucaristici sia evangelici che paolini. Dall'analisi delle pericopi in oggetto si ode infatti l'eco della teologia relativa a due titoli messianici vetero-testamentari: il Servo di Yahweh e il Figlio dell'Uomo⁶⁷.

Queste figure, già nell'Antico Testamento, implicavano l'idea di "personalità corporativa" espressiva della totalità di Israele, popolo di Dio e, inoltre, il concetto dell'incorporazione dei "molti" nell' "uno". Ora dalla lettura dei testi sinottici e paolini del racconto dell'istituzione appare quanto essi siano impregnati della teologia del Servo⁶⁸. Ivi Gesù è presentato come Colui che offre la vita per la salvezza dei molti, (οἱ πολλοί) ; e ancora, nel

⁶⁶ Cf *Ibid.*, 51-53.

⁶⁷ *Ibid.*, 59-64.

⁶⁸ *Mc* 14,24; *Mt* 26,28; *Lc* 22,20; *1 Cor* 10,16. *EE* 60: "Un attento studio dei testi della mistica Cena, nella quale ha avuto storicamente luogo l'istituzione dell'Eucaristia, mostra che, malgrado le numerose divergenze su alcuni punti, essi sono concordi nello stabilire un legame tra la Cena e la moltitudine, o meglio i "voi" "in favore" dei quali si offre l'Uno. Questo rapporto esistente tra la "moltitudine" e l'Uno, la relazione di coloro per i quali egli si offre con Colui che si offre, fa risalire l'istituzione storica della divina Eucaristia alla tradizione giudeo-cristiana del Servo di Dio o del Servo del Signore collegata a sua volta alla coscienza che Gesù aveva di sé e che risale, a sua volta, alla coscienza che il popolo d'Israele aveva della sua unità."

capitolo 6 del Vangelo di Giovanni, in cui la tradizione biblico-teologica concorda in gran parte nell'intravedere forti richiami all'Eucaristia, ricorre la figura del Figlio dell'Uomo, mangiando la cui carne si ottiene la "vita eterna". Quest'espressione, più volte ricorrente, accostata al titolo di Figlio dell'Uomo, può leggersi nel senso giovanneo dell'incorporazione dei discepoli, mediante il Cristo, all'unità della vita trinitaria che avrebbe costituito il tema principale dei discorsi di addio di Gesù nell'Ultima Cena (cf *Gv* 13-17)⁶⁹.

Il richiamo di ambedue le figure messianiche presente nella formulazione dei testi eucaristici costituisce una prova molto evidente della presenza, nella situazione storica della Chiesa apostolica, di una chiara coscienza dell'identità, in termini di causalità genetica, tra Eucaristia e Chiesa. Questo fatto, in aggiunta, definisce ancora meglio quale sia la causa originante dell'unità ecclesiale: non si tratta di un'unità di tipo "collettivistico" risultato di un assemblamento di individui bensì di un'unità di natura "ontologica" dal fondamento "personale", frutto non tanto di un'adesione alla dottrina del Cristo ma di una vera "incorporazione" ontologica alla sua persona intesa come "personalità corporativa", come l'"Uno" capace di riassumere in sé i "molti".

3.3 Il fondamento liturgico: L'identità tra Eucaristia terrena e liturgia celeste

Ora che cosa intende dire Zizioulas quando parla di "incorporazione ontologica" in Cristo? E come ne intende le modalità? Esplorando ancora le pagine del Nuovo Testamento egli riscontra, nei capitoli 4 e 5 del libro dell'Apocalisse, l'attestazione di un altro genere di identità, sempre cristologicamente fondata: la liturgia terrena è il "riflesso" della liturgia celeste nel senso che ciò che si vede nell' *ἐκκλησία* terrena non è altro che "l'emergere" in terra del ministero liturgico che il Cristo glorioso espleta contemporaneamente nei cieli⁷⁰. Essa non è, anzitutto, un movimento "ascendente" della comunità verso il Cristo ma un movimento "discendente" del Cristo che si rende presente e prende forma come *ἐκκλησία*.

Così nella liturgia terrena "emerge" il mistero del Cristo nella molteplicità del suo ministero. L'Eucaristia, nel ricondurre in "uno" la "molteplicità" dei commensali nella persona del Cristo, non la riduce a massa uni-

⁶⁹ *EE*, 62: "Identificandosi come *Figlio* dell'Uomo, Gesù appare nel quarto Vangelo non solo come colui che si identifica al pane Eucaristico (*io sono il pane della vita*), ma anche come la realtà che include per eccellenza la moltitudine: *chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui.*"

⁷⁰ cf. *Ibid.*, 73-75.

forme e informi in cui ogni diversità sia annullata ma restituisce tale “molteplicità” come organicamente strutturata in vari ministeri. Questo perché il Cristo, che ivi si manifesta, è colui che esprime la propria sovranità esercitando quella pienezza dei ministeri che il Nuovo Testamento, nella sua globalità, gli attribuisce. Qui Zizioulas esprime per la prima volta il singolare concetto di “identità” mistica e simultanea” tra la ministerialità di Cristo e quella della Chiesa⁷¹. Se il Cristo, da cui la sinassi eucaristica prende forma, non è un individuo amorfo bensì una “persona” che esprime in sé la totalità dei ministeri ne deriva che il Corpo del Cristo che è l’assemblea eucaristica non si staglia come massa informe ma, nell’evento celebrativo, si conforma “in modo simultaneo” a guisa di corpo organico che esprime, nella molteplicità dei suoi membri, la ricchezza ministeriale del Cristo. Ciò, tuttavia, non avviene in maniera globale, come affermava Afanassiev, ma distributiva. Questa particolare comprensione in termini di distribuzione e non di globalità costituisce un punto che renderà alquanto originale, come vedremo in seguito, la teologia del ministero di Zizioulas non solo nei confronti dell’ortodossia ma anche delle visioni tipiche del sacerdozio comune proprie sia al protestantesimo che alle recenti affermazioni del Magistero cattolico in tema di sacerdozio comune dei fedeli.

3.4 Le implicazioni canoniche: Identità tra struttura liturgica e struttura canonica della Chiesa

A questo punto Zizioulas compie un ulteriore passo di fondamentale rilevanza sia per l’interpretazione della sua ecclesiologia sia per l’originalità della sua collocazione nell’ambito dell’ecclesiologia ortodossa. Questa diversità ministeriale non riveste infatti soltanto una funzione liturgica ma si riverbera anche nel campo istituzionale perché, come si è affermata l’identità tra Eucaristia e ἐκκλησία in termini di causalità reale, così si può parlare di un rapporto di natura genetica tra struttura della sinassi eucaristica e struttura canonica della Chiesa⁷².

⁷¹ *Ibid.*, 74: “Anche in questo caso, come si è notato negli altri, il Cristo, nel suo rapporto con la Chiesa, evidenzia un grande paradosso : mentre è adorato in cielo è presente simultaneamente sulla terra e nell’Eucaristia, trasferendo così la situazione celeste sulla terra e nella realtà storica. Così il culto eucaristico celebrato sulla terra non può essere una realtà parallela a quello celebrato in cielo : esso è lo stesso culto celeste (identità mistica).”

⁷² *Ibid.*, 74: “Proprio come il culto celebrato nei cieli si traduce automaticamente in quello che è celebrato sulla terra, il potere del Cristo si riflette realmente sui suoi ministri [*tous leitourgous*] nella Chiesa. Per questo motivo le funzioni ecclesiastiche non erano compre-

Appare chiaro che Zizioulas tende a distinguersi dalle posizioni di Afanassiev instaurando – tra le righe – un confronto critico col suo maestro, circa l'originaria esistenza, nella Chiesa, di una distinzione ministeriale avente origine dalla struttura della sinassi eucaristica. E' sua intenzione, infatti, dimostrare l'originarietà del ministero del Vescovo come "capo" della comunità eucaristica e la sua incidenza nell'edificazione dell'unità della Chiesa ⁷³.

Una volta asserita l'identificazione tra Eucaristia e Chiesa, in forza dell'incorporazione dei fedeli al Corpo di Cristo integrale, ne scaturisce un'ulteriore identificazione: l'Eucaristia che la Chiesa celebra non è un atto umano bensì la trasposizione, in terra, della liturgia celeste il cui presidente è il Cristo glorioso che vi esercita la sua sovranità nell'esprimere quella pienezza dei ministeri che gli viene attribuita in diversi luoghi del Nuovo Testamento⁷⁴. Ora tale conformazione non attiene solo al campo della liturgia ma anche a quello della istituzione canonica della Chiesa. Infatti i ministeri che "emergono" nella sinassi eucaristica non hanno soltanto una connotazione di servizio liturgico ma anche di ministero istituzionale. Essi sono gli *ordines* dai quali è organicamente strutturata la Chiesa di Dio. Essi non sono concepibili se non come il prolungamento, nel tempo e nello spazio, della *potestas* del Cristo⁷⁵. Alla luce di ciò viene a cadere ogni opposizione tra elemento carismatico e istituzionale e quindi qualsivoglia possibilità di concepire, nella Chiesa, un ministero istituzionale che non sia espressione di quello del Cristo ma anche che non emerga da un contesto che non sia sacramentale: ogni realtà istituzionale, nella Chiesa, o ha un'origine carismatica in quanto "emergente" dalla celebrazione dell'Eucaristia o non ha cittadinanza⁷⁶. Nel contempo la simultaneità del loro emergere elimina ogni

se come aventi una propria sussistenza indipendentemente da quelle del Cristo ma come l'espressione del potere di Cristo stesso. Come unico Signore che ha potere sulla Chiesa, il Cristo non la regge in maniera parallela ad un'amministrazione ecclesiastica terrena, *ma mediante essa e in essa*. Le funzioni esistenti sono la traduzione e il mistico irradiazione dello stesso potere del Cristo, l'unico che lo eserciti al grado sommo."

⁷³ *Ibid.*, 73-82.

⁷⁴ Cf. Ap 1,5; Eb 12,22ss.

⁷⁵ *EE*, 75: "Grazie all'Eucaristia, e per questa ragione le differenti funzioni poterono svilupparsi nella Chiesa primitiva principalmente nel suo contesto. Dalle funzioni liturgiche sono emersi i diversi "ordini" [*taxeis*] nella Chiesa e il suo diritto è nato come realtà strettamente cristocentrica. Tutte le funzioni del Cristo si riflettono nella Chiesa in quanto realtà storiche in modo da stabilire un ordine e per questo motivo come « ordini », (...) L'unità della Chiesa si costituisce nell'unità di un Corpo unico ma nello stesso tempo nella varietà dei carismi, ciò che equivale all'unità del diritto e della gerarchia.»

⁷⁶ *Ibid.*, 76: "La separazione spesso operata tra carismi spirituali e ordini, spesso spinta a porre questi in contraddizione tra loro, al punto che l'ordine era considerato come la rovina dello Spirito per la Chiesa antica, non trova alcun sostegno nelle fonti del cristianesimo

priorità cronologica dell'uno sull'altro ponendo i presupposti di un nuovo modo di intendere i rapporti tra i vari ministeri nella Chiesa.

Ci preme sottolineare dunque alcuni concetti chiave qui evidenziati: l' "emergere" della Chiesa come Corpo organicamente strutturato e il carattere "simultaneo" di tale strutturazione; la natura carismatica di tutta la compagine ministeriale. Essi costituiscono dei punti importanti per comprendere l'originale teologia del ministero di Zizioulas che ci verrà dato di approfondire più innanzi.

Anche in questo caso il nostro autore non manca, coerentemente all'opzione storico-esperienziale, di fondare biblicamente questa teoria. In *I Cor 14,16* dove si recita:

“ἐπεὶ ἐάν εὐλογῆς πνεύματι, ὁ ἀναπλήρων τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμήν ἐπὶ τῇ σῆ εὐχαριστίᾳ ”

egli intravede, nella distinzione tra "colui che offre l'Eucaristia" e l' *ιδιώτης* che risponde "Amen", una rara ma molto primitiva attestazione⁷⁷ dell'esistenza di *ordines* già in quella comunità cristiana mettendo in discussione le opinioni di Afanassiev.

Nella prima lettera di Clemente, indirizzata alla medesima comunità corinzia, ai versetti 40,1-5, Zizioulas, ancora in disaccordo con Afanassiev⁷⁸, ritiene di poter leggere la distinzione canonica di cui sopra nella Lettera di Clemente allorché l'autore parla di

“Τῷ γὰρ ἀρχιερεί ἴδια λειτουργία δεδομένα εἰσὶν καὶ τοῖς ἱερέουσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευῖτας ἴδια διακονίαι, ὁ λαϊκός ἄνθρωπος τοῖς λαικοῖς προστάγμασιν δέδεται”⁷⁹

ritenendo di poter individuare, nella figura del Sommo Sacerdote, il Vescovo⁸⁰, nella sua funzione di successore degli apostoli e di continuatore della loro *λειτουργία* che sarebbe consistita, come si ricaverebbe dal contesto di *I Clem.* 44, 1-3, nell'atto di portare le offerte. Quest'affermazione proverebbe l'esistenza, al tempo della *I Clem.* di un

primitivo.”; *EE* 77: “Le sinassi eucaristiche primitive non conoscevano alcuna contraddizione tra lo spirito e l'ordine, tra il carisma e la gerarchia poiché in quest'epoca era inconcepibile che ci fosse una gerarchia o un ordine senza un carisma spirituale.”

⁷⁷ *Ibid.*, 77: “Le informazioni da noi possedute sono di nuovo molto limitate per la natura delle nostre fonti. (...) Ecco perché tutto ciò che possiamo scoprire non rappresenta che un *minimo* della realtà storica, fatto che ci deve guardare da ogni tentativo di *far parlare il silenzio* .”

⁷⁸ AFANASSIEV, *L'Église*, 306: “Sarebbe storicamente inesatto applicare queste parole all'ordine ecclesiale neo-testamentario.”

⁷⁹ *I Clem.* 40,5: SC 167,166.

⁸⁰ Cf *ibidem.*, 306. Secondo Afanassiev, invece, il vocabolo *ἀρχιερέυς* sarebbe da riferirsi al Cristo e non al Vescovo.

ministero episcopale il cui ruolo specifico, protraendo nel tempo la funzione apostolica, sarebbe stato quello liturgico.

A questo punto l'espressione di Ignazio di Antiochia in *magn.* 1 che indica nel Vescovo colui che "siede al posto di Dio", affermerebbe, in modo esplicito, la funzione, già velatamente attestata negli scritti precedentemente analizzati, di capo della sinassi eucaristica da lui esercitata.

Nell'ecclesiologia di Afanassiev, infatti, l'episcopato cominciò a configurarsi come un ministero particolare soltanto nelle lettere di Ignazio mentre, dall'indagine dei testi anteriori, pareva potersi parlare soltanto dell'esistenza di un *προεστώς*, ministero necessario perché, in ogni comunità, vi fosse uno che "rendesse grazie". Esso sarebbe stato espressione dell'ufficio sacerdotale di tutta la comunità e non avrebbe costituito un ministero a parte⁸¹. Egli si limitava ad affermare che il principio di unità nella Chiesa è l'Eucaristia⁸² escludendo categoricamente che si potesse individuare nel ministero del Vescovo un principio di unità nella Chiesa locale: ciò sarebbe accaduto solo più tardi in conseguenza del progredire graduale dell'ecclesiologia universalistica che egli faceva risalire al pensiero di Cipriano di Cartagine⁸³.

Così affermando Zizioulas, nel tentativo di fondare storicamente il discorso sull'unità della Chiesa, recuperava accanto all'Eucaristia il ruolo del ministero episcopale come suo indispensabile fattore edificante.

⁸¹ AFANASSIEV, *L'Église du Saint-Esprit*, 304: "...si radicava nella dignità sacerdotale del Cristo (...) i cristiani partecipavano a questa dignità di sommo sacerdote tramite il Corpo del Cristo, che era il loro tempio"; 306: "La situazione del ministero pastorale è diversa. Nella vita concreta, l'unità della pienezza della Chiesa si manifesta in una moltitudine di chiese locali. Ciascuna di esse deve avere il ministero del pastore. Un'assemblea eucaristica non è possibile senza un *proestós* e, di conseguenza, la chiesa locale non può assolutamente esistere senza di lui"; 308: "E' la prima volta che la dignità di sommo sacerdote è attribuita al Vescovo. Secondo Ignazio, tutto ciò che è privilegio del ministero episcopale fa parte di un ministero sacerdotale che il vescovo non condivide con nessun altro"; 309: "Né san Paolo né l'autore dell'Epistola agli Ebrei, né san Giovanni avrebbero potuto scrivere ciò; per essi il primo presbitero era il centro di una chiesa locale ma a motivo del suo ministero: perché egli occupava il ruolo centrale nell'assemblea eucaristica. Il ruolo diventò un ministero particolare e la persona che lo occupava ebbe nella chiesa una condizione diversa."

⁸² ID., *L'assemblée eucharistique unique*, 4: "L'assemblea eucaristica manifesta la Chiesa di Dio in Cristo nella pienezza della sua unità: essa è dunque il principio unico dell'unità della Chiesa che esiste in ogni chiesa locale".

⁸³ ID., *L'Église du Saint Esprit*, 325: "I limiti della chiesa locale si allargano per coincidere con quelli dell'autorità del vescovo, sommo sacerdote. Il principio di unità della Chiesa locale, da eucaristico diventa episcopale."

3.4.1 Excursus esegetico

L'argomento appena trattato segna un rilevante punto di distacco tra Zizioulas e il suo maestro Afanassiev. Considerandone la peculiarità che costituisce un elemento di approfondimento nell'ambito dell'ecclesiologia eucaristica riteniamo utile aprire un *excursus* esegetico relativo alle citazioni bibliche e patristiche su cui Zizioulas fonda le sue affermazioni per accertarne la plausibilità. Intendiamo, anzitutto, domandarci: chi è l'ἰδιώτης di *I Cor*? Che cosa s'intende, poi, in *I Clem.* dietro l'espressione λειτουργία τῶν ἀποστόλων? E, infine, se è lecito ritenere che lo sfondo dell'espressione di Ignazio in *magn.* sia la celebrazione eucaristica; e se è comunque possibile affermare che da tali situazioni si possa evincere l'identità tra Eucaristia e struttura canonica come dato originario nella Chiesa.

a. I testi paolini

Il vocabolo ἰδιώτης può avere il significato di “cittadino privato” o quelli di “ignorante, rozzo, non pratico”. Nel Nuovo Testamento lo si ritrova soltanto quattro volte: in *At* 4,13 e in *I Cor* 14, 13-24. In tutti i casi, due dei quali nella pericope in questione, ricorre per esprimere la condizione di ignoranza, di incapacità, di inadeguatezza. Inoltre, in *I Cor* ricorre sempre in coppia col vocabolo ἄπιστος, che letteralmente significa “privo di fede” la qual cosa ci induce a comprendere il termine nel senso della “non appartenenza piena alla comunità” e quindi in una direzione evidentemente opposta a quella di Zizioulas. Nella *Vulgata* esso viene tradotto con *idiota* che in latino significa la stessa cosa. Non sembra esserci dunque appiglio per sostenere che esso stia ad indicare il “laico” né nel senso lessicale né, tanto più, nel senso istituzionale.

Per quanto riguarda invece il vocabolo εὐχαριστία risulta che né nell'epistolario paolino, nè nell'intero Nuovo Testamento esso sia usato per indicare il memoriale della Cena mentre ricorre nel senso più generico di “preghiera, inno, rendimento di grazie”. Se già dal contesto sembra arduo identificare l'attore dell'εὐχαριστία con uno appartenente all'*ordo* del clero la cosa diventa ancora più difficile in base ai dati lessicali.

b. I testi patristici

Dalle constatazioni appena fatte pare dunque improbabile che esista un rapporto di continuità tra il testo paolino e la citazione di *I Clem.* Qui, inoltre, pare che si ignori quanto viene detto, nel capitolo 42 della stessa let-

tera, circa la funzione di predicare riconosciuta agli Apostoli insieme a quella liturgica e parimenti trasmessa ai loro successori. Che agli apostoli venisse riconosciuta, nei testi apostolici e sub-apostolici, una funzione liturgica è un dato incontestabile e certamente la citazione di *1 Clem.* a cui Zizioulas si riferisce riguarda le funzioni liturgiche degli Apostoli e dei loro successori. Ma da qui ad affermare che solo in questa funzione risiedesse esclusivamente la sostanza della λειτουργία degli apostoli e quindi della successione apostolica ci sembra, almeno in base al contesto globale dello scritto, alquanto insostenibile.

Guardando infine all'epistola di Ignazio ai Magnesii, ci sembra che il tenore generale della lettera sia pervaso da preoccupazioni di natura dottrinali circa la fede nell'umanità di Cristo⁸⁴ e se il riferimento eucaristico è accennato in *magn. 7* esso tuttavia si inserisce nel contesto più ampio della vita della Chiesa in cui la figura del Vescovo viene inserita.

c. Conclusioni

A conclusione di questo passaggio critico dell'ecclesiologia di Zizioulas notiamo che le sue tesi divergono da quelle di Afanassiev. Mentre quest'ultimo escludeva la possibilità di concepire, nel contesto di un'ecclesiologia eucaristica, una distinzione originaria tra clero e laicato nella Chiesa di Dio⁸⁵, riconoscendo differenze ministeriali di natura soltanto "funzionale"⁸⁶, Zizioulas vede proprio nell'Eucaristia l'evento fontale di questa distinzione e intende attestarne l'esistenza fin nelle prime comunità cristiane. Secondo Afanassiev, Ignazio di Antiochia contribuì certamente a sviluppare la teologia di un ministero episcopale ma, ai suoi tempi, esso non poteva essere compartecipato, all'epoca, dai προεστοί di tutte le Chiese⁸⁷. Zizioulas, invece, non solo intende affermare l'originarietà della funzione liturgica del ministero episcopale ma anche la sua rilevanza canonica

⁸⁴ Cf. Ign., *magn.*, 8.10.11.

⁸⁵ AFANASSIEV, *L'Église du Saint Esprit*, 42: "Tutto il popolo el nuovo testamento appartiene a Dio. Esso costituisce il klêros di Dio, e ogni membro è klêrikos .(.) In quanto laici essi sono l'eredità di Dio, klêrikoî. Essi sono chierici e in quanto tali sono anche laici."

⁸⁶ *Ibid.*, 44: "La differenza tra quelli che hanno dei ministeri particolari e gli altri non è ontologica ma funzionale."

⁸⁷ *Ibid.*, 310: "Egli poteva sviluppare la teoria del ministero episcopale nelle sue epistole, ma non aveva potuto creare questo ministero"; 311: "Le lettere di Ignazio poterono, in questo modo, incitare le chiese alle quali egli scriveva ad assimilare queste idee."

in riferimento al problema dell'unità della Chiesa⁸⁸. Qui egli si discosta ancora più nettamente dalla visione ecclesiologicala di Khomiakov mentre accoglie in pieno la prospettiva di Florovskij nel riconoscere alla Gerarchia un ruolo rilevante ed efficace fin dalle origini inquadrandola però, a differenza di quest'ultimo, in un contesto carismatico⁸⁹ mentre Afanassiev, più legato alla concezione di Khomiakov, continua a vedere nell'amore e non in un principio canonico, il cemento unificante della Chiesa di Dio⁹⁰.

3. 5 Un'unica Eucaristia per ogni città: metafora, desiderio o realtà

L'espressione più vera della Chiesa è dunque la Chiesa locale: allorché si considera l'Eucaristia come grembo in cui nasce la Chiesa ne consegue che non è concepibile pensare l'ἐκκλησία in termini di universalità spaziale. Affermare, infatti, che la Chiesa scaturisce dall'Eucaristia e, ancora, che dalla struttura della sinassi eucaristica, composta dai vari *ordines* sotto la presidenza del Vescovo prende forma anche la struttura canonica della Chiesa ne derivano, come logiche conseguenze, da una parte l'identificazione della Chiesa con l'ἐκκλησία di un determinato luogo nel cui seno concretamente soltanto, è possibile la celebrazione della Divina Liturgia, e dall'altro la prassi di un'unica Eucaristia per ogni città.

⁸⁸ *EE*, 81: "Nella santa Eucaristia la Chiesa si manifesta nel tempo e nello spazio come corpo del Cristo, ma anche come unità canonica. L'unità nella divina Eucaristia costituiva così la fonte dell'unità della Chiesa nel corpo del Cristo, ma anche dell'unità *nel Vescovo*."

⁸⁹ *Ibid.*, 77: "Le sinassi eucaristiche primitive non conoscevano alcuna contraddizione tra lo spirito e l'ordine, tra il carisma e la gerarchia, poiché, a quel tempo, non si concepiva una gerarchia o un ordine privi di un carisma spirituale." ; cf. *ibid.*, 169 dove Zizioulas individuando nel ministero episcopale l'elemento *carismatico* o *misterico* indispensabile per l'interpretazione di eventi legati al problema della cattolicità della Chiesa quali la Successione apostolica e la Conciliarità conclude: "Se noi ricerchiamo più in profondità, la prova della cattolicità della Chiesa secondo questo metodo era legata in modo organico e indissolubile all'unità dell'Eucaristia, dato che il 'carisma' del sacerdozio non poteva essere ricevuto se non in un contesto eucaristico."

⁹⁰ AFANASSIEV, *L'Église du Saint Esprit*, 369: "Nella Chiesa, che è la Carità, esiste solo il potere dell'amore. Dio non concede ai pastori il carisma del potere ma quello dell'amore e, per suo mezzo, il potere dell'amore. I vescovi, che recano il ministero del governo, sono i rappresentanti del potere dell'amore"; 370: "Il potere giuridico è un surrogato dell'amore, un surrogato così perfetto che diventa possibile in una via empirica imperfetta"; 371: "Il riconoscimento nella Chiesa dell'esistenza di un potere diverso da quello dell'amore, avrebbe come conseguenza la diminuzione o, addirittura, la negazione della grazia perché ciò sminuirebbe o negherebbe il carisma comune della Carità, senza il quale non ci può essere alcun ministero".

Questa deduzione è anzitutto di natura teologica e canonica. Se, infatti, l'Eucaristia è la manifestazione del Corpo integrale di Cristo che avviene tramite il ministero eucaristico del Vescovo non è possibile, nè teologicamente, nè canonicamente ammettere l'esistenza di più eucaristie in un sol luogo a meno di dover accettare la presenza di più Chiese in uno stesso luogo o procurare la lacerazione del Corpo di Cristo. D'altro canto non è possibile parlare della Chiesa in termini di universalità spaziale perché l'ἐκκλησία eucaristica non può essere se non "locale". Questo fatto, secondo Zizioulas, troverebbe riscontro storico nelle preoccupazioni di Ignazio tendenti a far sì che l'Eucaristia non venga celebrata senza il Vescovo e, ancora, nella prassi attestata nella Lettera a Diogneto dove si parla del confluire dei cristiani dei villaggi presso l'unica Eucaristia celebrata in città. Di tale opinione esiste, tuttavia, anche un fondamento biblico che Zizioulas ritiene di individuare nell'espressione κατ'οἶκον ἐκκλησία che ritroviamo in *At* 2,46; *Rm* 16,5; *Col* 4,15; *I Cor* 16,19.

Nella citazione di Atti vi sarebbe espressa, mediante la particella τε, l'opposizione tra la preghiera nel Tempio la cui frequenza fu conservata dai cristiani e il gesto dello "spezzare il pane" che invece si svolgeva κατ'οἶκον (e qui Zizioulas nota la persistente ricorrenza di tal espressione al singolare); tra le citazioni paoline, invece, sarebbero degne di nota quelle di *Rm* 16, 5 dove Paolo saluta Prisca e Aquila insieme alla τὴν κατ'οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία, e ancora quella di *Rm* 16,23 dove Paolo parla di un certo Gaio definendolo ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας. Dando per acquisita l'interpretazione eucaristica del termine ἐκκλησία⁹¹, l'espressione al singolare indicherebbe la comunità ecclesiale che si raduna per l'unica eucaristia presso le case menzionate di Gaio, a Corinto, e di Aquila e Priscilla a Roma. Ci sarebbero, secondo Zizioulas, fondate ragioni per escludere l'interpretazione del vocabolo οἶκος nell'accezione di "famiglia"⁹² e, inoltre, il fatto che esso ricorra sempre al singolare depone a favore dell'unicità della circostanza evocata nel contesto di una singola città.

⁹¹ *EE*, 54: "Che tipo di Chiesa poteva rappresentare « la chiesa riunita presso qualcuno » "; *ibid.*, 57: "... quale fattore ha potuto far sì che questi due significati, quella della « casa » e quello della « chiesa » si unissero per assumere un unico significato? Il fattore consiste evidentemente nella celebrazione della Divina Eucaristia." ; *ibid.*, 58 : "Così l'espressione : « la chiesa riunita presso qualcuno » si riferiva alla sinassi dei fedeli riunita per la celebrazione dell'Eucaristia. Se questa sinassi era chiamata « chiesa » ciò era dovuto al fatto che il « radunarsi insieme » per la celebrazione dell'Eucaristia era ugualmente chiamato « chiesa » (*I Cor* 11)."

⁹² Cf. *Ibid.*, 56-57.

Anche in questo caso avvertiamo la necessità di fare qualche rilievo all'esegesi di Zizioulas. Anzitutto nel caso di Atti va notato che la particella τε non riveste qui una funzione avversativa che avrebbe richiesto, nella frase precedente, la presenza della correlativa particella μέν: essa ha qui un valore coordinativo perché è presente anche nella frase precedente. Inoltre l'espressione κατ'οἶκον può avere anche valore distributivo e quindi presupporre implicitamente una pluralità di situazioni del genere. Per quanto riguarda invece la citazione paolina di Rm 16,5 l'insistenza di Zizioulas nel distinguere tra il gruppo che si riunisce in casa dei coniugi di Corinto e altri gruppi menzionati ugualmente residenti nella città di Roma ci sembra un argomento a doppio taglio perchè indurrebbe ad escludere l'appartenenza degli altri gruppi all' ἐκκλησία. A meno che non si tratti della menzione di gruppi distinti ma di saluti specifici ai membri della κατ'οἶκον ἐκκλησία.

Ancora una volta, pur non confutando in assoluto la fondatezza dell'ipotesi di Zizioulas, dobbiamo notare l'inadeguatezza delle prove da lui recate per fondarla biblicamente o comunque l'ennesimo tentativo di piegare la Scrittura alle proprie esigenze.

3. 6 Identità tra unità e cattolicità

L'ultima conseguenza derivante dalle tesi di Zizioulas e, certamente, la più rilevante per l'impostazione della sua ecclesiologia e per il confronto sia con la teologia cattolica che con l'ortodossia stessa, è l'identità tra unità della Chiesa locale nell'Eucaristia e intorno al Vescovo e la cattolicità della Chiesa. La testimonianza più antica di questa coscienza si troverebbe nell'espressione di Ignazio di Antiochia in *smyrn.* 8,2 dove è scritto: “Ὁπου ἂν φάνη ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡσπερ ὅπου ἂν ἦ Χριστός Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικῆ ἐκκλησία (Dove compare il Vescovo, là è τὸ πλῆθος come là dove c'è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica)⁹³. Mentre alcuni, facendo del vocabolo καθολικῆ un sinonimo dell'aggettivo “universale”, hanno letto l'affermazione di Ignazio in termini di opposizione tra locale e universale, altri l'hanno interpretata in termini di equivalenza attribuendo, però, al termine in oggetto l'accezione di “ortodosso” in contrapposizione a “eretico”. Per dirimere l'ambiguità dell'interpretazione, giustificabile dal tenore grammaticale della frase, e per chiarire il significato del termine Zizioulas cerca di accertare l'esatto valore seman-

⁹³ Ign., *smyrn.* 8,2 = SC 10,128.

tico del termine καθ' ὅλου per procedere poi ad una panoramica sull'ecclesiologia ignaziana.

Prendendo come punto di riferimento il significato attribuito al vocabolo da Aristotele⁹⁴, pare doversi escludere il senso quantitativo o geografico in favore di quello qualitativo. Il termine καθ' ὅλου significherebbe “ciò che è in generale” ma che è predicabile, in modo integrale e non in parte, di ogni particolare “κατ' ἕκαστον”. Questa definizione si sposa bene con l'immagine della Chiesa, Corpo integrale del Cristo, che emerge da un contesto di ecclesiologia eucaristica. Poiché la presenza del Cristo totale si realizza non in senso spiritualista o astratto ma nella concreta esperienza eucaristica, la sua manifestazione diventa possibile soltanto nell'ambito della comunità eucaristica locale radunata sotto la presidenza del Vescovo.

Da uno sguardo globale all'ecclesiologia di Ignazio di Antiochia emerge poi il riconoscimento di un rapporto di identità, fondato sull'Eucaristia, tra il Vescovo e la Chiesa locale. Questo dato, alla luce dell'identificazione tra Chiesa e Corpo di Cristo nell'Eucaristia, conduce alla conseguente identificazione tra il Vescovo e Cristo. Questo concetto riecheggia, peraltro, in molti passi delle lettere ignaziane e particolarmente nell'inter-pretazione – in chiave eucaristica – dell'immagine del Vescovo che “siede al posto di Dio” o ancora lì dove si afferma che “ingannare il Vescovo equivale a ingannare Cristo”⁹⁵.

Per cui se soltanto la Chiesa locale può definirsi il Corpo di Cristo “integrale” per il fatto che tale presenza diventa reale mediante l'Eucaristia e se il Vescovo può dirsi in stretto rapporto di identità con il Cristo in virtù della sua identificazione con la Chiesa locale ne consegue che la Chiesa è cattolica, nel senso di “integrale, globale” lì dove è il Cristo integrale e come tale si rende presente soltanto nella Chiesa locale che il Vescovo, attraverso l'esercizio del suo ministero in quanto identico a quello del Cristo, rende presente.

Per confermare l'opinione di Zizioulas bisogna accertare quale fosse la situazione che indusse Ignazio ad esprimersi nei termini di *smyrn.* 8,2. Egli ritiene con certezza che si trattasse di motivazioni di natura prettamente liturgica ed afferma che:

“nulla sta a confermare che Ignazio, la fonte più antica di cui disponiamo, utilizzi il termine per contrapporre la Chiesa cattolica alle eresie.”⁹⁶

Ciò sarebbe confermato, sempre secondo Zizioulas, dal fatto che in *magn.* 11,1 Ignazio raccomandava l'unità intorno al Vescovo non tanto per-

⁹⁴ Cf. *EE*, 121-122.

⁹⁵ *Ign., magn.* 3,2.

⁹⁶ *EE*, 123.

ché avesse ivi riscontrato divisioni quanto piuttosto a scopo preventivo. Ma osserviamo che ciò che poteva risultare vero per i Magnesii non necessariamente doveva esserlo per i cristiani di Smirne anche perché la lettera indirizzata a questi ultimi pare interamente pervasa dalla pre-occupazione di Ignazio per il diffondersi dell'eresia docetista. Infatti, ai capitoli 6-7, immediatamente prima della frase in questione, egli menziona prima quelli che “hanno un'opinione diversa sulla grazia di Gesù Cristo che è venuto tra noi” e, subito dopo, “coloro che stanno lontani dall'Eucaristia e dalla preghiera perché non riconoscono che l'Eucaristia è la carne del nostro Salvatore Gesù Cristo”⁹⁷. Di conseguenza potrebbe pienamente giustificarsi, pur conservando l'identità tra i due termini dell'equazione nella frase, la comprensione in termini di opposizione ortodossia-eresia dell'espressione καθολικῆ ἐκκλησία la quale è presente lì dove c'è la fede autentica nel Cristo, garantita dalla Comunità ecclesiale radunata sotto la guida del Vescovo della città. Quanto scritto a riguardo⁹⁸ sembra però ignorare del tutto questa problematica facendo apparire la questione un problema di natura strettamente disciplinare.

Per concludere, se ci sentiamo di condividere la tesi dell'identità tra i due termini della frase in questione tuttavia, da un'analisi più completa del testo ignaziano, non ci convince pienamente l'idea di voler attribuire ad essa un'interpretazione del concetto di cattolicità in termini esclusivamente eucaristici. Del resto qui Zizioulas non fa altro che raccogliere le conclusioni che già erano state desunte da Afanassiev.

A questo punto non restava a Zizioulas che innestare sul fondamento eucaristico l'ultimo mattone del suo edificio: il problema del legame che lega le Chiese cattoliche sparse nel mondo prendendo in considerazione la coscienza, risultante da diverse fonti, che le diverse Comunità locali avevano di formare un'unica Chiesa diffusa fino ai confini della terra⁹⁹. Anche in questo caso Zizioulas resta fedele alla linea tracciata da Florovskij e da Afanassiev che avevano risolto la questione ricorrendo al principio di “identità”:

“Nella nostra coscienza empirica siamo abituati a pensare che “uno più uno fa due”, ma in ecclesiologia avremmo un bel da fare ad aggiungere le chiese locali: alla fine avremmo sempre un totale che non sarebbe mai più grande di ciascun termine dell'addizione. Infatti, in ecclesiologia, “uno più uno fa sempre uno.”¹⁰⁰

⁹⁷ Ign., *smyrn.* 6,2; 7,1 = SC 10, 126.

⁹⁸ Cf. *EE*, 124.

⁹⁹ Cf. *EE*, 161-170.

¹⁰⁰ AFANASSIEV, *L'Église qui préside dans l'amour*, 28.

Una volta affermata la cattolicità e la pienezza della Chiesa locale, l'unità della Chiesa cattolica diffusa nell'universo non potrà essere il totale di una somma essendo ogni Chiesa autonoma e indipendente. Essa, piuttosto, risulterà dalla "coincidenza" di tutte le Chiese nella "γνώμη τοῦ Χριστοῦ"¹⁰¹. Questo dato ha il suo fulcro nel ministero del Vescovo che, in qualità di presidente dell'Eucaristia, in forza della sua identità con Cristo, non è solo un principio di unità interna ma diventa anche il centro dove si interseca la relazione di ogni Chiesa con il presente, costituito dalle altre Chiese, e con il passato, rappresentato dalla primitiva Chiesa apostolica.

Considerato in questa luce il concetto di cattolicità può applicarsi in senso qualitativo anche all'unità delle Chiese sparse nel mondo poiché indica non la somma delle Comunità ecclesiali ma l'identità della loro vita ecclesiale, tra di loro, nella dimensione sincronico-spaziale, e di tutte insieme con quella della Chiesa apostolica in una dimensione diacronico-temporale)¹⁰². E sempre in forza del ministero di presidenza dell'Eucaristia partecipato da tutti i Vescovi allo stesso modo, nessuno di essi potrebbe mai arrogarsi il diritto di rappresentare tutti gli altri nè, viceversa, la collegialità episcopale potrebbe assurgere a sovra-organismo garante dell'unità cattolica tra le Chiese: questa garanzia non è di natura istituzionale bensì *carismatica* perché deriva dalla sorgente cristologica ed eucaristica del ministero episcopale¹⁰³.

Emerge chiaramente che Zizioulas fa propria la concezione della cattolicità presentata da Afanassiev approfondendola con l'ausilio di svariate testimonianze. Da essa se ne discosta però in due aspetti: il primo, che rappresenta il punto di divergenza più profondo è rappresentato dal ruolo del Vescovo; il secondo, dal problema della priorità tra Chiesa locale e Chiesa universale. Mentre per Afanassiev il graduale affermarsi del ministero epi-

¹⁰¹ *EE*, 165: "L'unità ecumenica (..) consiste in una *coincidenza* delle Chiese locali le une in rapporto alle altre in un medesimo punto, cioè la *gnome* di Gesù Cristo".

¹⁰² *Ibid.*, 169-170: "Sempre secondo le fonti dei primi tre secoli, queste sottolineature ci portano alla conclusione che l'unità della Chiese locali in un'unica Chiesa diffusa su tutta la terra era concepita come identità all'unico Gesù Cristo, e che si essa si esprimeva nella storia: (a) come il legame verticale di ciascuna Chiesa al Cristo uno e totale presente in modo misterico nell'unica Eucaristia, alla quale il Vescovo era legato come suo capo visibile che possedeva il "carisma della verità"; (b) come un risalire nel passato con l'identificazione totale di ogni Chiesa alla Chiesa primitiva ed apostolica, (c) come l'estensione nello spazio di ogni Chiesa fino ad abbracciare tutte le Chiese sparse nel mondo e a comunicare con esse".

¹⁰³ *Ibid.*, 169: "Se ricerchiamo più in profondità, la verifica della cattolicità di una Chiesa secondo questo metodo era legata in modo organico e indissolubile all'unità dell'Eucaristia, dato che il carisma del sacerdozio non poteva essere ricevuto che durante l'Eucaristia".

scopale alla guida della Comunità locali sarebbe stato consacrato soltanto dall'ecclesiologia di Cipriano e avrebbe provocato il tramonto in senso sia dottrinale che reale dell'interpretazione della cattolicità in senso qualitativo, per Zizioulas, invece, è proprio il Vescovo una delle fonti della cattolicità della Chiesa sia *ad intra* che *ad extra* e ritiene che questa visione costituisse un fatto evidente fin dalle origini e ancora al tempo del vescovo di Cartagine che ne fu, a parer suo, un accanito difensore nella dottrina e nei fatti.

3.7 La dimensione esistenziale: una visione eucaristica del mondo

Dopo aver enunciato, nella tesi dottorale, i punti cardine della sua ecclesiologia eucaristica, approfondendo in chiave storico-biblica gli orizzonti già esplorati a partire da Afanassiev non senza punte evidenti di originalità, egli sembra voler altrove tracciare l'orizzonte e lo scopo della sua ricerca teologica che non vuole limitarsi a fare dogmatica in modo astratto e avulso dalla realtà ma a porsi il problema della significanza dei dogmi della fede ortodossa per il mondo contemporaneo. Egli intese dunque dare fin dal primo istante alla sua ricerca teologica un taglio "esistenziale". A proposito avrebbe più tardi scritto:

"I dogmi della Chiesa non sono formulazioni razionali adottate senza la ricerca del loro significato profondamente esistenziale (...) Nella Chiesa ortodossa i dogmi sono *vita* e devono perciò avere un'incidenza immediata e decisiva nella nostra esistenza."¹⁰⁴

Abbiamo già visto che negli anni '60, Zizioulas fu tra i promotori in Grecia di un rinnovamento che aiutasse la teologia ad uscire dall'isolamento asfittico delle Facoltà teologiche per renderla significativa e incisiva a riguardo del mondo contemporaneo e delle sue problematiche. Nel corso del Congresso di Salonico del 1966 egli si presentò con un intervento che, nonostante la sua estrema concisione, aveva il merito di sintetizzare i risvolti della funzione esistenziale che egli riconosceva all'Eucaristia e – come conseguenza dei risultati del lavoro dottorale – alla Chiesa creando così un legame estremamente originale tra dogmatica ecclesiologica e antropologia. I punti di riferimento dell'esposizione sono costituiti dalla Divina Liturgia con il suo specifico "linguaggio" che traduce e attua, nell'evento celebrativo, i termini speculativi del Dogma cristologico di Calcedonia.

¹⁰⁴ CEE, 154.

3.7.1 *L'analisi*

Negli stessi giorni in cui la Chiesa cattolica, radunata nel Concilio Vaticano II, portava a compimento la riflessione sul rapporto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo, – che sarebbe culminata nella stesura, di lì a qualche giorno, della costituzione dogmatica *Gaudium et spes* – a Salonico anche Zizioulas indagava i segni dei tempi e si chiedeva in che modo la Chiesa ortodossa potesse interagire con essi. Condividendo velatamente i toni anti-occidentali che tingevano il pensiero di Christos Yannaras egli individuava nel progressivo processo di secolarizzazione del mondo contemporaneo la conseguenza del diffondersi di una concezione “dicotomica” del mondo “recuperata” dall’approccio epistemologico della Scolastica Medievale¹⁰⁵. Questa concezione, radicata nel sentire e nel procedere filosofico platonico-aristotelico, superata dalla riflessione patristica, aveva finito col causare nell’uomo contemporaneo uno stato di schizofrenia intima, causato dalla difficoltà di far convivere in sé l’elemento spirituale e quello materiale con tutti i rispettivi annessi. Egli vedeva in tutto ciò un momento ulteriore dell’eterno dramma che scaturisce dall’incontro tra il naturale e il soprannaturale, una tragedia che aveva già tormentato alcuni spiriti pensanti dell’antica Grecia, che si era acuita nell’incontro tra ellenismo e Vangelo cristiano e che aveva trovato soluzione nella visione patristica. Il processo di approccio razionale alla realtà, favorito dalla teologia scolastica, consacrato dal pensiero cartesiano, consumato dalla filosofia illuminista e praticamente attuato, in modi diversi, dai materialismi e dagli ideologismi della modernità, aveva finito con l’infrangere la sintesi patristica generando un processo di dissociazione culturale tra sacro e profano dalle conseguenze incalcolabili in tutte le sfere della vita umana, da quella più propriamente antropologica a quella morale, da quella sociale a quella del rapporto con la natura creata fino al modo stesso di porsi dinanzi al futuro. Egli lamenta del resto l’incapacità della stessa Ortodossia contemporanea a rispondere a tali sollecitazioni come conseguenza del già citato oblio o della premeditata emarginazione della originaria tradizione patristica. E qui la sua critica investe non soltanto gli ambienti della teologia accademica, accusati di aver razionalizzato la teologia acutizzando così lo iato tra teologia e vita ma anche l’esperienza della fraternità di *Zoî* a cui contesta di aver trasformato la Chiesa in un “ambone senza santuario” e di esser vissuta nell’illusione di

¹⁰⁵ *VEM*, 83: “La civiltà occidentale, nutrita degli ideali del cristianesimo, si sta rapidamente scristianizzando. (...) Il mondo cristiano occidentale sta prendendo coscienza del problema della secolarizzazione in tutta la sua ampiezza. Ma la sua tradizione, che vive sotto il peso della dissociazione tra sacro e profano, moltiplica i problemi più che risolverli.”

“credere che basti parlare al mondo per cambiarlo” e, quindi, di poter trasformare il mondo solo ed esclusivamente con la “parola”¹⁰⁶.

Da queste considerazioni egli rileva quanto la vita dell’uomo contemporaneo sia segnata dalla fatica di costruire la propria unità interiore e l’unità tra sé e il mondo che lo circonda. L’uomo è lacerato nella sua stessa esistenza e vive in disarmonia con il cosmo. Questa lacerazione si esprime sotto molteplici aspetti: a livello cosmico e antropologico nell’opposizione tra naturale e soprannaturale, tra materiale e spirituale; a livello sociale tra l’individuale e il collettivo; a livello morale tra autonomismo e giuridismo; e infine a livello temporale tra storicismo ed escatologismo.

In questa congiuntura si inserisce il dramma quotidiano del credente che, non riuscendo a realizzare una sintesi adeguata, ricade o in una condizione di schizofrenia esistenziale dove gli elementi opposti coesistono separatamente generando continue incoerenze oppure si decide per un chiaro rifiuto di Dio e della realtà soprannaturale finiti troppo “al di là” della realtà vissuta con il conseguente sviluppo di una concezione materialistica impregnata di autonomia morale e di presunzione storicistica¹⁰⁷.

3.7.2 *La soluzione*

Richiamando le idee già espresse nell’introduzione alla tesi a riguardo dell’Eucaristia da considerarsi non tanto come mezzo statico ma come evento capace di esprimere e attuare ciò che rappresenta egli, fedele alla tradizione ortodossa, ritiene che la Liturgia contenga nel proprio linguaggio non solo il messaggio ma anche lo strumento del dialogo e della sintesi¹⁰⁸. Il linguaggio liturgico non è mera forma cerimoniale ma, come fortemente evidenziato nella tesi, è “epifania” attiva del mistero del Cristo integrale: si potrebbe dire che l’Eucaristia contenga ed esprima il linguaggio del Cristo stesso¹⁰⁹. Il messaggio originale di questo linguaggio cristologico, espresso

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 90.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 87: “Sotto il peso di tale dicotomia ereditata dalla teologia occidentale, la propria coscienza cristiana conduce l’uomo o alla negazione totale del soprannaturale oppure a cadere in uno stato di dissociazione interna.”

¹⁰⁸ *Ibid.*, 84: “In questa situazione, la vita liturgica ortodossa si presenta come una testimonianza di speranza. Infatti la visione eucaristica del mondo e della storia che essa porta con sé (...) non condivide il destino delle forme psicologico-teologiche la cui scomparsa nel pensiero contemporaneo ha provocato una tale crisi nelle relazioni tra teologia e vita. La vita liturgica ortodossa possiede una propria visione del mondo che non soltanto può ma deve essere trasferita nella vita attuale; essa cela una concezione dell’uomo che potrebbe rivelarsi particolarmente necessaria oggi; essa offre, inoltre, un’interpretazione della storia e dei suoi problemi, della vita morale e delle sue opportunità che dovrebbe essere sottolineata ai nostri giorni”.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, 85.

nella celebrazione della Divina Liturgia, i cui tentativi di interpretazione generarono le lunghe controversie dei primi quattro secoli, fu chiarito e delimitato dalla definizione (*horos*) di Calcedonia dove fu affermata la fisionomia autentica della divino-umanità di Cristo¹¹⁰. In Cristo, vero Dio e vero uomo, è da escludersi ogni dicotomia e, quindi, ogni motivo di incomunicabilità tra il naturale e il soprannaturale ma, nello stesso tempo, è negata qualsiasi confusione che possa risultare fonte di annullamento o mortificazione della natura umana a causa di una preponderanza dell'elemento divino. Ricorre lì il vocabolario dell'unità nella distinzione, unica prospettiva che rende possibile il dialogo e la sintesi nel rispetto della reciproca identità.

Ora, la Divina Liturgia che, alla luce delle tesi sopra esposte, non è altro che la rivelazione del Cristo totale, non può non parlare lo stesso linguaggio¹¹¹. Esso prende forma nei gesti (l'offerta dei doni), nelle preghiere (le richieste riguardanti le esigenze e i risvolti della vita concreta), nella valorizzazione estrema degli elementi visibili (le icone) e palpabili (le reliquie) e, non da ultimo, nella sua irrinunciabile dimensione comunitaria. Attraverso questi segni l'Eucaristia parla il linguaggio dell' "accoglienza" del mondo e dell' "integralità" dell'uomo. A questi unisce quello della "trasformazione" della realtà creata non in un'altra cosa, il che contraddirebbe la fede di Calcedonia, ma in ciò che essi sono realmente e che il peccato ha deformato¹¹². Il risultato esistenziale di questo processo di trasfigurazione sarà una vita morale mossa non dalla spinta giuridica del dovere né dalla presunzione dell'autorealizzazione ma dalla interiore novità della "santificazione", attinta ai Sacramenti. Tuttavia questa nuova condizione non è ottenuta una volta per sempre né può essere pienamente esperita nell'ambito della storia ma oggetto di un impegnativo sforzo ascetico, sostenuto e vitalizzato da una continua irruzione di carica escatologica, sacramentalmente recata dalla presenza dello Spirito, invocato grazie a un costante atteggiamento epicletico¹¹³.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 86.

¹¹¹ *Ibid.*, 85: "Invece di porre nel dimenticatoio le necessità materiali quando si viene in Chiesa – come uno potrebbe attendersi – la Liturgia chiede ai fedeli di recarveli."

¹¹² *Ibid.*, 86: "L'accoglienza del mondo nella liturgia mostra dunque che, per la visione liturgica della creazione, il mondo non ha mai cessato di essere il *cosmos di Dio*, che il peccato e la distruzione non sono opera di un demiurgo come pensava Marcione (e Harnack!), che tutto ciò che siamo, ciò che facciamo, ciò che ci interessa nel mondo può e deve passare per le mani del celebrante come offerta a Dio, non perché resti com'è e nemmeno perché cessi di essere ciò che è nel suo intimo ma perché diventi ciò che è veramente e che il peccato contribuisce a deformare".

¹¹³ Cf. *Ibid.*, 89-91.

3.7.3 *Le prospettive*

Così Zizioulas, restando fedele alle opzioni metodologiche enunciate della tesi, nello scartare un approccio alla comprensione della Chiesa di tipo razionale, ispirato a letture psicologiche o sociologiche della realtà, mostra come attraverso un approccio puramente “ecclesiale” ispirato alla dinamica dell’evento eucaristico – nella fedeltà al puro *ethos* patristico – si possa tracciare un itinerario di antropologia cristiana vista come conseguenza pratica dell’incorporazione dell’uomo, mediante il linguaggio simbolico e trasfigurante dell’Eucaristia, al Cristo, uomo integrale. Qui Zizioulas produce un concetto di capitale importanza nella comprensione della sua ecclesiologia: frutto di questo processo è il passaggio dell’uomo dalla condizione di “individuo”, chiuso in se stesso e incapace di armonizzarsi con la realtà circostante, allo stato di “persona”¹¹⁴. Al di là dei dibattiti filosofici a riguardo molto vivi in quegli anni per la diffusione delle correnti di pensiero personalistiche di matrice francese, il concetto di “persona” ha qui connotazioni di natura “teo-cristo-ecclesio-logica”: esso vuol dire “nuova creazione in Cristo”, “immagine e somiglianza di Dio” che si compie nello stato di comunione con Dio e con gli altri e soltanto così. Questa trasformazione non può prodursi, per motivazioni di natura filosofica che Zizioulas espone altrove con un’analisi estremamente accurata, attraverso un processo storico immanente (vedi il marxismo) e lineare (le teorie di Teilhard de Chardin), ma è dono escatologico che si compie mediante “la comunione alle cose sante”¹¹⁵ che altro non sono che la presenza del Cristo integrale nell’Eucaristia. Ma questa prospettiva di natura antropologica apre a una ben più ampia di natura cosmica: è attraverso l’uomo diventato “persona” che anche il *κόσμος* può superare ogni lacerazione e ricostituirsi in unità.

Quest’ulteriore approfondimento non è che il naturale sbocco, in chiave esistenziale, dell’identificazione tra Chiesa ed Eucaristia nel Corpo del Cristo integrale. Se il Cristo che si comunica nella Divina Liturgia non è altro che la “Persona divina” definita nei termini del Dogma di Calcedonia, già si intravede come la Chiesa, che prende forma tramite la presenza del Cristo nell’evento eucaristico, nel pensiero di Zizioulas, non sia concepita come un’istituzione statica, chiusa in se stessa, ma come un “dinamismo” che contiene, sprigiona e attua il senso autentico dell’umanità e del cosmo, il luogo capace di esprimere e attuare, nella sua vita e nella sua azione, i tratti di un’antropologia integrale, unico strumento capace di condurre il co-

¹¹⁴ *Ibid.*, 88. Appare qui per la prima volta enunciato il concetto di “persona” che rappresenterà uno degli elementi originali della visione ecclesiologica di Zizioulas.

¹¹⁵ *Ibid.*, 89.

simo alla sintesi ed essere così una risposta – ma sarebbe più preciso dire “la risposta” alle lacerazioni dell’umanità contemporanea. E questo “luogo” non può essere la Chiesa universale geograficamente intesa nel senso spirituale concepito da Khomiakov o in quello visibile affermato dal cattolicesimo romano ma è la Chiesa locale, luogo naturale della sinassi eucaristica.

3.8 Sintesi delle linee di fondo

La tesi di dottorato resterà, in pratica, l’unico libro pubblicato da Zizioulas. Yannis Spiteris, passando in rassegna la storia della teologia neogreca, non potrà fare a meno di esternare il suo stupore – condiviso del resto anche da altri – quando riferendosi a Zizioulas noterà che “da allora non ha scritto più un vero libro e si accontenta di ripetere quelle intuizioni sotto altri aspetti e altre angolature in articoli, per la maggior parte su commissione¹¹⁶”. A queste osservazioni Zizioulas avrebbe replicato affermando che “nel campo delle idee quello che conta non è la “quantità” ma la “fecondità” poiché le opinioni non progrediscono in base al numero delle pagine, ma con la fecondità della idee¹¹⁷”.

Sul piano metodologico Zizioulas si colloca nella linea dell’*ethos* patristico mediante il recupero dell’approccio di tipo esperienziale in teologia, e in particolare in ecclesiologia, inserendosi così nella scia dei grandi teologi russi sopra menzionati e in contrasto con gli orientamenti della teologia accademica.

Ciò constatato si tenterà ora di sintetizzare le “intuizioni” principali che scaturiscono soprattutto dalla tesi, prima di proseguire l’esplorazione secondo un taglio più teologico di elementi indagati prevalentemente in chiave storica.

Zizioulas intese dimostrare, alla luce delle testimonianze neo-testamentarie e patristiche risalenti ai primi tre secoli, che l’unità della Chiesa non sarebbe stata la risultante di un processo sociologico di natura dialettica quanto, piuttosto, un dato originariamente costitutivo della Chiesa. Essa derivava da un fattore di natura “ontologica” (e sottolineiamo l’aggettivo), l’incorporazione al Corpo di Cristo, attuata a sua volta da un evento originario della prassi “ecclesiale” quale la celebrazione della sinassi eucaristica. Da questa certezza scaturivano, come abbiamo visto, una serie di “identità” che comportavano alcune convinzioni, che costituiranno punti di partenza

¹¹⁶ SPITERIS Y., *o.c.* 415.

¹¹⁷ ZIZIOULAS J., *Tò εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου*, 12.

e chiavi di lettura imprescindibili per l'interpretazione dell'ecclesiologia di Zizioulas:

a. riprende il pensiero di Afanassiev sul fondamento eucaristico della Chiesa accentuando però il rapporto di identità tra Chiesa ed Eucaristia e quindi tra Chiesa e Corpo storico del Cristo. Questa concezione di stretta identità determinerà in modo originale tutto il discorso sulla Chiesa visibile;

b. ripropone nella linea di Florovskij la correzione in senso cristologico dell'ecclesiologia eucaristica traendo da questo principio la fisionomia "personale" della Chiesa, concetto cristologico che servirà da base per la definizione in chiave "ontologica" della natura della Chiesa;

c. ἡ ἐκκλησία non è altro se non "l'emersione" in terra, nell'eucaristia, del mistero e del ministero del Cristo celeste.

Una volta dimostrata l'impossibilità di poter parlare della Chiesa se non attingendo alla sua vivente esperienza e dopo aver individuato nell'Eucaristia, cristologicamente compresa, l'elemento storico fondativo, ne consegue che qualsiasi discorso sulla struttura visibile della Chiesa non può essere pensato al di fuori dell'esperienza "eucaristica". Dai fattori di identità sopra evidenziati scaturiscono infatti una serie di conclusioni relative, appunto, alla struttura "visibile" della Chiesa:

a. se la Chiesa in quanto tale emerge dall'eucaristia ne deriva l'identità tra la struttura della sinassi eucaristica e la struttura canonica della Chiesa;

b. questa convinzione definisce, da una parte la natura carismatica di tutta la ministerialità della Chiesa col conseguente superamento di ogni opposizione tra "carismatico" e "istituzionale" e, dall'altra, la centralità, in essa, del ministero episcopale, fin dall'origine deputato a presiedere alla sinassi eucaristica, in qualità di cardine e fonte dell'unità canonica. Egli intende così rivalutare il ruolo dei Ministri – in particolare quelli gerarchici – nella dinamica ecclesiale ponendo le basi per un'originale teologia ministeriale che individuerà nell'Eucaristia la sorgente di ogni ministerialità e a riconoscere al ministero episcopale un ruolo determinante, e non pregiudicante come riteneva Afanassiev, per l'affermazione della cattolicità della Chiesa locale;

c. l'esistenza di un'unica eucaristia per ogni città sotto la presidenza del Vescovo;

d. il superamento del dilemma locale-universale, grazie a tale concezione eucaristico-cristologica della Chiesa, che in Afanassiev costituiva ancora un elemento dialettica, nel concetto di cattolicità della Chiesa locale. Se la Chiesa è il Corpo di Cristo integrale e non diventa tale se non nell'Eucaristia presieduta dal Vescovo, unità e cattolicità, intesa come integralità del Mistero di Cristo, possono identificarsi solo ed esclusivamente

nella Chiesa locale dove, concretamente, è possibile la celebrazione della sinassi eucaristica;

e. la proiezione, infine, del discorso ecclesiologico in prospettiva esistenziale verso le problematiche antropologico-cosmiche, mediante il tema dell'uomo "persona" che in Cristo e mediante la Chiesa realizza questa sua irrinunciabile fisionomia. Questo permette a Zizioulas di tentare il superamento auspicato di una concezione "confessionale" della Chiesa e della sua cattolicità aprendosi all'idea di un'interpretazione in chiave "personale" nel tentativo di porsi in dialogo con le istanze del mondo contemporaneo. Egli ritiene di non far altro che recuperare così l'autentica ecclesiologia ortodossa, sistematizzata grazie alla riflessione dei Padri, in particolare dei Cappadoci e di Massimo il Confessore.

Perplessità scaturiscono invece dall'uso delle fonti bibliche e patristiche sia perché estremamente limitato e spesso evidentemente asservito alle intenzioni dell'autore. Si tratta di un fenomeno non marginale nell'economia della sua elaborazione poiché in questo modo si tende a provare affermazioni spesso determinanti nel tracciare i contorni della sua visione teologica. Abbiamo l'impressione che, almeno in questa fase della sua attività, Zizioulas non si fosse ancora liberato da una tendenza sottilmente apologetica che lo spinge a ricorrere alle fonti in modo quasi "scolastico", interpellandole cioè come *auctoritates* a dimostrazione e sostegno delle sue opinioni che in genere sono sempre prima enunciate e poi esegeticamente provate.

LA CATTOLICITÀ DELLA CHIESA Il fondamento cristologico

Lo scopo principale della tesi dottorale era stato anzitutto quello di definire meglio la centralità cristologica in un'ecclesiologia eucaristica sempre tentata dallo pneumatocentrismo. Così Zizioulas, superando definitivamente le tendenze slavofile tentava di creare un raccordo tra la concezione eucaristica di Afanassiev e l'orientamento cristologico di Florovskij col risultato di rivalutare rispetto al primo il ruolo della Gerarchia ma collocando quest'ultima rispetto al secondo in un contesto più comunionale. Gli sviluppi che sarebbero seguiti avrebbero contribuito ad approfondire in chiave teologica le tematiche accostate nella tesi prevalentemente dal punto di vista storico.

L'ingresso già menzionato nello *staff* organizzativo del Segretariato di *Faith and Order* con l'inserimento nella commissione "Cattolicità e Apostolicità" gli concesse l'opportunità di approfondire i risvolti teologici e strutturali riguardanti l'argomento della cattolicità. Tali sviluppi costituirono l'occasione per il nostro autore di recuperare il tema dello Spirito Santo, elemento tradizionalmente caratterizzante nell'ecclesiologia orientale la cui esasperata considerazione aveva creato non pochi scompensi nella recente teologia ortodossa, per collocarlo nel quadro ecclesiologico già delineato nella tesi col risultato di produrre una sintesi originale non soltanto nei confronti delle altre confessioni cristiane ma anche nell'ambito della stessa ortodossia.

4.1 La dimensione antropologica

Un elemento fondamentale emergente dalla tesi è la forte concentrazione "cristologica" del tema della cattolicità unitamente a una evidente "localizzazione" eucaristica dello stesso tema a causa del legame genetico che unisce il Cristo integrale all'Eucaristia. Mentre nella tesi ciò aveva già impegnato Zizioulas a soffermarsi sulle implicazioni canoniche del discorso, col delineare un modello originale d'interpretazione della struttura canonica della Chiesa, nello studio in questione assistiamo invece all'approfondimento delle implicazioni antropologiche di questa "nota" ecclesiale.

Zizioulas mette infatti in evidenza che una caratteristica non secondaria dell'unica Eucaristia celebrata in un solo luogo, nei primi tre secoli, era quella di radunare insieme la molteplicità dei credenti di uno stesso luogo nel superamento di qualsivoglia distinzione dovuta ad età, sesso, razza e condizione sociale¹¹⁸. Tutto questo avveniva non tanto in forza di un mero spirito umanitario o a causa di fattori di natura etica o sociale bensì, come afferma Paolo nella lettera ai Galati, avveniva ἐν Χριστῶ:

“C'era una differenza nel modo di radunarsi, che non può non essere rilevata. Essa è da individuarsi nella composizione delle loro assemblee, laddove i Giudei fondavano l'unità delle loro assemblee sulla razza (..) e i pagani sulle loro *corporazioni* lavorative, i cristiani invece affermavano che in Cristo, « non c'è più Giudeo né Greco », « né uomo né donna », né adulto né bambino ».”¹¹⁹

Per questo motivo la Chiesa, in quanto espressione del Cristo integrale, edifica – ἐν Χριστῶ – un genere di unità non chiusa e settaria come potrebbe configurarsi in quanto gruppo di natura confessionale, ma una comunione dal respiro universale perché orientata a raccogliere e unire nel suo seno le molteplici espressioni del genere umano presenti in un determinato luogo, in forza dell'energia che riceve dalla “persona” di Cristo, al fine di sconfiggere “il potere demoniaco della divisione” nelle sue molteplici manifestazioni¹²⁰. Detto questo la struttura istituzionale della Chiesa, che “emerge” come struttura cattolica in quanto espressione del mistero e del ministero molteplice del Cristo integrale nell'Eucaristia locale, non può essere concepita come un'istituzione a sè stante, chiusa in se stessa o addirittura in contrapposizione al mondo o peggio ancora alle altre confessioni bensì come espressione di questo mistero di unità del genere umano e come servizio alla sua realizzazione¹²¹.

La cattolicità della Chiesa, dunque, nelle sue implicazioni di natura sia antropologica che canonica non è il prodotto di un impegno morale ma è piuttosto l'effetto di una “presenza cattolica”, quella del Cristo integrale¹²².

¹¹⁸ Cf. *CEC*, 72-74; *EQA*, 39-40. Di qui la ferma opposizione, frequentemente emergente in Zizioulas, verso Sinassi Eucaristiche “parziali”, destinate cioè a determinate categorie di persone.

¹¹⁹ *Ibid.*, 73.

¹²⁰ *Ibid.*, 74: “La comunità eucaristica era, nella sua composizione, una *comunità cattolica* nel senso che essa trascendeva non soltanto le divisioni sociali ma anche quelle naturali, come avverrà nel Regno di Dio di cui questa comunità è la rivelazione e un segno reale.”

¹²¹ *Ibid.*, 75. Riferendosi al Vescovo dice: “Egli era l' “uno” nel quale la moltitudine unita diventava “di Dio” essendo ricondotta a Colui che l'aveva creata, grazie al riscatto dal potere di Satana da parte dell'Uno che se ne era preso cura”.

¹²² *Ibid.*, 80: “La Chiesa, nel suo essere cattolico, rivela l'unità del Cristo e la sua cattolicità in riferimento a Lui. Ciò significa che la sua cattolicità non è un dono da possedere, né

Questo discorso orientava verso una possibile soluzione di quanto denunciato, nell'intervento di Salonicco, a proposito della dicotomia tra l'individuale e il collettivo che ritorna ogniqualvolta si cerca di ricondurre l'uomo, con modalità a lui estrinseche, a strutture di unità sociale sovra imposte. L'unità cattolica non possiede un fondamento estrinseco di natura "strutturale" o "dottrinale" bensì intrinseco, di natura "personale" perché il convenire in essa della molteplicità in unità non è l'effetto della realizzazione di progetti o dell'edificazione di strutture né tanto meno di appartenenza "confessionale" come frutto dell'adesione ad una dottrina ma è di natura "ontologica", perché scaturisce da un processo di "incorporazione" al Cristo considerato non come individuo ma come, secondo le testimonianze bibliche riferite nella tesi, come "persona corporativa"¹²³. Questo processo richiede la libertà di scelta e diventa possibile nel contesto di un'esperienza di "relazione".

Sorge a questo punto una domanda: se la presenza del Cristo nelle sue membra non è frutto di un impegno etico fondato sull'imitazione né di semplice partecipazione a una qualsivoglia struttura ecclesiale ci chiediamo quali siano il contesto e le modalità di questa "incorporazione"?

Poiché sia la composizione che la struttura sono viste come frutto dell'irruzione del futuro del Regno nella storia attraverso la liturgia, nella persona corporativa del Cristo, tutto questo ci riporta alla dinamica e al linguaggio della Divina Liturgia. E' a questo punto che Zizioulas ritorna – potremmo dire – nella "piena ortodossia"¹²⁴ riannodando, come vedremo con esiti originali e desisivi per la comprensione della sua ecclesiologia, la pneumatologia con la cristologia.

4.2 La dimensione pneumatologica: l'epiclesi.

Fedele alla tradizione delle Chiese orientali, Zizioulas più volte sottolinea, nel linguaggio della Divina Liturgia, la funzione imprescindibile nell'economia della liturgia orientale, dell'"epiclesi" sui doni offerti affinché si abbia la presenza del Corpo del Cristo. Perché si manifesti dunque il Corpo del Cristo è necessaria l'invocazione dello Spirito Santo: il Cristo in-

un ordine oggettivo da realizzare, ma è piuttosto una *presenza* che unisce in un'unica realtà esistenziale sia ciò che è dato che ciò che è richiesto, cioè la presenza di Colui che assicura in sé la comunità e la creazione intera per il fatto che egli è incluso in maniera esistenziale in ambedue. La Chiesa è cattolica unicamente per il fatto di essere là dove si trova questa presenza (Ignazio), cioè per il fatto che è inseparabilmente unita al Cristo e costituisce la sua vera presenza nella storia. L'unità del Cristo e la sua cattolicità".

¹²³ Vedi sopra a pag. 67-68 circa la teologia del Servo di Yahweh e del Figlio dell'Uomo.

¹²⁴ Con questa espressione vogliamo sottolineare l'assenza quasi totale di un discorso pneumatologico nella tesi dottorale a vantaggio di una prevalente accentuazione cristologica.

tegrale si rende presente mediante l'effusione dello Spirito Santo che, avvenuta nel giorno di Pentecoste, si rinnova costantemente mediante la celebrazione dell'Eucaristia.

A fondamento di questa concezione Zizioulas si ispira ad una sorta di analogia, biblicamente fondata, tra il mistero dell'Incarnazione e quello della Pentecoste: se nel mistero dell'Incarnazione la natura umana ha potuto elevarsi soltanto grazie all'azione dello Spirito a diventare il corpo storico del Figlio di Dio, allo stesso modo, nel giorno di Pentecoste, mediante l'azione dello Spirito Santo, ha preso vita il Corpo del Cristo nella sua forma ecclesiale¹²⁵. Così come il Cristo non è pensabile senza lo Spirito ugualmente non si dà la Chiesa, in quanto Corpo di Cristo, senza l'azione dello Spirito.

Ora se la presenza del Cristo è frutto di un'epiclesi, ciò vuol dire che essa non è un fatto "dato" una volta per tutte, non è un dato storico acquisito in modo definitivo ma è una realtà che va costantemente alimentata. Osserviamo come non manchi, a proposito, di dissentire sia dalla tradizione cattolica che attribuisce rilevanza alle parole dell'istituzione sia da quella luterana che conferisce la massima efficacia pneumatologica alla Parola di Dio nell'atto della sua proclamazione¹²⁶. Secondo Zizioulas queste concezioni affonderebbero le loro radici in una visione ecclesiologica che fonda su elementi certi di natura storica e giuridica, dati una volta per tutte, la vita della Chiesa nelle sue manifestazioni. Essa sarebbe conseguenziale ad un certo modo di intendere il rapporto tra il Cristo e lo Spirito e sarebbe quindi all'origine delle gravi deviazioni che avrebbero condotto alla deprecata concezione giuridico-universalistica della cattolicità della Chiesa.

"Ci sono in realtà due modi per comprendere la storia. Per alcuni la storia, ivi compresa la storia della salvezza e della Chiesa, si sviluppa in modo progressivo verso la fine dei tempi; in questo caso, il mistero dell'Eucaristia è considerato in una prospettiva cristomonista e per lo meno con una tendenza al cristomonismo che tende a considerare tutto ciò che avviene nell'Eucaristia alla luce dell'opera del Cristo, quasi come se essa fosse lo sviluppo di tale opera. In questa concezione non sorprende che un momento particolare della Cena sia considerato come la fonte da cui sgorga

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, 81: "Per la creazione, elevarsi al Logos di Dio affinché si compia l'Incarnazione sarebbe stato impossibile senza l'intervento dello Spirito Santo (...)...e la stessa cosa è vera per la creazione della Chiesa nel giorno di Pentecoste.". Leggi anche *EQA*, 23: "Se si legge il Nuovo Testamento nella sua totalità, si prende coscienza che, mediante l'azione dello Spirito Santo, il Cristo diventa una realtà storica che riguarda la Chiesa nella sua dimensione storica. (...) Allo stesso modo *l'eschaton* penetra la storia sempre mediante lo Spirito".

¹²⁶ In particolare contesta le tesi esposte da Max Thurian in *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur*, (1959) 219.226 ss.

tale sviluppo, precisamente le parole dell'istituzione al punto di lasciar spazio ai sospetti di magia” e alle questioni circa l'eucaristia come “rinnovamento” di un gesto passato.”¹²⁷

La Chiesa non può dunque costituirsi mediante atti giuridici bensì liturgici perché essendo essa l'emersione del Mistero del Cristo può prendere forma soltanto grazie all'azione dello Spirito. Ora l'esperienza viva della Chiesa ci dice che tale presenza va invocata mediante la preghiera di tutta l'assemblea:

“Alcuni non situano mai la storia al di fuori dell'azione dello Spirito Santo; ciò non vuol dire che essi non diano vero valore alla storia della salvezza o all'opera passata di Cristo, ma questo valore resta *sempre condizionato alla venuta dello Spirito*. (...) Il mistero della presenza di Cristo in ciò che ha fatto e farà per noi *dipende in modo totale e assoluto* dalla venuta dello Spirito Santo. In questo caso le parole non possono produrre la realtà eucaristica e la “Parola di Dio” non può essere posta accanto allo Spirito, ma solo quando essa diviene per la Chiesa una realtà esistenziale è “soggetto dell'azione dello Spirito Santo. (...) Diventando “offerta pneumatica” l'Eucaristia si rifugia nella *preghiera*”¹²⁸

Se riaffermando il ruolo della pneumatologia in ecclesiologia Zizioulas non fa altro che rimanere nel solco della migliore tradizione ortodossa il modo tuttavia con cui intende il rapporto tra quest'ultima e la cristologia darà vita ad un contributo molto originale circa una questione cruciale nei dibattiti tra Oriente e Occidente e che, a suo parere, non sarebbe stata ancora risolta adeguatamente da nessuna delle due tradizioni. La soluzione di questo problema è, secondo il nostro autore, decisiva non soltanto per l'ecclesiologia ecumenica ma anche per l'antropologia per quanto riguarda la possibilità della Chiesa di offrire risposte sensate alla condizione umana contemporanea segnata, come egli tempo addietro lamentava nell'intervento già analizzato a Salonicco, dalla difficoltà di fare sintesi, in sé e fuori di sé, tra la storia e l'escatologia. Parlare di sintesi tra Cristo e lo Spirito significa affrontare la questione della sintesi tra storia ed escatologia. La questione è la seguente: in che modo la pneumatologia e la cristologia possono concorrere ad una sintesi piena ed organica?¹²⁹

¹²⁷ *EQA*, 26

¹²⁸ *Ibid.*, 26-27.

¹²⁹ Cf. *CPI*, 133.

4.3 Il rapporto tra cristologia e pneumatologia: consequenzialità o simultaneità?

Per uscire dai meandri classici della problematica in questione Zi-zioulas rifiuta anzitutto di porre la questione in termini di “priorità”. Applicando questo criterio si finisce per oscillare tra posizioni opposte: da una parte un’ecclesiologia cristomonista o cristocentrista di natura giuridica, tipica della tradizione occidentale, nella quale lo Spirito appare soltanto dopo che la Chiesa già è stata costituita e dalla quale, a suo parere, nemmeno il Concilio Vaticano II, nonostante gli sforzi innegabilmente compiuti, sarebbe riuscito a svincolarsi pienamente; dall’altra dell’ecclesiologia pneumatocentrica, radicata nella *Sobornost* di Khomiakov e delle successive tendenze slavofile, in cui lo Spirito è considerato come il principio originante di un’interiore quanto vaga unità universale. Alcuni tentativi di sintesi, tentati da Florovskij e da Losskij hanno finito per risolvere comunque il problema in termini di giustapposizione¹³⁰.

Zi-zioulas dal canto suo, fedele ai principi esposti fin dall’inizio della sua produzione teologica, preferisce prendere le mosse ancora una volta dalla tradizione della Chiesa indivisa dei Padri e individua nella dottrina della “pericoresi” trinitaria un prezioso riferimento, utile a dirimere la questione¹³¹. Tale dottrina, il cui valore ecumenico egli sottolinea nel testo riferito dalla nota precedente, proclama la partecipazione comunitaria e simultanea delle tre persone divine ad ogni atto esterno dell’Economia salvifica: questa verità aiuterebbe a superare ogni questione di priorità a favore del concetto di “simultaneità”. Aiutati da tale principio andrebbero piuttosto definite le caratteristiche proprie dell’azione di ciascuna Persona. Poiché anche l’Incarnazione è un atto esterno di Dio essa va considerata come un’azione “simultanea” di tutta la Trinità alla quale ciascuna persona parte-

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, 132-134. Zi-zioulas nota che Florovskij cercò di effettuare un’ correzione in senso cristologico dell’ecclesiologia di Khomiakov mentre Losskij, distinguendo tra “economia del Figlio” ed “economia dello Spirito” riferiva la seconda al processo di “personalizzazione” del mistero del Cristo e quindi all’atto della sua appropriazione da parte del fedele. Del primo dice: “...si ha ragione a credere che, lungi dal suggerire una sintesi, egli tendeva ad un approccio cristologico nella sua ecclesiologia.” Cf. *Ibid.*, 132; mentre del secondo lamenta: “...il suo primo punto, che riguardava una distinta “economia dello Spirito Santo” è anch’esso contestabile e, in effetti, rende la sintesi così difficile che è necessario abbandonarlo.”

¹³¹ *Ibid.*, 137: “Dobbiamo guardare allo Spirito che, secondo la tradizione patristica, sia orientale che occidentale, l’attività di Dio *ad extra* è una e indivisibile (...) Pertanto, il contributo di ciascuna Persona divina all’Economia comporta i propri caratteri distintivi che interessano direttamente l’ecclesiologia nella quale essa deve riflettersi.”

cipa secondo le operazioni ad essa: per questo lo Spirito non è assente da questo evento. Da qui l'affermazione di Zizioulas per cui nell'Incarnazione non si dà corpo storico del Cristo senza l'azione dello Spirito, si fonderebbe sul *proprium* del Figlio che consiste nel "diventare storia" e sul *proprium* dello Spirito che consiste invece nel portare l'umanità del Figlio nella storia "oltre la storia", precisamente nell'*eschaton*. Tutto questo però non avverrebbe in momenti distinti ma "simultaneamente", a partire dall'evento dell'Incarnazione. Non essendo dunque possibile concepire il Corpo del Cristo senza l'azione dello Spirito ne consegue che il Cristo – secondo un'espressione che diventerà tipica del linguaggio ziziouliano – è "pneumatologicamente condizionato".

Per il nostro autore passa di qui la soluzione del dilemma atavico che, rimasto irrisolto in ambedue le tradizioni – cattolica e ortodossa – costituisce la causa dei loro frequenti squilibri interni e probabilmente il motivo precipuo della loro storica incomprensione. La composizione in unità della storia e dell'escatologia in un Cristo pneumaticamente costituito permette di avviarsi verso un'autentica ed equilibrata ecclesiologia di comunione¹³².

Qui si chiarisce la motivazione iniziale della scelta operata da Zizioulas, nell'introduzione alla tesi dottorale, di elaborare un'ecclesiologia che avesse come fondamento il "Cristo storico": quando egli parla di Cristo storico non intende un Cristo antecedente all'effusione dello Spirito ma lo concepisce pienamente animato dalla presenza dello Spirito. Egli supera così la concezione, tipica di un approccio storico, di uno Spirito Santo "agente" del Figlio e quindi a Lui conseguenziale e parla, secondo un'approccio di tipo escatologico, di uno Spirito "costitutivo" del Figlio e quindi a Lui "simultaneo"¹³³.

¹³² *Ibid.*, 146: "Se la Chiesa è *costituita* mediante questi aspetti pneumatologici, ogni nozione di tipo *piramidale* è destinata a scomparire in ecclesiologia: l' "uno " e il "molteplice" coesistono come due aspetti del medesimo essere."

¹³³ *IEP*, 142: "Qui lo Spirito non è legato soltanto alla missione e all'espansione della Chiesa ma anche alla sua natura *escatologica*. Le implicazioni di questa pneumatologia sono sconvolgenti. Mentre, nel primo genere di pneumatologia, lo Spirito è dato dal Cristo risorto, nel secondo lo Spirito *conduce* alla Risurrezione di Cristo. In questa medesima linea gli esegeti trovano delle tracce nascoste nella tradizione evangelica (per esempio nelle narrazioni della Natività in Matteo e Luca) dove lo Spirito è l'autore non soltanto della risurrezione ma anche della nascita del Cristo. Ciò che pare essere la forma più primitiva della Cristologia (incluso il Vangelo secondo Marco) è che l'evento-Cristo è *costituito dal suo Battesimo* cioè: *in e mediante lo Spirito*. Di conseguenza e contrariamente al primo genere di pneumatologia, possiamo dire che la *pneumatologia è la sorgente della Cristologia*, e non il contrario. Possiamo perciò parlare di una *cristologia condizionata dalla Pneumatologia*."

Questo carattere escatologico del Cristo, frutto dell'azione costitutiva dello Spirito, ne contribuisce a descrivere la fisionomia secondo quanto Zizioulas intende per *eschaton*. Ed è ciò che andremo ora ad individuare.

4.4 La dimensione escatologica

Dalla lettura degli Atti degli Apostoli si evince chiaramente che l'evento dell'effusione dello Spirito a Pentecoste, nella misura in cui viene interpretato come il compimento delle profezie di Gioele sugli ultimi giorni, è letto in chiave escatologica: in quel giorno si compì il disegno escatologico di Dio consistente nel raduno del genere umano nell'unità. In questa luce la cattolicità della Chiesa, nelle sue implicazioni antropologiche e strutturali, appare come "dono escatologico" e quindi anticipo e annunzio del Regno che deve venire, nel superamento di ogni specie di dicotomia che rischiasse di lacerare l'unità dell'uomo e del cosmo.

Questo discorso trova la sua giustificazione sempre a partire dall'Eucaristia. Nel libretto già citato *L'Eucharistie: quelques aspects bibliques* Zizioulas vuole dimostrare come la dimensione escatologica della Chiesa e la sintesi tra storia ed escatologia nell'Eucaristia stessa siano proclamate nelle pericopi evangeliche di contenuto eucaristico: queste rappresenterebbero una limpida testimonianza del compimento nell'Eucaristia della sintesi tra storia ed escatologia¹³⁴. Analizzando gli elementi che la narrazione della Cena ha in comune con la struttura della Pasqua giudaica Zizioulas ne rileva i particolari divergenti e proprio in questi egli crede di individuare l'accentuazione escatologica. La sua attenzione si rivolge in particolare ai partecipanti al pasto e all'interpretazione di quest'ultimo.

4.4.1 *I partecipanti: immagine della realtà escatologica*

Il gruppo dei partecipanti alla Cena è legato da vincoli che superano il legame di sangue essendo, diversamente dalla consuetudine ebraica, un gruppo di amici con a capo il Maestro¹³⁵. A proposito Zizioulas ricorda che ogni oltrepassamento dei legami naturali è espressione, nella mentalità biblica, del carattere escatologico del Popolo di Dio (*Mt* 10,32-37; 19,29; 22,30; *Lc* 14,26). Inoltre l'immagine del gruppo di amici richiama la figura

¹³⁴ I versetti presi in esame sono *Mc* 14,17; *Mt* 26,20; *Lc* 20,15; *I Cor* 11,23.

¹³⁵ *EQA*, 17-19.

del banchetto escatologico a cui sono invitati gli amici dello Sposo (Lc 14,16ss; Mt 22,2ss; 25,1-13) e il fatto che il gruppo sia costituito dai Dodici non può non richiamare la funzione escatologica di giudizio già riconosciuta ad essi in altri luoghi evangelici (cf Mt 19,28; Lc 22,30; Ap 21,12).

La composizione dei partecipanti offre lo spunto per richiamare alla mente l'idea della convocazione escatologica nell'unità del popolo di Dio disperso. A conferma di ciò Zizioulas non manca di notare come questa immagine sia diffusa anche nei testi eucaristici più antichi.

4.4.2 *L'interpretazione: memoria del "futuro" escatologico*

Il commentario legato alla manducazione della Cena pasquale giudaica aveva come scopo di rendere la celebrazione della Pasqua l'annuale "memoriale" delle azioni salvifiche di Dio compiute nel passato della storia di Israele. Si veniva così ad instaurare un movimento dal "passato" all' "oggi". Ora, nella Cena di Gesù non solo si registra un'inusuale coincidenza tra la distribuzione del cibo sacrificale e la benedizione sul pane e sul vino, ma il "memoriale" pronunciato da Gesù non costituisce un richiamo al passato bensì un annuncio del futuro: l'offerta imminente del suo Corpo e del suo Sangue sulla croce. A questo si aggiunge la sottolineatura da parte di Gesù – riportata in Mc 14,25 e Mt 26,29 – che sembra interpretare il gesto di "bere il frutto della vite" nel contesto del Cenacolo come l'anticipo di una realtà a venire che si sarebbe compiuta proprio nel Regno di Dio o dei Cieli a seconda della tradizione¹³⁶. Con questo Zizioulas vuole dimostrare che l'Eucaristia, sia nelle parole e sia nella dinamica contenuta nell'atto della sua istituzione, si presenta come "memoriale dell'*eschaton*" realizzantesi nella persona del Cristo che sostituisce l'Agnello pasquale.

Prima di procedere a sottolineare le ripercussioni ecclesiologiche del discorso testè riferito è purtroppo ancora una volta inevitabile denunciare un tentativo di "manipolazione" psicologica delle fonti laddove Zizioulas tenta di provare la natura "escatologica" del memoriale pasquale neotestamentario. Anzitutto l'affermazione che una delle originalità del pasto

¹³⁶ *Ibid.*, 21: "Il capofamiglia pronunciava la 'benedizione' su questi elementi ricordando le opere potenti di Dio che nel passato aveva salvato il popolo di Israele e in tal senso questi elementi erano un 'memoriale' (anamnesi) che attualizzava il passato storico del popolo giudaico. Ma quando questi elementi sono identificati con l'agnello, come avviene nel caso della Cena, la 'benedizione' e il 'memoriale' non si riferiscono più all'azione compiuta da Dio nel passato ma ad una *realtà imminente* cioè al sacrificio che avrebbe avuto luogo l'indomani e anche a tutto ciò che sarebbe seguito ivi compreso il Regno futuro quando il Cristo avrebbe di nuovo mangiato questo pasto 'nuovo' con i suoi discepoli".

pasquale di Gesù consisterebbe nel riferirsi non più ad un evento del passato ma del futuro non risponderebbe pienamente a verità perché anche nel caso dell'istituzione e dello svolgimento dell'evento, prefigurativo rispetto a quello neotestamentario, della Pasqua ebraica, narrato in *Es* 12 ci si riferisce a qualcosa che dovrà accadere. Questo perché sia in Esodo che nei Vangeli la fonte del memoriale non è la Cena, ma l'Evento nella cui successiva celebrazione da parte della Comunità costituita, l'Israele o la Chiesa di Dio, si incrociano l'attuazione degli eventi del passato e l'irruzione delle realtà escatologiche di cui gli stessi sono causa originante per questo mondo, secondo significati e modalità diverse a seconda che si tratti dell'Antico o del Nuovo Testamento. Ci sembra inoltre che quando Zizioulas si riferisce al testo dell'anafora di S.Giovanni Crisostomo come probante della migliore capacità della tradizione ortodossa di recepire questa "rivoluzione" escatologica del memoriale della Pasqua, perché a differenza delle anafore occidentali pone anche la parusia tra gli eventi del memoriale, laddove recita:

“Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς, καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ὑμῶν γεγενημένων, τοῦ Σταυροῦ, τοῦ Τάφου, τῆς τριημέρου Ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοὺς αναβάσεως, τῆς ἐκ δεξιῶν Καθέδρας, τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν παρουσίας.”¹³⁷

Ci sembra alla fine accentuare ed enfatizzare nel corso dell'esposizione l'ultimo termine dell'espressione - la seconda e gloriosa venuta del Signore - a scapito dei precedenti - la croce, il sepolcro, la risurrezione e l'ascensione - che sembrano o passare in secondo piano oppure venire escatologizzati con la maldestra operazione esegetica già citata.

Questa vera e propria accentuazione ci pare finisca col pregiudicare il tentativo di sintesi tra cristologia e pneumatologia, tra storia ed escatologia facendo spostare leggermente l'ago della bilancia a favore dei secondi.

4.5 *L'eschaton*: avvento della "koinonia" futura

Alla luce delle osservazioni appena fatte, quando si parla di dimensione escatologica della Chiesa si intende il compiersi e il manifestarsi di un evento concreto ben preciso: l'unità del genere umano la cui piena realizzazione si consumerà soltanto all'avvento definitivo del Regno¹³⁸. La

¹³⁷ Il grassetto é della redazione.

¹³⁸ *EQA.*, 39: "...l'Eucaristia può raffigurare l'unità dei 'molti' nell' 'uno', esattamente come questa unità si manifesterà nel Regno di Dio perché, come abbiamo visto nel capitolo precedente di questo breve studio, gli *eschata* son già presenti nell'Eucaristia."

Chiesa, dunque, pur legata per continuità al passato storico d'Israele – come ne fa testo l'ambiente nel quale essa sorge – non affonda le sue radici nel passato bensì le riceve dal futuro. A questo va aggiunto che tale irruzione escatologica non costituirebbe l'avvento nel tempo di una realtà a carattere sociale – come l'ecclesiologia degli slavofili faceva intravedere – bensì “personale” perché non sarebbe altro che l'irruzione nel tempo del Corpo del Cristo escatologico. Quest'affermazione è importante per la definizione dell'ecclesiologia perché, alla luce di essa, cade qualsiasi tentativo di leggere la realtà strutturale della Chiesa in chiave puramente storica o giuridica ma diventa necessario accostarla e pensarla mediante la chiave interpretativa dell'escatologia. Questo procedimento, lungi dall'annullare la storia, la accoglie e la assume, grazie all'ineludibile riferimento al Cristo, per “trasfigurarla” nella sua verità e pienezza, mediante l'azione dello Spirito. In questo quadro prendono forma due concetti: l'interpretazione del gruppo degli apostoli come *collegium* escatologico con poteri giudiziali da esercitare in contesto eucaristico e l'eucaristia come “memoriale” del futuro. Essi si riveleranno particolarmente decisivi per l'adeguata integrazione delle strutture istituzionali *ad intra* e *ad extra* nell'economia globale dell'ecclesiologia di Zizioulas.

Ma da questa prima conclusione ne scaturisce un'altra che contribuisce ulteriormente a chiarire il senso di un'altra osservazione presente nell'introduzione alla tesi circa il fondamento “personale” e non dottrinale dell'unità della Chiesa: se la funzione dello Spirito consiste nell'introdurre gli *eschata* nella storia, e l'*eschaton*, alla luce dell'evento della Pentecoste, non si rivela essere se non il compimento del Regno che si preannunzia come il raduno comunionale dei figli di Dio dispersi, *eschaton* è dunque per Zizioulas sinonimo di *koinonia* e ambedue le realtà definiscono l'identità e la missione dello Spirito, in direzione cristologica. Infatti la carne del Cristo, plasmata dallo Spirito non è semplicemente la carne di un essere storico che in quanto tale si configurerrebbe come un “individuo”¹³⁹ ma di un essere “escatologico” e perciò “comunionale”¹⁴⁰.

¹³⁹ *Être* 98: “Da una parte possiamo comprendere il Cristo come un individuo, concepito in maniera oggettiva e storica che si presenta là per noi come la Verità. In questo modo di comprendere il Cristo, la distanza tra Lui e noi è colmata con l'ausilio di alcuni *mezzi* che servono da veicoli di comunicazione della Verità, (...) il tutto realizzato *con l'assistenza o sotto la guida dello Spirito Santo*”.

¹⁴⁰ *Être* 98-99: “D'altra parte è possibile intravedere una specie di cristologia in cui il Cristo, anche se persona distinta, non può essere concepito come se si presentasse là in se stesso. In altre parole quando in questo caso noi diciamo ‘Cristo’, parliamo di una Persona e non di un individuo; parliamo di una realtà relazionale che esiste ‘per me’ o ‘per noi’. In questo caso lo Spirito Santo non qualcuno che ci *assiste* colmando la distanza tra il Cristo

4.6 Il Cristo-persona, luogo e sorgente della “koinonia” escatologica

Zizioulas ama definire la fisionomia escatologica del Cristo ricorrendo al termine “persona”. Questa definizione, già presente nella tesi, lungi dal possedere una valenza di sapore filosofico, rivela qui un fondamento teologico. Essere “persona” è il contrario dell’ “essere individuo”. Mentre la concezione di “individuo” porta ad accentuare l’auto-distinzione e quindi il senso dell’auto-sufficienza, quella di “persona” esprime la tendenza alla relazione e implica la necessità del rapporto con l’altro per la maturazione della propria identità¹⁴¹. Ora Gesù Cristo, che in forza dell’interpretazione di cui è suscettibile il dogma di Calcedonia incarna in modo unico e pieno il concetto di persona si presenta perciò come “personalità collettiva e corporativa”¹⁴², luogo dove è possibile partecipare, già nella storia, all’unità escatologica del genere umano: la fisionomia “cattolica” del Cristo assume in tal senso una migliore completezza e, di riflesso, in forza di questa verità è possibile concepire più chiaramente la cattolicità della Chiesa locale come effetto della presenza del Cristo. Quando infatti Zizioulas afferma che la cattolicità, intesa come unità e comunione del molteplice nell’uno, non è un fenomeno etico o strutturale intende dire che essa è la “presenza escatologica” del Cristo in cui, mediante lo Spirito, l’ “uno” e il “molteplice” coincidono simultaneamente. La comunione cattolica è dunque un dono escatologico, frutto della sintesi simultanea tra l’azione del Cristo e quella dello Spirito, che inizia con l’Incarnazione e si compie nella Pentecoste. Poiché tutto questo si attualizza nella celebrazione della Divina Liturgia come luogo concreto di inserzione dei membri della Chiesa nella presenza “personalizzante” del Cristo da qui trae ulteriore consistenza e necessità l’affermazione secondo la quale la natura cattolica della Chiesa è realizzabile soltanto a livello locale.

e noi stessi ma è la persona della Trinità che attualizza nella storia colui che noi chiamiamo il Cristo, l’entità personale e relazionale costituita dal nostro Salvatore. Ora la nostra cristologia è condizionata in modo *essenziale*, e non soltanto secondario come nell’altro caso, dalla pneumatologia.”

¹⁴¹ Qui Zizioulas attinge a piene mani al pensiero dei massimi esponenti della filosofia personalistica tra cui spiccano Martin Buber e Nikolaj Berdjaev.

¹⁴² *CPI*, 138: “La pneumatologia apporta alla cristologia la dimensione della comunione. A causa di questa funzione è possibile parlare di Cristo come uno che ha un ‘corpo’, cioè parlare di ecclesiologia, della Chiesa in quanto corpo del Cristo”. Si chiarisce meglio qui il tentativo di accostare la teologia del Servo di Yahweh e del Figlio dell’Uomo all’Eucaristia.

4.7 La dimensione “ascetico-morale” della cattolicità: la Chiesa come icona

Una visione fondata su un principio di identità genetica tra Chiesa e Regno escatologico di Dio, tra Cristo e la Chiesa e, quindi, tra il ministero di Cristo e la ministerialità della Chiesa ha mosso molti a tacciare di trionfalismo l'ecclesiologia di Zizioulas e a contestarle di ignorare la dimensione della *metanoia* e dell'ascesi dovute all'inevitabile presenza del peccato nei membri della Chiesa: le si rimprovererebbe perciò un'eccessiva identificazione della realtà storica dell'oggi con quella del compimento futuro¹⁴³. Indubbiamente l'opinione di Zizioulas a proposito è caratterizzata da una visione molto positiva della Chiesa terrena dovuta alla positiva visione cosmica dell'ortodossia, figlia della teologia di S. Massimo il Confessore¹⁴⁴, che pone come punto di partenza per l'interpretazione della storia l'amore divino e considera il peccato dell'uomo come accidente. Tale convinzione non teme di esprimere con chiarezza allorché afferma:

“Il corpo del Cristo (la Chiesa) non deve sviluppare la propria identità acquisendo coscienza di sé ponendosi di fronte a Cristo come capo; piuttosto il corpo acquisisce la sua identità ‘in’ e ‘mediante’ il capo, e in questo caso, l'*io* della Chiesa è il Cristo. Ciò appare significativo in molti casi, come vedremo più avanti. Tuttavia dobbiamo segnalare un'importante implicazione riguardo alla questione circa la *santità* della Chiesa. Nel caso della coscienza di sé e del carattere dialettico distintivo di fronte a Cristo, la Chiesa può essere tentata di percepire una propria condizione di peccato e di debolezza; ma nel caso di un'identità ‘in’ e ‘mediante’ la relazione della Chiesa al capo che è Cristo, ciò che viene posto al primo posto è la *santità* della Chiesa. In quel caso non solo è permesso ma è quasi inevitabile dire che la Chiesa è santa. **In tal contesto è inconcepibile chiamare la Chiesa alla conversione..**”¹⁴⁵

Quest'affermazione così esplicita della santità della Chiesa è dunque inevitabilmente consequenziale laddove il soggetto del suo essere e del suo agire è il Cristo. Ciò tuttavia non deve indurre a pensare, come qualcuno avrebbe inteso, che Zizioulas abbia voluto proclamare la piena perfezione

¹⁴³ A riguardo Zizioulas va oltre i termini della stessa ecclesiologia di Afanassiev dove non si parlava di “identità” tra Cristo e la Chiesa ma di “manifestazione” del Cristo nella Chiesa.

¹⁴⁴ Cf. *VEC*, 83-87.

¹⁴⁵ *IEP*, 144. Il grassetto è nostro. Cf. anche *MCO*, 296-297 dove, tra l'altro, ribadisce: “Quando la Chiesa prega il Padre è Cristo stesso che prega per noi e con noi (...) Ma questo è possibile perché perché il Figlio-Cristo *ha identificato se stesso in modo totale con la comunità ecclesiale.*”

in terra della Chiesa. Egli sa bene che la Chiesa in terra non è la manifestazione piena della comunione escatologica ma ne è l' "icona". E qui attinge di nuovo al pensiero di S. Massimo il Confessore. Quando, infatti, nella tradizione ortodossa si parla di "icona" non si intende di essa quasi di un "immagine", di un "ombra" che contenga una realtà pre-esistente, ad esempio, a livello di idee come asseriva Platone, bensì s'intende un'immagine di qualcosa che "trascende", nel senso di essere oltre e che la realtà iconica, in un certo senso, tende ad anticipare nel suo essere. Vista in quest'ottica, la realtà della Chiesa come "icona", implica di per sé il concetto di incompletezza, di non totale adeguatezza e quindi la necessità di un cammino ascetico inteso come perenne movimento estatico che la apra alla relazione costante con la realtà a venire di cui essa è mai compiuta manifestazione¹⁴⁶. Tuttavia ritiene che, in ossequio al già proclamato rigetto di ogni forma di impegno pietistico ed etico, tale itinerario ascetico vada considerato nel suo risvolto positivo secondo la tipica categoria ortodossa della *theosis*, della "trasfigurazione" in modo tale che

"...ogni comandamento morale appare e si comprende unicamente come la conseguenza di questa trasfigurazione sacramentale. In una visione morale di tal genere (..) la condotta morale è intesa come un prolungamento dell'esperienza liturgica"¹⁴⁷

e perciò come esigenza di una costante esperienza liturgico-epicletica che permetta alla Chiesa di alimentarsi sempre di più come "emergenza" del Cristo integrale nel mondo – quindi come Chiesa cattolica – secondo un movimento finalistico che, portando lei stessa verso la meta dell'*eschaton* pieno la ponga in condizione di svolgere la sua missione di riconciliazione cosmica:

"Il Battesimo non è un atto che riguarda soltanto l'essere umano, ma poiché è in relazione all'intero mistero di Cristo diventa un processo di *conversione* mediante il quale tutto il mondo è chiamato ad essere coinvolto nell'uomo e con l'uomo, se è inserito nel Corpo di Cristo"

"Nel contesto di una cristologia che attraverso lo Spirito santo diventa *anakephalaisis* (ricapitolazione) di tutta la storia e la creazione nella Chiesa, il Battesimo dell'individuo o della persona trova il suo spazio appropria-

¹⁴⁶ CAC, 8: "La Chiesa come comunione riflette l'essere di Dio come comunione nel modo in cui questa comunione sarà pienamente rivelata nel regno. La *koinonia* è un dono escatologico. Durante la propria esistenza storica, la Chiesa si sforza di conformare se stessa al modello del Regno e non cessa mai di far questo. Ma il compimento della piena e perfetta comunione nella storia richiede una lotta costante contro i poteri che lo impediscono. Ogni compromesso in questo sforzo verso la comunione può risultare distruttivo per l'identità della Chiesa."

¹⁴⁷ VEM, 89.

to. Nel Battesimo l'individuo riceve *in quanto persona* la conversione (*metanoia*) a Dio con la conseguente remissione dei peccati (*loutron*). Morendo a se stesso con Cristo nella sua morte e risorgendo nella sua risurrezione egli riceve una 'nuova generazione' (*palingenésia*) o 'rigenerazione' (*anagennésis*) che fa sì che il Padre lo riconosca come figlio, nella persona del suo Figlio diletto nel quale egli si è compiaciuto. »¹⁴⁸

La cattolicità dunque in quanto requisito di natura non dottrinale, né giuridica, né spaziale bensì di provenienza divina non può essere considerata mai pienamente ottenuta ma sempre invocata. In tal senso essa è la condizione e la fonte della vita morale della Chiesa intesa come "trasfigurazione" verso la piena dimensione "personale" che può permetterle di diventare luogo di relazioni sempre più autentiche anzitutto nel suo interno e, poi, in rapporto al resto dell'umanità e all'intero cosmo¹⁴⁹.

4.8 La dimensione cosmica della cattolicità

L'ultimo accenno alle implicazioni antropologico-cosmiche della cattolicità della Chiesa ci richiama quanto già dichiarato da Zizioulas circa la finalità esistenziale della sua ecclesiologia. Le motivazioni del suo proposito non sono di natura meramente umanista o ecologica ma emergono come imperativo dettato dalla teologia stessa e, in particolare, dalla cristologia.

Si è detto che la Chiesa esiste in quanto tale e come entità cattolica perché nella sinassi eucaristica locale, essa emerge dalla presenza del Cristo integrale e quindi in quanto tale partecipa ed esprime la vita del Cristo stesso. Ma qual'è la realtà di vita che emerge dal Cristo e di cui la Chiesa è segno efficace?

Da una lettura esistenziale del dogma cristologico di Calcedonia, Zizioulas evidenzia come in Gesù Cristo si risolve l'eterno iato tra Dio e il mondo, vissuto in maniera drammatica, nel pensiero e nella prassi, dall'antica filosofia ellenica e sempre persistente in ogni epoca culturale del mondo. L'introduzione del concetto biblico di creazione contestava l'idea dell'esistenza di un rapporto ontologico tra Dio e il mondo, uomo compreso,

¹⁴⁸ BCE, 648. Cf. anche MCO, 300-301 dove afferma: "In questa situazione l'unico modo di preservare l'identità escatologica è la celebrazione dei sacramenti, particolarmente l'Eucaristia, e l'incontro con la Parola, e questa intesa non come un messaggio che le giunge dal passato attraverso i canali dell'esperienza storica ma come un'eco della vita futura"

¹⁴⁹ Non ci sentiamo per questo di condividere l'opinione di Gaetan Baillargeon che vede in Zizioulas, in forza dell'identificazione tra Cristo e la Chiesa, una sovraesaltazione della santità ecclesiale a scapito del necessario processo di conversione che deve caratterizzare l'esperienza della Chiesa. Cf. BAILLARGEON, *o.c.*, 255-256.

nel cui circolo chiuso veniva mortificata ogni possibilità di relazione reale tra i due poli a scapito della libertà di Dio, necessariamente legato al mondo, e dell'identità dell'uomo e del cosmo, inevitabilmente confusi nell'essenza divina a meno di non rientrare in determinati canoni intellettuali o estetici.

La grande rivoluzione "filosofica" dei Padri Cappadoci che, ispirandosi alla rivelazione biblica, osarono attribuire valore di *υπόστασις*, cioè di fondamento ontologico dell'essere, alla "persona" piuttosto che alla φύσις in teologia trinitaria, contribuì da una parte a leggere l'identità di Dio come mistero di amore e di libertà che ha la sua sorgente nella "persona" del Padre e d'altra parte a porre il rapporto col mondo non più in termini di necessità ontologica bensì di volontà libera concretizzantesi appunto nell'atto della creazione. Questo ha come fine di porre all'esistenza, *ex nihilo*, una realtà diversa e instaurare con essa un dialogo fondato sull'amore e sulla libertà, nella prospettiva della κοινωνία

In tale dinamismo acquista centralità il mistero del Verbo incarnato¹⁵⁰ il quale, nella sua fisionomia divino-umana diventa anticipo della sintesi escatologica tra creato e increato e possibilità per l'uomo e, mediante lui, per il mondo intero di conservare il dialogo con la sorgente della vita che libera dalle mortifere tentazioni dell'autochiusura individualistica e apre alla esperienza vivificante della "personalizzazione" intesa come capacità di relazione che dà vita.

Da questa visione ne scaturisce che la tensione antropologico-cosmica della Chiesa proviene dalla sua dimensione cattolica, in quanto emersione della presenza del Cristo integrale. Egli infatti è venuto per "ricapitolare" tutte le cose. La Chiesa, in forza della sua identità col mistero di Cristo, è chiamata ad espletare nel tempo e nello spazio la missione del Figlio incarnato¹⁵¹. Per questo Zizioulas insiste spesso sul "rapporto positivo"

¹⁵⁰ La dimensione cristocentrica del rapporto tra uomo e creazione è sottolineata in *MCO*, 302 dove dice: "La Chiesa è il luogo dove le azioni dell'uomo nel suo ruolo 'di sacerdote della creazione', la offrono a Dio (*anaphora*) nella libertà e le permettono di diventare parte del corpo del Cristo e così di sopravvivere in eterno. Questa visione antropocentrica del mondo che fa sì che il mistero della Chiesa sia esclusivamente *cristocentrico* poiché Cristo in quanto Figlio incarnato è il sacerdote della creazione, l'unico che la offre liberamente al Padre celebrando un'eterna anafora eucaristica."

¹⁵¹ *EQA*, 64: "Se il sacrificio di Cristo ha restaurato la vera relazione tra il mondo e il suo Creatore ciò significa che bisogna comprendere il ruolo della Chiesa nel mondo alla luce della *dimensione sacerdotale dell'Eucaristia*. Se ciò che è avvenuto mediante il ministero sacerdotale di Cristo, cioè mediante il suo sacrificio e la sua risurrezione è talmente importante per la vita e il destino del mondo intero, la Chiesa agisce nell'Eucaristia come *sacerdote del mondo* poiché in quella sede applica in modo reale ed esistenziale l'azione del Cristo. Essa non è soltanto chiamata a giudicare il mondo ma è innanzitutto il sacerdote

che la Chiesa é chiamata ad instaurare nei confronti del mondo¹⁵², nell'esercizio della sua funzione di mediazione sacerdotale mediante la quale nella sinassi eucaristica attua l'opera di trasformazione dell'umanità intera e del cosmo.

In questa luce egli interpreta il senso della missionarietà della Chiesa. Egli ripudia la concezione "storica" della missione secondo cui essa si attua mediante l'annuncio della Parola, perché in essa intravede il rischio di una contrapposizione tra Chiesa e mondo. Invece, coerentemente alla sua visione eucaristico-comunionale, propone un'impostazione di tipo escatologico che la considera come impegno per l'irradiazione e l'anticipazione nella realtà mondana – egli usa il termine "inculturazione" - dei germi della *κοινωνία* ad ogni livello, nei rapporti tra uomo e uomo e in quelli tra uomo e ambiente, non prima però di essersi messi in "relazione" con il mondo, ponendosi in ascolto dei suoi bisogni¹⁵³. Appare evidente a tal proposito l'assonanza tra la visione di Zizioulas e quanto affermava la costituzione *Gaudium et Spes* la quale, insistendo sulla necessità da parte della Chiesa dei "segni dei tempi", intendeva superare l'era della contrapposizione tra Vangelo e mondo. Inevitabilmente l'Eucaristia, luogo dell'attuazione di tale dinamismo, diventa il cuore e la sorgente della missione della Chiesa.

4.9 Conclusioni

Dall'analisi fin qui effettuata ci pare che emergano alcuni fattori di ordine sia metodologico che contenutistico la cui sottolineatura potrà risultare utile per il prosieguo della nostra indagine.

a. La griglia di lettura

Anzitutto pare delinearsi una chiara e coerente griglia di lettura che diventa il telaio sul quale é intessuta ogni trama argomentativa e la cui articolazione può essere scandita nel modo seguente:

- *dimensione cristologica*, che evidenzia in Cristo il punto di partenza di ogni discorso che riguardi la Chiesa;

che prende nelle sue mani il mondo e lo offre a Dio. Essa non può disprezzare nulla che appartenga al mondo perché tutto deve fare ritorno al Creatore in quanto tutto viene da lui."

¹⁵² Questo concetto egli ripete in molti interventi: cf. *EQA*, 63; *BC*, 224-225; *CAC*, 12.

¹⁵³ *CAC*, 13: "Se la comunione è diventata un'idea chiave in ecclesiologia, la missione va meglio compresa e svolta non nel senso di voler mettere il Vangelo in contrapposizione al mondo ma inculturandolo in esso. La Teologia deve cercare la maniera di mettere in relazione il Vangelo con i bisogni esistenziali del mondo e con qualsiasi cosa appartenga all'umanità. Invece di scagliare la Bibbia e i Dogmi in faccia al mondo sarebbe meglio cercare prima di percepire e capire ciò che ogni essere umano reca con sé nel profondo e poi vedere come il Vangelo e la dottrina possa dargli senso."

- *dimensione pneumatologica*, a cui è collegata la dinamica epicletica, che sottolinea il ruolo indispensabile dello Spirito per definire concretamente la fisionomia del Cristo come personalità corporativa e quindi della Chiesa come luogo relazionale;

- *dimensione escatologico-comunionale*, che rappresenta l'effetto primario dell'azione dello Spirito facendo della Chiesa il "memoriale" del futuro come anticipo nella storia del finale "raduno escatologico" del Regno di Dio;

- *dimensione personale*, come conseguenza del fattore precedente che genera una realtà comunitaria animata non dal principio dell'individualismo e della contrapposizione ma da quello del "personalismo" e quindi della relazione tra i membri;

- *dimensione cosmico-antropologica*, intesa come proiezione "estatica" della Chiesa verso le esigenze esistenziali dell'uomo e, attraverso di lui, del cosmo intero.

b. La chiave di lettura

Pur inserendosi nell'alveo della più recente tradizione ortodossa, Zi-zioulas, miscela i presupposti di fondo dell'ecclesiologia di Florovskij e di Afanassiev elaborando quella che si può considerare la chiave di lettura veramente originale del suo pensiero che è la "cristologia pneumatologicamente condizionata". Questa introduce il criterio della "simultaneità" a due livelli: a livello locale tra l' "uno" e il "molteplice" e a livello universale tra il "locale" e l' "universale". Tali criteri porteranno ad elaborare modi veramente singolari di intendere i rapporti di natura istituzionale e ministeriale che caratterizzano e animano la vita della Chiesa.

c. Le problematiche emergenti

Alcune situazioni *ad intra* e *ad extra* già trattate nella tesi di dottorato sembrerebbero negare il concetto di cattolicità inteso come superamento escatologico nella Chiesa locale di ogni genere di divisione: il generarsi di "distinzioni" in seno alla Chiesa locale dovute alla presenza di *ordines* nella Chiesa¹⁵⁴, una concezione storico-giuridica della successione apostolica intesa come trasmissione di *potestas* da Vescovo a Vescovo per spiegare il rapporto tra le Chiese nel tempo risalendo fino alla Chiesa apostolica e, infine, l'intepretazione dell'istituzione conciliare come autorità sovrainposta alle Chiese locali per regolare i rapporti tra le stesse. Ancora il contesto del dialogo ecumenico fu lo spunto per indicare una soluzione a questi problemi.

¹⁵⁴ CEC, 83: "Come questa concezione della cattolicità può conciliarsi con il fatto che la comunità eucaristica è divisa in se stessa in *ordines*, cioè in categorie e classi di persone?"

LA CATTOLICITÀ NELLE STRUTTURE VISIBILI DELLA CHIESA

Che cosa intende Zizioulas quando parla di “ordinazione”? Fin dalle prime pagine della tesi di dottorato, come del resto abbiamo avuto occasione di notare, egli ha affrontato l’argomento dell’esistenza di *ordines* nella Chiesa¹⁵⁵ e, riferendosi a questo fatto, riteneva che l’ordinazione, concepita nei termini cari alla teologia scolastica occidentale, mal si integrasse con la dimensione cattolica della Chiesa locale da lui elaborata in base alle fonti dei primi tre secoli. Ci troviamo qui di fronte ad un passaggio cruciale della sua ecclesiologia sia perché costituisce il maggior differenziale nei confronti della concezione di Afanassiev sia perché da esso scaturisce tutto il discorso relativo all’integrazione nel suo sistema ecclesiologico di altri elementi che tradizionalmente attengono alla struttura visibile della Chiesa come la conciliarità, la successione apostolica e, in ultimo, la questione del primato.

L’affermazione della cattolicità della Chiesa locale non esclude infatti la necessità del rapporto con le altre Chiese cattoliche nella prospettiva sia sincronico-spaziale (identità con le Chiese diffuse nel mondo) sia in quella diacronico-temporale (identità con la Chiesa apostolica): anzi lo rende necessario¹⁵⁶. La storia dice che il punto di raccordo di tale rapporto è sempre stato individuato nel ministero del Vescovo sia per quanto riguarda la successione apostolica (es: le antiche liste di successione episcopale) sia per la dimensione conciliare (ad es.: la composizione episcopale dei Concili). Visto in una concezione storico-lineare tale riferimento al ruolo del Vescovo reca con sé il duplice rischio di considerare l’apostolicità di una Chiesa come derivante da un’altra Chiesa in linea di trasmissione e la conciliarità come costituente una dimensione sovra-imposta alla pienezza di ogni Chiesa locale e quindi in ambedue i casi come un attentato alla natura eucaristi-

¹⁵⁵ Cf. *EE*, 72-82.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 78: “Ma nel momento in cui esse [*n.d.r.* le Chiese locali] permettessero ad ogni comunità eucaristica di rinchiudersi in sé, sia interamente (cioè a causa di uno scisma) sia in maniera parziale (non permettendo cioè ad un fedele di una determinata comunità di comunicarsi in un’altra o ammettendo alla comunione un fedele che ne fosse stato escluso dalla sua comunità di appartenenza), esse tradirebbero *la vera natura eucaristica della loro cattolicità* e il carattere cattolico dell’Eucaristia.”

co-comunionale della Chiesa. Zizioulas non intende del resto sminuire assolutamente il ruolo centrale dell'ἑπισκοπή ma ritiene che esso vada reinterpretato alla luce della sua ineludibile relazione con la propria comunità ecclesiale locale elaborando le originali teorie che andremo ad esaminare nei capitoli seguenti.

5.1 Cattolicità e ministerialità

Ancora una volta furono le circostanze dell'impegno ecumenico a stimolare l'approfondimento di questa tematica, in particolare il lavoro svolto nel comitato di studio di *Faith and Order* sul senso dell'Ordinazione da cui scaturì l'articolo *Ordination et Communion* i cui punti fondamentali già enunciati in sintesi nell'intervento *L'Ordination est-elle un sacrement? Réponse d'un orthodoxe*. Essi verranno poi ampiamente sviluppati e sistematizzati nel contributo scritto *Amt und Geist* summa della sua teologia del ministero, tradotto in inglese e pubblicato in *Being as Communion*, testo a cui faremo riferimento nella presente trattazione.

5.1.1 I Sacramenti nell'unità del mistero di Cristo

Il tema dell'ordinazione va inserito nel contesto più ampio della teologia sacramentale. La domanda sul carattere sacramentale dell'ordinazione è infatti sintomo di un modo inadeguato e limitativo, sviluppatosi a parere di Zizioulas in Occidente, di affrontare il discorso relativo ai sacramenti. Egli nota a tal proposito:

“In occidente è stata sollevata la questione del ‘sacramento’ e dell'ordinazione in quanto ‘sacramento’ fondandosi su una teologia dei sacramenti che non esisteva in Oriente.”¹⁵⁷

Di quale teologia si trattasse egli lo esplicita nell'articolo *BCE* dove lamenta, come aveva già notato a proposito dell'Eucaristia, il diffondersi di una concezione oggettivante dei Sacramenti, conseguenziale all'approccio razionale di tipo scolastico, il cui difetto era quello di “oggettivare” i Sacramenti considerandoli come *res*, tra loro distinte e aventi ciascuno particolarità proprie, piuttosto che momenti di un unico evento rappresentato dal Mistero di Cristo¹⁵⁸. Questa concezione si riverberava anche sull'ordinazione, producendo gli effetti che ora andremo ad analizzare.

¹⁵⁷ *OES*, 41.

¹⁵⁸ Cf. *BCE*, 644; *OES*, 15-16.

5.1.2 Il principio di causalità: il dilemma “ontologico-funzionale”

L'accostamento praticato dalla teologia scolastica alla problematica dell'ordinazione, nella fedeltà ad un approccio di tipo storico-giuridico, condusse ad una comprensione dell'evento in termini di “causalità”. L'ordinazione fu considerata come trasmissione di una grazia oggettiva che conferisce, in forza di una trasformazione ontologica dell'individuo che la riceve, una *potestas* di natura clericale. Questo fatto da un lato ingenerò una concezione di distinzione-contrapposizione tra clero e laicato unitamente ad una *diminutio* di quest'ultimo nel senso che esso non appariva destinatario in quanto tale di alcun carisma. Le conseguenze erano visibili anzitutto per quanto concerne la celebrazione dell'Eucaristia con il conseguente relegamento dei laici ad un ruolo di spettatori per di più non necessari alla dinamica dell'azione liturgica e, di riflesso in forza dell'identità tra struttura liturgica e canonica della Chiesa, per quel che concerne la partecipazione dei laici alla struttura della Chiesa dove fu consacrata la distinzione tra chierici, soggetti attivi, e laici, soggetti passivi e la sottomissione ai primi di questi ultimi¹⁵⁹. D'altra parte, e in opposizione alla situazione precedente, sempre in chiave di causalità prese corpo una concezione di tipo *funzionale* in cui non un Gerarca ma la Comunità è considerata causa prima della trasmissione del ministero questa volta non in termini ontologici ma nella prospettiva dell'utilità comune: questo poteva avvenire o per delega (come nella concezione luterana) oppure per trasmissione di una carisma posseduto in modo originario dalla Comunità stessa (vedi, ad esempio, la visione di Afanassiev)¹⁶⁰.

Per uscire dai meandri prodotti dal principio di causalità e dal conseguente dilemma ontologico-funzionale¹⁶¹, concezione che generò il sorgere di una mentalità di contrapposizione tra i ministeri in stridente contrasto con la concezione cattolica della Chiesa locale, Zizioulas attinge ancora

¹⁵⁹ Cf. *OEC*, 7.

¹⁶⁰ *BC*, 215: “Il dilemma consiste nella scelta tra (i) una trasmissione della *potestas* o grazia ministeriale attraverso un ministro ordinato come parte di una linea storica di successione apostolica e (ii) una comprensione della comunità che possiede e trasmette la vita carismatica o *delega l'autorità* ad una persona ordinate. Storicamente la prima opzione rappresenta una linea tipica della teologia ‘cattolica’ del ministero mentre la seconda si riferisce alla concezione del ‘sacerdozio di tutti i credenti’ così com’era tradizionalmente intesa in seno al Protestantismo”.

¹⁶¹ *Ibid.*, 215: “Così la domanda che sorge fundamentalmente è questa: *c'è qualcosa che può essere intesa come realtà che precede e causa l'ordinazione nella Chiesa? C'è un deposito o una sorgente del ministero? C'è un principio generico del ministero (la potestà del vescovo ordinante o la natura ‘sacerdotale’ della comunità)? In che modo il ministero viene all'essere?.*”

una volta alla tradizione della Chiesa dei Padri. E' un dato di fatto che nella tradizione antica, di cui l'ortodossia conserva la prassi, il contesto obbligato di ogni ordinazione fosse la celebrazione dell'Eucaristia e che essa non fosse concepibile *in absoluto* cioè senza riferimenti ad una concreta comunità ecclesiale¹⁶². Ora è la tradizionale contestualizzazione liturgica di ogni ordinazione che pone quest'evento in stretto rapporto con la dinamica dell'"emersione" del mistero di Cristo che appunto nell'Eucaristia prende forma come *ekklesia* nella varietà dei suoi compiti ministeriali.

Alla luce di questa prospettiva Zizioulas - nell'articolo *OES* - si premura anzitutto di fissare i criteri che dovrebbero scandire la teologia dei Sacramenti e, quindi, dell'ordinazione. Essi si possono sintetizzare nel modo seguente: secondo la tradizione orientale nella Chiesa indivisa i sacramenti vanno letti nella prospettiva dell'unico mistero di Cristo, pneumatologicamente condizionato; ciò li riconduce nell'alveo della Chiesa, comunione escatologica chiamata a realizzare la ricapitolazione cosmica in Cristo. Ma poiché dire Cristo per Zizioulas vuol dire Chiesa, il punto di partenza non sarà tanto il rapporto tra sacramenti e individuo bensì tra sacramenti e comunità¹⁶³ e precisamente il contesto dell'Eucaristia dove il mistero di Cristo prende forma come *ekklesia*¹⁶⁴. Andremo perciò ad indagare la questione alla luce della concezione cristologica elaborata da Zizioulas.

5.1.3 La dimensione cristologica: l' "identità" tra il ministero del Cristo e della Chiesa

L'ordinazione è anzitutto un evento cristologico. Già nelle pagine della tesi l'esistenza degli *ordines* nella Chiesa era interpretata come la manifestazione della pienezza ministeriale del Cristo¹⁶⁵ nel contesto della Divina Liturgia considerata come trasposizione simultanea in terra della liturgia celeste. Essa è la pratica attuazione dell'idea di "personalità corporativa" applicata da Zizioulas al Cristo che richiama l'idea della confluenza nell'Uno di una molteplicità non massificata ma organicamente strutturata nella sua

¹⁶² *OES*, 42; *BC*, 212-213.

¹⁶³ *OES*, 42.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 41-42: "Questa prospettiva ci spinge a pensare che bisogna considerare il problema del carattere sacramentale dell'ordinazione dal punto di vista della comunità concreta della Chiesa prima di prendere in esame da quella dell'individuo ordinato".

¹⁶⁵ *CEC*, 83: "Considero di grande importanza da questo punto di vista il fatto che tutte le liturgie di ordinazione furono nei primi tempi incorporate alla liturgia eucaristica. La prima cosa importante che questo fatto implica è che non c'è alcun ministero che possa esistere in modo parallelo ma solo identico a quello di Cristo".

diversità. Il ministero della Chiesa è perciò “identico” a quello del Cristo nel senso più stretto del termine¹⁶⁶. Nel parlare infatti di “identità”, Zizioulas vuole intendere che il ministero non è un momento temporalmente definito nella storia della salvezza ma è un’espressione, una manifestazione diretta del perenne ministero del Cristo: quindi, si potrebbe dire, è un momento vero e proprio di “rivelazione”¹⁶⁷. Ed è proprio la confluenza-emergenza di tutti i ministeri nella e dalla unità del Cristo la chiave di volta per superare il rischio della distinzione-contrapposizione di cui sopra. Ma, prima di considerare le modalità concrete dell’instaurarsi della ministerialità della Chiesa dobbiamo considerare un’ulteriore sviluppo tendente ad affermare l’uguale dignità di tutti gli *ordines*: in base a questa concezione, come già evidenziato sopra, non si possono concepire nella Chiesa ministeri che non siano carismatici avendo tutti la loro giustificazione in un “carisma” posseduto dallo stesso Cristo. Abbiamo visto che Afanassiev aveva risolto la questione affermando il carattere “clericale” di tutto l’*ordo* laicale dal cui seno poi scaturivano dei ministeri di natura funzionale. Abbiamo già notato che Zizioulas rifiutò tale impostazione ritenendola infetta dallo stesso difetto della causalità e tentò di ipotizzare una diversa soluzione ampliando il discorso riguardante l’ordinazione e abbracciando l’intera dinamica dell’iniziazione cristiana.

5.1.3.1 *L’Iniziazione cristiana come ordinazione*

Ora per quanto riguarda i sacramenti dell’Iniziazione cristiana ancora una volta la tradizione liturgica orientale, che ne ha conservato la celebrazione unitaria, ci pone sul retto sentiero. Interpretare in questa luce i Sacramenti del Battesimo, della Cresima e dell’Eucaristia porta alle seguenti conclusioni:

- mediante il Battesimo, inteso come incorporazione a Cristo, secondo la fede di Calcedonia, l’uomo viene incorporato alla comunità ecclesiale che è il Corpo di Cristo in cui si realizza la sintesi tra umano e divino, storia ed escatologia e per questo diventa “persona”, “essere comunione”¹⁶⁸;

¹⁶⁶ *Ibid.*, 83: “...Essendo il Corpo di Cristo, la Chiesa esiste come manifestazione del ministero di Cristo e come riflesso del suo ministero nel mondo.”

¹⁶⁷ *BC*, 211: “Il ministero della Chiesa non rappresenta un periodo ‘ad interim’ nel corso della Storia della salvezza ma esiste come espressione della totalità dell’economia salvifica.”

¹⁶⁸ *Ibid.*, 647: “Poiché il Cristo riunisce in sé nello Spirito Santo sia la dimensione storica che quella escatologica, il Battesimo sembra essere in ultima analisi un’incorporazione a questa comunità che è il Corpo di Cristo, cioè la Chiesa.”

- mediante la Crismazione, intesa come partecipazione alla stessa unzione regale del Cristo, la persona battezzata diventa partecipe del popolo regale e quindi assume il ruolo di *λαϊκός*¹⁶⁹;

- meta dell'iniziazione cristiana è l'ammissione del *λαϊκός* persona all'Eucaristia dove, riferendosi ad una testimonianza di Ippolito, il neofita entra nell'assemblea dei fedeli e ivi assume il suo posto, *ordo* o *τάξις*¹⁷⁰. Questa frase, letta nella concezione dell'identità tra eucaristia e *ἐκκλησία* non va intesa, secondo Zizioulas, nel semplice senso di andare ad occupare il ruolo di orante in seno all'assemblea, ma nel senso inteso in *1 Clem.* 40,5 di mansione, compito ecclesiale¹⁷¹. Il neofita non si inserisce soltanto come membro di un contesto celebrativo ma, simultaneamente, come elemento di una struttura canonica, quella appunto dell' *ἐκκλησία* dove assume un ruolo specifico, quello di "laico".

Da questa impostazione ne scaturisce la seguente conclusione:

"L'Eucaristia, in quanto continuazione naturale del Battesimo e della Confermazione, sembra essere il contesto in seno al quale l' *ordine* diventa realtà e il *ministero* trova il suo spazio di esistenza. Non è un caso che *tutte le ordinazioni*, ad esempio l'ingresso in un *ordo* in seno al Popolo di Dio, appaiano nell'antica Chiesa come una cosa necessaria *nel contesto della Liturgia Eucaristica*. Questo è un residuo della prassi liturgica che porta con sé un grande significato per la comprensione del ministero della stessa Eucaristia."¹⁷²

Si nota qui un ampliamento di campo lessicale del termine "ordinazione" che viene inteso, in senso più generale, come "entrata" in un *ordo* nella Chiesa dove come tale viene definito anche il laicato.

Di conseguenza:

- la celebrazione dell'iniziazione cristiana diventa un atto di "ordinazione" poiché per suo mezzo si diventa membri dell'*ordo* laicale;

- l'Eucaristia è l'unico contesto in cui può avvenire un' "ordinazione" al ministero nella Chiesa perché gli *ordines* non sono altro che l'espressione del ministero di Cristo che in essa si manifesta e prende forma nella

¹⁶⁹ *Ibid.*, 650: "Nel suo contesto battesimale quest'unzione significa la partecipazione al sacerdozio regale di Cristo in virtù della quale i battezzati diventano re e membri del Popolo di Dio, in altre parole 'un unto' (*Christos*) che altro non è se non un *laico* nel senso specifico del termine."

¹⁷⁰ Hipp., *Trad.Apost.* 21 = SC 11, 51-52: "Et ita singuli detergentes se iam induantur et postea in ecclesia ingrediantur".

¹⁷¹ *BCE*, 651: "Solo ciò che appartiene alla natura entra immediatamente nell'assemblea eucaristica per occupare il proprio *taxis* o *tagma* (=ordine. Cf. *1 Clem.* 40,3-41,4) di laico nel cosiddetto Popolo di Dio che è la Chiesa."

¹⁷² *Ibid.*, 651.

ἐκκλησια τοῦ Θεοῦ. Essi sono espressione dell'assemblea eucaristica e sono in funzione di essa. È questo, secondo Zizioulas, un elemento irrinunciabile per la comprensione del ministero nella teologia delle Chiese orientali;

- il fatto che il Vescovo ordini soltanto nel contesto dell'assemblea eucraistica dice che egli non può trasmettere "individualmente" la *potestas* sacramentale ma soltanto in quanto "capo" di un'assemblea che egli rappresenta e riassume nel suo ministero¹⁷³;

- non esistono perciò nella Chiesa membri "non ordinati" poiché ciascuno, nell'atto del suo inserimento nel corpo ecclesiale, è simultaneamente ammesso all'esercizio di un ministero che possiede sempre una natura carismatica. Per questo motivo, come già accennato nella tesi dottorale, viene a cadere ogni distinzione tra elemento carismatico e istituzionale¹⁷⁴.

Ad un'analisi attenta del discorso sembra però emergere una contraddizione riguardo la funzione del Battesimo che pare condizionare notevolmente tutto il tema della ministerialità. Quando Zizioulas parla del Battesimo, se pare prima descriverlo in senso ampio come incorporazione al Corpo di Cristo che è la Chiesa quando poi lo definisce come atto di "ordinazione al laicato" pare ridurne il senso e la portata poiché egli esclude nei fatti di considerarlo come la fonte di una dignità fondamentale comune a tutti e designata come "sacerdozio comune" così come emergeva nell'ecceologia di Afanassiev e recepita anche se corretta dal Vaticano II. Egli si colloca infatti nell'alveo delle posizioni di Bulgakov che già Afanassiev, nella sua opera principale, aveva contestato come segue:

"Attualmente si tende a dire, riguardo al sacramento del battesimo, e in particolare a quello della Confermazione, che essi siano "l'ordinazione dei laici". L'esattezza di tale affermazione dipende dal significato del termine "laico". È falsa se i laici vengono considerati come un parte dei membri della Chiesa. Secondo l'insegnamento teologico attuale, i laici sarebbero i "non ordinati" in opposizione ai chierici che sono "ordinati"; per questo motivo lo *status* dei laici comporta una contraddizione interna. E' invece esatta se il termine "laico" ha il significato di Popolo di Dio. Non bisogna perciò parlare di una condizione di "non-ordinati" ma di quella di "laici", cioè di membri del Popolo di Dio"¹⁷⁵

In realtà emerge qui un punto di profonda differenziazione tra Zizioulas ed Afanassiev a riguardo appunto del concetto di "sacerdozio co-

¹⁷³ *Ibid.*, 652: "Il fatto che egli può far questo solo in un contesto eucaristico significa che è soprattutto in virtù del suo essere capo dell'assemblea eucaristica che egli può farlo."

¹⁷⁴ Cf. *BC*, 215-216.

¹⁷⁵ AFANASSIEV, *L'Église du Saint-Esprit*, 53.

mune”. Mentre Afanassiev riteneva tale forma di sacerdozio – ed è noto quanto ciò abbia influenzato la stessa costituzione conciliare *Lumen Gentium* – l’espressione della dignità carismatica comune a tutti i battezzati, e fondamento dell’intera ministerialità della Chiesa, Zizioulas, seguendo le tesi di Bulgakov e ritenendo che tale visione fosse incompatibile con la tradizione ortodossa, coglieva il perdurare in essa dell’adozione del principio di causalità mediante la sostituzione della Comunità al singolo Gerarca. A proposito Zizioulas scrive:

“...la persona col Battesimo non diventa semplicemente “un cristiano”, come normalmente riteniamo, ma egli diventa *membro di un ordo particolare* in seno alla comunità eucaristica. Una volta dimenticato ciò è facile farlo diventare la base di tutti gli ‘ordini’ come se esso stesso non fosse un ordine specificamente definito ma solo una generica o fonte o principio (con la conseguente prevalenza della concezione del “sacerdozio comune di tutti i credenti” in tutte le sue variazioni).”¹⁷⁶

Colpisce che ambedue i teologi ricorrano alla medesima fonte – la *Tradizione Apostolica* di Ippolito – sebbene diversamente interpretata per supportare la loro tesi.

A proposito sentiamo di dover ancora lamentare un’interpretazione a dir poco “acrobatica” delle fonti da parte del nostro autore. Oltre ad osservare che, nella descrizione di Ippolito, la *confirmatio* avviene dopo l’ingresso del battezzato *in ecclesia*, non ci pare di intravedere nel testo indizi per interpretare il gesto in termini di “ordinazione”. Se è vero che nell’espressione *in ecclesia ingrediantur* la collocazione del termine *in ecclesia* in caso ablativo e non accusativo – fatto grammaticalmente insolito – potrebbe suffragare un’interpretazione della frase non nel senso motorio di ingresso in un luogo ma nel senso più sostanzioso di ammissione e inserimento nella comunità, soltanto un’interpretazione pre-concetta del termine *ecclesia* come realtà non concepibile se non strutturata in *ordines* potrebbe sostenere la lettura che ne fa Zizioulas.

Appare evidente che questa visione non aiuta a far chiarezza circa il rapporto tra laicato ed episcopato, intesi come *ordines* nella Chiesa. Dal tenore del discorso, soprattutto a causa dell’accostamento – a parere di chi scrive peraltro indebito – che opera tra la testimonianza di Clemente e quella di Ippolito, si avverte la sensazione che Zizioulas parli di un *ordo* laicale distinto fin dall’origine dall’episcopato e frutto di un “ordinazione” ricevuta

¹⁷⁶ BC, 216.

mediante i sacramenti dell'Iniziazione cristiana¹⁷⁷. Per cui la domanda che sorge è la seguente: da dove scaturisce allora il ministero episcopale? In quale rapporto si colloca nei confronti di quello laicale? Perché se lo si considera distinto da esso si potrebbe giungere ad affermare che alcuni diventerebbero subito cristiani e vescovi. Se invece è da considerarsi congiunto ad esso sorgerebbe la questione della natura dell'atto di ordinazione al ministero episcopale, in altre parole se esso possa considerarsi o meno un sacramento. D'altro canto il postulato di Zizioulas apre ad una nuova comprensione dell'uguaglianza tra i membri della Chiesa, in termini diversi da quelli concepiti da Afanassiev.

Infatti, nel quadro dei lineamenti ecclesiologici e di teologia sacramentali fin qui evidenziati nel pensiero di Zizioulas, caratterizzati dallo stretto rapporto di consequenzialità Cristo-Eucaristia-ekklesia, questi riferimenti sottolineano alcune caratteristiche della funzione ministeriale: se la dimensione cristologica, in quanto "emergente" dall'Eucaristia, configura ogni ministero ecclesiale come "identico" al ministero di Cristo, da ciò deriva l'ampliamento del concetto di ordinazione che non è più legato allo *status* dell'elemento gerarchico della Chiesa ma viene esteso diventando l'evento che costituisce la Chiesa stessa, come "emersione" del Cristo integrale, simultaneamente strutturata in modo organico in una rete di relazioni: l'ordinazione è dunque l'atto costitutivo di una Chiesa che è comunione di relazioni. D'altro canto, alla luce della cristologia pneumatologicamente condizionata, la dimensione cristologica si apre a quella pneumatologico-epicletica che porta a riconoscere in Dio stesso e non in una potestà terrena la sorgente del ministero; la dimensione escatologica che fa dell'ordinazione un atto che abilita il destinatario a partecipare già nella storia alla perfetta relazionalità del Regno futuro e, ad essa legata, la dimensione comunione che colloca il ministero nel contesto delle relazioni interne alla Chiesa e non "al di fuori" o "al di sopra" dell'assemblea eucaristica. Ricorda a proposito Zizioulas:

"È nell'Eucaristia, propriamente intesa come comunione e non come una 'cosa', che Cristo è presente qui ed ora come colui che porta a compimento l'auto-comunicazione di Dio alla creazione come comunione alla sua vita nella forma esistenziale di una concreta comunità create dallo Spirito."¹⁷⁸

¹⁷⁷ BCE, 652: "Entrando nella comunione eucaristica le persone battezzate e cresimate vengono così investite della potestà laicale che si acquisisce nei primi due stadi dell'iniziazione cristiana."

¹⁷⁸ BC, 213-214.

5.1.4 La dimensione pneumatologica: la natura 'epicletica' del ministero

Secondo la griglia di lettura precedentemente riportata, il fondamento cristologico del ministero richiama automaticamente il ruolo dello Spirito Santo poiché il Cristo, alla luce del rapporto tra cristologia e pneumatologia sopra esposto, non può intendersi se non “pneumatologicamente condizionato”; se dunque gli *ordines* nella Chiesa sono la rivelazione-emersione della molteplicità del ministero di Cristo la loro istituzione non può essere frutto di un atto giuridico ma di un evento pneumatico.

Tutto ciò ci immerge nel contesto della liturgia di ordinazione¹⁷⁹ dove l'elezione del candidato da parte della Gerarchia e l'approvazione dello stesso da parte del popolo mediante la tipica acclamazione dell'*ἄξιός* vengono completati dall'invocazione *Kyrie eleison* rivolta a Dio dall'intera comunità¹⁸⁰. La successione dei momenti del rito evidenzia da una parte come l'ordinazione sia un atto che coinvolga l'intera comunità (elezione e approvazione) ma dall'altra come questa non sia la sorgente del ministero perché la conferma dell'elezione viene invocata da Dio stesso al quale, mediante l'epiclesi del popolo di Dio, viene riconosciuta la volontà, amorevole e libera, e la potestà di ordinare il nuovo ministro, mediante l'effusione dello Spirito.

Ciò vuol dire che la causa prima dell'ordinazione non è né il Vescovo (come in un approccio di tipo ontologico), né la Comunità ecclesiale (come in un accostamento di tipo carismatico o funzionale) ma Dio stesso che mediante l'azione dello Spirito in Cristo, invocato mediante l'epiclesi comunitaria nel contesto dell'Eucaristia locale, ri-costituisce ancora una volta l'assemblea come Corpo del Cristo ecclesiale “simultaneamente” strutturato in ministeri tutti carismatici come in una novella Pentecoste¹⁸¹. Da qui ne consegue l'identità tra sinassi eucaristica e struttura canonica della Chiesa¹⁸².

¹⁷⁹ *Ibid.*, 217-219.

¹⁸⁰ *BCE*, 652: “L'ingresso in un ordine nella Chiesa avviene in forza del contesto eucaristico e non dipende dall'imposizione delle mani di un vescovo, ma da un atto liturgico di una determinate comunità nella sua totalità.”

¹⁸¹ *OES*, 44: “...i carismi non *sgorgano* dall'esistenza del Corpo di Cristo, ma ne fanno parte integrante. In questo caso, il mistero della Chiesa – e della cristologia – dipende in modo assoluto dalla pneumatologia: il Corpo di Cristo è costituito e definito da concreti carismi. La conclusione che se ne trae è che l'ordinazione è un atto primordiale che è parte integrante della comunità cristiana”.

¹⁸² *EQA*, 45: “Lo Spirito Santo è perciò colui che trasforma la comunione oggettiva al corpo e al sangue di Cristo in una realtà personale ed esistenziale. (...) Questa trasformazione (...) è precisamente ciò che trasforma la Chiesa in un comunità eucaristica e fa della sinassi eucaristica il luogo in cui si realizza in modo eccellente il carattere carismatico della Chiesa.”

Se questo tipo di approccio fa giustizia della comprensione in termini ontologici del ministero, frutto di una concezione in termini di consequenzialità cronologica del rapporto tra Cristo e lo Spirito, esso esclude anche l'opposta visione "funzionale" che vedrebbe nella Comunità la sorgente, carismatica o giuridica, del ministero così come Zizioulas nota, confutando le opinioni di Afanassiev:

"l'ordinazione, cioè *l'assegnazione ad un determinato 'ordo' in seno alla comunità*, sembra essere paradossalmente non qualcosa che *segue* ad una comunità pre-esistente ma un atto *costitutivo* della comunità. (...) In una ontologia condizionata dalla pneumatologia avviene che lo Spirito Santo *unisce per dividere* (1 Cor 12,11). La conclusione di tutto ciò è che l'ordinazione, come abbiamo visto nel caso del Battesimo, è l'atto che *crea la comunità* che viene così compresa come *luogo esistenziale della convergenza dei 'carismi'* (1 Cor 12)".¹⁸³

Dall'esperienza vivente della Chiesa, testimoniata anzitutto dalla sua prassi liturgica, l'ordinazione non risulta come la trasmissione di una *potestas* oggettiva da parte di un individuo isolato ma come un atto della Comunità eucaristica, di natura non giuridica ma epicletica, nella quale il Vescovo ordina non in forza di una *potestas* individuale ma in quanto "capo" dell'assemblea eucaristica e quindi in relazione ad essa e i laici vi contribuiscono con l'approvazione e con la preghiera.

L'ordinazione è dunque un atto della comunità e non di un individuo: non nel senso che essa ne sia la fonte, perché l'attore principale - secondo il linguaggio della liturgia - è Dio stesso, ma perché essa, nella sua totalità, vi svolge una funzione "epicletica": è grazie all'invocazione della Chiesa che lo Spirito Santo discende e rinnova la distribuzione pentecostale dei carismi. Non era un caso che nel giorno di un'ordinazione si celebrasse la Liturgia della Pentecoste. La dinamica "epicletica" esclude perciò l'idea di una "pre-esistenza" della Comunità rispetto al ministero¹⁸⁴ perché l'epiclesi non è da interpretarsi come un'invocazione a Dio affinché sostenga il gesto della comunità ma anzitutto come un abbandonarsi all'amore di

¹⁸³ BC, 216-217.

¹⁸⁴ OES, 43: "Dando tanta importanza alla comunità non vogliamo dire che la comunità precede l'ordinazione in senso causale. Allo stesso modo non possiamo parlare della *natura carismatica* della comunità che rappresenterebbe, per così dire, la sorgente e il principio generico dei ministeri particolari. Questa teoria carismatica dell'essenza pare implicare che noi abbiamo anzitutto una *natura carismatica* [=comunità] e poi dei carismi particolari [ordinazioni]. Se, ad esempio, si deve comprendere l'idea del 'sacerdozio di tutti i fedeli' in questa maniera, questa diventerà subito straniera a tutta la teologia orientale."

Dio¹⁸⁵ e quindi come il riconoscimento e l'accettazione, da parte dell'assemblea orante, dell'iniziativa di Dio¹⁸⁶ che va ad arricchire e a consolidare la fisionomia della Chiesa, come *koinonia*. Infine, poiché l'ordinazione non è un atto "della comunità" ma un atto "costitutivo" della comunità, non su un piano giuridico-istituzionale ma in proiezione escatologico-comunionale, essa ne accresce ogni volta la conformazione al Regno futuro attuando così un moto ascetico di crescita e di maturazione verso la perfezione degli *eschata*.

5.1.5. La dimensione escatologica: l'ordinazione come anticipo del Regno di Dio

Tale struttura organica, in quanto opera dello Spirito – il cui compito è quello di introdurre nel tempo la forma del Cristo escatologico - non è un evento che proviene dal passato ma un dono che irrompe dal futuro escatologico e che anticipa nella storia l'avvento del Regno. L'atto dell'ordinazione è dunque un evento escatologico: ma proprio perché tale è anche un evento di comunione.

Abbiamo osservato in precedenza che, mediante l'azione dello Spirito Santo che distribuisce per unire, viene introdotta nella storia la forma della *koinonia* escatologica. Perciò la ministerialità della Chiesa non è da intendersi come la continuazione nel tempo di una struttura istituzionale definita nel passato bensì come l'anticipo nel presente di quell'insieme di relazioni costituenti un'unica *koinonia* la quale, rivelata e donata nel giorno della Pentecoste, si manifesterà in maniera piena solamente con l'avvento definitivo del Regno di Dio. Ma poiché questa realtà è sì data ma non ancora compiuta, ogni ministero contiene dunque in sé un movimento "finalistico": esso non è solo segno ma nel suo essere diventa servizio per l'anticipazione *hic et nunc* di questa realtà in seno alla Chiesa e alla realizzazione della speranza escatologica per l'umanità e per il mondo intero.

Emergono qui due concetti importanti per l'ulteriore e decisiva comprensione della ministerialità ecclesiale e precisamente: la dimensione relazionale e la dimensione iconica, sintetizzabili nel concetto di dimensione personale.

¹⁸⁵ MAC, 219: "Nella comunità eucaristica, l'essere creaturale raggiunge la sua piena figliolanza, non perché diventa una condizione posta alla Grazia di Dio ma perché viene deificato consegnando se stesso all'amore di Dio."

¹⁸⁶ *Ibid.*, 219: "Questa deve essere concepita (n.d.r. la preghiera) non nel consueto modo di comprendere la preghiera come qualcosa che ci *assiste* in quello che *noi* facciamo, ma nell'attribuire la vera azione a Dio stesso."

5.1.5.1 *La dimensione personale: il ministero come “relazione estatica”*

È in questa prospettiva che viene superata ogni questione di distinzione tra membri ordinati e membri non ordinati *essentia* o *gradu* così pregiudizievole per il concetto di cattolicità inteso come superamento di ogni forma di divisione dal sapore sempre diabolico¹⁸⁷. Se esiste una distinzione questa va compresa non più secondo la categoria della *potestas* bensì secondo una nuova categoria, quella della ‘specificità di relazione’ dove la distinzione non viene determinata a partire dall’individuo ma dal fatto di essere inserito in un tessuto relazionale dove è la relazione con l’altro e non la *potestas* individuale che genera la diversità. Si deve parlare di *ordines* differenti posti in stato di ‘relazione’ specifica nel contesto dell’unità del Corpo ecclesiale: il ministero non è letto più in chiave “individuale” ma in chiave “personale”¹⁸⁸. L’ordinazione dunque rivela un profondo significato antropologico che consiste anzitutto nel liberare l’individuo dalla propria individualistica chiusura ontologica e lo inserisce, in Cristo pneumatologicamente condizionato, nella dinamica di un’ontologia di comunione, che assume la sua forma visibile nella *koinonia* ecclesiale come immagine della vita di relazione intratrinitaria¹⁸⁹. E’ così che l’essere *ekklesia* diventa possibile non in forza di una *potestas* imposta ma come frutto dell’inserimento in una dinamica comunionale irrompente dall’*eschaton*, che libera la dimensione “personale” dell’individuo trasformandolo in soggetto “estatico”

¹⁸⁷ CEC, 84: “Affermare che il ministero appartiene alla comunità vuol dire, in ultima analisi, situare del tutto l’ordinazione al di fuori del dilemma ontologico-funzionale. C’è stata una lunga polemica circa la questione di sapere se l’ordinazione conferisca qualcosa di indelebile alla persona (in modo permanente o temporaneo).”; BC, 222: “Se il carattere relazionale di questi ordini è recuperato alla luce della comunità eucaristica alla quale essi naturalmente appartengono forse molti dei problemi esistenti scompariranno.”.

¹⁸⁸ OES, 45: “Un’ontologia concepita senza un carattere di *relazione* è incompatibile con la pneumatologia che fa dipendere tutto dalla *comunione*. Allo stesso modo, una ‘funzione’ senza contenuto ontologico designa qualcosa di utilitaristico che si può concepire solo in una società puramente umana. (...) Il mondo in cui l’ordinazione segna un uomo non può essere concepito in termini ‘ontologico’ o ‘funzionali’ ma in termini *personali*.”; BC, 220: “Se l’ordinazione è intesa come costituiva della comunità e se la comunità, in quanto *koinonia* dello Spirito è per sua natura un’ *entità relazionale*, il ministero nella sua globalità può essere descritto come una complessità di relazioni all’interno della Chiesa e nella sua relazione con il mondo.”. Cf anche EQA, 48-49.

¹⁸⁹ BC, 220: “Così è il ministero che più di ogni altra cosa rende la Chiesa una realtà *relazionale*, cioè un mistero di amore che riflette qui e ora la vera vita del Dio trinitario.”; *Ibid.*, 223-224: “Il ministero, visto in questo modo, crea il grado di onore di rispetto e di vera autorità esattamente nel modo stesso che noi vediamo in teologia trinitaria. La Chiesa, essendo un riflesso del vero amore di Dio nel mondo, esercita precisamente questo genere di autorità in e mediante la sua autorità.”

ossia aperto alla relazione con l'altro¹⁹⁰. E' infatti la sua presenza che mi stabilisce nella mia identità in quanto interpella il mio servizio come domanda di relazione ai fini della sua realizzazione¹⁹¹. Essere dunque membro di un *ordo* nella Chiesa non significa possedere una *potestas* bensì essere abilitato ad una particolare *relatio* e così contribuire alla propria e altrui umanizzazione.

In una simile visione ogni ministero, da quello laicale a quello episcopale, non è più concepibile in sé bensì nella sua relazione con gli altri¹⁹² oltre ad essere a sua volta insostituibile ai fini della definizione degli altri:

“Guardandoli come parte di un insieme relazionale possiamo affermare e giustificare la loro distinzione e la loro specificità e quindi anche la loro *indispensabilità*.”¹⁹³

In altre parole se sembra scontato che il laico per essere tale necessiti del ministero episcopale diventa altrettanto evidente che quest'ultimo sussiste soltanto in rapporto alla sua comunità. Ed ciò di cui, come Zizioulas sostiene più volte, la tradizione liturgica orientale offre ancora oggi una magnifica testimonianza¹⁹⁴.

5.1.5.2 *La dimensione personale: il ministero come “relazione iconica”*

Alla luce del criterio della “specificità di relazione” acquista una diversa configurazione un altro tema classico della teologia scolastica legato all'ordinazione che attiene alla condizione ontologica dell'ordinato, che è quello del “carattere”. Se in una concezione storico-giuridica l'argomento viene riferito agli effetti che la *potestas* trasmessa produce nell'individuo che la riceve, in una visione escatologica si affronterà l'argomento in termini “dinamici”¹⁹⁵. A tal proposito ci viene in soccorso la concezione “te-

¹⁹⁰ *Ibid.*, 226: “...l'ordinazione (...) ha lo scopo preciso di fare dell'uomo non individuo ma una persona, cioè un essere *statico* che può essere osservato non dall'angolo dei suoi ‘limiti’ ma dal suo *uscire oltre se* stesso per diventare un essere relazionale.”

¹⁹¹ *Ibid.*, 223: “...in una concezione relazionale del ministero l'autorità pone se stessa come richiesta di relazione. Così la Chiesa diventa *gerarchica* nel senso in cui la Santa Trinità è gerarchica: a motivo della *specificità delle relazioni*.”

¹⁹² *Ibid.*, 232: “Tuttavia è possibile parlare di nuovo di persona ordinata solo alla luce della sua collocazione nel Corpo.”

¹⁹³ *Ibid.*, 222.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, 222-223.

¹⁹⁵ *OES*, 45: “Come dice Massimo il Confessore, l'ordinazione si inserisce nel duplice movimento cristologico tra il Creatore e la creazione – movimento che incide sull'essere ma non in maniera statica bensì sempre come un *movimento* e nell'ambito di una ‘liturgia cosmica’”.

leitica” elaborata da Massimo il Confessore che è tra l’altro a fondamento della teologia delle icone. Se il ministero è frutto dell’irruzione escatologica del Regno di Dio esso pone il ricevente in proiezione estatica verso il compimento della realtà escatologica di cui l’*ordo* non è altro che un principio di rivelazione nella storia¹⁹⁶. Ora, poiché tale compimento escatologico sarà il mistero della carità, la persona ordinata riceve un nuovo *status* ontologico, quello della *koinonia* nello Spirito, non realtà che perpetua una *potestas* tramandata in linea storica dal passato ma *typos*¹⁹⁷ di una realtà che irrompe nel presente ma si compirà nel futuro:

“...la natura delle istituzioni ecclesiale è ‘iconica’. Ciò significa che la loro ontologia non risiede nell’istituzione ma soltanto nella relazione a qualcosa altro, a Dio o a Cristo. In secondo luogo esse sono riflesso del Regno: tutte le istituzioni ecclesiali hanno necessariamente una giustificazione in riferimento a qualcosa di escatologico e non soltanto all’utilità storica.”¹⁹⁸

Per tale motivo questo *status* “segnerà” per sempre la sua esistenza perché esso non è un dato acquisito dal passato e funzionale rispetto alle necessità del presente storico ma costituisce l’anticipazione di un futuro verso cui la persona ordinata viene posta in tensione nel suo rapportarsi all’intera comunità¹⁹⁹. Per cui Zizioulas può affermare:

“...nessun individuo ordinato – sia laico o chierico – potrà pretendere, quando apparirà davanti a Dio, di non essere mai stato ordinato. In tal senso l’ordinazione ha l’effetto di un ‘sigillo’ ”²⁰⁰

La dimensione perenne di tale sigillo non è data dunque da caratteristiche di natura ontologica bensì dal derivare dall’inserzione della persona nell’esperienza dell’*ἀγάπη* che, come proclama l’apostolo Paolo in *1 Cor* 13, 8, non avrà mai fine:

“Mettere in evidenza la carità, farne il più grande dei carismi e l’oggetto dell’inno celebre di *1 Cor* 13 è voler illuminare il contesto nel quale esso appare. [...] Nel contesto in cui si trova, questa lode alla carità è l’unica maniera con cui Paolo può spiegare *il mistero di questo carattere personale della vita carismatica della Chiesa* che noi abbiamo tentato di far emergere. Il riferimento alla carità in *1 Cor* 12 non è in se stesso; essa

¹⁹⁶ BC, 234: “Proprio a causa dell’identificazione con la comunità eucaristica nella quale uno viene ordinate, insieme alla comunità che celebra le sue lodi davanti al trono di Dio, l’ordinazione non qualcosa che appartiene alla *natura temporale* ma al *tempo escatologico finale*.”

¹⁹⁷ A proposito del concetto di *typos* applicato alla persona ordinata vedi BC, 229-232.

¹⁹⁸ CPI, 144.

¹⁹⁹ BC, 234: “...l’ordinazione (incluso il battesimo) realizza il movimento della creazione verso il suo fine escatologico; l’altare eucaristico esprime qui ed ora la sua natura escatologica, il *πέρας*, della comunità e, in e mediante questa, della creazione.”

²⁰⁰ OES, 46.

deve rimanere legata all'esercizio dei ministeri a servizio dell'unico, come se tale riferimento fosse l'unico modo di concepire quest'esercizio."²⁰¹

5.1.6 L' *ἐπίσκοπος*, sintesi e strumento della cattolicità della Chiesa locale

Ioannis Zizioulas nella voce *Ortodossia*, riportata dall'Enciclopedia del Novecento dell'Istituto Treccani, definisce il Vescovo 'sintesi e strumento della cattolicità della Chiesa locale'²⁰². Abbiamo visto che, già nella tesi dottorale, risuona costantemente l'affermazione dell'unità della Chiesa non soltanto nell'Eucaristia ma anche "intorno al Vescovo" per il fatto che costui esercita il ministero dell'*episkopê* che fin dalle origini fu incaricato – diversamente dalla tesi di Afanassiev - della presidenza dell'Eucaristia, evento primordiale della Chiesa. In tale veste Zizioulas vede nel Vescovo il perno intorno al quale ruota il mistero dell'unità della Chiesa *ad intra* e di quella pur necessaria unità *ad extra* come identità con le altre Chiese diffuse nel mondo. Il legame costituito mediante la liturgia di ordinazione con una ben precisa comunità locale pone dunque il ministero del Vescovo non al di sopra della Chiesa locale ma in "specificazione" con essa²⁰³. Egli è colui che assume e rappresenta la tradizione apostolica di quella determinata Chiesa, perché mediante essa è inserito nella successione apostolica. Da un lato, infatti, egli è la fonte e la sintesi di tutta la ministerialità della Chiesa con cui è in relazione. Ne è la fonte non in quanto depositario di una *potestas* bensì in qualità di colui che sedendo "al posto di Cristo" nella sinassi eucaristica rende possibile, mediante l'effusione dello Spirito che distribuisce per unire, la costituzione della variegata ministerialità del Cristo nei membri della Chiesa. Ne è la sintesi perché mediante il suo ministero tutta la Chiesa nella sua molteplicità si offre al Padre affinché sia consolidata nell'unità e nella propria identità²⁰⁴. D'altra parte la "specificazione"

²⁰¹ *EQA*, 50.

²⁰² Cf. *ORT*, 1.

²⁰³ *CPI*, 143: "Esiste un principio fondamentale nell'ecclesiologia ortodossa che risale ai primi secoli e riflette la giusta sintesi tra cristologia e pneumatologia di cui mi son fatto difensore. Il principio è che l' 'uno', cioè il vescovo, non può esistere senza 'i molti', la comunità e, viceversa, che 'i molti' non possono esistere senza l' 'uno'."

²⁰⁴ *EQA*, 41: "...la Chiesa vedeva in questo presidente colui che unisce in sé tutta la Chiesa locale in virtù del fatto che egli la offre a Dio come il Corpo di Cristo; ciò esprimeva giustamente l'idea fondamentale dell'Eucaristia: unità dei 'molti' nell' 'uno'"; *EEE* 501: "...un'altro aspetto del ministero che riguarda il coordinamento dei carismi degli altri ministeri in seno alla comunità. Essendo l'unico ad ordinare al ministero, il vescovo è a servi-

con una determinata Chiesa lo pone a servizio della tradizione apostolica così come ha preso volto in quella Chiesa, non tanto mediante una dinamica di trasmissione storica bensì in forza della sua continua identificazione, mediante l'Eucaristia, alla comunità apostolica escatologica. Infine egli esercita la sua "specificazione" alla propria Chiesa locale rappresentandola nel rapporto con le altre Chiese da cui è interpellato a confermare l'identità con esse nell'unica Eucaristia e quindi la cattolicità della propria comunità ecclesiale. Tutto ciò è ancora una volta liturgicamente significato dal requisito della presenza di almeno tre vescovi nel rito di ordinazione il cui ruolo non è quello di trasmettere il ministero, poiché esso è dono di Dio elargito mediante l'epiclesi della comunità che lo riceve come Vescovo, ma è quello di recare al neo-eletto la conferma dell'apostolicità da parte delle altre Chiese, nel momento in cui viene immesso nell' *ordo* episcopale.

In quest'ottica la costituzione nell'*ordo* episcopale appare come un procedimento di natura pienamente sacramentale e sottratto dunque a qualsiasi dinamica di ordine giuridico, sia per quanto riguarda i rapporti interni alla comunità alla quale è destinato sia per quanto concerne l'inserimento nella collegialità episcopale²⁰⁵. Visto in questa luce esso non è più generatore di divisione ma, per la sua specifica relazione di capo della sinassi eucaristica diventa fonte e sintesi di tutti gli altri *ordines* e quindi abilitato *ad intra* ad esprimere la cattolicità della Chiesa locale²⁰⁶ e *ad extra* a rappresentarla nel rapporto con le altre Chiese nel tempo e nello spazio.

Zizioulas ritiene che questa concezione del ministero, e in particolare di quello episcopale possa aprire uno spiraglio per quanto concerne il dialogo ecumenico sul tema scottante del ministero. La considerazione del ministero episcopale non in quanto individuo ma nella sua relazione con la comunità potrebbe rappresentare per le comunità luterane una possibilità ai fini del riconoscimento da parte loro del ministero "gerarchico" e, di conseguenza, delle altre realtà "istituzionali" ad esso connesse, come la succes-

zio delle necessità della Chiesa per conservare in relazioni tutti i suoi ministeri usciti scaturiti da una medesima sorgente e appartenenti ad un medesimo corpo. Un'*episkopé* sull'intera vita carismatica e ministeriale della Chiesa era inteso in quest'epoca non tanto come una supervisione ed un controllo autoritari ma come un mezzo per unire i carismi nell'unico corpo dell'unico Cristo."

²⁰⁵ *CPI*, 144: "Dato che nella Chiesa ortodossa non esiste la '*missio canonica* ', e nemmeno distinzione tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, il fatto che la comunità sia menzionata nella preghiera di ordinazione vuol dire che essa *fa parte dell'ontologia dell'episcopato*: dunque il vescovo non esiste, nemmeno per un attimo o in via teorica, che non sia condizionato da una comunità.."

²⁰⁶ *CEC*, 85: La sua prima funzione è sempre quella di *permettere alla cattolicità della Chiesa di rivelarsi in un determinato luogo.*"

sione apostolica. Egli ritiene che una delle cause del rifiuto della ministerialità gerarchica fu il modello di episcopato ingeneratosi a partire dal IV secolo che vide il graduale trasferimento al presbitero della funzione di presidenza della sinassi eucaristica e la conseguenza perdita della dimensione sacramentale del ministero episcopale ridotto a funzione amministrativa a prevalente carattere giuridico. Zizioulas considera il problema di importanza fondamentale per il dialogo ecumenico poiché riguarda uno dei requisiti di riconoscimento ecclesiale.

5.1.7 Conclusioni e prospettive

Zizioulas, alla luce di un'ecclesiologia eucaristica caratterizzata da una cristologia pneumatologicamente condizionata, risolve la questione legata all'apparente incompatibilità tra la cattolicità della Chiesa e l'esistenza di *ordines* in essa. Nella misura in cui la costituzione del Corpo del Cristo ministeriale è opera dello Spirito che, con la sua azione, costituisce la personalità corporativa del Cristo come Chiesa, la distribuzione dei doni carismatici non è più motivo di divisione bensì di comunione perché lo Spirito distribuisce per unire situando la molteplicità in una rete di specifiche relazioni²⁰⁷. Da qui ne deriva che ogni *ordo* acquista senso e consistenza dal e nel rapporto con gli altri.

Alla luce di queste conclusioni ci preme evidenziare due problematiche che ivi prendono corpo e che rivestono certamente un'importanza cruciale per il dialogo ecumenico.

Anzitutto la questione della sinodalità della Chiesa che, alla luce della concezione di Zizioulas non può essere pensata come una faccenda di natura meramente istituzionale bensì come un'esigenza che scaturisce dall'ontologia stessa della Chiesa dato che "in Cristo" e per l'azione dello Spirito, ἡ ἐκκλησία si costituisce simultaneamente come una *κοινωνία* nella quale nessun *ordo*, in un contesto di specificità di relazioni ove cade qualsiasi distinzione di priorità, potrebbe accampare una qualsiasi pretesa di autonomia di decisione e di giudizio nella Chiesa sia in relazione alle questioni di natura interna che ai rapporti esterni con le altre Chiese. Appare dunque evidente che il ministero del Vescovo non è sufficiente per definire l'identità della Chiesa ma quest'ultima dipende dalla partecipazione convergente dell'intera ministerialità della Chiesa senza la quale non c'è epiclesi e quindi non c'è neppure *communio* ecclesiale.

²⁰⁷ OEC, 8: "Ma per il fatto che l'ordinazione è un atto dello Spirito Santo, non ha per fine quello di essere un fattore di divisione nella Chiesa."

L'altra problematica, strettamente collegata alla precedente, è relativa al rapporto esistente nella Chiesa cattolica romana tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* della Gerarchia, distinzione favorita, a partire dal IV secolo, con la graduale trasformazione del ministero dell'ἐπισκοπή da capo della sinassi eucaristica ad amministratore della comunità ecclesiale. Tale sviluppo favorì l'idea di una distinzione tra elemento istituzionale ed elemento carismatico, quest'ultimo quasi dipendente e soggiacente al secondo a danno della dimensione sacramentale dell'episcopato. Laddove, nel quadro dell'ecclesiologia eucaristica così come elaborato da Zizioulas cade anzitutto il concetto di *potestas*, viene recuperata nell'ἐπισκοπή la sintesi tra istituzionale e carismatico perché essa trova la sua ragione d'essere nell'atto ordinante di Dio conferito mediante l'epiclesi comunitaria nel contesto della divina Eucaristia²⁰⁸.

Tuttavia non viene per questo sminuito il ruolo del Vescovo. Anzi, come già abbiamo avuto modo di notare, una delle finalità della ricerca di Zizioulas è proprio quella di riaffermare la centralità e l'utilità di tale ministero per l'unità della Chiesa al fine di contestare le tendenze slavofile ancora latenti nel pensiero di Afanassiev ma, d'altra parte inserire l'*ordo* episcopale in una visione più comunionale più di quanto Florovskij avesse fatto. Egli, alla luce della teologia del ministero interpretato in chiave di specificità di relazione ontologica, il tutto confortato da un'approfondita indagine storica relativa ai primi tre secoli della Chiesa, rilegge il ministero dell'ἐπισκοπή restituendogli la dovuta considerazione. Ed è proprio prendendo le mosse da una restaurata lettura del ministero episcopale che Zizioulas passa ad affrontare altre due questioni che, poste nella visione storico-lineare, potrebbero costituire un misconoscimento della piena cattolicità della Chiesa locale: la successione apostolica e la conciliarità.

5.2 La cattolicità diacronica: la successione apostolica

Il concetto di "successione apostolica" implica il rapporto di continuità tra ogni Comunità ecclesiale e la Chiesa Apostolica, e più precisamente con il *kerygma* e il ministero apostolici. Esso è comunemente interpretato come il concatenarsi delle Chiese nel tempo in modo da formare, attraverso il ministero del Vescovo, una linea che unisca ogni singola Chiesa con la primitiva Comunità apostolica. Questa interpretazione però insinuerebbe che l'apostolicità di una Chiesa dipenderebbe da un'altra Chiesa e ciò an-

²⁰⁸ Vedi 168, nota 205.

drebbe a contraddire il concetto di cattolicità integrale di ciascuna Chiesa locale. Da qui deriva l'esigenza, a parere di Zizioulas, di rileggere il concetto di successione apostolica alla luce dell'impianto della sua ecclesiologia eucaristica, non mancando di suffragarle con testimonianze di ordine storico.

5.2.1 L'origine storica del problema

Storicamente, come già era stato evidenziato nella tesi dottorale, il problema emerse in seguito alle pretese avanzate da settori dello gnosticismo di un "fondamento" apostolico delle loro dottrine, che fu documentato da apposite liste di successione. A questa provocazione la Chiesa appena nata rispose, soprattutto ad opera di Ireneo e di Tertulliano, compilando e riportando le autentiche liste della successione apostolica, composte esclusivamente da vescovi e non da presbiteri. Come già osservato in precedenza questo particolare, legato alla tesi di Zizioulas che ritiene di individuare nell' "offerta dei doni" il *proprium* del ministero apostolico trasmesso ai Vescovi, costituiva un indizio eloquente che tendeva ad escludere un collegamento tra successione apostolica e ortodossia della fede mettendola invece in relazione con l'eucaristia.

Parlare dunque di successione apostolica vuol dire dunque risalire alla persona e all'esperienza degli apostoli. Ciò costringe ad interrogarsi: chi erano gli Apostoli? In che cosa consisteva il ministero dei Dodici, oggetto di successione nella Chiesa? Ora, secondo Zizioulas, l'identità del ministero apostolico è suscettibile di una duplice interpretazione che trova parimenti fondamento sia nelle Scritture, sia nei testi dell'antichità patristica. Ciò consegue dal già citato dualismo tra approccio storico ed escatologico circa la natura della Chiesa²⁰⁹.

5.2.1.1 L'approccio storico

L'approccio storico²¹⁰ induce ad interpretare la successione apostolica in termini di ripresentazione del passato nel tempo attraverso la catena ininterrotta che lega i Vescovi di ogni tempo ad un apostolo. In questo caso il ministero dell'apostolo è concepito in termini individuali, come di colui che è "inviato" da Cristo a svolgere la missione evangelizzatrice nel mondo. Dall'espletamento di questa missione sorgono le Chiese che a loro volta si trasmettono nel tempo, sempre mediante il ministero del Vescovo, il mes-

²⁰⁹ Un'attenta analisi delle testimonianze letterarie di ambedue gli approcci è rinvenibile nell'articolo *La continuità apostolica della Chiesa e la successione apostolica nei primi cinque secoli*, in *Corso di Ecumenismo*, vol. 11 (Roma 1996) 47-60. Verrà citato con la sigla CCS.

²¹⁰ COA, 66-67.

saggio e la forma istituzionale ricevuta dagli apostoli²¹¹. Questa concezione, presente in modo trasversale negli scritti neo-testamentari, è attestata in alcuni scritti patristici dei primi tre secoli come la 1 Lettera di Clemente, la Tradizione Apostolica di Ippolito, l'*Adversus haereses* di Ireneo e l'ecclesiologia di Cipriano di Cartagine²¹² ed ha comunque il merito di individuare nella persona del Cristo la sorgente di tale processo. Analizzando lo sviluppo di questa tendenza Zizioulas deplora la sostituzione, consumatasi in Cipriano, di Cristo con l'apostolo come sorgente della trasmissione del ministero lì dove il Vescovo di Cartagine afferma che ogni vescovo siede non più, come affermava Ignazio, "al posto di Cristo" bensì sulla *Cathedra Petri*. Di conseguenza il Vescovo non era più visto come *alter Christus*, secondo la testimonianza dei Padri Apostolici, bensì *alter Apostolus*. Zizioulas lamenta anzitutto che tale interpretazione, lungi tuttavia dalle intenzioni di Cipriano, abbia posto le premesse nell'ecclesiologia occidentale per quell'evoluzione che condusse alla forma degenerata dell'universalismo tipica del cattolicesimo romano da cui furono ammalati anche alcuni tra i teologi accademici greci.

5.2.1.2 *L'approccio escatologico*

In un approccio di tipo escatologico²¹³ la successione apostolica viene intesa invece in termini di irruzione del futuro nel presente. Qui più che la figura dell'apostolo si configura l'immagine del *collegium* apostolico che altro non è se non l'anticipo nel tempo della Comunità escatologica del Regno che deve venire e il cui ministero è quello di esercitare il giudizio escatologico sulla storia²¹⁴. Questa concezione oltre ad essere testimoniata in alcune pericopi neo-testamentarie legate, come abbiamo già avuto modo di vedere, al contesto eucaristico – in particolare nell'Apocalisse – è accolta poi nel pensiero ecclesiologico di Ignazio di Antiochia e, più diffusamente, in alcuni documenti provenienti dalla tradizione siriana²¹⁵. L'elemento costante di questa tradizione consiste nell'identificazione del ministero del Vescovo con quello del Cristo non tanto però come individuo ma in quanto

²¹¹ BC, 238: "La successione apostolica è diventata di nuovo un problema in teologia a causa di un approccio al ministero in termini di causalità e di una teologia oggettivata."; CCS, 48: "Questo modo di concepire la successione si basa sulla convinzione che la Chiesa sia un'istituzione storica, la cui funzione essenziale è quella di perpetuare la missione".

²¹² Cf. CCS, 47-51.

²¹³ Cf. COA, 67-68.

²¹⁴ Cf. EQA, 18-19.

²¹⁵ Vedi l'analisi dettagliata in CCS, 51-56.

capo della Comunità eucaristica. Significativa risulta, a tal proposito, la testimonianza della letteratura Pseudo-Clementina che attribuisce all'apostolo Giacomo il ruolo di "Signore e vescovo dei vescovi che governa Gerusalemme, la città santa degli Ebrei, e le Chiese rettamente istituite dalla provvidenza divina in ogni luogo."²¹⁶ Questo passaggio conterrebbe, secondo Zizioulas, l'affermazione della successione apostolica intesa come "continuità con la Comunità di Gerusalemme nella sua interezza con a capo Cristo"²¹⁷ il cui ministero sarebbe continuato in quello di Giacomo e dei Presbiteri: in altre parole saremmo di fronte ad una successione intesa non "da vescovo a vescovo" ma da "comunità a comunità".

5.2.1.3 Osservazioni

Mentre nell'approccio storico prevale l'idea di "missione" come "memoria del passato", nell'approccio escatologico emerge invece il concetto di "convocazione" come "memoria del futuro". Nell'ambito di un'ecclesiologia che asserisce l'identità del locale e dell'universale nell'assemblea eucaristica locale e ne afferma per ciò la cattolicità non in quanto prodotto di una "somma" ma piuttosto in senso qualitativo come frutto di un'identità nella "presenza" alle Chiese del Cristo integrale, l'approccio storico non pare essere, secondo l'autore, la via adeguata per una comprensione del fenomeno della successione apostolica. Esso mal si concilierebbe con la natura escatologica della Chiesa a motivo della quale ogni ministero, in quanto - come già precedentemente osservato - trasposizione nel tempo e nello spazio dell'unico ministero del Cristo non prende forma mediante la trasmissione giuridica di una *potestas* bensì in un contesto escatologico che altro non può essere che quello liturgico. Nel caso dell'approccio storico infatti la successione apostolica si configurerebbe come la trasmissione di un potere da un individuo all'altro, così come emerge nella tradizione cattolico-romana, oppure come tentativo di imitazione della vita della primitiva comunità cristiana, come si può rilevare dal contesto della tradizione delle Comunità luterane.

Zizioulas intende dunque recuperare l'altra impostazione, ingiustamente trascurata dalla teologia occidentale ma, purtroppo, obliata anche dalla teologia accademica greca²¹⁸. La soluzione è dunque strettamente

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, 53, nota 19.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *COA*, 92: "Credo che nessuna ricerca nella coscienza teologica delle Chiese ortodosse può essere eseguita in modo autentico senza quest'approccio che, anche se è praticamente

connessa alla teologia del ministero così come l'abbiamo esposta nel capitolo precedente.

5.2.2 La successione apostolica come evento cristologico

Punto di partenza è ancora il concetto di cristologia pneumaticamente condizionata. Alla luce del tipo di rapporto tra cristologia e pneumatologia che, nella prospettiva di Zizioulas è a fondamento della natura della Chiesa, il problema non può andare risolto in termini di opposizione o di esclusione ma in termini di una sintesi tra elemento storico ed escatologico.

Il Cristo del cui ministero gli Apostoli furono la continuazione è il Cristo “pneumatologicamente condizionato” in cui la storia è trasfigurata dall' *eschaton* fin dall'Incarnazione e l'umanità del Cristo si manifesta come persona. Se la successione apostolica è trasmissione del ministero del Cristo, in questa luce essa non può intendersi in termini di trasmissione per via storico-giuridica (vedi ecclesiologia occidentale) nè in termini di effusione carismatica intesa come un'indeterminata azione interiore dello Spirito (vedi le tendenze slavofile) ma in termini di “inclusione” nella “persona” del Cristo con tutta la portata che il termine reca con sè²¹⁹.

Ora la successione in un ministero “personale” può avvenire soltanto mediante una “relazione diretta” e non mediata. Infatti il Cristo trasmesso non deve essere concepito come un evento chiuso nel passato, partecipabile nell'oggi attraverso la testimonianza di una mediazione storica prolungantesi nel tempo, ma è piuttosto Colui che vive nel futuro senza aver smarrito la sua corporeità storica e può perciò irrompere nel presente. Ne deriva che gli Apostoli, nell'esercizio del loro ministero non furono tanto i trasmettitori di una dottrina o di un'istituzione ma il *typos* di una “persona vivente nell'eschaton”²²⁰ nel cui ministero essi stessi erano stati “inclusi” nel giorno di Pentecoste.

assente dai manuali di teologia, tuttavia sopravvive in modo notevole (...) Io ho fatto ciò in primo luogo perché la teologia ortodossa ha un bisogno urgente che qualcuno glielo ricordi.” CCS, 57: “Tale modo di vedere le cose ha da allora caratterizzato la teologia occidentale fino ai nostri giorni, in cui la teologia accademica, sia in Occidente che in Oriente, si limita a considerare la successione solo per stabilirne le prove storiche suffragate dai fatti di una catena ininterrotta di ordinazioni episcopali”.

²¹⁹ COA, 74: “La nostra continuità con l'evento-Cristo non è dunque determinata da una sequela o da una risposta condizionata dalla distanza; è piuttosto una continuità da formulare in termini di inclusione.”

²²⁰ *Ibid.*, 75: “Un danno considerevole è stato prodotto alla nozione di apostolicità nel momento in cui è stata concepita in termini di prerogativa storica o sotto la forma delle chiavi di Pietro o in quella del kerygma apostolico. Infatti le chiavi sono quelle del Regno e il

Viene così modificata notevolmente la comprensione dei fattori che usualmente caratterizzano la successione apostolica: il *kerygma* e il ministero degli apostoli. E' chiaro che qualora si comprendesse il *kerygma* in termini "dottrinali" e il ministero in termini giuridici la successione diventerebbe un evento di pura "trasmissione" di una norma oggettiva e di una *potestas*, in un contesto che non richiederebbe necessariamente la presenza di tutta la Chiesa. Quando invece consideriamo che, nell'economia della rivelazione cristiana, il *logos* va inteso non come dottrina bensì come "persona", e per questo il ministero assume una dimensione "personale", ciò richiede, ai fini della trasmissione di queste realtà, un contatto diretto con la "Persona" del Cristo. Esso oggi è possibile solo mediante un'esperienza che permetta l'irruzione dell'*eschaton* nel contesto comunitario dell' ἐκκλησία. La qual cosa, come già abbiamo ben compreso, avviene mediante la sinassi eucaristica.

5.2.3 La successione apostolica come evento eucaristico

È dunque solo salvaguardando il fondamento cristologico della successione e scartando decisamente quello apostolico che è possibile fondere la storia e l'escatologia così come richiesto dalla fede di Calcedonia. Ancora una volta ritorniamo all'Eucaristia che è il luogo dove tale sintesi può divenire realtà poiché è in essa che il ministero del Cristo viene "trasmesso":

- ad ogni Chiesa locale, nel senso che ivi essa prende forma;
- a tutta la Chiesa locale nel senso che tutti gli *ordines* vi prendono forma.

Se dunque ogni ordinazione, e in particolare quella episcopale, ha nell'Eucaristia il proprio contesto generatore ciò vuol dire che tutta la Comunità eucaristico-ecclesiale è coinvolta nell'evento della successione apostolica sia perché ivi essa viene globalmente "inserita" nella pienezza del ministero del Cristo (vedi l'identità tra sinassi eucaristica e struttura visibile della Chiesa), sia perché è mediante la sua "epiclesi" e non per un atto giuridico individuale che scaturisce, secondo la tradizione liturgica, il ministero episcopale.

La catena della successione apostolica non è dunque un fenomeno storico nel senso della trasmissione dal passato al presente di una *potestas* ma è anch'essa un evento escatologico nel senso della partecipazione delle Chiese di ogni tempo alla comune identità con la Comunità escatologica del Regno, intesa come ricapitolazione di tutte le cose nella "persona escatologica" del Cristo risorto, evento che sarà pienamente configurato quando,

kerygma non è una norma oggettiva ma è il Cristo risorto, cioè una persona vivente e, in ambedue i casi, le prerogative ricevono un carattere escatologico".

secondo l'espressione paolina, Cristo sarà tutto in tutti²²¹. Questa realtà, incarnatasi *in primis* nella Chiesa apostolica mediante la discesa pentecostale dello Spirito, viene partecipata a tutte le altre Chiese non per trasmissione storica ma mediante il medesimo atto epicletico, condiviso nel tempo da ogni Comunità Eucaristica, che si rinnova continuamente ogni qual volta si celebra la sinassi ed è riassunto nel ministero del Vescovo²²². Quando dunque si parla di successione apostolica in un contesto di ecclesiologia eucaristica non si può limitare il discorso alla trasmissione del ministero episcopale "da vescovo a vescovo", per il semplice motivo che il ministero episcopale non è concepibile *in absoluto*, ma come successione "da Chiesa a Chiesa". Mediante l'Eucaristia, infatti, tutta la Chiesa diventa partecipe sia del *kerygma*, perché è lì che la Parola diventa carne e quindi acquista valore esistenziale, sia del ministero perché è in quel contesto che ogni *ordo* prende forma come trasposizione del ministero personale del Cristo.

5.2.4 Osservazioni conclusive e risvolti ecumenici

Parlare dunque di dimensione "epicletica" della successione apostolica significa liberare questo processo da ogni tipo di "certezza" giuridica ed entrare in una visione dell'evento in termini di "presenza escatologica". Qui il discorso scorre identico, o meglio ne è un'attuazione pratica, a quello relativo alla cattolicità intesa non come "somma" ma come "presenza". Se inoltre in tale approccio viene eliminata la dicotomia tra storia ed escatologia non viene però cancellata l'inevitabile tensione tra questi due elementi la cui coincidenza resta sempre una meta da conseguire e quindi rimane oggetto di una costante epiclesi: la storia non è soppressa ma "condizionata" dall'azione dello Spirito.

Resta così superato lo scoglio di una visione storicistica della successione apostolica che darebbe forza ad una concezione quantitativa e universalistica della cattolicità a scapito della cattolicità "personale e integrale" della Chiesa locale. La successione apostolica è una dimensione della cattolicità della Chiesa locale, in quanto successione nella pienezza del ministero del Cristo pneumaticamente condizionato, attingibile esclusivamente "in" e

²²¹ *Ibid.*, 71: "L'apostolicità, così concepita, proviene alla Chiesa dal futuro. E' l'anticipazione della natura finale della Chiesa che rivela il suo carattere apostolico."

²²² *CEC*, 87: "La loro successione apostolica non dovrebbe essere considerata né come una catena ininterrotta di atti di ordinazione né come una trasmissione di verità ma come un segno ed un'espressione della *continuità della vita storica della Chiesa nel suo insieme* così come era realizzata in ogni comunità."

“mediante” l’Eucaristia: e l’Eucaristia, a sua volta, non è concepibile se non nella concretezza della Chiesa locale. Ogni Chiesa locale è dunque apostolica non perché discende da un apostolo ma perché “è immagine della comunità escatologica, principalmente quando celebra l’Eucaristia”²²³. Essa stessa, nella globalità dei membri che la compongono, è il soggetto della successione apostolica.

Zizioulas mostra una chiara consapevolezza delle implicazioni che tale questione comporta per il dialogo ecumenico. Egli ritiene che i punti di rilevanti per il confronto vadano individuati nei seguenti:

a. il passaggio dall’idea di “trasmissione” all’idea di “presenza” con le relative implicazioni per la comprensione della continuità nel *kerygma* e nel ministero apostolici²²⁴;

b. lo spostamento del problema ecumenico da una prospettiva “confessionale” ad una più “ecclesiale” e quindi dal campo dottrinale a quello strutturale dato che punto di riferimento per definire l’identità delle Chiese con la primitiva Comunità apostolica, non sarebbe tanto la dottrina bensì la recezione dell’autentica forma ecclesiale come “emergenza” della comunità escatologica²²⁵;

c. l’idea della “successione di comunità” nel cui ambito andrebbe compresa l’esistenza di un “primato” come quello del Vescovo di Roma, nel quadro di un processo di successione inteso non però in termini di singolo individuo bensì di Chiesa locale²²⁶.

Questi punti potrebbero costituire – a parere di Zizioulas – un valido punto di confronto anche con quelle Chiese – e qui si riferisce a quelle di tradizione luterana – che hanno secondo lui rifiutato non tanto il processo della successione in quanto tale ma l’interpretazione della stessa prevalsa nel Medioevo con la prassi ecclesiale da essa derivante²²⁷.

²²³ CCS, 59.

²²⁴ COA, 94: “Questo metterà in evidenza l’importanza della natura della Chiesa come comunità *nella sua totalità*, cioè l’interdipendenza dei molteplici elementi che la compongono come unico contesto nel quale e mediante il quale si può realizzare la continuità con gli Apostoli.”

²²⁵ *Ibid.*, 94.: “Il criterio ultimo dell’unità deve essere ricercato nella domandarsi fino a che punto la forma attuale e il messaggio delle Chiese nella storia riflettano la presenza di questa comunità escatologica.”

²²⁶ *Ibid.*, 59: “Detto questo non possiamo peraltro escludere la possibilità che una data Chiesa locale e il suo vescovo possano avere una funzione speciale nella realizzazione della comunità apostolica tramite ogni singola comunità locale. (.) Un tal ministero non può essere esercitato da una persona ma da una *Chiesa locale*.”

²²⁷ CCS 60: “Oso suggerire che dietro di esso (rifiuto) si nasconda un rigetto della successione apostolica così come si è sviluppata dopo il quarto secolo, ossia indipendentemente

5.3 La cattolicità sincronica: la conciliarità

L'ecclesiologia ortodossa si distingue per l'importanza attribuita, nel pensiero e nella storia, al Concilio. Tuttavia, secondo Zizioulas, questo fatto avrebbe ingenerato in occidente un'errata comprensione al punto di esclamare “ che l'Ortodossia non abbia un papa è vero ma che al suo posto abbia dei concili è falso”²²⁸. In effetti quando si parla di Concilio ci si confronta con un argomento – cruciale nei rapporti tra cattolici e ortodossi – che potrebbe richiamare l'idea di una forma di primato sulle Chiese locali, concetto non compatibile con la conclamata forma cattolica e piena della Chiesa locale. Ma lo stesso costituisce un punto di discussione delicato nell'ambito della stessa ecclesiologia ortodossa.²²⁹

5.3.1 La genesi storica della prassi conciliare

La prassi di radunarsi in Concilio nacque all'interno delle Chiese per garantire la cattolicità della Chiesa universale, intesa come “identità” di tutte le Chiese locali nello spazio, di fronte a possibili autoripiegamenti da parte di singole Chiese, a causa di questioni dottrinali o disciplinari che avessero deformato tale identità. Il problema assumeva rilevanza qualora si trattava di dover definire l'ammissione all'Eucaristia di membri di altre Chiese sospetti di eresia²³⁰. Sarebbe un errore tuttavia concepire il Concilio come una istituzione sovra-ecclesiale con poteri di natura giuridica, avente autorità sulle singole Chiese locali perché se così fosse verrebbe contraddetta la natura “cattolica” di ogni Chiesa locale la quale, in quanto manifestazione del Corpo integrale del Cristo, è piena e autonoma in sé. Così si finirebbe per sostituire al primato giuridico di un Vescovo su tutte le Chiese,

da quello che abbiamo chiamato l'aspetto escatologico e comunitario dell'apostolicità derivante da un modo cristocentrico e pneumatologico di considerare la continuità.”

²²⁸ *CPI*, 140.

²²⁹ *CEC*, 77: “Il posto esatto che il ‘sinodo’ o ‘concilio’ occupa nel contesto della cattolicità della Chiesa primitiva rappresenta uno dei problemi più difficili e oscuri. Ci chiediamo se questi concili avessero come scopo, agli inizi della loro apparizione, quello di costituire una struttura di ‘cattolicità universale’ al di sopra delle Chiese locali? ”.

²³⁰ *Ibid.*, “...il fenomeno dei primi concili non può essere compreso se non teniamo conto della prassi conciliare primitiva precedente la quale, a sua volta, non fu senza relazione con la comunità eucaristica. E' significativo che la maggior parte dei primi concili, se non tutti, riguardarono in ultima analisi il problema della comunione eucaristica e l'accettazione definitiva delle strutture conciliari sovralocali aventi autorità sul vescovo fu provocata dalla necessità urgente di risolvere il problema dell'ammissione all'eucaristia tra le Chiese locali.”

come accade nell'ecclesiologia cattolica, il primato giuridico del Collegio Episcopale²³¹. Zizioulas volle dimostrare che una tale concezione del Concilio, germogliata anzitutto in Occidente nell'area della Chiesa nordafricana come deviazione dai principi dell'ecclesiologia di Cipriano e quasi ad imitazione della struttura centralistica dell'Impero Romano, e consolidatasi tra il XIV e il XV secolo in Europa in quella forma di reazione all'assolutismo del papato medievale che prese il nome di "conciliarismo"²³², fosse estranea alla Chiesa dei primi tre secoli, soprattutto in Oriente. Fu proprio questo il primo argomento sul quale Zizioulas fu sollecitato ad offrire un contributo come ortodosso nel dialogo ecumenico. E anche più tardi, nel corso di un intervento tenuto a Pamplona sulle Conferenze Episcopali egli criticherà la tendenza presente nell'ecclesiologia del Vaticano II a considerare il Collegio episcopale:

"come struttura collocata al di sopra delle chiese locali per vegliare su di esse, con a capo il Papa. Questa idea sembra fondarsi sul collegio dei Dodici con san Pietro come capo di questo collegio"²³³.

Secondo Zizioulas non è possibile comprendere la natura e la finalità di un Concilio Ecumenico nella forma assunta da Nicea in poi senza ricollegarsi alle primitive forme sinodali di cui si può cogliere già testimonianza tra le pagine del Nuovo Testamento e, in seguito, nella vita ecclesiale dei primi tre secoli²³⁴. La conclusione a cui egli giunge è che la motivazione di fondo che indusse le Chiese a convenire in sinodo, prima soltanto a livello locale e in seguito a livello provinciale, fu sempre quella di tutelare la *communio* eucaristica, con la preoccupazione prioritaria non tanto di escludere il soggetto dalla comunità ma di reintegrarlo nella piena comunione²³⁵. Appare infatti evidente che le prime forme di sinodalità siano scaturite dalla coscienza che la Chiesa possedeva di essere, nella celebrazione Eucaristica, la "comunità escatologica" chiamata non soltanto ad anticipare la "convocazione escatologica" dei figli di Dio dispersi ma anche ad esercitare nella

²³¹ *Ibid.*, "Nel momento in cui esse ammettessero una struttura sovralocale al di sopra della comunità eucaristica locale, cioè un sinodo o un altro organismo, la comunità eucaristica locale cesserebbe di essere in se stessa e *in forza della propria natura eucaristica* una 'Chiesa cattolica'".

²³² Cf. *CWU*, 24.

²³³ *CNA*, 404.

²³⁴ Un'ampia esposizione della ricerca è rinvenibile in *DCS*, 34-50 così come in *CWU*, 21-25.

²³⁵ *CWU*, 21: "Il legame tra gli antichi concili e questa 'conciliarità' primitiva della comunità eucaristica locale è così decisivo che non possiamo comprendere lo sviluppo successivo della storia dei concili senza porla in questa luce."

storia, in forza della successione al ministero apostolico dei “dodici”, il “giudizio escatologico”²³⁶.

Circa la composizione di queste primitive assemblee conciliari si può notare il passaggio da una convocazione plenaria di tutta la comunità sotto la presidenza del Vescovo a una forma assembleare più ristretta comprendente soltanto le guide della Chiesa fino a notare il ruolo di rappresentanza dei singoli Vescovi nel contesto dei Sinodi territoriali²³⁷. La composizione episcopale dei Sinodi provinciali costituirebbe un’ulteriore testimonianza in favore della contestualizzazione e della finalità eucaristica di tali assisi conciliari se teniamo presente la concezione di Zizioulas circa la fisionomia prettamente eucaristica del ministero episcopale²³⁸. Compito dei primitivi Concili non fu dunque quello di formulare definizioni da imporre alle Chiese in forza di un’autorità giuridica detenuta dal Concilio stesso²³⁹ ma quello di porre in dialogo, attraverso la mediazione rappresentativa del ministero episcopale, quelle Chiese che non si riconoscevano più “identiche” per motivi di fede o di disciplina al fine di compiere tutto il possibile per ricostituire il loro rapporto di reciproca “identità”, cioè la loro “cattolicità”²⁴⁰.

²³⁶ *EQA*, 41-42: “Perché l’assemblea eucaristica, secondo la testimonianza del Nuovo Testamento, era essa stessa un tribunale, e precisamente il tribunale escatologico finale che doveva giudicare tutto ciò che riguardava i fedeli (*Mt* 18, 18-20);...”; *CWU*, 21: “E’ quindi nell’evento che riunisce il popolo di Dio disperso che si rivela la natura escatologica della Chiesa, perché la caratteristica dell’attesa degli ultimi giorni da parte del popolo di Israele fu precisamente la speranza che il disperso popolo di Dio si sarebbe di nuovo radunato in Gerusalemme intorno al Messia. (.) Ora, l’apparizione dei Concili nella storia fu un diretto prodotto di questo evento fondamentale del radunarsi della Chiesa, in modo speciale per la celebrazione dell’Eucaristia.”

²³⁷ *Ibid.*, 22.

²³⁸ *Ibid.*, 22: “La composizione episcopale degli antichi concili è ancora inspiegabile senza riferimento alle primitive comunità eucaristiche. (..) Nell’antica Chiesa tuttavia quando la conciliarità acquistò la sua forma episcopale il vescovo fu compreso anzitutto come il capo della comunità eucaristica e fu a causa di ciò che egli fu naturalmente considerato come la persona incaricata della responsabilità di ammettere o meno qualcuno alla comunione.”

²³⁹ *Ibid.*, 24: “Nessuno di questi concili intese che il proprio compito fosse quello di un teologo sistematico che ‘formula’ la fede. La preoccupazione ultima di questi concili fu la comunione eucaristica e ciò che essi formularono nella forma di una ‘definizione’ o *horos* aveva (a dispetto del linguaggio filosofico da essi usato) uno stretto valore soteriologico cosicché ogni generazione avrebbe potuto farne uso per sé.”

²⁴⁰ *Ibid.*, 22: “La conciliarità non fu solo un’espressione della piena unità eucaristica ma anche uno stadio prioritario ad essa. Ho già fatto riferimento alla funzione svolta dagli antichi sinodi di ‘corte’ che aveva il compito di riconciliare le fazioni opposte in una o più comunità affinché potessero partecipare alla comunione eucaristica.”

5.3.2 Conciliarità e cattolicità della Chiesa locale

Partendo da tali considerazioni egli contesterà, nel corso del suo intervento al 2° Congresso dei Teologi Greci svoltosi in Atene nell'agosto del 1976, l'affermazione del prof. Zabolotsky²⁴¹ il quale asseriva che la conciliarità è l'aspetto "formale" di ciò che costituisce l'essenza della Chiesa, cioè la *koinonia*. Quest'affermazione negherebbe il fondamento "eucaristico" della Chiesa e quindi la "cattolicità" della Chiesa locale, unico possibile luogo dell'esperienza di comunione, realizzabile soltanto mediante l'incorporazione, attraverso l'Eucaristia, al Cristo pneumatico, per tendere a tutto vantaggio di una concezione giuridica estranea alla visione sia dei Padri che dell'Ortodossia²⁴². La comunione è possibile solo nell'esperienza concreta dell'Eucaristia e quindi della Chiesa locale, come dono offerto dall'alto e non come decisione imposta da una struttura sovra-imposta alle Chiese²⁴³. Del resto abbiamo già avuto occasione di sottolineare che, nell'ecclesiologia di Zizioulas, il ministero del Vescovo non è da concepirsi come "individuale" e quindi "autonomo" rispetto alla Comunità ecclesiale bensì "relazionale" ad essa e dal cui "Amen" ne dipendevano sia l'istituzione che l'esercizio. Egli non rappresenta una *potestas* delegatagli da un individuo ma un ministero ricevuto da Dio mediante l'approvazione e l'epiclesi di una Comunità. Come dunque l'Ordinazione al ministero episcopale esige l'*axios* liturgico della Comunità ecclesiale e, nello stesso contesto, era obbligatorio il riferimento ad una precisa comunità perché il Vescovo fosse inserito nella successione apostolica, allo stesso modo non era nelle facoltà del Vescovo esercitare, in un'assise conciliare, un potere autonomo rispetto alla sua Chiesa ma, affinché le decisioni ivi assunte potessero assumere un valore ecclesiale era indispensabile che esse fossero "recepite", sempre in un contesto eucaristico, e sanzionate dall' "Amen" della Chiesa locale rappresentata.

²⁴¹ Cf. CSC, 141.

²⁴² CEC, 78: "Ogni comunità eucaristica era dunque in piena unità con le altre, non *in forza di una struttura esterna sovrimposta*, ma in virtù del Cristo totale presente in ognuna di esse."

²⁴³ CWU, 24: "In ogni caso ogni volta che nella storia della Chiesa si svolse un Concilio Ecumenico esso non apparve come una realtà istituzionale ma piuttosto come un *evento*. (...) Per l'antica Chiesa, I concili ecumenici non erano parte di una macchina istituzionale bensì erano eventi *ad hoc*. (...) l'unico aspetto istituzionale di un concilio ecumenico era la sua composizione episcopale".

5.3.3 Osservazioni

La chiave per interpretare dunque in modo adeguato la dimensione conciliare della Chiesa nell'ambito di un'ecclesiologia eucaristica permane essere il concetto del Cristo pneumatologicamente condizionato e, in quanto tale, "persona". La prassi conciliare, intesa alla luce di una cristologia pneumatologicamente condizionata, non appare più come una sovrastruttura, come un'istituzione, di per sé incompatibile con la pienezza e la cattolicità della Chiesa locale bensì un servizio a garanzia dell'unità di ciascuna Comunità ecclesiale e dell'identità di ognuna con tutte le altre Chiese. Si potrebbe dire che sia un servizio affinché l'ortodossia concordi con l'eucaristia, come si premurava di affermare, di fronte agli gnostici, Ireneo di Lione, affinché ogni Chiesa, celebrando la Divina Liturgia, possa accogliere veramente il dono che la conforma nell'identità con tutte le Comunità Eucaristiche diffuse in tutta la terra.

In questo modo il Concilio, secondo la prospettiva chiaramente indicata dalla testimonianza dei primi secoli, appare un evento di cui l'unico imprescindibile fattore istituzionale è dato dalla sua composizione episcopale²⁴⁴. Ma proprio considerando che tale presenza istituzionale non sussiste autonomamente ma in relazione alla propria comunità ecclesiale essa genera quel "circolo vizioso" che parte dalla *κοινωνία* eucaristica e ad essa ritorna per il necessario passaggio della "recezione" comunitaria soltanto dopo la quale un concilio può fregiarsi del titolo di "ecumenico"²⁴⁵.

²⁴⁴ *Ibid.*: "L'unico aspetto istituzionale di un concilio ecumenico fu la sua composizione episcopale ma il carattere istituzionale di tale ufficio è una questione da definire dopo aver considerato le sue radici eucaristiche e l'intero concetto di 'istituzione' così come appare alla luce dell'Eucaristia."

²⁴⁵ *Ibid.*: "Il fatto che il Concilio ecumenico non possiede di per sé un carattere istituzionale ma dipende, per quanto riguarda la sua 'ecumenicità' dall'episcopato 'eucaristicamente' condizionato e – in maniera non disgiunta - dal riconoscimento *a posteriori* della sua ecumenicità, punta a rendere chiaro che questo tipo di conciliarità possiede anche un livello universale. Il significato più chiaro di 'recezione' nel conciliarità si collega al fatto che noi possiamo definirlo in linguaggio teologico, un *condizionamento pneumatologico della storia*, cioè facendo assegnamento sullo Spirito e non soltanto sulle istituzioni, per la rivelazione della Verità. Nessuna forma conciliare può essere in se stessa una garanzia di Verità così come nessuna forma conciliare deve essere considerata irrilevante a proposito della verità semplicemente sul piano istituzionale, L'autorità di un concilio non è legata alla sua validità giuridica ma all'evento di comunione che lo Spirito crea e che riporta indietro la conciliarità alla sua originale base comunitaria."

5.4 La recezione

La recezione va strettamente intesa in rapporto alla successione apostolica che alla conciliarità poiché da una parte costituisce la modalità mediante la quale una Comunità ecclesiale si raccorda a quelle esistite nel tempo e d'altra parte essa rappresenta l'ultima e determinante fase dell'evento conciliare che ha lo scopo di reintegrare nella piena identità eucaristica apostolica, e quindi nella pienezza della successione apostolica, le comunità ecclesiali che se ne fossero allontanate. Nel contesto dell'ecclesiology eucaristica così come elaborata da Zizioulas comprendiamo come nella sua dinamica siano coinvolti tutti i membri della Chiesa e che questo non vada inteso come una sorta di concessione allo spirito democratico o a forme di rivendicazioni populariste ma come un'esigenza ontologica, insita nella natura comunionale della Chiesa dove nessun membro può da solo decidere sulla vita della propria comunità ma sempre in relazione con gli altri. Ancora una volta è determinante per la sua interpretazione il concetto di cristologia pneumatologicamente condizionata che ponendo il fondamento "personale" di tutto ciò che riguarda la vita della Chiesa, individua nella comunità eucaristica, compresa nella sua globalità, sia il soggetto che l'oggetto della conciliarità e quindi il ruolo determinante nel processo finale della recezione.

Secondo quanto è possibile evincere dalla dottrina di Zizioulas, le Chiese si radunano in Concilio non avendo come scopo finale quello di definire delle dottrine per esercizio puramente speculativo bensì per confrontarsi su di esse qualora deformazioni o alterazioni sopravvenute minaccino la loro "identità", impedendo loro di accogliersi, o meglio, di "riceversi" come Chiese cattoliche. Ora, se il contenuto di tale identità non consiste in una dottrina bensì nella "persona" del Cristo stesso di cui la Chiesa, nella sua fisionomia strutturale, rappresenta l'espressione visibile del ministero, il processo della recezione dovrà essere compreso non in termini "dottrinali" ma "esistenziali"²⁴⁶.

²⁴⁶ *Ibid.*, 27: "L'idea della conciliarità in quanto aspetto essenziale e costitutivo della Chiesa può risultare di aiuto nel movimento ecumenico, se non è compresa in termini giuridici o confessionali. Se la Verità può essere trovata solo nella comunione, come la tradizione dei Padri Greci ha chiaramente indicato, allora l'autorità della Scrittura diventa reale soltanto in un contesto di comunione. E' sbagliato chiedere prima l'adesione alla Verità e poi parlare di comunione, come se la Verità potesse essere concepita in se stessa, ad esempio, formulata in un documento o 'confessione di fede' oppure potesse essere prima 'annunciata' e poi condurre alla comunione. La Verità dei concili acquista autorità solo se è ricevuta in un evento di comunione. Il concetto di conciliarità come aspetto costitutivo essenziale

5.4.1 La dimensione cristologica

Già trattando il tema della successione apostolica, a proposito della continuità col *kerygma* apostolico, Zizioulas sottolineava che la Chiesa non riceve una dottrina bensì un evento: “L’amore di Dio Padre incarnato nel suo unico Figlio diletto e dato a noi nello Spirito Santo”²⁴⁷. Quando egli afferma questo sappiamo bene che non intende parlare di una Chiesa “pre-esistente” che riceva tale evento ma vuole dire che la Chiesa “è” la recezione dell’evento stesso. Il veicolo di tale dono è dunque una “persona”, il Figlio incarnato il cui mistero assume forma visibile come struttura ecclesiale.

In questo senso la Chiesa è oggetto della recezione perché è chiamata ad un processo di sempre migliore e adeguata recezione di se stessa in conformità al mistero personale di Cristo, di cui essa è l’ “emersione”. Si tratta di una necessità costante, considerando lo *status* della Chiesa sulla terra, impegnata a salvaguardare in se stessa l’equilibrio tra storia ed escatologia sempre rimesso in discussione dal proprio peccato oppure dagli inevitabili mutamenti di natura storico-culturale²⁴⁸.

5.4.2 La dimensione pneumatologico-eucaristica

Ora, alla luce del concetto di cristologia pneumatologicamente condizionata il Cristo non può essere ricevuto se non “nello Spirito”. Poiché questa presenza si manifesta nella forma di un “evento di comunione” la Chiesa, nella sua totalità e integralità di Corpo di Cristo è l’attrice di tale processo²⁴⁹. In forza dell’identità tra Eucaristia e ἐκκλησία, il luogo della sua realizzazione è l’assemblea eucaristica ove tutti gli *ordines* sono coinvolti: il Vescovo, il cui ruolo è quello di rappresentare da una parte la fede della Comunità mediante un movimento esterno nei confronti delle altre Chiese e dall’altra la fede dei Concili per la recezione di essa nella propria Comuni-

della Chiesa può essere di aiuto al movimento ecumenico se si evita di comprenderlo in termini giuridici o confessionali.”

²⁴⁷ PTR, 201.

²⁴⁸ *Ibid.*, 200: “...la chiesa riceve(..) anche dal mondo, dalla sua storia, dalla sua cultura, persino dalle sue esperienze tragiche e peccaminose, dai suoi fallimenti. Poiché essa è il corpo del Signore crocifisso che prende su di sé i peccati del mondo.”

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 203-204, a), b).

tà²⁵⁰; il Laicato che con il suo “Amen” recepisce o meno la fede conciliare nel contesto eucaristico-ecclesiale²⁵¹.

In questo senso la Chiesa, intesa nella totalità degli *ordines* che la compongono, è soggetto della recezione perché è mediante il suo radunarsi nella sinassi eucaristica in tutte le sue componenti che essa attua la recezione di se stessa.

5.4.3 La dimensione escatologico-comunionale

Poiché si riceve il Cristo pneumatico, le Chiese, ogni qual volta sono chiamate ad interrogarsi sulla reciproca “recezione”, non possono intendere il problema quasi si trattasse di dover ricevere una forma giuridica o una dottrina dal passato, bensì in termini di “memoria del futuro” e domandarsi se in ciascuna di esse siano presenti gli elementi di quella struttura comunione che sono frutto dell’emersione eucaristica del Cristo e possano quindi attestare l’autenticità e la cattolicità di quella comunità ecclesiale locale. Questa verifica è indispensabile al fine di salvaguardare la natura “personale” della Chiesa intesa come capacità ontologica di relazione ricevuta in Cristo e nello Spirito. E questo sia nel suo interno, affinché si stabilisca una giusta relazione tra gli *ordines* che la compongono e sia per i rapporti con l’esterno affinché una Chiesa locale possa da una parte “identificarsi” con le altre Chiese. A ciò si aggiunge la responsabilità che la Chiesa, in quanto “emergenza” nel tempo dell’identico ministero redentore del Cristo, ha di esercitare nei confronti dell’intero cosmo il ministero della *πρεσβεία* al fine di restaurarlo nella comunione con Dio, ricapitolando ogni cosa in Cristo. Zizioulas sottolinea più volte che tale missione non si esercita mediante la predicazione bensì offrendo al mondo un’esperienza di relazione che nasce da un determinato modo di strutturarsi. Da queste sottolineature si percepisce dunque il valore soteriologico del processo di recezione la cui finalità ultima è quella di restaurare l’integrità delle singole strutture ecclesiali affinché, conservate nella loro “cattolicità”, esse possano veramente ed efficacemente esercitare la *πρεσβεία* trasfiguratrice verso l’uomo e, attraverso di esso, verso l’intero cosmo.

²⁵⁰ *Ibid.*, 204: “La recezione non avviene a livello di individui, ma si realizza nelle comunità. Poiché le chiese ricevono il vangelo, i simboli di fede, ecc., in quanto comunità, diventa necessaria l’esistenza di un certo ministero che esprima l’unità della comunità. Nel modello classico della recezione, tale era la funzione del vescovo.”

²⁵¹ *Ibid.*, 205: “...il modello classico della recezione implicava che ogni decisione del vescovo oppure dei vescovi in concilio dovesse essere ricevuta dalla comunità.”

In questa prospettiva viene riconsiderato il ruolo del Magistero. Esso non possiede il potere di imporre una dottrina, nè a livello locale nè a livello inter-ecclesiale ma piuttosto la responsabilità di vegliarne sulla formulazione per garantire l'integrità della struttura eucaristica della Chiesa. Qualora infatti si producesse una deformazione del Vangelo e del deposito della fede in seno ad una Comunità locale, ciò costituirebbe un ostacolo ai fini della "recezione" dell'evento dell'amore del Padre che si dona e quindi a "recepire" una determinata Chiesa locale come manifestazione visibile e ministerialmente strutturata del Corpo di Cristo con conseguenze esistenziali che intaccherebbero non solo i rapporti inter-ecclesiali ma – come abbiamo visto - anche la stessa missione della Chiesa nei confronti del mondo. Soltanto in questo caso si può giustificare un' "evento" conciliare²⁵². Tuttavia resta sempre fermo che la verifica del carattere ecumenico delle decisioni conciliari avverrà sempre in seno alle Comunioni Eucaristiche locali²⁵³.

5.4.4 La dimensione personale

Come si vede il processo della recezione ha come fine ultimo quello di rendere possibile l'*ekstasis* dell'ἑκκκλησία τοῦ Θεοῦ, non soltanto prendola all'identità con la Chiesa apostolica delle origini e, di conseguenza, con tutte le Chiese sparse nel mondo ma anche alla relazione da una parte con la cultura luogo in cui essa vive con cui è chiamata a dialogare e di cui deve colorarsi in rispetto della sua dimensione locale e dall'altra col mondo intero, con i suoi problemi e le sue aspirazioni per "essere ricevuta" come "il corpo di Cristo, cioè la presenza stessa di questo dono di Dio per il mondo in ogni luogo"²⁵⁴, dono che restaura il mondo nella sua dimensione relazionale. Ciò impegna la Chiesa locale ad una costante ri-recezione dei dogmi formulati dai primi sette Concili Ecumenici sui quali si gioca l'identità della Chiesa e la sua portata esistenziale per questo mondo²⁵⁵.

²⁵² *Ibid.*, 202-203.

²⁵³ *Ibid.*, 205.

²⁵⁴ *Ibid.*, 203.

²⁵⁵ A tal proposito Zizioulas lamenta un difetto pratico insito nell'ortodossia che la porta, in nome dell'amore alla tradizione, a rimanere in una sorta di fissismo anacronistico, mescolato ad un escatologismo spesso esasperato che la rende poco incisiva dal punto di vista esistenziale nei riguardi delle mutevoli esigenze del mondo contemporaneo. Egli ne individua la causa nella contaminazione dell'ortodossia con le concezioni giuridiche dell'occidente che le hanno fatto smarrire l'autentico senso della sua visione escatologica. Per questo egli afferma in *CWU*, 27: "La teologia ortodossa, nella sua *forma mentis*, non è né confessionale né giuridica; il suo attaccamento alla tradizione è completato e condizionato

La dimensione personale qui delineata, nella sua forma duplice del rapporto tra le Chiese e di quello tra Chiesa locale e mondo, ci sembra perciò recare con sé alcuni risvolti attinenti a problematiche molto attuali come il dialogo ecumenico, il dialogo con le culture e il senso della missionarietà della Chiesa, importanti per la comprensione di questi fenomeni che mettono costantemente alla prova l'identità di ogni Chiesa locale.

5.4.4.1 *La recezione tra le Chiese*

Uno degli aspetti del fenomeno della recezione è quello della recezione inter-ecclesiale. Quali sono le condizioni perché le Chiese possano riceversi vicendevolmente? E' questo un problema sempre presente nella storia della Chiesa che ha avuto, secondo le testimonianze dei primi tre secoli, il luogo della sua definizione non tanto in contesti elitari bensì in quell'evento di comunione inter-ecclesiale che è il Concilio. Tutto ciò richiama quanto sottolineato nel secondo capitolo di questo lavoro a proposito dei criteri epistemologici della teologia di Zizioulas. Se il rapporto tra le Chiese deve essere fondato sulla Verità, in una visione in cui è l'Amore a precedere la Verità e non viceversa, il problema dell'identità tra le Chiese e quindi della reciproca recezione richiede anzitutto che esse si ritrovino identiche nella forma della loro esperienza ecclesiale che costituisce la condizione della Verità²⁵⁶. Questa concezione è l'inevitabile conseguenza dell'affermazione più volte fatta da Zizioulas che non esistono corpi confessionali – ove la recezione avverrebbe anzitutto in base alla comune adesione alla Verità – bensì delle Comunità eucaristiche locali ove la Verità prende forma mediante il loro essere “emersione” del Cristo, Parola fatta carne.

Alla luce di ciò il dialogo ecumenico viene inteso non tanto come un confronto dottrinale tra teologi appartenenti a differenti corpi confessionali bensì come un'evento conciliare in cui le Chiese locali, concepite come

da una visione escatologica e pneumatologica che le permette di risalire al passato per potersi mettere in relazione col presente e diventare così rilevante dal punto di vista esistenziale. Se mi sono impegnato nel tentativo unilaterale di sottolineare quest'altro aspetto è perché esso non è molto conosciuto e bisogna che sia ricordato agli stessi ortodossi.”

²⁵⁶ *Ibid.*, 28: “Tutto ciò tende alla conclusione che l'unità che noi cerchiamo in seno al movimento ecumenico non può essere un semplice prodotto di accordi teologici su tematiche classiche dottrinali. (...) Essa invece richiederà un tentativo di valorizzare il significato della comunità, non della sua fede soltanto ma anche ‘della sua struttura visibile che offre all'uomo la possibilità di essere introdotto in una relazione nuova e redentrice con Dio e con il mondo.’”

comunità radunate nella sinassi eucaristica e intorno al Vescovo, cercano di riscoprire la loro reciproca identità alla luce della tradizione del passato.

“È la concreta comunità ecclesiale, specialmente nella sua forma eucaristica, e non il confessionalismo, il fondamento dell’unità che noi cerchiamo. L’intera problematica ecumenica pare orientarsi verso una più chiara comprensione della natura della Chiesa come concreta comunità locale che esiste in comunione con le altre chiese locali nelle quali riconosce l’unica Chiesa di Cristo.”²⁵⁷

Questa concezione, se da un lato comporta come aspetto positivo quello di richiedere il coinvolgimento di tutto il Popolo di Dio nel dialogo ecumenico, induce Zizioulas a porsi delle domande. Poiché, soprattutto nell’ambito della tradizione luterana esistono notoriamente dei problemi circa la prassi eucaristica e il ministero episcopale egli si chiede: È possibile che avvenga la recezione lì dove non è chiara la prassi eucaristica? È possibile parlare di recezione nelle Chiese dove non è riconosciuto un ministero episcopale?²⁵⁸ Risulta difficile infatti per un ortodosso interpretare come “conciliare” un’assise tra Chiese di cui non tutte ammettono il ministero episcopale. Tutto ciò potrebbe costituire un ostacolo per un ecumenismo autentico.

5.4.4.2 *L’inculturazione*

L’affermazione della cattolicità della Chiesa locale apre alla legittimità, potremmo dire “ontologica”, del problema dell’inculturazione. Essendo la Chiesa concepibile anzitutto in termini di località la sua fisionomia è delineata da condizioni di natura spaziale e temporale per cui ha l’esigenza, a causa del primo fattore, di recepirsi secondo le caratteristiche di una determinata cultura²⁵⁹ e, in seguito al secondo fattore, è continuamente esposta

²⁵⁷ *Ibid.*, 27: “Visto alla luce di questo principio il movimento ecumenico del nostro tempo può essere descritto come un evento conciliare nel contesto del quale i concili del passato sono di nuovo recepiti alla luce dell’attuale situazione storica contribuendo così a creare una nuova ‘tradizione’ per tutto il mondo cristiano.”

²⁵⁸ *Ibid.*, 26: “C’è una buona ragione storica per insistere sulla struttura episcopale della conciliarità e per questo motivo è difficile per l’Ortodossia usare l’idea di conciliarità nei casi in cui questa struttura è andata perduta.”

²⁵⁹ *PTR*, 205: “La recezione esige *l’inculturazione* del vangelo. Individui diversi ricevono il vangelo e Cristo stesso in maniere diverse. Deve quindi esserci uno spazio per la libertà di espressione e per la diversità delle forme culturali di recezione. E’ questa una delle ragioni che rendono necessario il passaggio della recezione attraverso la chiesa locale.”

alla necessità di ri-recepire il messaggio, per ri-recepire se stessa in modo sempre adeguato alle sempre nuove provocazioni del mondo²⁶⁰.

A proposito del processo di inculturazione Zizioulas riconosce l'importante ruolo dell'istituto dell'autocefalia²⁶¹. Negando ad essa qualsivoglia pretesa di natura sovra-istituzionale, e contestandole il ruolo nefasto spesso esercitato a favore di bieche forme di nazionalismo, egli le riconosce il ruolo di istanza intermedia del processo di recezione al fine di attuare le legittime esigenze di incarnazione del Vangelo in una determinata cultura, principio sempre caro alla tradizione ortodossa²⁶² (vedi la missione ai popoli slavi di Cirillo e Metodio). L'autocefalia, raggruppando diverse Chiese locali di un determinato territorio ma unite da una comune radice culturale può, nell'esercizio della dimensione sinodale, costituire un prezioso servizio alla recezione di una singola Chiesa locale senza sovrapporsi ad essa.

Si tratta, dunque, di non limitarsi a ricevere dal passato una Verità cristallizzata ma di ri-accogliere continuamente dal futuro escatologico la Verità attraverso l'esperienza della Comunione, non per mutarla ma per rinnovare costantemente l'auspicata sintesi tra un'escatologia perenne e una storia sempre esposta ai mutamenti.

5.4.4.3 *La missione*

Zizioulas afferma chiaramente che il termine "recezione" dovrebbe essere il nome nuovo della "missione" della Chiesa stando ad indicare che quest'ultima, come già abbiamo visto sopra, non dovrebbe essere intesa come un auto-imposizione della Chiesa al mondo mediante l'annuncio del *kerygma* bensì come un'auto-proposizione della stessa come luogo di sal-

²⁶⁰ *Ibid.*, 206: "Vi è un consenso crescente sul fatto che la recezione non è un problema di norme e pratiche giuridiche, ma riguarda il modo di mettere il vangelo in connessione coi bisogni esistenziali autentici dell'uomo. Le chiese sono attente ai bisogni dell'uomo oggi. La tradizione va ricevuta in stretta relazione con questa attenzione verso i bisogni dell'uomo moderno e con il dovuto rispetto verso la diversità dei contesti culturali."

²⁶¹ Cf. *CWU*, 25-26.

²⁶² *Ibid.*, 25: "L'ortodossia è conosciuta per il suo sistema di governo denominato 'autocefalia'. Esso è una diretta conseguenza della tradizione ortodossa della conciliarità e si riferisce al principio che permette che ogni cultura rechi la propria espressione alla fede della Chiesa. Questa recezione di tipo culturale degli antichi concili (...) consolida la visione che ho tentato già di esprimere, cioè che l'ecumenicità di un concilio del passato deve essere recepita sempre di nuovo non solo dalle generazioni future ma anche ogni volta che emerge una nuova cultura nello spazio e nel tempo."

vezza, nei termini di *metamorphosis* e di *theosis* cari alla teologia ortodossa, e con la conseguente eventuale recezione da parte del mondo²⁶³.

5.5 Cattolicità della Chiesa e primato

Nel progetto ecclesiologico del nostro autore, l'argomento non può costituire un discorso a parte. E' infatti nel contesto del problema della recezione che appare per la prima volta, da parte di Zizioulas, un accenno alla questione del "primato". Nell'intervento citato Zizioulas vagheggia la possibilità di accettare un primato nella Chiesa come "ministero della recezione universale" incarnabile dal Vescovo di Roma senza fornire ulteriori specificazioni. E' soltanto nel 1997, partecipando al Simposio organizzato a Roma in risposta all'invito posto da Giovanni Paolo II ai numeri 95-96 dell'enciclica *Ut unum sint*²⁶⁴, che Zizioulas espone in modo più preciso il suo pensiero circa le condizioni che renderebbero possibile ad un ortodosso l'accettazione del primato del Vescovo di Roma.

5.5.1 Il primato come questione "teologica"

Il problema del primato petrino è anzitutto per Zizioulas é da iscriversi nella questione più ampia del "primato" in un'ecclesiologia di comunione trinitariamente fondata. In coerenza con l'intera sua impostazione, lungi dall'essere interpretato attingendo alla prassi storica o a motivi di ordine funzionale esso va considerato dunque un problema "teo-logico" – e sottolineo il prefisso "teo" -, potendo trovare la sua giustificazione soltanto in relazione al mistero del Dio-Trino²⁶⁵. È necessario dunque domandarsi, in linea generale, che tipo di "primato" può concepirsi in un'ecclesiologia

²⁶³ PTR, 201: "Ciò che andava sotto il concetto classico di "missione" si spiega meglio richiamandosi alle sfumature della nozione di recezione in quanto la "missione" comporta un'idea di aggressività, mentre la chiesa dovrebbe *offrire se stessa al mondo per la recezione*, invece di *imporsi* al mondo."

²⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, 95-96: "Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri. Compito immane, che non possiamo rifiutare e che non posso portare a termine da solo."

²⁶⁵ PNC, 123: "Il secondo modo di affrontare la questione é quello *teologico*. Sembra che il dialogo teologico ufficiale fra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse abbia seguito proprio questo metodo e personalmente ritengo che possa essere fruttuoso se viene applicato con costanza e coerenza da entrambe le parti. (..) Se la Chiesa è "la Chiesa di Dio", ci si deve chiedere di *quale genere di Dio* essa sia la chiesa." E ancora in PNC, 131: "Se il primato del vescovo di Roma non ha una giustificazione teologica può essere tranquillamente ignorato."



*Benedetto XVI
e Bartolomeo I
al Phanar*

di comunione non strutturata secondo principi giuridici di natura storica ma plasmata da un'ontologia di comunione.

Secondo Zizioulas non può esistere, in tale visione ecclesiologica un primato

“assoluto” di qualsiasi natura perché ciò striderebbe con la concezione relazionale della ministerialità nella Chiesa dove nessun ministero sussiste in modo “individuale” ma esiste e acquisisce la propria identità e diversità soltanto in relazione agli altri. In pratica nemmeno il Vescovo, a cui è riconosciuta l'unica vera forma di primato nella Chiesa cattolica, esercita tale ministero “da solo” ma sempre con la sua Chiesa dalla quale esso riceve esistenza e giustificazione e di cui è capo all'interno e portavoce nelle relazioni con le altre Chiese²⁶⁶. Ciò è ancora più vero per quelle forme di ministeri sovra-ecclesiali, come quello del Metropolita o del Patriarca, sorte per esigenze di natura storico-geografica²⁶⁷. Del resto questa concezione teologica esprime lo spirito del can. 34 del *corpus* dei Canonici Apostolici, norma principe nel regolare ogni forma di istituzione sinodale nell'Ortodossia, dove si stabilisce che “tutti i vescovi di una regione devono riconoscere il loro “*protos*” come loro “capo” e non fare nulla senza di lui ma che anche lui non deve fare nulla senza di loro” e il cui dettame, viene praticamente applicato da Zizioulas in ecclesiologia non solo nell'ambito delle relazioni intra-ecclesiali ma anche al sistema di rapporti interno di ogni singola Chiesa locale.

5.5.2 L' “ambito” del primato petrino

Alla luce di questa impostazione Zizioulas inserisce il discorso sul primato del Vescovo di Roma delimitandone l'ambito di giustificazione. Egli è anzitutto il “vescovo” di una Chiesa locale e quindi, come gli altri, non esercita il suo ministero “da solo” ma come “capo” della Chiesa di Roma, in relazione con tutto il popolo ministeriale a lui affidato. Se dunque si dovesse parlare di “primato” questa prerogativa andrebbe riconosciuta ed

²⁶⁶ *Ibid.*, 126: “Il vescovo è il capo, ma come tale è condizionato dal “corpo”: non può esercitare l'autorità senza la comunione con i suoi fedeli.”

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, 128-129.

esercitata anzitutto dall'intera Chiesa di Roma²⁶⁸ ed espressa dal suo Pastore nelle forme sinodali previste dalla tradizione ecclesiale. Esclusa pertanto ogni forma di primato di giurisdizione che attenterebbe alla cattolicità delle singole Chiese locali, esso dovrebbe esercitarsi sempre nello spirito del succitato can. 34 come "servizio all'unità e all'unicità della Chiesa nel mondo" cioè come "ministero della recezione universale" a servizio dell'"identità" eucaristica di tutte le Chiese locali sparse per il mondo.

Posta tale eventualità ci sarebbe da discutere circa l'esistenza di giustificazioni teo-logiche dell'attribuzione alla Chiesa di Roma di un primato nella Chiesa diffusa su tutta la terra. Se è vero che ancora oggi, in dipendenza dell'antica concezione della Pentarchia, i Patriarcati orientali riconoscono alla Chiesa di Roma un primato di onore a cui essa stessa purtroppo ha abdicato, Zizioulas non ritiene la Pentarchia una base valida per la soluzione della questione a causa della natura storica e non teologica di tale istituzione sempre suscettibile pertanto di essere modificata²⁶⁹.

Come appare evidente, la concezione di un "primato petrino" così come è concepito nella Chiesa cattolica non trova posto secondo Zizioulas nella visione ecclesiologica dell'ortodossia non tanto per motivi storici o giuridici o di convenienza ma per cause squisitamente teologiche poiché un'istituzione interpretata come primato assoluto e individuale sulla Chiesa intera potrebbe trovar spazio in una visione ecclesiologica fondata sulla Trinità a patto di inserirsi nella dinamica della relazione e della comunione²⁷⁰. In sintesi Zizioulas non offre indicazioni precise sulle modalità di esercizio di tale forma di primato preoccupandosi tuttavia di porre degli *ho-roi* entro i quali dovrebbe condursi la discussione²⁷¹.

²⁶⁸ *Ibid.*, 132: "Il primato non dovrebbe essere la prerogativa di un individuo, ma di una chiesa locale. Ciò significa che quando parliamo del primato del papa intendiamo il primato della sede, cioè la chiesa di Roma."

²⁶⁹ *Ibid.*, 131: "Difficilmente la pentarchia può pretendere una *raison d'être* teologica e proprio per questo è stata successivamente emendata e modificata e può essere sempre emendata e modificata riguardo al numero."

²⁷⁰ Un'ulteriore apertura a riguardo possiamo coglierla nel suo intervento in occasione della Conferenza di Lambeth del 1988 dove si espresse nei termini seguenti riportati in *ENV*, 39-40: "I 'molti' hanno spesso bisogno dell' 'uno' per esprimere se stessi. (...) Questo mistero è chiaramente radicato nella teologia della Chiesa. (...) Parlando in termini istituzionali ciò richiede un ministero del primato che si integri con ogni forma di conciliarità." E in termini analoghi si esprimeva qualche anno dopo nel corso della Conferenza di *Faith and Order* svoltasi a Santiago di Compostela nel 1993 quando affermava: "Ci può essere unità della Chiesa senza un primato a livello locale, regionale e universale in un'ecceologia di comunione? Crediamo che non sia così. Perché è attraverso un 'capo', una specie di 'primus' che i 'molti', sia i cristiani presi individualmente che le Chiese locali, possono parlare con una voce. Ma il 'primus' deve essere parte di una comunità; non può essere un ruolo auto-referente ma un vero ministero relazionale." Cf. *CAC*, 11.

²⁷¹ Cf. *PNC*, 132-133, b).

IN DIALOGO CON ZIZIOULAS

Dopo aver ricomposto in sintesi organica un pensiero teologico, che si presenta disperso in molteplici frammenti, è giunto il momento di porsi “in dialogo” con esso. Sappiamo di trovarci di fronte ad un teologo che, in tempi ancora impervi e in un ambiente poco disposto, accettò la sfida del dialogo ecumenico. I suoi commentatori non perdono occasione per definirlo, con diverse accentuazioni, un rappresentante qualificato dell’ortodossia e certamente ne è conferma il fatto che egli abbia rappresentato il Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli nelle prime tre sessioni della Commissione mista del dialogo cattolico-ortodossa. Ma nello stesso tempo è evidente che la rappresentatività di Zizioulas in campo ortodosso rimane relativa a causa della pluralità delle tradizioni ecclesiali dell’Oriente. Certamente fu proprio grazie alla circostanza offertagli e all’impegno assuntosi in seno agli organismi deputati al dialogo, che egli ebbe le principali occasioni per offrire il suo personale e originale contributo e di approfondire in modo sempre più dettagliato le sue ispirazioni di fondo. Un’ulteriore motivazione è data dal fatto che l’inizio della sua attività coincise con lo svolgersi del Concilio Vaticano II, nel corso del quale emerse in modo predominante la questione ecclesiologica. Essa conobbe il culmine nella redazione della costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. Ad esso partecipò come osservatore, su invito di papa Paolo VI, proprio quell’Afanassiev che fu suo maestro e ispiratore nel campo dell’ ecclesiologia eucaristica e le cui visioni influenzarono non poco la riflessione dei Padri conciliari.

Cercheremo di impostare un dialogo tra la *Lumen Gentium* e l’ ecclesiologia di Zizioulas per poi infine registrare quale recezione il pensiero di Zizioulas abbia avuto nel contesto del dialogo cattolico-ortodosso.

6.1 La Chiesa nella Trinità: una “Teo-ontologia ecclesiale”

Il paragrafo quarto della *Lumen Gentium* si chiude con un’ espressione tratta dal *De Oratione Dominica* di Cipriano di Cartagine che costituisce indubbiamente la chiave di volta dell’intero documento conciliare. Essa recita: “*Sic apparet universa Ecclesia sicuti “de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata”*”. Ciò che dà tono alla frase è la forza della

*Ioannis
Zizioulas*



preposizione *de* che esprime l'idea della provenienza – in questo caso della Chiesa – da un determinato luogo dal quale essa deriva e che ne costituisce la causa sebbene da essa distinta. Questa affermazione, che conclude la prima parte del documento ove si narra la manifestazione dell'economia trinitaria che è all'origine della Chiesa, intende offrire un'imprescindibile chiave di riferimento "teo-logico" per l'interpretazione dell'evento ecclesiale in tutti i suoi risvolti, dove per "teo-logico" si intende in senso stretto il riferimento a Dio e, precisamente per noi credenti, a un Dio trinitario. Nel contesto della teologia cattolica ciò costituiva certamente il recupero di una prospettiva obnubilata da una visione più fortemente "cristologica" e "cristomonista" certamente valida, ma indubbiamente non totalmente comprensiva ed esplicativa del mistero della Chiesa, che aveva caratterizzato l'ecclesiologia cattolica nell'impostazione di pensiero e nella conseguente organizzazione istituzionale a partire dal Concilio di Trento.

Ora, alla luce di quanto abbiamo rilevato dall'analisi dell'ecclesiologia di Zizioulas, si avverte l'impressione che essa sarebbe incomprensibile senza questo profondo radicamento "teo-logico". Ma ciò che appare più rimarchevole è che esso non risulta determinante soltanto per quanto riguarda i rapporti intra-ecclesiali ma proietta l'ecclesiologia verso un orizzonte più ampio. L'ecclesiologia di Zizioulas, infatti, non è soltanto "teo-logica" ma, proprio in forza di questo, anche "ontologica". Per precisare meglio quest'affermazione diciamo che mentre la *Lumen Gentium* pare si limiti a sviluppare il discorso trinitario in relazione a ciò che costituisce la realtà interna al Mistero della Chiesa, l'ecclesiologia di Zizioulas coglie le implicazioni metafisico-antropologiche della natura trinitaria della Chiesa, considerando la fondazione e la finalità ontologica della struttura ecclesiale ed elaborando un discorso ecclesiologico che coinvolga tutto "l'essere" creato, al fine di ottenere due scopi: estendere il discorso da un livello confessionale ad un piano "filosofico" e così porre le condizioni per un dialogo più efficace con la cultura contemporanea sempre tuttavia fondato nella Tradizione. E' pur vero che la costituzione *Gaudium et spes*, prima di trattare in concreto dei rapporti tra Chiesa e mondo contemporaneo, presenta i punti salienti dell'antropologia cristiana ma appare evidente che il tema del-

l'uomo immagine di Dio non sia minimamente influenzato dalle suddette implicazioni trinitarie.

Bisogna infatti riconoscere che Zizioulas, di cui pur abbiamo criticato un tendenza ad “ab-usare” della Sacra Scrittura, valorizza in modo estremamente serio e radicale alcune affermazioni fondamentali del pensiero biblico riconoscendo ad esse un vero e proprio *status* filosofico. E tutto questo egli compie in continuità con il pensiero dei Padri della Chiesa i quali, postisi in atteggiamento dialettico nei confronti della filosofia ellenica, cercarono di superare la concezione di un Dio “essenza” - che serpeggiando negli ambienti cristiani già ingenerava pericolose distorsioni dottrinali ed esistenziali (vedi ad esempio le tendenze gnostiche) - contrapponendole l'immagine biblica, di un Dio che è anzitutto “persona” nel Padre e che in quanto tale costituisce la fonte dello stesso mistero trinitario²⁷². Si trattò di una vera e propria rivoluzione metafisica, verificatasi grazie all'apporto determinante dei Padri Cappadoci i quali, senza rinunciare alle categorie della filosofia greca, le adoperarono per superare l'ontologia essenzialista e aprirsi ad una nuova ontologia biblicamente fondata, un' “ontologia di comunione” ove fondamento dell'essere non è più la φύσις che rinchiude l'essere nel dramma dell'individualismo ma l'ἀγάπη che invece lo radica nell'esperienza della relazione²⁷³.

Questo connubio tra ecclesiologia e ontologia costituisce, a mio parere, una prima provocazione in seno al dialogo ecumenico. Infatti, una delle recenti e forse ancora attuali fatiche della teologia sia cattolica degli ultimi decenni, tutta intesa – in parallelo con i nuovi fermenti del mondo ortodosso - a recuperare l'antico *humus* biblico e patristico, consiste nel problematico rapporto con la questione ontologica, segno e conseguenza dell'insofferenza serpeggiante nei confronti della tradizionale ontologia di stampo scolastico che non sembra pienamente adeguata a coniugarsi col pensiero biblico e patristico. D'altro canto questo disinteresse per le questioni ontologiche poteva essere anche la conseguenza dell'incontro con istanze di ambiente luterano ove, affermandosi l'assoluta alterità tra Dio e l'uomo, si tendeva – e non da ora – a rinunciare all'ipotesi di un possibile rapporto tra teologia da una parte e ontologia e antropologia dall'altra. Bisogna inoltre rammentare che le preoccupazioni “ontologiche” di Zizioulas scaturivano dalla volontà, emergente negli circoli della teologia neo-greca, di ritornare

²⁷² A tal proposito cf. l'ampia esposizione dello sviluppo di questa problematica in *VEC*, 62-89, argomento più volte ripreso in articoli successivi.

²⁷³ Il tema è ampiamente trattato nell'articolo *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, in *Scottish Journal of Theology* 28(1975) 401-448.

ad una teologia, per usare un termine tipico di scuola occidentale, “situata”, rispondente alle provocazioni di natura antropologica e storica provenienti dalle trasformazioni culturali in corso, in particolare negli anni sessanta dall’incipiente fenomeno della secolarizzazione²⁷⁴.

Alla luce delle considerazioni appena fatte si può parlare, in Zizioulas, dell’elaborazione di un’“ecclesiologia ontologica” e di rimbalzo di una “ontologia ecclesiale” elaborata non ispirandosi a letture antropologiche o sociologiche di natura fenomenica o politica ma attingendo ad una vera e propria antropologia-sociologia teo-logica che emana dal mistero del Dio tri-personale. La sua è un’“ecclesiologia di comunione” che si propone di offrire al mondo, in una prospettiva ontologica e mediante la realtà vivente e concreta della Chiesa, l’esperienza di un’ “antropologia di comunione”. Emblematica e, potremmo dire, quasi sintetica di tutto il suo pensiero è l’espressione che apre l’introduzione al libro *L’être ecclesial*, antologia dei suoi principali articoli redatta a cura di Christos Yannaras, dove dice:

“La Chiesa non è soltanto un’istituzione, bensì ‘un modo di esistenza’, una *maniera d’essere*. Il mistero della Chiesa, anche nella sua dimensione istituzionale, è profondamente legato all’essere dell’uomo, all’essere del mondo e allo stesso essere di Dio.”²⁷⁵

Pare risuonare quella definizione di Chiesa come “*sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*”²⁷⁶ che la *Lumen Gentium* prefigura ma le cui implicazioni antropologiche forse il Concilio non seppe adeguatamente sviluppare.

6.2 Il rapporto Cristo-Spirito: l’opzione “storica” della *Lumen Gentium* (LG 2-4)

Abbiamo dunque evidenziato che l’affermazione di Cipriano sulla scaturigine trinitaria della Chiesa fa da sintesi conclusiva, nel documento conciliare, ai primi quattro paragrafi dove il fondamento cristologico della Chiesa, ancora una volta ribadito proprio nel titolo e nell’esordio, viene ricentrato nel contesto trinitario. Ivi è narrata in tre sequenze la manifestazione dell’economia trinitaria che portò alla costituzione della Chiesa. Ciò rappresenta indubbiamente un grosso balzo in avanti da parte della teologia cattolica soprattutto laddove questo ha portato ad evidenziare il ruolo dello Spirito Santo, tradizionalmente in ombra nell’ecclesiologia controriformi-

²⁷⁴ Zizioulas espresse queste preoccupazioni proprio all’inizio della sua attività teologica nel già analizzato articolo *VEM*.

²⁷⁵ *L’Être ecclesial*, 11.

²⁷⁶ *Enchiridion Vaticanum* I, 283.

sta. La cosa non è passata inosservata agli occhi di Zizioulas che, come abbiamo avuto modo di vedere, considera essenzialmente inscindibili i concetti di “Spirito” e di κοινωνία. Infatti egli, a proposito, afferma compiaciuto:

“Io non sono esperto di teologia del Concilio, ma ho la sensazione che una delle direzioni che esso ha indicato può rivelarsi particolarmente importante, cioè l’introduzione, in ecclesiologia, della nozione di comunione.”²⁷⁷

Il valore teologico ed ecumenico dei paragrafi introduttivi della *Lumen Gentium* consiste dunque nella decisione di liberare l’ecclesiologia da una visione “cristomonista” e situarla in un discorso di tipo “comunionale” come ben conclude e sintetizza la frase di Cipriano (LG 4). Tuttavia il nostro autore aggiunge:

“..il Vaticano II non ha completato la sua opera. Ciò che un ortodosso, il quale condivide i punti di vista di quest’esposizione, amerebbe che venga fatto – forse – da un Vaticano III – è di spingere l’idea di comunione fino alle sue implicazioni ontologiche. Noi abbiamo bisogno di un’ontologia di comunione.”²⁷⁸

La critica di Zizioulas scaturisce da una preoccupazione “ecumenica” che abbiamo già sottolineato e che anima il suo lavoro di teologo ortodosso: quella di superare lo “iato” tra storia ed escatologia. Quest’argomento, sempre emergente nello sviluppo del suo pensiero, è da lui chiaramente esposto nel corso di un intervento dove individuando nel differente approccio al rapporto storia-escatologia la divergenza di fondo che divide le due tradizioni, quella latina e quella greca, lamenta il rischio presente in ambedue di assolutizzare la propria posizione con la conseguenza di tendere, per la prima, ad un’eticizzazione della vita cristiana dove si attenua lo sguardo verso le realtà ultime e l’eschaton è pensato come prodotto della vicenda umana e per la seconda, ad un’escatologizzazione dell’esperienza di fede poco interessata ai risvolti etici e scarsamente inserita nella vicenda storica dell’uomo²⁷⁹. Il suo impegno costante è stato perciò quello di individuare una via di sintesi, teo-logicamente fondata, che ricomponesse tale frattura. Mosso da tale preoccupazione egli, facendosi eco delle osservazioni provenienti dal mondo ortodosso, nota che il Vaticano II, pur avendo ricollocato il discorso sulla Chiesa in una luce trinitaria e quindi comuniona-

²⁷⁷ *CPI*, 148.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *MSS*, 70: “A me pare che la differenza tra Oriente ed Occidente si fondi sulla relazione tra storia ed escatologia. L’ortodossia teme che l’Occidente corra il rischio di fare della realtà escatologica un effetto e un risultato del processo storico, nella forma di azione etica o sacramentale, o della parola. I cristiani dell’Occidente temono invece che la spiritualità ortodossa, anche se bella e attraente, sottovaluti la vita etica e faccia poco per combattere il male presente nella storia.”

le, non ha saputo trarne le conseguenze, in quanto pur avendo rimesso al centro del discorso ecclesiale il mistero trinitario lo avrebbe letto secondo i canoni di un'interpretazione "storicista", col risultato di interpretare ancora la struttura ecclesiale nella linea di un latente cristomonismo. Il difetto di tale visione é quello di considerare il ruolo delle tre persone, nello svolgersi della storia della salvezza, come l'uno consequenziale all'altro²⁸⁰.

"Una delle critiche di fondo che i teologi ortodossi hanno espresso riguardo all'ecclesiologia del Vaticano II concerneva il posto che il Concilio ha dato alla pneumatologia nella sua ecclesiologia. In genere, si aveva la percezione che, a confronto con la cristologia, la pneumatologia non giocasse un ruolo importante nell'insegnamento del Concilio sulla Chiesa. In particolare, si osservava che lo Spirito Santo entrava nell'ecclesiologia *dopo* che l'edificio della Chiesa era stato costruito soltanto col materiale cristologico. Ciò, ben inteso, ha importanti conseguenze per l'insegnamento del Concilio su argomenti come i sacramenti, il ministero e le istituzioni ecclesiali in generale."²⁸¹

La funzione dello Spirito Santo sembra perciò intervenire non solo schematicamente ma anche operativamente dopo quella del Figlio:

"Opere autem **consummato**, quod Pater Filio commisit in terra faciendum (cf. Io. 17,4), missus est Spiritus Sanctus die Pentecostes, ut Ecclesiam iugiter sanctificaret"²⁸²

Il verbo *consummo* qui usato stride alle orecchie di Zizioulas laddove, dal punto di vista lessicale, il vocabolo comporta non soltanto l'idea di compimento cronologico ma anche di perfezionamento qualitativo di un'azione e dell' "opera" che da essa scaturisce. Ciò vorrebbe dire che lo Spirito Santo verrebbe a "santificare" una realtà non soltanto istituita ma anche compiuta e perfezionata in sé, in forza della missione storica del Cristo. Inoltre, dopo aver esposto la funzione santificante dello Spirito presenta quella comunionale quando recita:

"Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit (cf. Io. 16,13) et in communione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis, instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cf Eph. 4, 11-12; 1 Cor. 12,4)"²⁸³.

Anche in questo caso le azioni attribuite allo Spirito, quelle espresse dai verbi *unificat* in rapporto alla *communio* e *instruit* in riferimento ai

²⁸⁰ Notare la struttura dei § 2-4 dai contenuti: 2. Il disegno salvifico universale del Padre; 3. Missione e opera del Figlio; 4. Lo Spirito santificatore della Chiesa.

²⁸¹ *CPI*, 131.

²⁸² *Enchiridion Vaticanum* I,287.

²⁸³ *Ibid.*

ministeri, sembrano riferirsi ad un momento successivo all'istituzione della Chiesa.

La preoccupazione di Zizioulas consiste nel fatto che, collocando lo Spirito Santo in questa prospettiva, la sua azione continuerebbe a risultare ininfluenza nel processo di "istituzione" della struttura ecclesiale visibile. Egli verrebbe, più che altro, per conferire semplicemente "un'anima" ad un corpo già partorito.

Quest'opzione del Concilio finirebbe per ripercuotersi soprattutto sul problema cruciale, e di profonda rilevanza ecumenica, della fisionomia della dimensione istituzionale della Chiesa che non riceverebbe dalla *Lumen Gentium*, in seguito al permanere di una visione di Chiesa prima edificata cristologicamente e solo successivamente pervasa dal soffio dello Spirito, mutamenti veramente sostanziali - direbbe Zizioulas "ontologici" - allorché sia la *sanctificatio*, cioè la partecipazione ai beni futuri che la *communio*, tratto identificativo dello Spirito che fa convergere la molteplicità in unità, resterebbe un vestito indossato dal "corpo di Cristo" soltanto in un momento successivo e quasi regolato da norme estrinseche. Essi risulterebbero semplici accidenti aggiunti dallo Spirito alla sostanza e non elementi della sua "costituzione" ontologica con tutte le conseguenze esistenziali e pastorali che comporta con sé ciò che non è connaturale ma aggiunto:

"L'istituzione è qualcosa che si presenta a noi come un fatto, più o meno un 'fatto compiuto'. Come tale essa è una provocazione alla nostra libertà. La 'costituzione' è qualcosa che ci impegna nel suo essere stesso, qualcosa che noi accettiamo liberamente perché noi prendiamo parte alla sua edificazione. L'autorità, nel primo caso, è qualche cosa che ci è imposto, mentre, nel secondo caso, sgorga in mezzo a noi."²⁸⁴

Nella concezione mutuata dalla tradizione siriana, incentrata intorno al fondamento eucaristico della Chiesa e quindi alla scaturigine eucaristica della ministerialità della stessa, riguardo alla quale abbiamo già ampiamente dissertato, visione che si fonda nel mistero dell'Incarnazione e nella "cristologia pneumatologicamente condizionata", egli ritiene di individuare i presupposti per giungere alla sintesi, nella Chiesa, tra la dimensione cristologica, cioè storico-istituzionale e quella pneumatologica, cioè escatologico-carismatica, non in termini di "priorità causale" per cui o il carisma dipenderebbe dall'istituzione o viceversa, bensì di simultaneità, ove come lo Spirito, che è *κοινωνία*, sarebbe costitutivo del "corpo" storico del Cristo che nella celebrazione della sinassi eucaristica emerge come "*ἐκκλησία*", il comunione sarebbe un elemento ontologicamente costitutivo e non istitu-

²⁸⁴ *CPI*, 147.

zionalmente programmato o giuridicamente sanzionato nè carismaticamente insufflato del “corpo” visibile della Chiesa. Per cui egli afferma:

“Sul piano teologico ciò vorrebbe dire che si assegna un ruolo costitutivo alla pneumatologia e non in dipendenza dalla cristologia. Questo, il Vaticano II non l’ha fatto, ma la nozione di comunione ivi contenuta può farlo.”²⁸⁵

Il Concilio Vaticano II, dunque, non ha pienamente risolto, a parere di Zizioulas, uno dei problemi cruciali del dialogo ecumenico così come egli lamenta:

“...bisogna riconoscere che uno dei problemi fondamentali del dibattito ecumenico, almeno per quel che riguarda la presenza della Chiesa ortodossa all’interno di esso, riguarda la seguente domanda: lo Spirito Santo è soltanto una forza donata alla Chiesa mediante il Cristo per svolgere la propria missione e il proprio servizio nel mondo? Oppure è anche il Signore che realizza nella Storia la presenza del Regno di Dio, ovvero la comunità degli ultimi giorni?”²⁸⁶

Questa differenza di fondo tra il dettato della *Lumen Gentium* e l’ecclesiologia di Zizioulas richiede di aprire un confronto su alcuni argomenti di fondo presenti nella costituzione conciliare.

6.3 Il mistero della fondazione (LG 5-8)

La divergenza di fondo che abbiamo illustrato emerge lampante allorché la *Lumen Gentium* al n.5, inizia a trattare il tema della “fondazione” storica della Chiesa. Il paragrafo in esame crea una correlazione evidente tra la fondazione della Chiesa e l’avvento del Regno di Dio. Di questo avvenimento viene anzitutto evidenziato il fondamento cristologico che affonda le radici nell’attività del Gesù storico, dalla predicazione anzitutto fino ai miracoli per manifestarsi nel mistero della Croce, ove appare evidente che è la stessa “persona” di Gesù ad essere luogo della manifestazione del Regno e culminare nell’evento della Risurrezione-Pentecoste²⁸⁷. Possiamo facilmente ipotizzare che Zizioulas, alla lettura di LG 5, pur accogliendo con piacere il riferimento al Regno di Dio e alle caratteristiche cristocentriche del discorso, chiederebbe agli estensori il perché: a) dell’assenza di ogni riferimento al mistero dell’Incarnazione (già evidente, del resto, in LG 3); b) della conseguente marginalizzazione del ruolo dello Spirito che viene menzionato quasi in appendice alla missione di Cristo

²⁸⁵ *Ibid.*, 148.

²⁸⁶ *IEP*, 153.

²⁸⁷ Cf. *Enchiridion Vaticanum* I,289-290.

come colui che da Lui viene mandato, effuso; c) del ruolo decisivo e preponderante attribuito, nella genesi della Chiesa, alla predicazione della Parola. In questi aspetti egli individuerrebbe i segni di quella lettura “storico-commissionaria” dell’evento della Chiesa, conseguenza del prevalere del fattore cristologico ai danni di quello pneumatologico.

Se la *Lumen Gentium* legge la Chiesa nel contesto del Regno di Dio ci pare che il nodo della questione sia collegato soprattutto allo stretto legame da Zizioulas fissato tra Regno di Dio ed escatologia ove tutto quanto attiene alla categoria del Regno diviene comprensibile non in termini di passato che si fa presente bensì di “futuro” che irrompe nell’“oggi”. In questo dinamismo è coinvolta la stessa Persona del Cristo fin dal suo concepimento e in tutto quanto lo riguarda.

Ma a ciò si aggiunge la terza osservazione riguardante il ruolo della “Parola” perché esso è strettamente collegato al problema della “convocazione” della Chiesa. L’immagine di una Chiesa convocata dalla Parola è uno dei punti qualificanti recuperati dall’ecclesiologia conciliare, venendo incontro anche alle motivate istanze della teologia luterana, e che ha generato i risvolti pastorali che ben conosciamo. Ma sappiamo anche che, Zizioulas è fortemente sospettoso nei confronti di “un’ambone senz’altare”. Egli esplicita meglio questa sua originaria convinzione, in varie occasioni, di cui ne riferiamo alcune:

“Quando analizziamo questo problema alla luce dei due tipi di pneumatologia qui studiati, si creano due possibilità: considerare la Parola di Dio come qualcosa che si pone a confronto con la Chiesa, come predicata alla Chiesa e agli individui membri della Chiesa, come qualcosa di trasmesso alla Chiesa attraverso la storia, cioè dal passato al presente e diffusa dai suoi membri nel mondo. Oppure al contrario considerare la Parola di Dio come un’eco che giunge dal futuro e che viene al mondo sotto forma di una comunità, come la *carne* o il corpo del Logos, in altre parole come la Chiesa stessa. (...) È veramente possibile trovare, tra l’Ortodossia e le Chiese protestanti un’autentica comprensione su questo punto fondamentale, senza una sintesi dei due tipi di pneumatologia che abbiamo qui presentato?.”²⁸⁸

E ancora:

“Così il cosiddetto ‘ministero della parola’ non deve essere compreso nei termini di un messaggio che la Chiesa ‘indirizza’ al mondo, ma come una parola rivolta ad un mondo in cui ci si sente coinvolti con spirito di com-passione, poiché la Parola di Dio non è isolata dall’Incarnazione. Questo significa, per esempio, che la predicazione non può essere compresa come un ministero chiuso in se stesso. La Parola di Dio permea l’intera mi-

²⁸⁸ IEP, 151-152.

nisterialità: ogni ministro in un modo o nell'altro *proclama* (cf. la comprensione paolina dell'Eucaristia come 'proclamazione' in *1Cor* 11,26, e Ignazio in *Ef* 19,1); allo stesso modo, tuttavia, la Parola di Dio stessa è permeata dal ministero. Questo è il risultato del fatto che per la Chiesa la Parola di Dio non è soltanto un semplice oracolo profetico, come fu nell'Antico Testamento, ma è 'carne' (*Gv* 1,14).²⁸⁹

È evidente che Zizioulas non esclude il ruolo della Parola nella Chiesa ma espressioni come "la Parola è un'eco del futuro" e la predicazione non è "una parola profetica" bensì è "carne" sembrano mutare la tradizionale concezione, tipica della comprensione "storico-missionaria" che considera la predicazione come momento prioritario nel dinamismo costitutivo della Chiesa, che nasce dalla trasmissione lineare della Parola secondo la successione Cristo-Apostoli-Vescovi. Egli intende affrontare il problema nei termini di quella "simultaneità", caratteristica della concezione liturgico-escatologica, di cui già abbiamo discusso e che non è possibile se non in un contesto "eucaristico".²⁹⁰

Ritorna ancora qui, riverberato in un aspetto concreto della vita della Chiesa, quello che Zizioulas considera il problema chiave per la comprensione e l'eventuale risoluzione dei perenni dissidi tra Oriente ed Occidente. A suo parere le divergenze sia teologiche che disciplinari tra le due tradizioni ecclesiali hanno come comune denominatore il differente modo, "storico-missionario" per l'Occidente, "liturgico-escatologico" per l'Oriente, di interpretare l'avvento del Regno di Dio. Espressione teologica del primo è la dottrina del *Filioque* per cui lo Spirito viene visto come la forza donata da Cristo alla Chiesa per compiere la propria missione nel mondo mentre caratteristica del secondo sono le esasperazioni carismatiche spesso emerse nella storia delle Chiese ortodosse che attribuiscono allo Spirito Santo il ruolo primario di presiedere alla formazione della Chiesa come Comunità degli ultimi giorni.²⁹¹

Ma è pur vero che l'ecclesiologia di Zizioulas, del resto come tutto il filone dell'ecclesiologia eucaristica, anche se cristologicamente più centrata rispetto a quella di Afanassiev non sembra chiarire la questione della "convocazione" della Chiesa. Vedendo nell'atto della "convocazione" escatologica della comunità dispersa, il movimento identificativo dell'Eucaristia, è evidente che ci si ponga la domanda su che cosa muova i dispersi a "convenire" ἐπί τῷ ἁγίῳ, cioè nella sinassi eucaristica, evento fondante di essa in quanto Corpo integrale del Cristo perché soltanto nell'Eucaristia – afferma-

²⁸⁹ *BC*, 224, nota 42.

²⁹⁰ *EE*, 27: "Certo, è vero che tutto ciò è stato ben presto incorporato nell'Eucaristia."

²⁹¹ Cf. *IEP*, 153-154.

zione più volte ripetuta –può realizzarsi l’auspicata sintesi tra storia ed escatologia come esperienza del dogma cristologico di Calcedonia.

Ciò induce a ridiscutere con Zizioulas il fondamento “eucaristico” dell’ἐκκλησία ma anche a cogliere eventuali possibilità di sviluppo, auspicate e ritenute possibili dallo stesso Zizioulas, dell’impostazione contenuta in LG.

6.3.1 Una ἐκκλησία senza fede?

Dalla lettura globale dell’ecclesiologia di Zizioulas sorge spontaneo un interrogativo quasi banale ma che finisce per apparire decisivo per un’adeguata giustificazione dell’ecclesiologia eucaristica: se Zizioulas afferma con tutte le forze e cerca di provare con dovizia di riferimenti (lessicali, biblici, patristici) la scaturigine eucaristica della Chiesa, in modo estremamente realistico e concreto, sorge la domanda inevitabilmente realistica e concreta: che cosa spingerebbe un gruppo di persone a ritrovarsi, o meglio a radunarsi, in un luogo per celebrare la divina Eucaristia e diventare così, nell’ἐκκλησία, l’anticipo del raduno escatologico?

E se la celebrazione dell’ἐκκλησία richiede la presidenza di un Vescovo, ma da parte sua il Vescovo non può “emergere” se non in seno ad una comunità Eucaristica già esistente, che si struttura in modo ministeriale “simultaneamente” al suo nascere, sorge un’ulteriore domanda che si potrebbe sintetizzare nel classico interrogativo se sia nato prima l’uovo (il Vescovo) o la gallina (l’ἐκκλησία).

E ancora: pur riconoscendo nell’originaria effusione dello Spirito avvenuta nel Cinquantesimo giorno dopo la Pasqua l’origine dell’ἐκκλησία, è possibile leggere, coerentemente con le concezioni dell’autore, l’evento della Pentecoste in chiave “eucaristica”, cioè considerare la Pentecoste come la prima Eucaristia in cui ha origine la prima Chiesa locale? Certamente all’origine della Pentecoste vi era una ἐκκλησία in preghiera nel Cenacolo. Ma questa constatazione richiama nuovamente la domanda iniziale: che cosa aveva spinto la comunità dei Dodici con Maria a “radunarsi” nel Cenacolo nell’attesa orante della venuta dello Spirito?

Si ha la vaga impressione che Zizioulas eluda la questione. Da un’attenta riflessione pensiamo che la sua costruzione teologica patisca alcune debolezze che riteniamo possibile poter risanare in quanto ci sembra che i germi della guarigione siano stati accennati dallo stesso autore ma non altrettanto adeguatamente sviluppati. Tali debolezze sono di ordine teologico, metodologico e storico.

6.3.1.1 *Una debolezza di ordine “teo-logico”*

L'ecclesiologia intera di Ioannis Zizioulas ha come centro il concetto della “cattolicità della Chiesa locale nell'Eucaristia e nel Vescovo e dell'identità tra locale e universale nella Chiesa locale stessa”. Le caratteristiche di tale definizione scaturiscono dal concetto di cattolicità che egli elabora a partire - e questo è il punto che qui ci interessa - non da dati biblici o patristici bensì lessicali²⁹². Ed anche in altri casi, come ad esempio nell'elaborare il discorso sulla “persona” egli inizia esplorandone le accezioni semantiche²⁹³. Sembra alquanto strano che tale ricerca manchi proprio a riguardo del termine ἐκκλησία che si riferisce all'argomento principale del discorso.

Qual'è l'etimologia, il significato del vocabolo ἐκκλησία? Perché il Nuovo Testamento sceglie questo vocabolo e non altri possibili per identificare la comunità dei discepoli del Cristo risorto?

Il vocabolo affonda evidentemente le sue radici nel verbo καλέω che significa “chiamare”. Questo termine, molto ricorrente nel Nuovo Testamento, è riscontrabile in modo particolare nel contesto dei racconti di vocazione tanto da diventare, in conseguenza di tale uso, un vocabolo tecnico nell'indicare appunto la “vocazione” alla sequela di Cristo. A ciò si aggiunge la preposizione ἐκ che esprime l'idea della provenienza e che suppone che la chiamata a congregarsi non sia casuale ma provocata dall'intervento di un fattore esterno, in genere dall'iniziativa di qualcuno. Quest'analisi semantica ci aiuta a comprendere bene il significato del vocabolo ἐκκλησία che, indicando un gruppo di persone radunate, implica come causa di tale raduno una “chiamata” a convenire, laddove tale “chiamata”, nel caso della tradizione biblica, riveste tutto il valore pregnante di una precisa volontà dell'Alto espressa dalla bocca del Signore Gesù. Tillard nota a proposito che il termine ἐκκλησία venga usato nei LXX per tradurre l'ebraico *Qahal* ma soltanto nel caso in cui il termine semitico definisca “un raduno centrato su un appello di Jahwéh”²⁹⁴. Ora aggiungiamo noi che l'assemblea convocata da Yahwèh, ad esempio sul Sinai, non era un gruppo posticcio o casuale ma era composto da persone che erano state destinatarie, per la bocca di Mosè, di un preciso invito ed erano state testimoni di eventi prodigiosi. Dunque, nel nostro caso, l'uso del termine ἐκκλησία esige che la chiamata debba considerarsi necessariamente previa e non postuma all'evento a cui

²⁹² Vedi sopra 83-84.

²⁹³ Cf. *Être*, 23-30.

²⁹⁴ TILLARD, *o.c.*, 19.

il raduno è finalizzato e cioè la celebrazione della Divina Eucaristia. A meno che non si voglia considerare casuale o forzato un tale convenire ma quest'ipotesi, come vedremo, andrebbe a cozzare contro alcuni presupposti, fondamentali a parere dello stesso Zizioulas per una sana ecclesiologia di comunione. Forse egli, partendo da una concezione della realtà, ereditata dalla cultura ecclesiale di cui è figlio, potrebbe considerare tale radunarsi quasi "naturale, inevitabile, scontato". Ma ancora una volta non anticipiamo i motivi che ci spingono a formulare tale ipotesi.

Nell'ecclesiologia del Vaticano II si recupera con forza la visione di una ἐκκλησία, Popolo di Dio convocato dalla Parola. E' proprio questa la prima questione che emerge: il ruolo della Parola nella "emersione", per usare un termine tipico di Zizioulas, della Chiesa e, collegato ad essa, il ruolo della Fede. Tutto questo è ben espresso da J.M.R. Tillard che afferma:

"Popolo di Dio, la chiesa è pienamente se stessa alla sinassi. (...) Ma questo popolo è *comunione* dei credenti. Se nel suo radunarsi "annuncia la morte del Signore fino a che egli venga" (I Cor 11,26), è perché esso, sulla scia di Israele, è unito dalla fede.(...) Descrivere in tal modo l'eucarestia come popolo della fede, significa dire che ciò che essa è radicalmente nel suo essere di *comunione* viene **dall'accogliere un'offerta di Dio**. (...) Questa proposta di Dio, 'ricevuta' nell'accoglienza della fede, viene espressa, conservata e trasmessa in quella che la Bibbia chiama la parola di Dio."²⁹⁵

Leggendo l'opera di Zizioulas si percepisce l'assenza pressochè totale del termine "fede" e di conseguenza qualsiasi discussione sul tema. Anche se nell'introduzione alla tesi afferma in un passaggio che "il significato della Chiesa e della sua unità non si limita soltanto ad un'unità di tipo eucaristico...La Chiesa ha anche percepito se stessa fin dal principio come unita *nella fede*,..." aggiungendo poco dopo che comunque tutto ciò è stato incorporato nell'Eucaristia è come se affermasse una priorità "cronologica" dell'Eucaristia o comunque un rapporto di simultaneità in riferimento alla quale la Parola pare essere un elemento "incorporato" alla celebrazione della sinassi e la fede quasi un "frutto" dell'Eucaristia.

La questione qui dibattuta dà l'impressione che esista una carenza nello sviluppo della dimensione trinitario-comunionale in seno all'ecclesiologia di Zizioulas, relativa precisamente al ruolo della persona del Padre nell'edificazione della Chiesa. Quando Zizioulas fonda sulla dottrina della "pericoresi" trinitaria la sua cristologia pneumatologicamente condizionata pare non approfondire a sufficienza, come invece fa per la funzione del Figlio e dello Spirito, quella del Padre²⁹⁶, che potremmo identificare nella

²⁹⁵ TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 126. Il grassetto è della redazione.

²⁹⁶ Cf. *CPI*, 137-138.

“chiamata” o “convocazione”. Del resto l’Incarnazione del Figlio, come la stessa tradizione neo-testamentaria fa intravedere con ricchezza di riferimenti, non è un evento “meccanico” ma è frutto esso stesso di una “chiamata” del Padre a cui il Figlio risponde (vedi ad esempio l’ermeneutica del salmo 40 nel cap. della Lettera agli Ebrei) così come la sua generazione eterna e la realtà della vita intratrinitaria come Gesù stesso rivela nelle pagine mirabili dei capp.14-16 del Vangelo di Giovanni. In tal senso osiamo parlare di una debolezza di ordine Teo-logico dove il prefisso “teo” va riferito al Padre in quanto, secondo la teologia trinitaria dell’Oriente, fonte e motore della vita trinitaria e di ogni sua manifestazione economica.

6.3.1.2 *Una debolezza di ordine “metodologico”*

Abbiamo notato che Zizioulas fonda la sua concezione eucaristica della Chiesa analizzando la teologia dell’Eucaristia dagli indizi riscontrabili, in modo particolare, sia dal contesto dell’Ultima Cena sia dalle parole pronunciate da Gesù nell’istituzione. Da lì ne ricava sia il valore cristologico sia la portata escatologica. Ma bisogna osservare, con tutta onestà, che sconcerata il fatto che in un’analisi così dettagliata dei testi eucaristici sia sfuggito a Zizioulas un passaggio pronunciato da Gesù sulla coppa della benedizione quando parla di “sangue della nuova Alleanza” con chiaro riferimento all’episodio di *Es* 20. In quel contesto ricordiamo come l’aspersione del Popolo d’Israele radunato al Sinai col Sangue dell’agnello aveva richiesto, quale condizione previa, l’accettazione delle clausole dell’alleanza, le *devarim* YHWH, appena consegnate da Dio a Mosè, ma anche, come riferimento più remoto, la contemplazione delle *mirabilia Dei* operate lungo il tragitto intercorso dalla liberazione dall’Egitto al Sinai. In altre parole, dalla lettura del libro dell’Esodo si evince come l’episodio del capitolo 20 a cui si riferiscono le parole dell’istituzione era stato preparato da ciò che non esiteremmo a definire “dialogo della fede” tra YHWH e Israele, attraverso la mediazione di Mosè. Inoltre, nel capitolo 6 del Vangelo di Giovanni da cui Zizioulas rileva il rapporto esistente tra eucaristia e teologia del Figlio dell’Uomo, egli sembra ugualmente ignorare che per accedere alla carne del Figlio dell’Uomo mediante la manducazione del pane vivo disceso dal cielo, Gesù, alla domanda degli astanti su quali opere si dovessero compiere, risponde chiaramente che è necessaria una sola opera e cioè “credere” tanto che lo stesso Pietro, al termine del discorso motiva la decisione comune di restare con lui perché essi hanno “creduto” alle “parole di vita eterna” che avevano già raccolto dalla bocca del Signore. Gli stessi apostoli, dunque,

non si trovavano “casualmente” o “forzatamente” nel Cenacolo la sera della Cena ma erano lì per aver vissuto un’esperienza di sequela nell’ascolto e nella contemplazione delle nuove e definitive *mirabilia Dei* che il Dio d’Israele aveva proclamato nella “persona” di Gesù Cristo. Tillard pur vedendo nell’evento della Pentecoste l’irruzione definitiva del Regno escatologico, descrive il “senso escatologico” già presente nella missione di Gesù Nazareth come esperienza pedagogica finalizzata a creare una coscienza recettiva di tale evento che giustificasse e desse ragione del convenire dei “molti” nell’“Uno”:

“Entrare nella *comunione*, significa aver parte a quest’ opera di Dio, significa quindi appartenere al mistero dei tempi escatologici, quelli del ‘futuro’ dell’avventura umana. Non è forse vano richiamare alla memoria il fatto che, rileggendo alla luce di Pasqua gli *acta et dicta* del ministero di Gesù, se ne coglierà allora il senso autentico. Il tempo dello Spirito si annunciava in essi, in essi germogliava. L’evento che muta la visione anteriore dell’ordine del mondo (Pentecoste) **si preparava nella trasformazione qualitativa che Gesù provocava nel più profondo della coscienza e nel nodo delle relazioni umane.**”²⁹⁷

E qui emerge un’altra osservazione. Stupisce che Zizioulas abbia steso un velo proprio sul grande arco rappresentato dalla missione del Signore Gesù, il cui tema unificante è costituito dall’ “annunzio del Regno”. Eppure nella introduzione alla tesi, in atteggiamento di marcata contrapposizione a determinate teorie ideologiche, egli affermava la volontà di recuperare proprio il Gesù storico come fondamento dell’ecclesiologia riducendosi però, a discorso esaurito, a riferirsi esclusivamente ad alcuni sprazzi quali l’Ultima Cena, il discorso sul Pane di vita e, più indietro, all’Incarnazione e al Battesimo ed escludendo tutta la predicazione del Nazareno “in parole ed in opere” per le strade della Galilea e della Giudea come ininfluenti nell’edificazione di un discorso ecclesiologico e inoltre, e questo è il punto che vorremmo approfondire, ignorando le eventuali conseguenze dell’evento del Battesimo.

Emerge evidente, nonostante la cura dichiarata di voler sempre biblicamente fondare ogni ipotesi, un uso limitato e incompleto della Scrittura. Non ci sembra esauriente edificare un’ecclesiologia che ignori quasi del tutto i Sinottici e ancor di più gli Atti degli Apostoli e pressochè tutto l’epistolario paolino, riducendosi ad alcune pericopi della 1 Lettera ai Corinzi, dell’Apocalisse e del Vangelo di Giovanni e riducendo le fonti dell’ecclesiologia dei Sinottici alle formule dell’istituzione pronunciate da Gesù nell’Ultima Cena.

²⁹⁷ TILLARD, *o.c.* 15-16. Il grassetto è nostro.

6.3.1.3 *Una debolezza di ordine "storico"*

Accennavamo prima all'impressione che Zizioulas ritenga quasi scontato il radunarsi di un gruppo di persone per la celebrazione dell'Eucaristia e ipotizzavamo una retrostante visione della realtà. Tale concezione parrebbe riflettere la persistenza nella mente di Zizioulas di una comprensione del mondo in termini di *christianitas*, paragonabile a quella esistente al tempo della Grande Chiesa nell'impero di Bisanzio dove i ritmi della Chiesa scandivano in modo eclatante i tempi del vivere sociale e si realizzava, sebbene in parte, quella visione unitaria del mondo che costituiva la tensione costante della filosofia della società bizantina. E' vero che Zizioulas avverte che tale concezione del vivere rappresenti un lontano ricordo²⁹⁸ in quanto frantumata dall'incalzante secolarizzazione che egli interpreta più come la conseguenza, maturata in Occidente, della razionalizzazione del pensiero teologico operato dalla scolastica, piuttosto che come un fenomeno più complesso legato a fattori di evoluzione del pensiero filosofico; ma è anche vero che la soluzione da lui prospettata, l'Eucaristia, come rimedio alla frammentazione dell'esistenza cosmica e individuale, seppure giusta in una visione cristiana del mondo, sembra difficile da proporre come punto di partenza per l'instaurazione di un dialogo con la cultura contemporanea che certamente è molto lontana da quella visione di unità di cui l'antica Bisanzio tentava di essere la realizzazione storica. Ci chiediamo se sia possibile, per risolvere i problemi creati dalla secolarizzazione, proporre in partenza l'Eucaristia ad un mondo che fa fatica anzitutto a sentire viva la dimensione del soprannaturale e di conseguenza a rapportarsi ad essa o piuttosto non ridiventa necessario un "dialogo della fede" fondato sull'annuncio della Parola? Quest'osservazione non ci sembra peregrina perché, da testimonianze direttamente attinte, nel 1997, dalla bocca di un importante presule della Chiesa ortodossa, alla domanda sulla necessità di una Nuova Evangelizzazione in Grecia, ci si è sentiti rispondere che quello sollevato era un tipico problema della Chiesa di Occidente perché in terra ellenica, dato che la maggioranza del popolo fedele partecipava alla Divina Eucaristia, non emergeva la necessità di una nuova evangelizzazione.

Sorge quindi la domanda: se la Chiesa appare essere l'"emersione" del mistero di Cristo mediante la divina Eucaristia, essa è l'"emersione" quasi inevitabile, automatica di tale mistero in una visione ideale di *societas christiana* dove è scontato che ci siano dei cristiani, la qual cosa avrebbe un lontano sapore idealistico da cui lo stesso Zizioulas chiaramente diffida

²⁹⁸ Cf. *VEM*, 83.

come lesivo della dimensione della “persona”, oppure è l’“emersione” di un mistero “creduto” e quindi legato alla libertà dell’accoglienza, della fede di un gruppo di persone che aderiscono ad un annuncio il quale richiede a sua volta la fatica della evangelizzazione? Ritornano alla mente le parole di *Rm* 10,17 dove Paolo afferma in un contesto ove non si riscontra il minimo accenno all’Eucaristia: “la fede dipende dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la Parola di Cristo”. E in precedenza di era domandato: “come lo ascolteranno senza uno che lo annunzi?” (*Rm* 10,14). Ma Zizioulas pare ignorare del tutto le implicazioni di quest’espressione paolina.

6.3.2 Le “ragioni” di Zizioulas

I punti problematici appena enumerati non sono certamente frutto di elaborazioni cervelotiche ma esprimono delle preoccupazioni che doverosamente cercheremo di cogliere. Zizioulas non esclude certamente la Parola dal processo di “emersione” della Chiesa ma la inquadra nella scelta “eschatologica” che caratterizza in modo originale tutti gli aspetti della sua ecclesiology e quindi anche quello della trasmissione della Parola che è trasmissione della Verità. Partendo dal presupposto che la Verità biblica non è una dottrina bensì una Persona, il Cristo, la trasmissione di questa verità non può concepirsi in modo “storico” o semplicemente “dottrinale” perché il Cristo-verità che si riceve è il Cristo risorto che vive nell’eschaton e così irrompe nella storia. Poiché tale irruzione è possibile solo nello Spirito e, in quanto tale non avrebbe luogo se non nell’Eucaristia, non sarebbe concepibile un annuncio della Parola se non nell’Eucaristia. Una Parola soltanto scritta patirebbe inevitabilmente di quei condizionamenti storici da cui il mistero dell’Incarnazione, secondo la lettura del dogma di Calcedonia, vorrebbe liberare la storia stessa proiettandola nell’eterno futuro

“Le descrizioni verbali o indicazioni sono necessariamente limitate e condizionate dalla storia. I Dogmi, come le Scritture, presentavano lo stesso problema nella tradizione patristica orientale. E questo diede origine alla teologia apofatica come modo per uscire dalla difficoltà, (...) Le parole, anche se uscite fuori dalle Scritture, sono storicamente condizionate, (...) La Parola di Dio, espressa in modo verbale, è una voce che viene dal passato e non dal futuro. E’ accaduto qualcosa che ha dato vita a queste parole.”²⁹⁹.

Nonostante quest’affermazione esprima il vero ci pare che Zizioulas, forse anche indotto a ciò dalla sua tesi circa la stretta identità tra liturgia

²⁹⁹ *AIC*, 67.

celeste e liturgia terrena, tenda ad idealizzare eccessivamente la forma liturgica non considerando che gli stessi riti, nella loro varietà, sono anch'essi storicamente condizionati e ciò in ossequio proprio a quel principio dell'inculturazione che lo stesso Zizioulas, come abbiamo visto a proposito della recezione, ritiene connaturale e conseguenziale al dogma dell'Incarnazione e al carattere cattolico della Chiesa locale.

Inoltre egli afferma che la Parola per essere salvifica deve diventare "esistenziale" e che ciò può avvenire soltanto nella Divina Eucaristia³⁰⁰. Ma nonostante ciò ci sentiamo di condividere pienamente l'osservazione di Y. Congar che, a proposito di Zizioulas argutamente afferma:

"J. Zizioulas, è il 'Mistero' nella sua profondità. Noi avremmo desiderato che egli avesse accostato la Parola e la Fede. **È vero che la Parola s'è fatta carne, ma è pur vero che essa ha anche parlato!** La Parola di Dio interviene nella nostra seconda nascita, in lei è contenuto *il seme* (1 Pt 2-3) ed essa agisce per radunarci 'ἐπί τῷ αὐτῷ'. Noi avremmo voluto che questo tema fosse stato detto e sviluppato."³⁰¹

Se dunque da un lato si comprende la preoccupazione di fondo del nostro autore che è quella di salvaguardare la dimensione "escatologica" e "personale" della Parola, questione strettamente legata all'*horos* cristologico di Calcedonia - in altre parole garantirne l'identità come Parola di Dio, recepibile soltanto "nello Spirito" - dall'altra noi crediamo che questo problema possa essere risolto, rimanendo nel solco tracciato da Zizioulas, rivisitando e rileggendo, nell'ottica di tale attenzione, qualche aspetto che lo stesso autore richiama ma che non si preoccupa poi di sviluppare.

6.3.3 Una parola annunciata con **ἡμῶν**

Il Cristo è la Verità. Per Zizioulas il Cristo è pneumatologicamente condizionato nel senso che non si dà il Cristo se non nello Spirito. Egli è attento a notare come il Nuovo Testamento sia un'eloquente testimonianza della sintesi tra storico ed escatologico laddove, nei Sinottici viene evidenziato lo stretto rapporto esistente tra il Cristo e lo Spirito. Egli cita a propo-

³⁰⁰ COA, 79: "Possiamo trovare nel Nuovo Testamento stesso l'idea di *paradosis* o di *loghia* che sono trasmessi in modo storico da un luogo all'altro e da un'epoca all'altra. Pertanto è lo Spirito che vivifica le parole e solo nello Spirito il kerygma di Cristo può avere un senso. Il kerygma apostolico deve essere costantemente situato nello Spirito affinché esso sia vita e non soltanto parola. Esso non può essere una norma oggettiva soltanto, una realtà che giudica dall'alto o dall'esterno la comunità ecclesiale."

³⁰¹ CONGAR, *Bullétin d'ecclésiologie*, 89. Il grassetto è nostro.

sito l'Incarnazione e il Battesimo al Giordano³⁰². Ora notiamo che mentre sviluppa ampiamente le conseguenze dell'Incarnazione avvenuta “nello Spirito”, sembra invece trascurare il senso teologico e le conseguenze cristologiche dell'evento del Giordano. Se l'Incarnazione costituisce il Cristo come “persona” nel senso di realtà corporativa e relazionale, l'unzione “dello Spirito” ricevuta al Giordano lo costituisce messaggero della buona novella ai poveri. Prima di giungere alla notte della Cena, Cristo passa per le vie della Galilea e della Giudea annunciando la buona novella del Regno escatologico e lo fa non come uno degli antichi profeti o come gli scribi e i farisei bensì mosso dallo Spirito Santo. Questo particolare è sottolineato sia da in *Lc* 4, 16-19 sia in *Mc* 1,27 allorché si dice che la gente di Cafarnao vide nella sua predicazione la presenza e l'azione di una inaudita ἐξουσία. Per cui il suo annuncio, nella presentazione dei sinottici, non appare escatologico soltanto nei contenuti ma anche nella forma. Nel Battesimo al Giordano possiamo dire che già inizia ad emergere “nella persona” del Cristo il Regno escatologico, con le parole e con le opere, secondo la migliore tradizione vetero-testamentaria, permeate e sostenute dall'ἐξουσία trasformatrice che viene riconosciuta dagli astanti stessi come segno che in Lui parla e agisce lo Spirito di Dio.

È proprio la forza trasformatrice di tale presenza-annuncio che raduna il primo seme della comunità escatologica, i Dodici che, in forza del processo di fede già iniziato, saranno i protagonisti della notte delle Cena e della successiva Pentecoste. Del resto lo stesso evento dell'Incarnazione non rappresentò un' “emersione” automatica del Verbo di Dio ma richiese l'attesa credente di una donna, Maria, che sintetizzava in sé nel saluto dell'angelo, la Figlia di Sion, ovvero il cammino di fede del popolo d'Israele e sulla cui consapevole e credente adesione lo Spirito posò la sua ombra. Quest'annotazione mariologica ci offre lo spunto di mettere in evidenza come la *Theotokos* sia la grande assente nell'ecclesiologia di Zizioulas e ciò appare strano nell'ecclesiologia di una Tradizione che, ogni giorno, nei *Theotokia* delle proprie liturgie non cessa di celebrare il ruolo della Vergine nell'Incarnazione del Verbo di Dio personale. A tal proposito Mc Partlan nel suo libro fa un'osservazione analoga notando che

“...se Zizioulas avesse inserito Maria nella sua ecclesiologia in questo modo, egli si sarebbe meglio premunito nel confutare coloro che affermano che egli trascura la dimensione storica..”³⁰³

³⁰² Il riferimento al Battesimo di Gesù è particolarmente evidente in *IEP*, 142 dove afferma: “La forma primitiva della cristologia (incluso anche il Vangelo di Marco) sembra affermare che l'evento del Cristo è costituito mediante il suo battesimo, cioè in e mediante lo Spirito.”

³⁰³ MC PARTLAN, *The Eucharist make the Church*, 302.

Alla luce delle presenti osservazioni, abbiamo la sensazione che Zizioulas, nel precitato tentativo di operare una sintesi tra storia ed escatologia non sia riuscito a bilanciare del tutto i poli della questione lasciando pendere il piatto ancora troppo a favore del secondo termine laddove si ha l'impressione che la storia appaia come materia troppo inerte e quasi esclusivamente recettiva.

Certamente concordiamo con Zizioulas che la Parola, per diventare verità "esistenziale" deve essere ricevuta nell'Eucaristia ma prima di essere "ricevuta" deve essere "accolta" e non può essere accolta direttamente nel contesto della celebrazione, come egli più volte pare insinuare,³⁰⁴ poiché si ritornerebbe alla domanda iniziale: che cosa spingerebbe mai un gruppo di persone a radunarsi nella Divina Eucaristia per ricevere l'annuncio della Parola senza un'evangelizzazione previa. Del resto comprendiamo anche i sospetti di Zizioulas nei confronti di un'annuncio della Parola non sostenuto dalla potenza dello Spirito e di ogni metodo di accostamento alla Parola stessa (vedi l'esperienza di *Zoï* nella quale Zizioulas coglie latenti tendenze appartenenti al mondo luterano) che sia infetto da razionalismo o da moralismo e facciano della Parola o un oggetto da analizzare scientificamente oppure un "ambone senza altare". E' un argomento certamente delicato nel dialogo ecumenico e che fa parte di quella fatica più volte sottolineata da Zizioulas di conservare quell'equilibrio tra storia ed escatologia professato nel dogma cristologico di Calcedonia dove, nell'unica Persona del Cristo si uniscono le due nature, senza confusione e senza divisione e dove la tentazione di escludere o sminuire uno dei due poli rimane sempre latente nella vita della Chiesa con le inevitabili conseguenze.

Forse sia l'ecclesiologia della *Lumen Gentium* (caratterizzata dalla preminenza di una cristologia dal basso) che quella di Ioannis Zizioulas (segnata da una visione ancora poco cristologica e troppo eucaristica) sono affette dallo stesso difetto: non aver saputo valorizzare del tutto, ai fini del discorso ecclesiale, quell'ampio arco di Vangelo costituito dalla missione del Gesù storico³⁰⁵.

Se da una parte l'ecclesiologia cattolica deve sentirsi interpellata circa la necessità di ricollocare, in termini pastorali, il ministero della Parola in

³⁰⁴ Qui Zizioulas, nel tentativo di sintesi tra Florovskij ed Afanassiev risulta poco felice perché, inserendo la concezione fortemente ecclesiologica della "Parola", espressa dal primo, nell'impianto di ecclesiologia eucaristica costruito dal secondo in cui la parola *εκκλησία* diventa stretto sinonimo di Eucaristia, esaspera il rapporto tra Parola e Chiesa circoscrivendolo unicamente nel contesto dell'Eucaristia.

³⁰⁵ Riguardo a tale obiettivo risulta più soddisfacente la teologia dei primi paragrafi della Costituzione *Sacrosanctum Concilium*. Cf. *Enchiridion Vaticanum* I, 6-8.

tutte le sue forme, in un contesto ecclesiale maggiormente animato dallo Spirito, l'ecclesiologia di Zizioulas deve sentirsi provocata, proprio a partire dalle sue preoccupazioni esistenziali, a recuperare un ruolo più determinante della predicazione della Parola come annunzio necessario per rivalutare il processo della libera "scelta" di fede da parte dell'uomo. E questo per non cadere nel rischio di un nuovo pericoloso "totalitarismo" stavolta di natura eucaristica sintomo di un monofisismo purtroppo latente, a nostro modesto avviso, nella sua struttura ecclesiologica, il cui pericolo egli pur avverte³⁰⁶ ma che abbiamo l'impressione non riesca a sventare con soluzioni soddisfacenti.

6.4 Il Corpo di Cristo: il rapporto tra il Capo e le membra

L'irruzione del Regno escatologico assume forma visibile nella Chiesa non tanto intesa come comunità spirituale diffusa su tutta la terra e unita dal vincolo interiore dello Spirito, come amava concepirlo Khomiakov, ma come Corpo visibile, organico, strutturato. Sappiamo che Zizioulas preferisce descrivere la conformazione di questo Corpo usando due espressioni tipiche: "emergenza" e "simultaneità" dove la prima sottolinea lo stretto rapporto di continuità se non di vera e propria identità tra Cristo e le sue membra mentre l'altra attiene alla modalità di strutturazione organica del Corpo.

Abbiamo visto che Zizioulas, sempre in conseguenza del forte rapporto di identità che egli vede tra Chiesa ed Eucaristia, considera la sinassi eucaristica il luogo dove la Chiesa "emerge" come Corpo di Cristo attingendo da essa non soltanto l' "energia" – per usare un termine "ortodosso" – che anima la sua esistenza ma anche la stessa struttura canonica. L'Eucaristia è vista dunque come il luogo della "sorgente" e della "strutturazione" ove questi due momenti non possono considerarsi distinti cronologicamente ma "simultanei".

Questa concezione è apparsa ai nostri occhi estremamente innovativa sia rispetto alla tradizione della recente ecclesiologia ortodossa sia alla classica dottrina romano-cattolica del Corpo mistico, accolta del resto in LG 7, dove il procedimento di inserzione dell'uomo nell'organismo ecclesiale viene scandito, previa la fede, attraverso le tappe del Battesimo prima e dell'Eucaristia poi³⁰⁷, in vista dell'acquisizione di un ruolo ministeriale in seno alla Chiesa elargito grazie allo Spirito³⁰⁸.

³⁰⁶ Cf. *BC*, 217-218.

³⁰⁷ *Enchiridion Vaticanum* I, 297.

³⁰⁸ *Ibid.*, 298.

Leggendo LG 7-8 con gli occhi di Zizioulas egli noterebbe al n.7 la persistenza del concetto di “istituzione” laddove si dice che prima Cristo “*dona ministracionum iugiter disponit*” e continua affermando “*quibus Ipsius virtute nobis invicem ad salutem servitia praestamus*” dove quell’ “*Ipsius virtute*” condenserebbe in sé la concezione ancora sussistente di un’istituzione ecclesiale cristocentrista³⁰⁹; appena dopo lo stesso documento, riferendosi allo Spirito, pare considerarlo quasi un’appendice finalizzata al perenne rinnovamento di un’istituzione già pienamente costituita ed operante *Ipsius virtute*, cioè per la potenza del Cristo, là dove recita:

“*Ut autem in Illo incessanter renovemur, dedit nobis de Spiritu suo, qui unus et idem in Capite et in membris existens, totum corpus ita vivificat, unificat et movet, ut Eius officium a sanctis Patribus comparari potuerit cum munere, quod principium vitae seu anima in corpore humano adimplet.*”³¹⁰

Tuttavia egli si confermerebbe nell’idea che il Concilio Vaticano II vivrebbe di una contraddizione non risolta a causa del fatto di aver aperto spiragli verso un’ecclesiologia di comunione non pienamente spalancati. Egli noterebbe una contraddizione in termini riscontrabile nello stesso n.7 dove poco prima, contrariamente a quanto appena citato, si dice:

“*Etiam in aedificatione corporis Christi diversitas viget membrorum et officiorum. Unus est Spiritus, qui varia sua dona, secundum divitias suas atque ministeriorum necessitates, ad Ecclesiae utilitatem dispersit*”³¹¹

Le due espressioni da una parte non chiarirebbero effettivamente quale sia la reale sorgente della ministerialità mentre dall’altra ambedue si esprimerebbero in termini di priorità e non di simultaneità.

Il motivo dell’esistenza di questa contraddizione risulterebbe dall’interpretazione dell’analogia, che è a fondamento dell’ecclesiologia di Zizioulas, tra Incarnazione e Pentecoste riscontrabile in LG 8 dove pur cogliendo la decisività di tale analogia ai fini della comprensione del mistero della Chiesa i Padri Conciliari avrebbero ancora un volta subito i condizionamenti della dottrina trinitaria dovuti al *Filioque* poiché sembrerebbe confermarsi l’idea che nell’Incarnazione la natura umana assunta dal Verbo sarebbe “*ut vivum organum salutis*” in forza dell’ “*Ipsius virtute*” mentre l’organismo sociale della Chiesa, termine di paragone della natura umana del Verbo “*...Spiritus Christi ad augmentum corporis inservit*”³¹²

Quest’espressione potrebbe forse essere condivisa da Vladimir Losskij ma non da Zizioulas che vi vedrebbe la persistenza della concezione

³⁰⁹ *Ibid.*, 301.

³¹⁰ *Ibid.*, 302.

³¹¹ *Ibid.*, 298.

³¹² *Ibid.*, 304.

della “doppia economia” e del conseguente primato dell’istituzionale sul carismatico. L’impressione sarebbe confermata dall’uso del verbo *insevit* in ambedue i termini dell’equazione che, significando il rapporto tra elemento divino e umano in termini di subordinazione, porterebbe ben lungi da quell’originale concetto di “emersione” con cui Zizioulas ama definire il rapporto tra realtà misterica e canonica della Chiesa.

La conseguenza pratica già emergente nel testo la troveremmo sempre in LG 7 dove, a proposito della scaturigine pneumatica dei doni nella Chiesa si precisa che:

“Inter quae dona praestat gratia Apostolorum, quorum auctoritati ipse Spiritus etiam *charismaticos* subdit”³¹³

dove Zizioulas potrebbe cogliere o un’ulteriore contraddizione nella contrapposizione tra *gratia* e *charismaticos* oppure l’interpretazione tipicamente cattolico-romana non carismatica della *gratia* in termini di *pote-stas* giuridicamente ricevuta e dove l’uso del verbo *subdit* striderebbe in un contesto di ecclesiologia di comunione che dovrebbe essere regolato non dalla dinamica del *subdere* ma da quella della *relatio*.

6.5 Il sacerdozio comune

Da qui scaturisce inoltre una comprensione diversa di quell’elemento che nella *Lumen Gentium* è da considerarsi “innovativo”, rispetto al Magistero e alla Teologia che l’avevano preceduta, del Sacerdozio Comune (LG 10) la cui riscoperta intendeva proprio recuperare la priorità di ciò che nella Chiesa unisce tutti i suoi membri prima di distinguerli. Zizioulas, mosso dal concetto della “simultaneità”, esprime dichiaratamente il suo dissenso da un simile modo di concepire il Sacerdozio comune. Egli infatti argomenterebbe che il problema che spinse i Padri Conciliari a recuperare il fondamento battesimale del Sacerdozio Comune sarebbe stato proprio il tentativo di riparare alle conseguenze della comprensione storico-missionaria della Chiesa romano-cattolica, fondata sul principio di causalità, che aveva generato una distinzione istituzionale tra clero e laicato con la mortificazione del ruolo di quest’ultimo, prima nel contesto dell’azione liturgica e poi, dato lo stretto rapporto di consequenzialità, nella struttura della comunità ecclesiale. Se si continuasse a, parere di Zizioulas, a considerare la ministerialità come un dato postumo e non simultaneo all’emergere della Chiesa e per di più legato ad un sostrato comune battesimale si finirebbe per rimanere ulte-

³¹³ *Ibid.*, 298.

riormente invischiati nel dilemma giuridico-funzionale perpetuando il ruolo primaziale di un'autorità, che sia la Gerarchia o la Comunità stessa, depositaria di una *potestas* o di una funzione da trasmettere o delegare.

Il fondamento teologico del sacerdozio comune dei fedeli é individuato dal Concilio nella loro comune partecipazione al sacramento del Battesimo mediante il quale essi:

“per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem consecrantur in domum spiritualem et sacerdotium sanctum, ut per omnia opera hominis christiani spirituales offerant hostias”³¹⁴.

6.5.1 *La funzione del Battesimo (ambiguità a riguardo)*

Certamente quanto Zizioulas afferma a proposito del sacramento del Battesimo non aiuta molto a dirimere la questione per il fatto che, come già abbiamo notato, si ha l'impressione che coesista in lui una doppia teologia battesimale difficilmente ricomponibile in unità: da una parte, e ci riferiamo soprattutto al pensiero emergente dagli scritti iniziali, il Battesimo viene considerato come l'“ordinazione” ad uno stato laicale non inteso tanto condizione di eguale dignità per tutti i membri della Chiesa e quindi fondamento del sacerdozio comune bensì come *ordo* a sé con una sua specificità, ben distinto dagli altri; ma, altrove – e questo lo si rinviene in modo particolare in scritti posteriori – è possibile evincere la concezione di un Battesimo come sacramento della rinascita nel senso che conferisce a colui che lo riceve la condizione di “persona”, da considerarsi come patrimonio comune a tutti i membri della Chiesa, e abilitante a diventare partecipe della sinassi eucaristica. Così si riavvicinava non tanto alla concezione di Afanassiev bensì proprio a quella propugnata dal Concilio Vaticano II, anzi arricchendola di significati molto originali.

Non pare che nell'economia globale della sua opera Zizioulas sciolga questo enigma. Del resto tale ambiguità ci pare affondare le radici nel già discusso problema circa i fattori originanti della Chiesa e le modalità di ingresso in essa del singolo credente: soprattutto il silenzio di Zizioulas, conseguenza del problematico rapporto con la predicazione della Parola, sul dinamismo della *metanoia* che porta l'“individuo” alla decisione di passare ad un'esistenza “personale” e quindi all'ingresso nella comunione ecclesiale. È pur vero che Zizioulas non esclude il dinamismo della *metanoia* ma, a differenza della visione tipica delle Chiese dell'Occidente, lo colloca come

³¹⁴ *Ibid.*, 311.

processo postumo all'ingresso nella Chiesa e come esigenza provocata dall' "alterità". Indubbiamente l'evoluzione del pensiero di Zizioulas a proposito del Battesimo, emergente particolarmente negli scritti più recenti, pone le basi per una riddiscussione di quanto affermato nell'articolo *BCE* a proposito dello stesso, liberandolo da un rapporto, a nostro parere, troppo funzionale all'Eucarstia e, di riflesso, per recuperare, pur nel contesto di una cristologia pneumatologicamente condizionata, la funzione dell'annuncio della Parola come condizione per la rinascita dell'individuo a quella condizione di fondamentale uguaglianza a tutti comune, e precisamente l'esistenza di "persona" in cui poter individuare il connotato ontologico del sacerdozio comune dei fedeli.

Ancora una volta vogliamo cogliere le ragioni che indussero Zizioulas a tale impostazione. Nella suo sforzo di legittimazione della cattolicità della Chiesa locale di fronte ad eventuali situazioni di divisione che ne pregiudicassero la natura egli riteneva, tra l'altro, di cruciale importanza la necessità di affermare la dignità carismatica dell'*ordo* laicale come fattore non delegato da un'autorità superiore bensì da Dio stesso e la sua "relazionalità" paritaria agli altri *ordines* sia per sottrarlo ad una condizione subordinata rispetto alla gerarchia sia per evitare di riconoscergli un "primato" ontologico a scapito degli altri.

Questo discorso apre a quello più ampio e attuale della dimensione "sinodale" della Chiesa che costituisce uno dei crocevia attraverso i quali passa oggi il dialogo ecumenico, sia a livello dei rapporti universali che di quelli locali.

6.5.2 *La sinodalità come fattore ontologico: Il rapporto tra gli "ordines"*

Il sistema sinodale è una *condicio sine qua non* della cattolicità della Chiesa. Intervenendo al già citato simposio sul primato petrino Zizioulas tiene a precisare che:

"Non può esservi chiesa senza sinodo. (...) Alcuni tendono a vedere nel sistema sinodale un'espressione dello spirito "democratico" e una reazione contro le tendenze monarchiche nell'ecclesiologia. Sul piano storico, il movimento del *conciliarismo* è stato una simile reazione contro il papato e ancor oggi molti ortodossi pensano che la sinodalità sia un'alternativa al primato del papa. Queste tesi tendono ad affermare l'esistenza di un'incom-

patibilità fra il primato e il conciliarismo, ma vedremo che non é assolutamente vero.”³¹⁵

È evidente che la configurazione della dimensione ministeriale della Chiesa è in stretta connessione con la celebrazione della Divina Eucaristia. Qui Zizioulas porta, potremmo dire, alle estreme conseguenze l’affermazione conciliare contenuta nella Costituzione *Sacrosanctum concilium* là dove, nello spirito del riconoscimento e del recupero del ruolo delle varie componenti nella dinamica della celebrazione, parla al n. 14 della necessità di una partecipazione “*plenam, consciam atque actuosam*” il cui fondamento è dato dalla natura stessa della liturgia e dal diritto-dovere che il popolo cristiano ha acquisito come “stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa” in forza del Battesimo³¹⁶. Zizioulas infatti non solo sottolinea più volte la necessità della compresenza nella Sinassi di tutti gli *ordines* ai fini della veridicità e della validità della stessa ma tale impostazione egli trasferisce dal piano liturgico a quello strutturale per cui come non è possibile, potremmo aggiungere qui l’espressione conciliare “per la natura stessa della liturgia”, una celebrazione senza l’interazione relazionale tra gli *ordines*³¹⁷ così non è possibile pensare, per la natura stessa della Chiesa che è “relazionale”, ad una struttura ecclesiale dove gli *ordines* non siano concepiti in relazione tra loro³¹⁸. Questo tipo di strutturazione non può considerarsi oggetto di una definizione giuridica o di una riforma istituzionale perché fa parte dell’essere primigenio della Chiesa in quanto fondata “ontologicamente” nel mistero del Dio trinitario, dove la molteplicità non viene costituita dopo l’unità ma ambedue sgorgano simultaneamente per cui la seconda non può concepirsi senza la prima³¹⁹.

³¹⁵ PTR, 126-127.

³¹⁶ Cf. *Enchiridion Vaticanum* 1,23-25.

³¹⁷ Cf. *EQA*, 41-43.

³¹⁸ Cf. *CAC*, 7-10.

³¹⁹ *DHT*, 53: “Il vero essere nella suo genuino stato metafisico, che riguarda la filosofia per eccellenza, deve essere trovato in Dio, la cui esistenza increata non comporta la priorità dell’‘Uno’, cioè della natura sui ‘molti’, ovvero le persone. Il modo in cui Dio esiste comprende simultaneamente l’Uno e i Molti e ciò significa che il primato ontologico in filosofia deve essere dato alla persona.”;

CAC 5-6: “Noi non siamo chiamati alla *koinonia* perché ciò è buono per noi e per la Chiesa ma perché noi crediamo in un Dio che è *koinonia* nel suo intimo essere (...) La dottrina della Trinità acquista in questo caso tutto il suo significato: Dio è trinitario, egli è un essere relazionale per definizione; un Dio non-trinitario non è *koinonia* nel suo vero essere. L’ecclesiologia deve basarsi sulla teologia trinitaria per poter essere un’ecclesiologia di comunione.”; *CEO*, 12: “La prima cosa che emerge da uno studio sulla dottrina della trinità è che l’alterità è costitutiva dell’unità e non è conseguente ad essa. Dio non è prima

Probabilmente è proprio qui il punto che, come abbiamo già colto in Zizioulas, l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II non ha avuto il coraggio di approfondire per giungere alle dovute conseguenze. Il sacerdozio comune è il fondamento della sinodalità della Chiesa e la LG apre certamente a questa prospettiva quando afferma che:

“Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, **ad invicem tamen ordinantur**; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant.”³²⁰

L'attestazione conciliare si pone certamente sulla strada del recupero dell'inter-relazione tra i membri della Chiesa, secondo una visione più circolare e meno piramidale. Il recente accorato appello di Giovanni Paolo II, nella *Novo millennio ineunte* all'instaurarsi nella Chiesa di una mentalità più sinodale come uno dei frutti dell'esperienza giubilare da poco conclusasi³²¹, è segno tangibile della volontà della Chiesa cattolica romana di sviluppare le intuizioni conciliari esplorando i modi più teologicamente adeguati per l'attuazione sia a livello locale, dove l'operazione sembra più facile per la maggior chiarezza con cui il Vaticano II e molti documenti successivi definiscono la teologia della Chiesa locale e i rapporti interni ad essa, sia a livello universale, dove il lavoro rimane arduo a causa del non ancora chiarito rapporto tra ecclesiologia della Chiesa locale ed ecclesiologia del primato che emerge chiaramente dalla struttura della *Lumen Gentium*. A parere di Zizioulas emerge ancora una volta l'esigenza di non isolare l'interpretazione cristologica della Chiesa ma di incastorarla nel contesto trinitario visto come l'*extrema et unica ratio* per giustificare un'autentica esperienza di sinodalità:

“Abbiamo bisogno di trovare la regola d'oro, il giusto equilibrio tra l'‘uno’ e i ‘molti’ e ciò, io temo, non può avvenire senza un chiarimento circa la nostra comprensione della teologia trinitaria.”³²²

La seguente affermazione del card. Joseph Ratzinger, in palese sintonia con la precedente affermazione di Zizioulas, costituisce un indubbio incoraggiamento per la Chiesa romano-cattolica a percorrere questi sentieri quando dice:

“Il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso sulla Chiesa al discorso di Dio, voleva proporre un'ecclesiologia nel senso

‘uno’ e poi ‘tre’ ma è simultaneamente uno e trino (...).l'alterità non è un fattore morale o psicologico ma ontologico.”

³²⁰ *Enchiridion Vaticanum* I, 312 (Il grassetto è nostro).

³²¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 43-45.

³²² *NUS*, 40.

propriamente teologico, ma la recezione del Concilio ha finora trascurato questa caratteristica qualificante...»³²³

6.6 Il significato della partecipazione di Ioannis Zizioulas al dialogo ecumenico

Ioannis Zizioulas partecipò, nella già menzionata veste, ai lavori delle prime quattro assemblee plenarie, da quella introduttoria di Rodi dove furono definiti i criteri dell'incipiente lavoro a quelle di Monaco nel 1982, di Bari nel 1986-1987 e di Vaalamo nel 1988 dove vennero trattati rispettivamente i temi del Mistero della Chiesa, della Fede e dei Sacramenti e, infine, dell'Ordinazione, argomenti molto dibattuti nella sua ecclesiologia. Ma è certamente nel documento di Monaco che emerge particolarmente l'impronta del nostro teologo³²⁴.

Nell'intelaiatura di detto documento molti scorgono chiaramente la mano di Zizioulas unitamente a quella di J.M.R.Tillard. Va notato a proposito che se da parte ortodossa, greco-ortodossa in modo particolare, la preponderanza di questi due teologi nell'estensione del movimento fu considerata negativamente quasi tendesse ad rendere troppo "esclusivo" il dialogo³²⁵, in campo cattolico l'influsso di Zizioulas fu considerato, per la voce autorevole del card. Ratzinger, un elemento equilibratore in un documento che affondava in modo evidente le sue radici nell'ecclesiologia eucaristica di Afanassiev³²⁶.

La mente di Zizioulas si scorge anzitutto nell'impostazione di fondo cristologico-eucaristica del I capitolo completata dalla presentazione della dinamica pneumatologico-epicletica laddove però, a differenza di Zizioulas, appare meglio definito il ruolo del Battesimo in rapporto all'Eucarestia³²⁷, il primo visto come "innesto" in Cristo e la seconda come *culmen* e non soltanto *fons*; ma l'influsso del teologo del Patriarcato si fa sentire soprattutto nel III capitolo là dove si parla dell'identità eucaristica tra le

³²³ Dall'*Osservatore Romano* del 4 marzo 2000.

³²⁴ I riferimenti al presente documento saranno attinti da BRUNI G., *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, (Milano 1999) 65-74.

³²⁵ Cf. TATARYN M., *The Munich Document and the Language of Unity* = JES 26(1989)4, 654.

³²⁶ Cf. RATZINGER J., *Il dialogo di verità* = KNA 8 *Oecumenische Information*, 30(1982).

³²⁷ BRUNI, o.c., 66, *Documento di Monaco* I, 4, b).



*Sessione della
Commissione
Mista di
Dialogo tra
Cattolici e
Ortodossi -
Ravenna,
ottobre 2007
(Il Metrop.
Zizioulas
è il terzo da sx;
di seguito il Card.
Kasper)*

Chiese locali³²⁸, della pienezza cattolica della Chiesa locale³²⁹ della simultaneità tra locale e universale³³⁰ a successione apostolica³³¹, del rapporto tra sinodalità e inculturazione³³².

Considerando in generale il tenore della partecipazione di Zizioulas al dialogo ecumenico, si evince che la principale preoccupazione di Zizioulas è sempre stata quella di permettere all'Ortodossia di recare in seno al dialogo ecumenico il "proprio" originale contributo. Esso consiste a suo parere, da una parte nell'affermazione della centralità del discorso ecclesiologico che, necessariamente deve essere previo a qualsiasi altro discorso sia di natura dottrinale che etica o sociale e, d'altra parte nel tentativo di operare, sempre nell'ambito del discorso ecclesiologico, una sintesi tra storia ed escatologia. Egli ha spesso manifestato il proprio disappunto ogni qualvolta

³²⁸ *Ibid.*, 72, III, 1: "Il Corpo di Cristo è unico. Esiste dunque una sola Chiesa di Dio. L'identità di un'assemblea eucaristica con le altre dipende dal fatto che tutte, con la stessa fede, celebrano lo stesso memoriale; che tutte mangiando lo stesso corpo e partecipando allo stesso calice divengono il medesimo e unico corpo del Cristo in cui esse sono state inserite con lo stesso Battesimo."

³²⁹ *Ibid.*, 73, III, 3: "Poiché la Chiesa cattolica si manifesta nella sinassi della Chiesa locale..."

³³⁰ *Ibid.*, III, 2.: "Unità e molteplicità appaiono legate a un punto tale che l'una non potrebbe esistere senza l'altra. E' questa la relazione costitutiva della Chiesa che le istituzioni rendono visibile e, per così dire, storicizzano."

³³¹ *Ibid.*, III, 3, a): "E' fondamentale l'identità del mistero della Chiesa vissuto nella Chiesa locale con il mistero della Chiesa vissuto dalla Chiesa primitiva (cattolicità nel tempo). La Chiesa è apostolica perché fondata e continuamente sostenuta nel mistero della salvezza rivelato in Gesù Cristo, **trasmesso nello Spirito**, da quelli che ne furono testimoni, gli apostoli". Il grassetto è della redazione.

³³² *Ibid.*, III, 3, b): "La comunione in un patriarcato, o in qualche altra forma di unità regionale, è dapprima una manifestazione della vita dello Spirito in una stessa cultura o nelle stesse condizioni storiche."

ha avvertito la percezione che l'Ortodossia sia stata accettata dagli ambienti ecumenici quasi come un'esperienza esotica, capace di attrarre esclusivamente per il fascino dei suoi riti e della sua spiritualità³³³ e dall'altra ha contestato con preoccupazione la tendenza sempre più incalzante a voler risolvere il problema dell'unità praticando un deprecabile "orizzontalismo", il tutto a detrimento della dimensione escatologica della vita cristiana³³⁴. Il rischio latente nel Movimento Ecumenico è, secondo Zizioulas, quello di intendere l'unità come la somma o l'ammucchiata delle diverse tradizioni in nome di un facile irenismo che si sosterebbe intorno all'intento comune di servire il mondo nella carità. Egli ritiene invece che il problema ecumenico abbia il suo punto focale nel differente modo, nelle diverse tradizioni cristiane, di intendere il rapporto tra storia ed escatologia e che quindi non ci possa essere vera unità senza far combaciare le due anime, quella orientale che si caratterizza come etica sacramentale e quella occidentale che si caratterizza invece come sacramentalità messianica³³⁵. L'ortodossia dovrebbe contribuire a favorire il ricongiungimento di queste due anime del cristianesimo. Ciò non vuol dire che Zizioulas sia interessato soltanto a problematiche di natura teologica e sia indifferente ai problemi del mondo – anzi come abbiamo visto uno dei suoi scopi primari, in contestazione con gli ambienti retrivi dell'ortodossia stessa, è quello di recuperare la valenza esistenziale della teologia – ma ritiene che l'originale contributo che le Chiese cristiane sono chiamate ad offrire alla società umana è quello di ricordare ad essa che il progresso umano non può essere la risultante di un mero impegno etico bensì il frutto dell'irruzione escatologica, nel tessuto della storia, del Mistero trinitario: una sfida notevole per un mondo che fatica ad alzare gli occhi al cielo.

³³³ *MSS*, 62-63: "Bisogna anzitutto dire che molti ortodossi, specialmente quelli che sono interessati al movimento ecumenico e ne prendono parte attiva, hanno l'impressione che l'Occidente cristiano si avvicini all'Ortodossia più come ad un forma molto interessante della cristianità, una specie di cultura esotica, che potrebbe forse arricchire la propria spiritualità. (...) Ci sono momenti, specialmente durante alcuni incontri, nei quali si percepisce che il Movimento ecumenico avrebbe preferito che gli ortodossi non fossero stati presenti. Nella mente di molti l'Ortodossia esiste nel movimento ecumenico per dargli una facciata di ecumenismo. Anche coloro che si pongono verso l'Ortodossia con le migliori intenzioni e con sguardo sincero hanno difficoltà a rispondere alla domanda: Qual è il contributo reale che la Chiesa Ortodossa può offrire al Movimento ecumenico? E io sento che anche molti ortodossi non sono in grado di rispondere a questa domanda. "

³³⁴ *POM*, 18: "Il Consiglio ecumenico della Chiese sembra spesso, in questo campo, comportarsi come un'organizzazione a scopo umanitario, preoccupato soprattutto dei problemi sociali. Per questi motivi, a Uppsala, gli ortodossi accusarono il Consiglio di 'orizzontalismo'. D'altra parte, più esso disgiunge la propria attività sociale ed ecologica dalla fede e più cresce il dubbio circa la pertinenza ecclesiologica della nostra azione comune."

³³⁵ Cf. *MSS*, 63-64.

CONCLUSIONE

UN'EREDITÀ PROVOCANTE

Zizioulas provoca decisamente gli organi preposti al dialogo ecumenico a non cedere a facili irenismi sulla questione circa l'identità della Chiesa considerata come fondamentale per attuare un comune orientamento verso l'unità. Tanto egli già chiedeva accoratamente nel 1982 a Bari, in occasione del IV Seminario Cattolico-Ortodosso³³⁶. Questo ancora sottolineava con maggior forza e intransigenza nel 1995, in occasione di una Consultazione tra WCC e Chiese ortodosse³³⁷. Egli ritiene che il compito di un ortodosso sia quello di ricordare sempre alle altre Chiese cristiane il valore della dimensione "simbolico-escatologica" della Chiesa laddove l'espressione usata vuol dire che la convergenza di vedute circa la struttura della Chiesa non è un fatto indifferente in quanto essa è chiamata, per essere verità in sé e significativa per il mondo, ad esprimere una realtà che non è l'uomo a inventare e gestire ma è Dio-Trinità a configurare e a donare e dalla quale dipende la salvezza dell'intero cosmo. La convergenza circa l'identità di tale struttura non solo garantirà la recezione "dall'alto" della vera ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ in ogni Chiesa locale ma porrà le condizioni per una possibile recezione inter-ecclesiale e quindi per un sano ecumenismo.

Nel recente incontro ecumenico svoltosi dal 17 al 22 aprile 2001 a Strasburgo, in occasione della firma della "*Charta Oecumenica*", il presidente del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee, il card. Miroslav Vlk, ha sottolineato come per il movimento ecumenico non sia più "tempo di eroi" ma sia necessario il coinvolgimento di tutto il popolo cristiano. Tale auspicio che sulla bocca del presule ceco sembra essere motivata da ragioni di opportunità storica, riceve notevole giustificazione dall'ecclesiolo-

³³⁶ *EPH*, 149: "Se provassimo ad applicare queste conclusioni teologiche e canoniche all'attuale situazione ecumenica, apparirebbe che le implicazioni ecclesiologiche dell'Euca-ristia che abbiamo messo sopra in evidenza non potrebbero essere ignorate qualora vi fosse il tentativo di restaurare la comunione eucaristica tra Chiese divise. La comunione eucaristica richiede una solida comunione ecclesiologica, sia teorica che pratica."

³³⁷ Cf. *POM*, 16-19.

gia di Zizioulas che lo sostiene con motivazioni “ontologiche”. Come in un’ecclesiologia di comunione non si dà vera Eucaristia e quindi Chiesa senza l’apporto attivo e consapevole di tutte le sue componenti così, nel quadro del superamento di una visione confessionale, dove il semplice accordo dei teologi risulterebbe sufficiente per ricostituire l’unità, non si dà ecumenismo senza la partecipazione di tutto il popolo cristiano, la cui presenza globale è “ontologicamente” indispensabile in un dialogo ecumenico inteso come processo di recezione inter-ecclesiale³³⁸. E’ necessario e urgente che “i due popoli” si conoscano per potersi “ri-conoscere” e “rirecepire”, grazie all’azione del senso spirituale e carismatico che dimora in essi mediante lo Spirito.

E desidero concludere questo lavoro ricordando un’espressione del card. Desiré Mercier: “ Per unirsi bisogna amarsi, per amarsi bisogna conoscersi, per conoscersi bisogna andarsi incontro l’un l’altro”. Il momento attuale del dialogo ecumenico richiede che le Chiese liberino dal loro scrigno quella dimensione estatica, che scaturisce in loro per il fatto di essere *de Trinitate*. Essa è il benefico sintomo di una salutare insoddisfazione dell’oggi, frutto della consapevolezza che l’unica Verità capace di unire ci raggiunge, diremmo noi, dalla testimonianza del passato ma, completerebbe Zizioulas, come ulteriore promessa di un compimento da invocarsi costantemente nella preghiera.

In realtà ogni ricerca dell’unità é anzitutto itinerario d’amore, percorribile con quello sforzo che solo l’umiltà può rendere possibile: è l’ardua ma necessaria impresa di “andarsi incontro l’un l’altro”, di entrare con rispetto nel mistero dell’altro per “conoscersi”, per poter acquisire il suo sguardo e completare il proprio, “senza confondersi e senza dividersi”, come è norma nel Cristo di Calcedonia, per l’esito felice di un autentico rapporto di amore.

³³⁸ PTR, 207-208: a) dobbiamo ricordare che la recezione non é un problema di soli *testi*, ma anche di *chiese* e di popolo. Nel momento stesso in cui rispondono ai testi le chiese entrano in possesso di reciproca recezione **in quanto chiese**.” Il grassetto è nostro.

DATI BIOGRAFICI DI IOANNIS ZIZIOULAS

1930: Nasce a Kozani (Grecia) nella Macedonia occidentale.

1950-1952: frequenta la Facoltà Teologica di Tessalonica.

1952-1954: frequenta la Facoltà Teologica di Atene.

1954-1955: frequenta l'Istituto Ecumenico di Bossey.

1955: si reca negli USA dove si iscrive all'Università di Harvard.

Frequenta l'Holy Cross Institut di Crestwood e il St. Vladimir Orthodox Institut di New York.

1964: Difende presso la Facoltà Teologica di Atene la tesi di dottorato dal titolo: *L'unità della Chiesa nell'Eucaristia e nel vescovo durante i primi tre secoli della Chiesa;*

Viene nominato assistente del prof. Gherasimos Konidaris presso l'Università di Atene.

1965-1967: Aderisce al Circolo dei Giovani Teologi presso l'Università di Atene guidato dal biblista Savvas Agouridis.

Attività negli organismi ecumenici

1964-1970: Collabora come rappresentante dell'Ortodossia alla commissione 'Fede e Costituzione' del Consiglio Ecumenico delle Chiese prima con contributi scritti (1964-1967) poi come membro della commissione teologica (1967) e infine come membro dello staff organizzativo (1968). Publica in collaborazione con Von Allmen e Tillard il volumetto *L'Eucharistie* (1970).

1972-1983: rappresenta il Patriarcato di Costantinopoli al Comitato Centrale dei W.C.C. intervenendo all'assemblea di Nairobi (1975) e di Vancouver (1983) e contribuendo alla stesura del documento di Lima *Battesimo-Eucaristia- Ministero*.

1980-1992: rappresenta il patriarcato di Costantinopoli alla Commissione Mista di Dialogo cattolico-ortodossa, partecipando alle sessioni di Monaco di Baviera (1982), Bari (1986) e Valaamo (1986).

1989: Viene nominato co-presidente della Commissione Mista di dialogo tra ortodossi e anglicani.

2005: Viene nominato co-presidente della Commissione Mista di Dialogo tra cattolici e ortodossi.

Attività di insegnamento

1970-1973: Insegna all'Università di Glasgow.

1970-1987: Insegna all'Università di Edimburgo.

1984: Insegna all'Università di Tessalonica.

1989: Insegna all'Università di Londra.

Attività di conferenziere

- **Chevetogne:** Giornate annuali (1969-1971-1983-1985-1986).
- **Atene:** II Congresso delle Scuole Teologiche (1976).
- **Sofia:** Assemblea della Conferenza delle Chiese Europee (1977).
- **Bologna:** Colloqui Internazionali (1980-1983).
- **Roma:** Congresso internazionale di Pneumatologia (1983).
- **Lambeth:** Partecipa all'VIII Conferenza della Comunione Anglicana.
- **Blankenberge:** VIII Congresso Ortodosso dell'Europa occidentale (1993).
- **Santiago di Compostela:** Conferenza di Fede e Costituzione (1993).
- **Ginevra:** Consultazioni tra WCC e Chiese Ortodosse sui criteri di ecclesialità (1995).
- **Roma:** Simposio sul Primato Petriano (1997).
- **Bose:** Convegno su Silvano l'Athonita (1999).

Riconoscimenti



1986: Viene eletto Vescovo col titolo di Metropolita di Pergamo.

1990: Riceve la laurea *Honoris causa* dall'Institut Catholique di Parigi.

1993: Viene nominato membro dell'Accademia di Atene.



2007: Riceve la Laurea *Honoris Causa* presso l'Institut Saint-Serge di Parigi.

BIBLIOGRAFIA

*Opere di Ioannis Zizioulas*¹:

a. pubblicate

- Θνάτειρα, in *Θρησκευτική και ηθική ἐγκυκλοπαιδεία*, vol. 6 (Αθήναι 1965) 557-560.

- *Ιγνάτιος, ΟΑ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως* in *Θρησκευτική και ηθική ἐγκυκλοπαιδεία*, vol. 6 (Αθήναι 1965) 830-844.

- *Η ἐνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῖα Ἐυχαριστια καὶ τῶ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας* [trad. francese di J. M. Palierne: *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Église durant les trois premiers siècles* (Paris 1994)] (Αθῆναι 1965,¹ 1990²).

- *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*, in *Contacts* 19(1967) 83-92.

- *The Development of Conciliar Structures to the Time of First Ecumenical Council*, in *WCC, Councils and the Ecumenical Movement = World of Council of Churches Studies* 5 (Geneva 1968) 34-51.

- *The Meaning of Ordination. A Study Paper of the Faith and Order Commission*, in *Study Encounter* 4(1968) 191-193.

- *La communauté eucharistique et la Catholicité de l'Église*, in *Istina* 14(1969) 67-88. [cf. *L'être ecclesial*, 111-135].

- *On the Concept of Authority*, in *The Ecumenical Review*, 21 (1969) 160-166.

- *Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist*, in *Sobornost* 5(1969)9 644-652.

- *L'eucharistie: quelques aspects bibliques*, in VON ALLMEN J.J. (Ed.) *L'Eucharistie = Eglises en dialogue* 12 (Paris 1970) 11-74.

- *God reconciles and Makes Free – An Orthodox Comment*, in *Bulletin of Department of Theology of the World Alliance of Reformed Churches and the World Presbyterian Alliance* 10(1970) 7-8.

¹ L'ordine delle pubblicazioni é cronologico. Per un più completo panorama delle traduzioni cf. FONTBONA' I MISSE' J., *Comunion y sinodalidad. La eclesiologia eucaristica de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard* (Roma 1994) 453-460. Tra parentesi viene riportato il riferimento dell'edizione usata nel presente lavoro qualora sia differente dall'originale.

- *Ordination et Communion*, in *Istina* 16(1971) 5-12 [cf. *L'être ecclesial*, 171-179].
- *Ecclesiological Issues Inherent in the Relations between Eastern Chalcedonian and Oriental Non-Chalcedonian Churches*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 16(1971) 144-162.
- *Les Groupes informels dans l'Église. Un point de vue orthodoxe*, in C.E.R.D.I.C., *Les Groupes informels dans l'Église* = *Hommes et Église* 2 (Strasbourg 1971) 251-272.
- *Reflections of an Orthodox on Common Witness and Proselytism*, in *The Ecumenical Review* 23(1971) 30-34.
- *L'ordination est-elle un sacrement? Réponse d'un orthodoxe*, in *Concilium* 74(1972) 42-47.
- *The Pneumatological Dimension of the Church*, in *International Catholic Review - Communio*, 2(1973) 82-90.
- *Liturgia ja nykyajan ihminen*, in *Orthodoxia* 22(1973) 131-144.
- *Priesteramt und Priester weihe im Licht der ostlich-orthodoxen Theologie*, in AA.VV., *Der priesterliche Dienst - V.Amt und Ordination in ökumenischer Sicht* = *Quaestiones disputatae* 50, (Freiburg-Basel-Wien 1973) 72-113. [Cf. *Ministry and Communion*, in *Beings as Communion* = *Contemporary Greek Theologians* 4 (Crestwood N.Y. 1985) 209-246.
- *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes*, *Istina* 19(1974) 65-94 [cf. *L'être ecclesial*, 136-170].
- *The Eucharistic Prayer and Life*, in *Emmanuel* 81(1975) 462-470.
- *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, in *Scottish Journal of Theology* 28(1975) 401-447.
- *Orthodox-Protestant Bilateral Conversations: Some Comments*, in W.C.C., *The Orthodox Churches and the Churches of the Reformation* = *Faith and Order Paper* 76 (Geneva 1975) 55-60.
- 'Από τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον'. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἐννοίαν τοῦ προσώπου, in *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ μητροπολίτου Γερόντος Χαλκηδόνος Μελιτώνας* (Thessaloniki 1977) 287-323 [Cf. *L'être ecclesial*, 23-55].
- *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, in *Die Anrufung des Heiligen Geistes in Abendmahl* = *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 31 (Frankfurt am Main 1977) 163-179.
- 'Ελληνισμός καὶ Χριστιανισμός'. Ἡ συνάντηση τῶν δυσκόσμων = *Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους*, vol. 6 (Ἀθήναι 1977) 519-559.

- *The Local Church in a Eucharistic Perspective*, in W.C.C., *In Each Place. Towards a Fellowship of Local Churches Truly United* (Geneva 1977) 50-61 [Cf. *L'être ecclesial*, 181-194].

- *Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grécque*, in *Irenikon* 50(1977) 451-510 [Cf. *L'être ecclesial*, 57-110].

- *Conciliarity and the Way of the Unity. An Orthodox Point of View*, in C.E.C., *Churches in Conciliar Fellowship?* = Occasional Paper 10 (Geneva 1978) 20-31.

- *The Ecumenical Dimension of Orthodox Theological Education*, in W.C.C., *Orthodox Theological Education for the Life and Witness of the Church* (Geneva 1978) 33-40.

- *Ésprit communautaire et conciliarité (sobornost')*. 1st Comment in, AGOURIDIS S. (éd.), *Procès-verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe* (Athènes 1978) 140-146.

- *Episkopé et Episkopos dans l'Église primitive. Bref inventaire de la documentation*, in *Irenikon* 56(1983) 484-501.

- *‘Ο συνοδικός θεσμός’- ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα*, in *Τιμητικόν ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν* (Ἀθήναι 1981) 1-30.

- *Ortodossia*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. 5 (Roma-Milano 1981) 1-17.

- *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe*, in ALBERIGO G. (éd.), *Les Églises après Vatican II*. Actes du Colloque international de Bologne 1980 = *Théologie historique* 61 (Paris 1981) 131-148.

- *Δύο ἀρχαῖαι παράδοσεις περὶ ἀποστολικῆς διακονῆς καὶ ἡ σημασία τῶν ἱεροσυντοκίων* in *Τιμητικὸς τόμος εἰς τὸν καθηγητὴν Γεράσιμον Κονιδάρη*
- *Ἀντίδωρον πνευματικόν* (Ἀθήναι 1981) 683-712. [Trad. it. *La continuità apostolica della Chiesa e la successione apostolica nei primi cinque secoli*, in *Corso Breve di Ecumenismo*, vol. 11 (Roma 1981) 47-60.

- *L'être ecclesial* = *Perspective Orthodoxe* 3 (Genève 1981).

- *Implication ecclésiologiques de deux types de pneumatologie*, in *Mélanges J.J. von Allmen - Communio Sanctorum*. (Genève 1982) 141-154.

- *The Ecclesiological Presupposition of the Holy Eucharist*, in *Nicolaus* 10 (1982) 133-149.

- *Christologie et existence. La dialectique crée et incrée et le dogme de Chalcedonie*, in *Contacts* 36 (1984) 154-172.

- *La relation de l'hellenisme et du christianisme. Le problème de la mort. A propos de l'article 'Christologie et existence'. La réponse de Jean Zizioulas*, in *Contacts* 37(1985) 60-72.

- *The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, in MARTINS J.S. (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia in occasione del 1600 anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1500 anniversario del Concilio di Efeso. = *Teologia e Filosofia* 6 (Città del Vaticano 1983) 29-54.

- *The Theological Problem of "Reception"*, in *Bulletin-Centro pro Unione* 26(1984) 3-6. [Trad. it. *Il problema teologico della 'ricezione'*, in *Studi Ecumenici* 3(1985) 197-208].

- *Déplacement de la perspective eschatologique*, in ALBERIGO G. (éd.) *La chrétienté en débat – Histoire, formes et problèmes actuels* (Paris 1984) 89-100 [Trad. it. *Il mutamento di collocazione nella prospettiva escatologica*, in *Cristianesimo nella storia* 5(1984) 119-130].

- *The Ecclesiology of the Orthodox Tradition*, in *Search* 7(1984) 42-53.

- *The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church*, in POTZ R. (ed.), *Kanon VII: Der Bischof und seine Eparchie*, Jahrbuch des Gesellschaft für Recht der Ostkirchen (Wien 1985) 23-35.

- *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* = *Contemporary Press Theologians* 4 (Crestwood, N.Y. 1985).

- *The Early Christian Community*, in MC GINN B. (ed.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* = *World Spirituality: An Encyclopedic History of Religious Quest*, vol 16 (New York 1985) 23-43.

- *Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement*, in *Sourozh* 21(1985) 16-27.

- *Εὐρωπαϊκὸ πνεῦμα Ἑλληνικῆ Ὁρθοδοξία*, in *Εὐθύνη*, (1985) 163, 239-333; 167, 369-573.

- *Eschatology and History* in WIESER T. (ed.), *Cultures in Dialogue*. Documents from a symposium in honour of Philip A.Potter. (Geneva 1985) 30-39.

- *Action and Icon. Messianic Sacramentality and Sacramental Ethics*, in WIESER T. (ed.), *Whither Ecumenism? A Dialogue in the Transit Lounge of the Ecumenical Movement* (Geneva 1986) 62-71.

- *Die eucharistische Grundlage des Amtes*, in THOLE R. (ed.), *Philoxenia*, vol. 2 (Furth 1986) 66-78.

- *The Contribution of Cappadocia to Christian Thought*, in PIMENIDES F. (ed.), *Sinasos in Cappadocia* (London 1986) 23-37.

- *Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe*, in *Irénikon* 60(1987) 323-335. [Trad. inglese: *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, in *One in Christ* 24 (1988) 294-303.]

- *Le conferenze episcopali: reazioni ecumeniche. Causa nostra agitur?*, in 401-408.

- *The Nature of the Unity We seek. The Response of the Orthodox Observer*, in *One in Christ* 24(1988) 342-348. Lo stesso articolo con altro titolo *Ecumenism and need for vision*, in *Sobornost* 10 (1988) 37-43.

- *Discours du métropolitain Jean de Pergame. La célébration du millénaire de "baptême" de la Russie au siège du Patriarcat oecuménique* in *Istina* 33(1988) 197-203.

- *Preserving God's Creation. Three Lectures on Theology and Ecology*, in *King's Theological Review* 12(1989) 1, 1-5; 2, 41-45; 13(1990) 1, 1-5.

- *Tradition liturgique et unité chrétienne* in *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 36(1990) 157-170.

- *Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology*, in BEST T.F. (ed.), *Faith and Order 1985-1989 = Faith and Order Paper 148* (Geneva 1990) 209-215.

- *Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου - Απόπειρα θεολογικοῦ διαλόγου*, in *Συνάξη* (1991) 37, 11-36.

- *Ἡ Βίωση τοῦ μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας*, in *Kastoria-Attikè. Mélanges en l'honneur du métropolitain d'Attique Dorothé* (Ἀθήναι 1991) 31-40.

- *Church unity and Host of Nations*, in FELMY K.C. (ed.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen – Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend* (Göttingen 1991) 91-104.

- *The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study*, in HERON A.I.C.(ed.), *The Forgotten Trinity* (London 1991) 19-32.

- *On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood*, in SCHWOBEL C. (ed.), *Persons, Divine and Human* (Edinburgh 1991) 33-46.

- *The Church as Communion*, in *St.Vladimir Théological Quarterly* (1994) 3-16.

- *Communion and Otherness*, in *St.Vladimir Theological Quarterly* 38 (1994) 7-19.

- *Eucaristia e Regno di Dio* (Magnano 1996).

- *La participation des orthodoxes au mouvement oecumenique*, in *Unité des chrétiens* 110(1995) 16-19.

- *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution*, in 1995 44-60.

- PUGLISI J. F. (ed), *Petrine Ministry and the Unity of the Church* (Roma 1999). [Trad. it. *Il primato nella Chiesa*, in PUGLISI G. (ed.), *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa = Studi Ecumenici 17* (Venezia 1999) 121-133].

- *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries* (Brookline 2001).
- *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (London 2007).
- *Remembering the Future: An Eschatological Ontology* (London 2008)
- *Lectures in Christian Dogmatics* (London 2009).

b. non pubblicate

- *The Church as Eucharistic Community and the Basis of Law.*
Articolo preparato per la Commissione “Fede e Costituzione” del W.C.C. (Marzo 1974).
- *Confessional Identity and Ecclesial Identity: the nature of the unity we seek.*
Articolo letto al Colloquio di Chevetogne sul tema “Identità confessionale e tradizioni ecclesiali” (22-26 agosto 1983).
- *The Church as the “Mystical “ Body of Christ.*
Articolo presentato al convegno annuale dell’Accademia Internazionale di Scienze Religiose di Creta. (1985).
- *Christian Monotheism and Other Religions.*
Articolo presentato al V convegno del British Council of Churches/Settore degli Affari Ecumenici – Commissione di Studio sulla Dottrina Trinitaria Oggi (novembre 1985).
- *L’Eucharistie, foyer de l’église local.*
Lettura alla Conferenza sul tema “Le Parrocchie nella Chiesa di oggi” (Leuvain-la Neuve 14-16 set-tembre 1981).
- *The Existential Significance of Liturgical Time.*
Articolo presentato agli studenti della Facoltà Teologica di Duhram (1982).
- *From the Cross to the Resurrection.*
Lettura fatta al Seminario sul tema “Teologia Ortodossa e Fede” (Bossey 1980).
- *The Filioque in Relation to the Immanent Trinity.*
Articolo letto alla *International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue* (1990).
- *Temi di Ecclesiologia Ortodossa.*
Trascrizione delle Lezioni svolte presso la Facoltà Teologica di Salonicco nel 1991. (trad. italiana Roma 2000).

Articoli, studi, riferimenti e recensioni sull'opera di Ioannis Zizioulas:

- AGORAS C., *L'anthropologie théologique de Jean Zizioulas*, in *Contacts* 41(1989) 6-23.
- ID., *Vision ecclésiale et ecclésiologique: a propos d'une lecture de l'oeuvre de J. Zizioulas*, in *Contacts* 43(1991) 106-123.
- ID., *Personne et liberté ou "être comme communion" "εἶναι ὡς κοινωνία" dans l'oeuvre de Jean Zizioulas* (Paris 1992).
- ID., *Hellenisme et Christianisme: la question de la personne et de sa liberté selon Jean Zizioulas* in *Contacts* 44(1992) 244-269.
- AGOURIDIS S., *Est-ce que les personnes de la Trinité peuvent offrir le fondement aux visions personnalistes concernant l'homme?* in *Συνάξη* 1(1990) 67-68.
- AREEPLACKAL J., *Spirit and Ministries. Perspectives of East and West* (Bangalore 1990) 70-80; 165-308.
- BAILLARGEON G., *Perspectives orthodoxes sur l'Église Communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas* (Montréal-Paris 1989).
- ID., *Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine* in *Nouvelle Revue de Théologie* 11(1989) 176-193.
- BOBRIBSKOY B., *Jean Zizioulas, théologien de l'Église*, in *Service Orthodoxe de Presse* 112(1986) 11-13.
- BORI P.C., *L'unité de l'Église durant les trois premiers siècles*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 65(1970) 56-68.
- CONGAR Y., *Bullétin de Théologie – Aperçu de Pneumatologie*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 62(1978) 412-442.
- ID., *Deux théologies de l'apostolicité – W.Pannenberg et J. Zizioulas*, in *Je crois en l'Ésprit Saint* 2 vol (Paris 1979) 69-71.
- ID., *Bullétin d'écclésiologie*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66(1982) 88-89.
- DE HALLEUX A., *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse*, in *Revue théologique de Louvain* 17(1986) 129-155; 265-292.
- FELMY H.C., *La teologia ortodossa contemporanea* (Brescia 1999) 245-256.
- FISHER D.A., *Byzantine ontology; Reflctions on the Thought of John Zizioulas* in 57-63
- FONTBONA' I MISSE' J., *Comunion y sinodalidad. La eclesiologia eucaristica de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard* (Roma 1994).
- FORTE B., *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un ecclesiologia alla luce del Vaticano II* (Napoli 19882) 52-55.

- FOX, P. A., *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God* (Michael Glazer, 2001)
- HARRISON N.V., *Zizioulas on Communion and Otherness*, in *St. Vladimir Theological Quarterly* 274-300.
- KNIGHT, DOUGLAS ed. *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church* (Ashgate, 2007).
- LEGRAND H.M., *Bullétin d'ecclésiologie*, in *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 59(1975) 645-724.
- MASCALL E.L., *Review*, in *Sobornost* 18(1982) 237-238.
- MC DONNELL J., *Communio, Collegiality and Conciliarity. A Comparative Analysis Drawn from the Writings of Certain Catholic and Orthodox Theologians*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae (Roma 1990).
- MC PARTLAN P., *Eucharistic Ecclesiology*, in *One in Christ* 4(1986) 314-331.
- ID., *The Eucharist Makes the Church: Henri du Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (Fairfax 2006).
- ID., *Tu seras transformé en moi*, in *Communio* 17(1992) 5 38-52.
- ID., *The Eucharist makes the Church. Henry de Lubac and John Zizioulas in dialogue* (Edinburgh 1993).
- NELLAS P., *Sur deux thèses d'ecclésiologie orthodoxe*, in *Contacts* 68(1969) 329-338.
- PANAGOPOULOS J., *Ontologie ou théologie de la personne?*, in *Ευνάξη* 13(1985) 63-79; 14(1985) 35-47.
- PAPANIKOLAOU A., *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (Notre Dame 2006).
- ID., *Is John Zizioulas an existentialist in disguise? Response to Lucian Turcescu*, in *Modern Theology* 20(2004) 601-607.
- PAVLIDOU E., *Cristologia e pneumatologia tra occidente cattolico e oriente ortodosso neo-greco* (Roma 1997) 105-174.
- PETRÀ B., *Cristo Salvatore della verità personale dell'uomo nella riflessione ortodossa contemporanea*, in NAPELA M. KENNEDY T. (ed.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone* (Roma 1987) 373-405.
- RIGAL J., *Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann*, in *Nouvelle Revue de Théologie* 120(1998) 605-619.
- ROBERSON R.G., *Orthodox Eucharistic Ecclesiology and its Eumenical Significance* (Roma 1984).
- SAVATOS C., *La notion de "personne" dans la pensée théologique du professeur J. Zizioulas, Métropolite de Pergame* (Roma 1990).

- SCANZILLO C., *La Chiesa sacramento di comunione* (Roma 1989²) 123-125.
- SHERRARD P., *Théologie et existence*, in *Συνάξη* 5(1983) 67-68.
- SPITERIS Y., *Joannis Zizioulas – Il teologo del personalismo cristiano*, in *La teologia greca odierna* (Bologna 1992).
- STAVROU M., *Le fondement de la personnalité: la théologie trinitaire dans la pensée de Jean Zizioulas*, in *Contacts* 268-291.
- STRONG B., *The Economy of the Spirit in Ecumenical Perspective*. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiae (Roma 1991).
- TURCESCU L., "Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa, in *Modern Theology* 18(2002) 527-539.
- YANNARAS C., *La Théologie en Grèce aujourd'hui*, in *Istina* 16(1971) 131-150.

BIBLIOGRAFIA ULTERIORE:

- AFANASSIEV N., *L'Église du Saint-Esprit*. *Cogitatio Fidei* 83 (Paris 1975).
- ID., « L'Église qui préside dans l'amour » *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Neuchatel 1960).
- BRUNI G., *Quale ecclesiologia?. Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale* (Milano 1999).
- FLOROVSKIJ G., *Bible, Church, Tradition: an eastern orthodox View*. *Collected Works* 1 (Belmont 1972).
- ID., *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, in *La Sainte Église universelle*. *Cahiers théologiques de l'actualité protestante* (hors série 4) (Neuchâtel-Paris 1948) 9-57.
- KHOMIAKOV A.S., *L'Église est une*. (in russo) [Trad. Francese di Roger Tandonnet in GRATIEUX A., *Le mouvement slavophile à la veille de la Revolution. Dmitri A. Khomiakov* (Paris 1953) 213-242.
- ID., *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient* (Lausanne 1872).
- MALONEY G.A., *A History of Orthodox Theology since 1453* (Belmont 1976).
- METALLINOS G., *Παράδοση και αλλοτρίωση. Τόμες στην πνευματική πορεία του νεωτέρου ελληνισμού κατά τη μετὰ Βυζαντινή περίοδο* [Tradizione e alienazione. Incisioni sul cammino spirituale della greccità moderna durante il tempo post-bizantino] (Atene 1986).

- PODSKALSKY G., *Griechische Theologie in der Zeit der Turkenherrschaft (1453-1821)* (München 1988).
- TATARYN M., *The Munich Document (The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity) and the Language of Unity*, in *Journal of Ecumenical Studies* 26(1989)4 648-663.
- TILLARD J.M.R., *Églises d'Églises. L'ecclésiologie de communion* (Paris 1987). [Trad.it. di Pietro Crespi, *Chiesa di Chiesa. L'ecclesiologia di comunione* (Brescia 1989)].
- YANNARAS C., *L'Orthodoxie et l'Occident*, in *Istina* 16 (1971) 151-167.

Abbreviazioni

Le abbreviazioni sono tratte:

- a) per i libri biblici dalla *Bibbia di Gerusalemme* (Bologna 1977)
- b) per gli autori patristici da KITTEL G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento I* [Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament] Edizione italiana a cura di F. Montagnini e G. Scarpato (Brescia 1965).
- c) per la bibliografia di Zizioulas da MC PARTLAN P., *The Eucharist makes the Church. Henry de Lubac and John Zizioulas in dialogue* (Edinburgh 1993) 310-315 così come segue:

BC: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* = Contemporary Press Theologians 4 (Crestwood, N.Y. 1985).

BCE: *Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist*, in *Sobornost* 5(1969)9 644-652.

CAC: *The Church as Communion*, in *St.Vladimir Théological Quarterly* (1994) 3-16.

CAO: *Communion and Otherness*, in *St.Vladimir Theological Quarterly* (1994) 7-19.

CCS: *La continuità apostolica della Chiesa e la successione apostolica nei primi cinque secoli*, in *Corso Breve di Ecumenismo*, vol 11 (Roma 1981) 47-60.

CEEI: *Christologie et existence. La dialectique crée et incrée et le dogme de Chalcedonie*, in *Contacts* 36(1984) 154-172.

CNA: *Le conferenze episcopali: reazioni ecumeniche. Causa nostra agitur?*, in 401-408.

CWU: *Conciliarity and the Way of the Unity. An Orthodox Point of View*, in C.E.C., *Churches in Conciliar Fellowship?* = Occasional Paper 10 (Geneva 1978) 20-31.

DCS: *The Development of Conciliar Structures to the Time of First Ecumenical Council*, in WCC, *Councils and the Ecumenical Movement* = World of Council of Churches Studies 5 (Geneva 1968) 34-51.

DHT: *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution*, in 1995 44-60.

ECC: *Ésprit communautaire et conciliarité (sobornost')*. *1st Comment* in, AGOURIDIS S. (ed.), *Procès-verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe* (Athènes 1978) 140-146.

EDO: *The Ecumenical Dimension of Orthodox Theological Education*, in W.C.C., *Orthodox Theological Education for the Life and Witness of the Church* (Geneva 1978) 33-40.

EE: - Ἡ ἐνότης τῆς ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Ἐυχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας [trad.francese di J.M. Paliarne: L'Eucharistie, l'Eveque et l'Eglise durant les trois premiers siècles (Paris 1994)] (Αθήναι 1965¹, 1990²).

EEE: *Épiskopé et Épiskopos dans l'Église primitive. Bref inventaire de la documentation*, in *Irénikon* 56(1983) 484-501.

EPH: *The Ecclesiological Presupposition of the Holy Eucharist*, in *Nicolaus* 10(1982) 133-149.

EQA: *L'eucharistie: quelques aspects bibliques*, in VON ALLMEN J.J. (Ed.) *L'Eucharistie = Églises en dialogue* 12 (Paris 1970) 11-74.

IEP: *Implication ecclésiologiques de deux types de pneumatologie*, in *Communio Sanctorum. Mélanges J.J. von Allmen* (Genève 1982) 141-154.

MCO: *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, in *One in Christ* 24(1988) 294-303.

MCP: *Il mutamento di collocazione nella prospettiva escatologica*, in *Cristianesimo nella storia* 5(1984) 119-130.

MSS: *Action and Icon. Messianic Sacramentality and Sacramental Ethics*, in WIESER T. (ed.), *Whither Ecumenism? A Dialogue in the Transit Lounge of the Ecumenical Movement* (Geneva 1986) 62-71.

NUS: *The Nature of the Unity We seek. The Response of the Orthodox Observer*, in *One in Christ* 24(1988) 342-348.

OEC: *Ordination et Communion*, in *Istina* 16(1971) 5-12.

OEE: *Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement*, in *Sourozh* 21(1985) 16-27.

OES: *L'ordination est-elle un sacrement? Réponse d'un orthodoxe*, in *Concilium* 4(1972) 42-47.

ORT: *Ortodossia*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol 5 (Roma-Milano 1980) 1-17.

PNC: *Il primato nella Chiesa*, in PUGLISI G. (ed.), *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa = Studi Ecumenici* 17 (Venezia 1999) 121-133.

POM: *La participation des orthodoxes au mouvement oecumenique*, in *Unité des chrétiens* 110(1995) 16-19.

PTR: *Il problema teologico della 'recezione'*, in *Studi Ecumenici* 3 (1985) 197-208.

VEC: *Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grécque*, in *Irénikon* 50(1977) 451-510.

VEM: *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain*, in *Contacts* 19 (1967) 83-92.

INDICE

Prefazione di Bruno Forte	pag. 3
Introduzione	6
a. <i>L'ecclesiologia come metodo</i>	8
b. <i>L'ecclesiologia come capitolo della cristologia</i>	9
c. <i>L'ecclesiologia come via alla 'personificazione' dell'uomo mediante l'eucaristia</i>	10
d. <i>L'ecclesiologia e la trasfigurazione del cosmo</i>	11

Capitolo 1

Ioannis Zizioulas nell'universo dell'ortodossia

Le opzioni ermeneutiche

1.1	La teologia accademica	14
1.1.1	La teologia greca dopo la caduta di Costantinopoli	14
1.1.2	La Facoltà Teologica di Atene	16
1.2	Il soggiorno negli U.S.A.: L'incontro con la teologia russa	21
1.2.1	A. S. Khomiakov (1804-1860): l'ecclesialità come condizione della teologia	22
1.2.2	G. Florovskij (1893-1979): il Cristo, fondamento della <i>Sobornost</i>	25
1.2.3	N. Afanassiev (1893-1966): l'Eucaristia, principio dell'unità della Chiesa	27
1.3	Il rinnovamento teologico in Grecia	29
1.4	Le opzioni ermeneutiche di Zizioulas	31
1.4.1	Il metodo	32
1.4.2	L'epistemologia	33
1.4.3	Le fonti	36

Capitolo 2

I presupposti dell'ecclesiologia di Zizioulas

2.1	Una visione "concreta" della Chiesa	38
2.2	Una visione cristologica della Chiesa	39
2.3	Una visione cosmico-antropologica della Chiesa	40
2.4	Conclusioni: La convergenza delle prospettive nell'Eucaristia	41

Capitolo 3

Un'eccelesiologia eucaristica

L'identità tra Eucaristia e Ἐκκλησία

3.1	L'attestazione storica: l'identità eucaristica della Chiesa	42
3.2	La coscienza teologica: l'identità "personale" della Chiesa	43
3.3	Il fondamento liturgico: L'identità tra Eucaristia terrena e liturgia celeste	44
3.4	Le implicazioni canoniche: Identità tra struttura liturgica e struttura canonica della Chiesa	45
3.4.1	Excursus esegetico	49
	<i>a. I testi paolini</i>	49
	<i>b. I testi patristici</i>	49
	<i>c. Conclusioni</i>	50
3.5	Un'unica Eucaristia per ogni città: metafora, desiderio o realtà	51
3.6	Identità tra unità e cattolicità	53
3.7	La dimensione esistenziale: una visione eucaristica del mondo	57
3.7.1	L'analisi	58
3.7.2	La soluzione	59
3.7.3	Le prospettive	61
3.8	Sintesi delle linee di fondo	62

Capitolo 4

La cattolicità della Chiesa

Il fondamento cristologico

4.1	La dimensione antropologica	65
4.2	La dimensione pneumatologica: l'epiclesi	67
4.3	Il rapporto tra cristologia e pneumatologia: conseguenzialità o simultaneità?	70
4.4	La dimensione escatologica	72
4.4.1	I partecipanti: immagine della realtà escatologica	72
4.4.2	L'interpretazione: memoria del "futuro" escatologico	73
4.5	L' <i>eschaton</i> : avvento della "koinonia" futura	74
4.6	Il Cristo-persona, luogo e sorgente della "koinonia" escatologica	76
4.7	La dimensione "ascetico-morale" della cattolicità: la Chiesa come icona	77

4.8	La dimensione cosmica della cattolicità	79
4.9	Conclusioni	81
	<i>a. La griglia di lettura</i>	81
	<i>b. La chiave di lettura</i>	82
	<i>c. Le problematiche emergenti</i>	82
Capitolo 5		
	La cattolicità nelle strutture visibili della Chiesa	83
5.1	Cattolicità e ministerialità	84
5.1.1	I Sacramenti nell'unità del mistero di Cristo	84
5.1.2	Il principio di causalità: il dilemma “ontologico-funzionale”	85
5.1.3	La dimensione cristologica: l'“identità” tra il ministero del Cristo e della Chiesa	86
5.1.3.1	L'iniziazione cristiana come ordinazione	87
5.1.4	La dimensione pneumatologica: la natura 'epicletica' del ministero	92
5.1.5	La dimensione escatologica: l'ordinazione come anticipo del Regno di Dio	94
5.1.5.1	La dimensione personale: il ministero come “relazione estatica”	95
5.1.5.2	La dimensione personale: il ministero come “relazione iconica”	96
5.1.6	L'ἐπίσκοπος, sintesi e strumento della cattolicità della Chiesa locale	98
5.1.7	Conclusioni e prospettive	100
5.2	La cattolicità diacronica: la successione apostolica	101
5.2.1	L'origine storica del problema	102
5.2.1.1	L'approccio storico	102
5.2.1.2	L'approccio escatologico	103
5.2.1.3	Osservazioni	104
5.2.2	La successione apostolica come evento cristologico	105
5.2.3	La successione apostolica come evento eucaristico	106
5.2.4	Osservazioni conclusive e risvolti ecumenici	107
5.3	La cattolicità sincronica: la conciliarità	109
5.3.1	La genesi storica della prassi conciliare	109
5.3.2	Conciliarità e cattolicità della Chiesa locale	112
5.3.3	Osservazioni	113
5.4	La recezione	114
5.4.1	La dimensione cristologica	115

5.4.2	La dimensione pneumatologico-eucaristica	115
5.4.3	La dimensione escatologico-comunionale	116
5.4.4	La dimensione personale	117
5.4.4.1	La recezione tra le chiese	118
5.4.4.2.	L'inculturazione	119
5.4.4.3	La missione	120
5.5	Cattolicità della Chiesa e primato	121
5.5.1	Il primato come questione "teologica"	121
5.5.2	L'ambito del primato petrino	122

Capitolo 6

In dialogo con Zizioulas

6.1	La Chiesa nella Trinità: una "Teo-ontologia ecclesiale"	124
6.2	Il rapporto Cristo-Spirito: l'opzione "storica" della Lumen Gentium (LG 2-4)	127
6.3	Il mistero della fondazione (LG 5-8)	131
6.3.1	Un ἐκκλησία senza fede?	134
6.3.1.1	Una debolezza di ordine "teo-logico"	135
6.3.1.2	Una debolezza di ordine "metodologico"	137
6.3.1.3	Una debolezza di ordine "storico"	139
6.3.2	Le "ragioni" di Zizioulas	140
6.3.3	Una parola annunciata con ἐξουσία	141
6.4	Il Corpo di Cristo: il rapporto tra il Capo e le membra	144
6.5	Il sacerdozio comune	146
6.5.1	La funzione del Battesimo (ambiguità a proposito)	147
6.5.2	La sinodalità come fattore ontologico. Il rapporto tra gli "ordines"	148
6.6	Il significato della partecipazione di Ioannis Zizioulas al dialogo ecumenico	151

Conclusion

Un'eredità provocante	154
------------------------------	-----

Dati biografici di Ioannis Zizioulas	156
---	-----

Bibliografia	158
---------------------	-----

Abbreviazioni	168
----------------------	-----

Quaderni di ORIENTE CRISTIANO

Studi

1. G. Valentini, *Mostra d'Arte sacra bizantina*, 1958, pp. 169 (esaurito).
2. P. Dumont, *Teologia greca odierna*, 1968, pp. 92 (esaurito).
3. N. Ferrante, *Santi italo-greci nel reggino*, 1974, pp. 115 (esaurito).
4. D. Como, *L'Eparchia di Piana degli Albanesi*, 1981, pp. 96 (esaurito).
5. D. Salachas, *La normativa del Concilio Trullano*, 1991, pp. 103.
6. *Icone - arte e fede* (Atti del Convegno di studio), 1993, pp. 206.
7. V. Peri, *Dall'esaurimento dell'uniatismo alla santa Unione tra Chiese Sorelle - Considerazioni sulla Chiesa di Dio che è in Ukraina*, 1995 [1998], pp. 135.
8. T. Federici, "Resuscitò Cristo" - *Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, 1996, pp. 1836, tavole f. t. 44.
9. D. Ceccarelli Morolli, *Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium e l'Ecumenismo - Aspetti ecumenici della Legislazione Canonica Orientale*, 1997 [1998], pp. 175.
10. D. Demosthenous, *Affreschi bizantini di Cipro*, 1999, pp. 184, tavole a colori 47, tavola f. t. 1.
11. T. Federici, *Gesù Cristo Signore Risorto amato e celebrato, I. Commento al Lezionario domenicale - cicli A, B, C*, 2001, pp. 2189, tavole f. t. 4.
12. S. P. Dobrescu, *Padre Dumitru Staniloae – Profilo biografico, spirituale ed ecumenico*, 2005, pp. 110.
13. V. Lo Verde, a cura di, *MONOGRAFIA per il 250° della morte di P. Giorgio Guzzetta*, 2006, pp. 140 (171), con Insetto sulla Vita del Servo di Dio.
14. A. M. Terzo, a cura di, *Indici Quarantennali di ORIENTE CRISTIANO (1961-2000)*, 2001-2002 [2008], pp. 334.
15. A. Porpora, *Percorsi della Teologia Ortodossa contemporanea – L'Ecclesiologia ecumenica di Ioannis Zizioulas*, 2007 [2008], pp. 173.
16. A. Lia, *Iniziazione cristiana e divinizzazione nella Vita in Cristo di Cabasilas*, 2008 [2009], pp. 37.

Testi

1. N. Gogol, *Meditazioni sulla Divina Liturgia*, a cura di P. Damiano Como, 1973, pp. 106.
2. D. Como, *Battesimo - Unzione crismale - Eucaristia*, Tradizione liturgica e spiritualità delle Chiese bizantine, 1984, pp. 175.

Multimedia

1. G. Garofalo, a cura di, *Χριστὸς γεννᾶται. Il Natale: Vespro, Ora nona, Mattutino - Melurgia bizantina degli Albanesi di Sicilia, I*, 2000 [2010] CD.

Poste Italiane s.p.a. – Spedizione Abbon. Postale – D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n°46) art. 1, comma 2 e 3, Palermo



Piazza Bellini, 3 – 90133 Palermo