

Ioannis Zizioulas

Comunione e alterità

Presentazione del card. Walter Kasper

“È il tempo quando fiorisce il tiglio”



Indice

© 2016 Lipa Srl, Roma
© 2006 T&T Clark, London - New York

prima edizione: febbraio 2016

Lipa Edizioni
via Paolina, 25
00184 Roma
☎ 06 4747770
fax 06 485876
e-mail: info.lipa@lipaonline.org
http: //www.lipaonline.org

Autore: Ioannis Zizioulas

Titolo: *Comunione e alterità*

Collana: Pubblicazioni del Centro Aletti

Traduzione: Maria Campatelli e Giulio Cesareo

Formato: 150x225 mm

Pagine: x + 364

In copertina: “Comunione degli Apostoli”, Patena di Riha, Siria (565-578) – Dumbarton Oaks Byzantine Collection, Washington, D.C. (courtesy Dumbarton Oaks Research Library and Collection)

Stampato nel febbraio 2016

Impianti e stampa: Graficapuntoprint, Roma

Proprietà letteraria riservata Printed in Italy

codice ISBN 978-88-89667-44-6

Presentazione del card. Walter Kasper.....	ix
Introduzione. Comunione e alterità	1
1. Essere altri: verso un'ontologia dell'alterità	15
Introduzione	15
I. Alterità ed essere della creazione	17
1. L'abisso tra increato e creato	17
2. Il superamento dell'abisso dell'alterità	22
II. L'alterità e l'essere di Dio	37
III. L'alterità e l'essere di Cristo	42
IV. L'alterità e l'essere della Chiesa	43
V. L'alterità e l'essere umano	45
1. L'alterità costitutiva dell'essere umano	45
2. L'alterità come tragedia dell'essere umano.....	50
a. L'alterità e l'io	50
b. Alterità e natura	64
3. Alterità e “nuova creatura”	72
a. Alterità e <i>logos di natura</i>	72
b. Alterità e unicità	78
c. Alterità ed <i>eros</i>	81
d. Alterità ed esistenza ecclesiale	87
e. Alterità ed <i>ethos</i> ascetico	93
f. Alterità ed <i>ethos</i> eucaristico	101

2. Essere persona: verso un'ontologia della persona...	114	I. Da Nicea a Costantinopoli: le questioni cruciali	
I. La questione personale		e le nuove idee teologiche	206
come questione ontologica	115	1. L'instaurarsi della dialettica	
II. Presupposti per un'ontologia della persona....	119	tra "creato" e "increato"	206
III. Conclusioni per un'ontologia della persona..	127	2. La messa in questione	
3. Il Padre come causa:		del linguaggio sostanzialista e l'emergere	
la persona che genera alterità	130	della nozione di persona	208
I. Il contesto patristico	130	3. La comparsa della teologia dossologica	
1. Le antiche professioni di fede.....	130	e la contrapposizione	
2. I Cappadoci.....	136	tra " <i>theologia</i> " e " <i>oikonomia</i> "	214
II. In difesa dei Cappadoci.....	142	II. Aspetti importanti della pneumatologia	
1. Essere e persona.....	144	del II Concilio ecumenico.....	218
2. Causalità e comunione	145	1. Lo Spirito Santo è Dio	218
3. Causalità e realtà primaria in Dio	154	2. Lo Spirito Santo procede dal Padre.....	220
4. Causalità e ordine	158	III. Da Costantinopoli ad oggi.....	224
5. Conseguenze per l'antropologia	162	Conclusione	234
6. Conseguenze per l'ecclesiologia.....	167	6. Capacità e incapacità umane:	
5. Conseguenze per il monoteismo	172	un'esplorazione teologica della persona.....	236
4. La Trinità e la persona:		Introduzione	236
Una valutazione del contributo dei Cappadoci...	178	I. L'approccio sostanzialista.....	238
Introduzione	178	II. La qualità personale	
I. Il contesto storico.....	180	come <i>ekstasis</i> e <i>hypostasis</i> dell'essere	243
1. Il sabellianesimo.....	180	III. Il carattere personale	
2. L'eunomianesimo	183	alla luce della cristologia e della pneumatologia...	272
II. Le implicazioni filosofiche	185	Conclusione	285
III. Le conseguenze antropologiche.....	190	7. "Creato" e "increato". Il significato esistenziale	
Conclusione	193	della cristologia calcedonese	288
Appendice. Persona e individuo:		I. L'apparizione della dialettica creato-increato ...	288
una "lettura fuorviante" dei Cappadoci?.....	196	II. Il significato esistenziale	
5. La pneumatologia e l'importanza della persona:		della dialettica creato-increato	294
Un commento al II Concilio ecumenico	204	III. La trasformazione della dialettica	
Introduzione	204	creato-increato ad opera della cristologia	298

IV. Alcuni problemi	
per un'ulteriore discussione.....	303
1. Il significato della morte	303
2. La questione dell'immortalità dell'anima....	305
3. La salvezza del mondo ad opera di Cristo..	306
Appendice: Un dialogo con Philip Sherrard....	311
La lettera del dott. Sherrard	311
La risposta del dott. Zizioulas.....	314
1. Il significato del nulla.....	314
2. Dio come creatore per necessità	317
3. Fraintendimenti sul concetto di “natura” ..	318
4. L'immortalità dell'anima	321
5. Epilogo alla discussione	326
8. La Chiesa, corpo “mistico” di Cristo	
Verso una mistica ecclesiale.....	329
Introduzione	329
I. Il “corpo di Cristo” come nozione “mistica”..	332
II. Mistica eucaristica	341
III. Mistica profetica, o della Parola	343
IV. Mistica ministeriale	345
V. Mistica ascetica o monastica	347
Conclusione	352
Indice dei nomi	354

Introduzione

Comunione e alterità

La favorevole accoglienza offerta al mio libro *Being as Communion*¹ mi ha incoraggiato a procedere con la pubblicazione di questo volume, che contiene alcuni saggi sulla persona e sulla Chiesa sul filo di una ontologia relazionale nella quale la comunione costituisce l'idea chiave sia dell'ecclesiologia che dell'antropologia. Ma, mentre in *Being as Communion* si sottolinea l'importanza della relazionalità e della comunione per l'*unità*, i saggi qui presentati pongono l'accento sull'aspetto dell'*alterità*. In tal senso, questo libro va letto come un tentativo di completare e bilanciare il precedente.

Comunione e alterità: come possono essere riconciliate? Non si escludono forse a vicenda e non sono incompatibili l'una con l'altra? Non è vero che, per definizione, l'altro è il mio nemico e il mio “peccato originale”, per riprendere le parole del filosofo francese Jean Paul Sartre?² In molti modi, la nostra cultura occidentale sembra sottoscrivere questa visione. L'individualismo è presente nelle sue stesse fondamenta. Da quando, nel V secolo, Boezio ha identificato la persona con l'individuo (“la persona è una sostanza individuale

1 *L'essere ecclesiale* (Bose 2007) è la traduzione di una versione precedente e meno ampia di *Being as Communion*, precisamente *L'être ecclésial*, Genève 1981. Pertanto, nel corso di questo libro, verranno indicate le pagine della traduzione italiana solo quando corrispondono ai capitoli presenti nella versione inglese. NdT.

2 J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. Milano 1980⁶, 333.

di natura razionale”)³ e sant’Agostino, circa nello stesso periodo, ha sottolineato l’importanza della coscienza e dell’autocoscienza nella comprensione della persona,⁴ il pensiero occidentale non ha mai smesso di costruire se stesso e la sua cultura su questa base. Nella nostra cultura, la protezione dall’altro è una necessità fondamentale. Noi ci sentiamo sempre più minacciati dalla presenza dell’altro. Siamo costretti e persino incoraggiati a considerare l’altro come nostro nemico, prima di poterlo considerare come nostro amico. La comunione con l’altro non è spontanea; è costruita sui recinti che ci proteggono dal pericolo implicito rappresentato dalla sua presenza. Accettiamo l’altro solo nella misura in cui non minaccia la nostra *privacy* o è utile alla nostra felicità individuale.

Non c’è dubbio che questo sia un risultato diretto di ciò che nel linguaggio teologico chiamiamo “caduta dell’uomo”. C’è una patologia costruita sulle radici stesse della nostra esistenza, ereditata attraverso la nostra nascita – cioè la *paura dell’altro*.

Si tratta di un risultato del rifiuto dell’Altro *per eccellenza*, il nostro Creatore, ad opera del primo uomo, Adamo – e prima di lui ad opera delle potenze demoniache che si erano ribellate a Dio. L’essenza del peccato è la paura dell’altro, che è parte di questo rifiuto. Una volta che l’affermazione dell’“io” si realizza attraverso il rifiuto e non l’accettazione dell’Altro – che è quanto Adamo ha scelto nella sua libertà – è solo naturale ed inevitabile che l’altro diventi un nemico e una minaccia. La riconciliazione con Dio è allora una pre-condizione necessaria per la riconciliazione con ogni “altro”.

Il fatto che la paura dell’altro faccia patologicamente parte della nostra esistenza porta alla paura non soltanto dell’altro, ma di *ogni alterità*. Si tratta di un aspetto delicato, che credo richieda una seria considerazione. Infatti, mostra quanto la paura dell’altro sia profonda e diffusa: non abbiamo paura semplicemente di un “certo altro” o di altri ben precisi, ma, anche se accettiamo “certi altri”, li accettiamo a condizione che in qualche modo siano come noi. L’alterità

3 Boezio, *Contra Eutych. et Nest.* 3.

4 Agostino è stato il primo cristiano a scrivere le *Confessioni* come un esercizio di autocoscienza cristiana del credente.

radicale è anatema. La differenza stessa è una minaccia. Che si tratti di una realtà universale e patologica lo si può vedere nel fatto che, persino quando la differenza non costituisce di fatto una minaccia per noi, semplicemente la rigettiamo perché ne abbiamo avversione o antipatia. Per dare un esempio, anche se una persona di un altro colore non ci minaccia in alcun modo, la rifiutiamo sulla base della semplice differenza. Si tratta di un caso estremo, come oggi dovrebbe essere chiaro per tutti. Ma ci sono molti altri esempi più discreti che mostrano come la paura dell’altro sia in realtà semplicemente la paura del diverso; noi tutti vogliamo in qualche modo proiettare sull’altro il modello del nostro stesso io, il che mostra come questa paura dell’altro sia profondamente radicata nella nostra esistenza.

Quando la paura dell’altro si manifesta come paura dell’alterità, giungiamo al punto di identificare la differenza con la divisione. Ciò complica e oscura il pensiero e il comportamento degli uomini ad un grado allarmante. Le conseguenze morali, in questo caso, sono molto serie. Dividiamo la nostra vita e gli esseri umani secondo le differenze. Organizziamo i clubs, le associazioni, persino le chiese sulla base della differenza. Quando la differenza diventa divisione, la comunione non è altro che un accordo per una coesistenza pacifica. Dura finché durano gli interessi comuni e si può facilmente trasformare in conflitto e scontro non appena tali interessi smettono di coincidere. Le nostre società e la nostra situazione mondiale in genere oggi lo attestano largamente.

Ora, se questa confusione tra differenza e divisione fosse semplicemente un problema morale, l’etica sarebbe sufficiente a risolverla. Ma non è così. San Massimo il Confessore ha riconosciuto in questo non solo delle dimensioni universali, ma addirittura cosmiche.⁵ Il cosmo intero è diviso a motivo della differenza, ed è differente nelle sue parti sulla base delle sue divisioni. Ciò rende il problema della comunione e dell’alterità una questione legata organicamente al problema della morte. La morte esiste perché nella creazione la comunione e l’alterità non possono coincidere. Esseri diversi divengono esseri distanti: poiché la differenza si trasforma in divisione, la distinzione diventa

5 Massimo il Confessore, *Theol. pol.* 20 (PG 91, 249C); *Amb.* 67 (PG 91, 1400C).

distanza. San Massimo ha fatto uso di questi termini per esprimere tale situazione universale e cosmica. La *διαφορά*, (differenza) deve essere mantenuta, perché è buona. La *διαίρεσις* (divisione) è una perversione della *διαφορά*, ed è cattiva.⁶ La stessa cosa è vera della *διάσπαισις* (decomposizione), da cui viene la morte. Tutto ciò è dovuto, come san Gregorio di Nissa aveva già osservato, al *διάστημα* (spazio, nel senso sia di spazio che di tempo) che caratterizza la creazione *ex nihilo*.⁷ La mortalità è legata alla creazione dal nulla, ed è questo che significa il rigetto dell'Altro – Dio – e dell'altro in ogni senso. Trasformando la differenza in divisione attraverso il rigetto dell'altro, noi moriamo. L'inferno, morte eterna, non è nient'altro che l'isolamento dall'altro, come si esprimono i Padri del deserto.⁸ Non possiamo risolvere questo problema con l'etica. Abbiamo bisogno di una nuova nascita. Questo ci porta all'ecclesiologia.

*

Come si realizza la relazione tra comunione ed alterità? Qual è il posto dell'altro nella comunione ecclesiale?

La Chiesa è una comunità che vive dentro la storia, e perciò dentro lo stato decaduto dell'esistenza. Tutte le nostre osservazioni riguardanti la difficoltà di riconciliare la comunione con l'alterità nella nostra cultura sono applicabili anche alla vita della Chiesa. Il peccato come paura e rifiuto dell'altro è una realtà di cui facciamo esperienza anche dentro alla Chiesa. La Chiesa è fatta di peccatori, ed essa condivide pienamente la dimensione ontologica e cosmica

6 Massimo il Confessore, *Ep.* 12 (PG 91, 469AB).

7 Gregorio di Nissa, *In Eccl., hom.* 7 (PG 44, 729C).

8 Ved. le sorprendenti parole attribuite a san Macario il Grande (l'Egiziano) in uno dei suoi *Apophthegmata* (PG 34, 229-264): "Camminando nel deserto, trovai il cranio di un morto gettato per terra. Appena lo toccai con il mio bastone di palma il cranio cominciò a parlare. Gli dico: – Chi sei? Il cranio mi rispose: – Ero un sacerdote degli idoli dei greci che dimoravano in questo luogo. E tu sei Macario il pneumatoforo. Quando tu ti impietosisci e preghi per quelli che giacciono nel luogo del castigo, essi ne hanno un po' di consolazione. – Che consolazione e che castigo? Chiede l'anziano. Gli dice: *Quanto dista il cielo dalla terra*, altrettanto è il fuoco sotto di noi. Siamo immersi nel fuoco dalla testa ai piedi; e non è possibile guardarsi in faccia [*πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*], perché ognuno ha le spalle attaccate alle spalle dell'altro. Ma quando tu preghi per noi, l'uno vede un po' la faccia dell'altro: questa è la consolazione. Piangendo, l'anziano disse: – Guai al giorno in cui l'uomo è nato!" (tr. it. *Vita e detti dei padri del deserto*, Roma 1997, 319).

del peccato che è morte, rottura della comunione e finale *diastasis* (separazione e decomposizione) degli esseri. Eppure, noi insistiamo che nella sua essenza la Chiesa è santa e senza peccato. Su questo i teologi ortodossi differiscono da quelli delle altre confessioni, particolarmente da quelli della famiglia protestante. Che cosa ci dice tutto ciò riguardo alla comunione e all'alterità?

La prima cosa racchiusa in questa posizione ortodossa è proprio il contrario del trionfalismo, cioè che l'essenza dell'esistenza cristiana nella Chiesa è la *metanoia* (pentimento). Per il fatto di essere rigettato o semplicemente temuto da noi, l'altro ci sfida e ci provoca al pentimento. Perfino l'esistenza del dolore e della morte nel mondo naturale, un'esistenza non causata da nessuno di noi individualmente, dovrebbe condurci alla *metanoia*. Infatti, tutti noi condividiamo la caduta di Adamo e tutti noi dobbiamo sentire il dolore del fallimento nel portare la creazione alla comunione con Dio e al superamento della morte. La santità nella Chiesa passa attraverso una sincera e profonda *metanoia*. Tutti i santi piangono per le sofferenze della creazione innocente.⁹

La seconda implicazione della posizione ortodossa riguardo alla santità della Chiesa è che il pentimento può essere vero e genuino solo se la Chiesa e i suoi membri sono consapevoli della *vera natura* della Chiesa. Abbiamo bisogno di un modello su cui misurare la nostra esistenza. E, più alto è il modello, più profondo è il pentimento. Questo è il motivo per cui abbiamo bisogno di una ecclesiologia e di un'antropologia di alto livello – e persino di una cosmologia – derivante da essa. L'ecclesiologia ortodossa, sottolineando la santità della Chiesa, non porta e non dovrebbe portare al trionfalismo, ma ad un senso profondo di compassione e di *metanoia*.

Qual è il modello di una tale ecclesiologia, per comprendere e vivere correttamente la comunione con l'altro? Da dove possiamo ricevere guida e luce per vivere la nostra comunione con l'Altro e con gli altri nella Chiesa?

*

9 "Il cuore che ha imparato ad amare si riconcilia con ogni creatura", diceva san Silvano del Monte Athos, che "deplorò la sua crudeltà... per aver 'senza necessità' ucciso una mosca...": Archimandrita Sofronio (Sakharov), *Silvano del Monte Athos. La vita, la dottrina, gli scritti*, tr. it. Torino 1978, 105.

Non esiste modello per la giusta relazione tra comunione e alterità, sia per la Chiesa che per l'essere umano, se non nel Dio trinitario. Se la Chiesa vuole essere fedele al suo vero io, deve cercare di rispecchiare la comunione e l'alterità che esistono nel Dio triuno. Lo stesso è vero dell'essere umano come "immagine di Dio". La relazione tra comunione e alterità in Dio è il modello sia dell'ecclesiologia che dell'antropologia. Che cosa possiamo imparare su comunione e alterità dalla dottrina della Trinità?

La prima cosa che emerge da uno studio del dogma trinitario è che l'alterità è *costitutiva* dell'unità, e non una sua conseguenza. Dio non è prima uno e poi tre, ma simultaneamente uno e tre. La sua unicità o unità è salvaguardata non dall'unità della sostanza, come sant'Agostino ed altri teologi occidentali hanno sostenuto, ma dalla *monarchia* del Padre, che è Egli stesso uno della Trinità. Tale unità è espressa anche attraverso l'indistruttibile *koinonia* che esiste tra le tre persone, il che significa che l'alterità non è una minaccia all'unità, ma una sua condizione *sine qua non*.

Secondariamente, uno studio della Trinità rivela che l'alterità è *assoluta*. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono assolutamente differenti (*diaphora*),¹⁰ dal momento che nessuno di loro è soggetto a confusione con gli altri due.

In terzo luogo – e questa è la cosa più significativa –, l'alterità non è morale o psicologica, ma *ontologica*. Non possiamo dire *che cosa* sia ciascuna persona; possiamo solo dire *chi* è. Ciascuna persona nella santa Trinità è differente non grazie alla differenza di qualità naturali (tali qualità sono tutte comuni alle tre persone), ma grazie alla semplice affermazione che è.

Come conseguenza, infine, l'alterità è inconcepibile a prescindere dalla *relazione*. Padre, Figlio e Spirito sono tutti nomi che indicano la relazione. Nessuna persona può essere differente se non è in relazione. La comunione non minaccia l'alterità; la genera.

*

¹⁰ Cf Basilio, *C. Eunom.* I, 19 (PG 29, 556B) e Massimo Confessore, *Ep.* 15 (PG 91, 553D): διαφορὰ προσωνιῆ.

Non possiamo essere "immagine di Dio", sia a livello ecclesiológico che antropologico, se non siamo incorporati alla sola immagine originale e autentica del Padre, che è il Figlio di Dio incarnato. Questo, per il nostro argomento, implica gli aspetti seguenti:

(a) La comunione con l'altro richiede l'esperienza della croce. Senza sacrificare la nostra volontà e sottometterla alla volontà dell'altro, ripetendo in noi stessi ciò che nostro Signore ha fatto al Getsemani in relazione al volere del Padre suo, non possiamo riflettere propriamente nella storia la comunione e l'alterità che vediamo nel Dio triuno. Poiché il Figlio di Dio è andato incontro all'altro, alla sua creazione, svuotando se stesso attraverso la *kenosis* dell'incarnazione, il modo "kenotico" è l'unico che si addice al cristiano nella sua comunione con l'altro – sia esso Dio o il suo "prossimo".

(b) In questo approccio "kenotico" all'altro, la comunione non è determinata in alcun modo dalle qualità che l'altro può avere o non avere. Accettando il peccatore, Cristo ha applicato alla comunione il modello trinitario, come l'abbiamo descritto sopra: l'altro non va identificato con le sue qualità, ma con il semplice fatto che è, ed è se stesso. Non possiamo fare discriminazioni tra coloro che sono "degni" della nostra accettazione e coloro che non lo sono. Questo è ciò che esige il modello cristologico della comunione con l'altro.

*

Lo Spirito Santo è associato, tra altre cose, alla *koinonia* (2Cor 13,13) e all'ingresso degli ultimi tempi nella storia (At 2,17-18), cioè all'*escatologia*. Quando lo Spirito Santo soffia, non crea buoni individui cristiani, "santi" individui, ma un evento di comunione che trasforma ogni cosa che lo Spirito tocca in un essere *relazionale*. In questo caso, l'altro diventa parte ontologica della propria identità. Dovunque opera, lo Spirito de-individualizza e personalizza gli esseri.

D'altra parte, la dimensione escatologica della presenza e dell'attività dello Spirito tocca profondamente l'identità dell'altro: è sulla base non del passato o del presente di qualcuno che noi dobbiamo identificarlo e accettarlo, ma sulla base del suo *futuro*. E poiché il futuro sta solo nelle mani di Dio, il nostro approccio all'altro deve essere libero da un giudizio transitorio su di lui. Ogni "altro", nello Spirito, è un santo potenziale, persino se sembra essere stato o continuare ad essere un peccatore.

*

Tutte le osservazioni fatte fin qui riguardo alla fede nella Trinità, in Cristo e nello Spirito assumono la loro forma concreta nella Chiesa. È là che la comunione con l'altro riflette pienamente la relazione tra comunione e alterità nella santa Trinità, in Cristo e nello Spirito. Consideriamo alcune forme concrete di comunione ecclesiale che riflettono questo.

(a) *Il battesimo*. Questo sacramento è associato al perdono. Ogni battezzato, per il fatto di essere perdonato, smette di essere identificato con il suo passato e diventa un cittadino della città futura, cioè del regno. Ciò che abbiamo detto precedentemente sul perdono riceve la sua concreta applicazione nella Chiesa tramite il battesimo.

(b) *L'eucaristia*. È il cuore della Chiesa, dove comunione e alterità sono realizzate *per eccellenza*. Se l'eucaristia non è celebrata propriamente, la Chiesa cessa di essere Chiesa.

Non è un caso che la Chiesa abbia dato all'eucaristia il nome di "comunione". Infatti, nell'eucaristia possiamo trovare tutte le dimensioni della comunione: Dio comunica se stesso a noi, noi entriamo in comunione con Lui, coloro che partecipano al sacramento entrano in comunione l'uno con l'altro, e la creazione nella sua interezza entra, grazie all'uomo, in comunione con Dio. Tutto questo ha luogo in Cristo e nello Spirito, che porta gli ultimi giorni nella storia e offre al mondo una caparra del regno.

Ma l'eucaristia non solo afferma e santifica la comunione: santifica anche l'alterità. È il luogo dove la differenza cessa di creare divisione e diventa buona. La *diaphora* non conduce alla *diairesis*, e l'unità o comunione non distrugge, piuttosto afferma la diversità e l'alterità nell'eucaristia. Quando questo non accade, l'eucaristia è distrutta e persino invalidata, anche se tutti gli altri requisiti per un'eucaristia "valida" sono soddisfatti e garantiti. In questo modo, un'eucaristia che escluda in una maniera o in un'altra quelli di una razza, di un sesso, di un'età o di una professione diversa è una falsa eucaristia. Un'eucaristia celebrata esclusivamente per i bambini, i giovani, i neri, i bianchi, gli studenti e così via, è una falsa eucaristia. L'eucaristia deve includerli tutti, perché è là che l'alterità di tipo naturale o sociale può essere trascesa. Una Chiesa che non celebri l'eucaristia in questo modo inclusivo rischia di perdere la sua cattolicità.

Ma ci sono dei limiti all'alterità nella comunione eucaristica? Non è forse l'eucaristia, in qualche modo, una comunità "chiusa"? Non abbiamo infatti qualcosa come l'esclusione dalla comunione eucaristica? A queste domande bisogna rispondere affermativamente. C'è, in effetti, l'esclusione dalla comunione nell'eucaristia, e le "porte" della sinassi sono realmente chiuse ad un certo punto nella liturgia. Come dobbiamo allora capire questa esclusione dell'altro?

La risposta a tale questione è che esiste solo un tipo di esclusione permesso dalla comunione eucaristica: l'esclusione dell'esclusione stessa, cioè di quelle cose che comportano rifiuto e divisione. Sono tali le cose che *per principio e per un atto di fede* – non per il fallimento nell'applicare la vera fede – portano ad una sorta di comunione che disturba la fede trinitaria, cristologica, pneumatologica ed ecclesiologicala così come l'abbiamo descritta precedentemente. Da questo punto di vista, l'eresia comporta una fede inquinata che ha inevitabili conseguenze pratiche riguardo alla comunione e all'alterità. Se, ad esempio, neghiamo l'essere trinitario di Dio, necessariamente ne neghiamo le conseguenze esistenziali per quanto riguarda la comunione e l'alterità. La stessa cosa vale per la cristologia, la pneumatologia e l'ecclesiologia: le opinioni eretiche su tali questioni comportano differenti atteggiamenti esistenziali verso l'"altro". Anche lo scisma è un atto di esclusione. Quando si verifica lo scisma, la comunione eucaristica diventa inevitabilmente esclusiva. In entrambi i casi – quello dell'eresia e quello dello scisma – non possiamo far finta di essere in comunione con l'altro quando in effetti non lo siamo. È così con l'"intercomunione". Dissentendo dalla sua pratica, non predichiamo l'esclusività e l'esclusione dell'altro; semplicemente riconosciamo che una tale esclusione esiste e, fino a quando le sue cause non siano rimosse, la comunione con l'"altro" soffre.

(c) *Il ministero*. Forse non c'è ambito della vita ecclesiale nel quale la comunione e l'alterità coesistono così profondamente come nel caso del ministero ecclesiale. Il ministero implica i *charismata* dello Spirito, e i carismi comportano varietà e diversità. "Sono forse tutti apostoli? Tutti profeti? Tutti maestri?... Tutti possiedono il dono delle guarigioni?" (1Cor 12,29). Tali questioni sono poste da san Paolo, ed egli dà loro una chiara risposta negativa. Il corpo di Cristo consiste di molte membra, e queste membra rappresentano

differenti doni e ministeri. Nessun membro può dire all'altro "Non ho bisogno di te" (1Cor 12,21). C'è un'assoluta *interdipendenza* tra membri-ministeri della Chiesa: nessun ministero può essere isolato e immaginato a prescindere dall'"altro". L'alterità fa parte dell'essenza del ministero.

Detto ciò, dobbiamo aggiungere che l'alterità è accettabile solo quando conduce alla comunione e all'unità – non se porta alla divisione. Quando la *diaphora* diventa *diairesis*, per richiamare la terminologia di san Massimo alla quale ci siamo riferiti precedentemente, incontriamo immediatamente lo stato "caduto" dell'esistenza. Per evitare questo, la Chiesa ha bisogno di un ministero dell'unità, di qualcuno che abbia egli stesso bisogno degli "altri" e che sia capace di proteggere la differenza dal cadere in divisione. È l'ufficio o ministero del *vescovo*.

Non è un caso che non ci possa essere Chiesa senza vescovo. E non è un caso che ci possa essere solo un vescovo in una Chiesa (canone 8 di Nicea). Una Chiesa senza vescovo rischia di permettere che la differenza cada nella divisione. E più di un vescovo in una Chiesa porta la differenza a diventare un fattore di rottura. La situazione attuale della diaspora ortodossa è un fenomeno davvero deplorabile, pericoloso e totalmente inaccettabile. Essa fa sì che le differenze etniche e culturali divengano il terreno di una comunione ecclesiale incentrata su vescovi differenti. Un vescovo che non trascenda nella sua persona le differenze etniche e culturali diventa un ministro di divisione, e non di unità. Si tratta di qualcosa che gli ortodossi dovrebbero prendere molto sul serio, per evitare la distorsione della natura stessa della Chiesa.

*

Tutte queste osservazioni hanno importanti *conseguenze antropologiche*. La teologia e la vita della Chiesa implicano una certa concezione dell'essere umano. Tale concezione può essere riassunta in una parola: *persona*. Questo termine, consacrato attraverso il suo uso in relazione all'essere stesso di Dio e di Cristo, è così ricco di implicazioni per il tema della comunione e dell'alterità che diventa indispensabile riflettere su di esso, anche se brevemente.

(a) *La persona è alterità nella comunione e comunione nell'alterità*. La persona è un'identità che emerge attraverso la relazione (*schesis*, nella terminologia dei Padri greci); è un "io" che può esistere solo finché si relaziona ad un "tu" che afferma la sua esistenza e la sua alterità. Se isoliamo l'"io" dal "tu", perdiamo non solo la sua alterità, ma anche il suo stesso essere; esso non può semplicemente essere senza l'altro. Si tratta di ciò che distingue la persona dall'individuo. La comprensione ortodossa della santa Trinità è il solo modo per arrivare a questa nozione di persona: il Padre non può essere pensato per un solo momento senza il Figlio e lo Spirito, e lo stesso vale per le altre due persone nella loro relazione con il Padre e con ogni altro. Allo stesso tempo, ciascuna di queste persone è così unica che le sue proprietà ipostatiche o personali sono totalmente incomunicabili da una persona all'altra.

(b) *La persona è libertà*. Nel suo significato antropologico, così come nel suo significato teologico, la persona è inconcepibile senza libertà; si tratta della libertà di essere altro. Non so se scrivere "diverso" piuttosto che "altro", perché "diverso" può essere compreso nel senso delle qualità (intelligente, bello, santo, ecc.), ma questo non è ciò che è la persona. È opportuno, infatti, ricordare che in Dio tutte queste qualità sono comuni a tutte e tre le persone. La persona implica non soltanto la libertà di avere qualità diverse, ma anzitutto la libertà di essere semplicemente se stessa. Ciò significa che una persona non è soggetta a norme e stereotipi; una persona non può essere classificata in alcun modo; l'unicità di una persona è assoluta. E ciò significa, infine, che solo una persona è libera nel vero senso della parola.

E poiché, come abbiamo già osservato, una persona non esiste da sola, questa libertà non è libertà *dall'*altro, ma libertà *per* l'altro. La libertà diventa così identica all'amore. Dio è amore perché è Trinità. Possiamo amare solo se siamo persone, cioè se permettiamo all'altro di essere veramente altro, e tuttavia di essere in comunione con noi. Se amiamo l'altro non solo malgrado il suo essere diverso da noi, ma perché è differente da noi, o piuttosto altro da noi, viviamo nella libertà come amore e nell'amore come libertà.

(c) *La persona è creatività*. Questo si applica alla persona umana ed è una conseguenza della comprensione della libertà come amore e dell'amore come libertà. La libertà non è *da*, ma *per* qualcuno o

qualcosa d'altro da noi stessi. Ciò rende la persona *ek-statica*, cioè una realtà che va oltre e fuori i confini dell'“io”. Ma questa estasi non va compresa come un movimento verso lo sconosciuto e l'infinito; è un movimento di *affermazione dell'altro*.

Tale movimento della persona verso l'affermazione dell'altro è così forte da non essere limitato all'“altro” che già esiste, ma vuole affermare un “altro” che è la grazia totalmente libera della persona. Proprio come Dio ha creato il mondo del tutto come libera grazia, allo stesso modo la persona vuole creare il suo “altro”. È quanto accade nell'arte; ed è solo la persona che può essere un artista in senso vero, cioè un creatore che pone un'identità totalmente altra come atto di libertà e di comunione. Vivere nella Chiesa in comunione con gli altri significa, perciò, creare una *cultura*.

Questo mi porta ad un aspetto che potrebbe sembrare aver poco a che fare con il nostro argomento, eppure è del tutto attinente alla nostra riflessione su comunione e alterità, cioè il problema *ecologico*. Che cosa c'entra con quanto stiamo trattando?

Per dirla in breve – dato che è tutto ciò che posso fare qui –, il problema ecologico, che sta diventando così minaccioso per la creazione di Dio, è dovuto ad una crisi tra l'uomo e *l'alterità del resto della creazione*. L'uomo non rispetta l'alterità di ciò che è non-umano; tende ad assorbirlo in se stesso. Questa è la causa del problema ecologico.

Ora, la tragedia della questione sta nel fatto che, in un disperato tentativo di correggere questo stato di cose, oggi l'uomo può facilmente cadere nell'alternativa pagana di fondersi con la natura. Qui dobbiamo essere molto attenti. La teologia, in particolare, è chiamata ad offrire la giusta risposta cristiana al problema a partire dalla sua stessa tradizione. La natura è l'“altro” che l'uomo è chiamato a portare alla comunione con sé, affermandola come “molto buona” attraverso la creatività personale. È quanto accade nell'eucaristia, dove gli elementi naturali del pane e del vino sono talmente affermati da acquisire qualità *personali* (il corpo e il sangue di Cristo) nell'evento della comunione dello Spirito. In maniera simile, in un modo para-eucaristico, tutte le forme di vera cultura e di autentica arte, ad esempio l'icona, la musica o l'architettura, sono modi di considerare la natura come alterità in comunione, e pertanto sono reali antidoti all'attuale malattia ecologica.

*

I capitoli contenuti in questo volume vogliono affrontare l'argomento della comunione e dell'alterità in differenti modi.

Alcune parti del volume sono già apparse altrove. Ma molte di esse, compreso il primo e più lungo dei saggi, sono pubblicate qui per la prima volta. In entrambi i casi, il testo è stato sottoposto ad una revisione particolare in vista della presente edizione.

Nel primo capitolo, l'argomento dell'alterità è affrontato nel suo significato ontologico assoluto. L'alterità non è secondaria all'unità; è primaria e costitutiva della stessa idea di essere. Il rispetto per l'alterità non è questione di etica, ma di ontologia: se sparisce l'alterità, gli esseri semplicemente smettono di esistere. Nella teologia cristiana non c'è spazio per il totalitarismo ontologico. Ogni comunione comporta l'alterità come elemento primario e costitutivo. È questo che rende la libertà parte della nozione di essere. La libertà non è semplicemente “libero arbitrio”; è la libertà di essere altro in un senso ontologico assoluto.

Tutto ciò è seguito dalla nozione di persona ed applicato ad essa nei capitoli successivi. Con l'aiuto della teologia trinitaria dei Padri greci, particolarmente dei Cappadoci, e della loro comprensione di ciò che significa essere persona, prima in Dio e poi nell'essere umano, la comunione e l'alterità sono indicate come parti fondamentali della dottrina della santa Trinità. Dio non è, logicamente od ontologicamente parlando, prima uno e poi molti; Egli è uno essendo molti. L'alterità nella Trinità è costruita sull'unità stessa dell'essere divino. Persino quando cerchiamo ciò che spiega (cioè causa) l'essere divino, ci troviamo di fronte all'alterità, cioè ad una persona particolare – il Padre. La causalità ontologica è pertanto legata alla libertà personale, cioè alla libertà di essere altro.

Nei capitoli 6 e 7 ci spostiamo nel campo dell'economia divina. La dottrina della creazione presenta l'argomento dell'alterità non tanto quale alterità personale, come nel caso della dottrina della Trinità, ma come alterità a livello delle nature, cioè come alterità naturale. Si tratta di una questione fondamentale nei termini della relazione tra la fede greca e quella biblica, e dimostra come l'alterità a livello delle nature,

con la sua assoluta radicalità e le sue serie conseguenze per l'esistenza dell'uomo e della creazione, abbia bisogno di essere superata dalla comunione, per acquisire un contenuto ontologico, cioè per evitare la mortalità e trascenderla. Infatti, l'atto della creazione *ex nihilo* implica la comparsa di un'alterità così assoluta e radicale tra Dio e il mondo che, se l'alterità non fosse superata dalla comunione, il mondo collaserebbe ontologicamente. Questo superamento è offerto in Cristo attraverso l'unione ipostatica, cioè attraverso la mediazione dell'alterità personale, e nello Spirito Santo, che estende tale comunione e alterità a tutta l'umanità e a tutta la natura. L'alterità personale così salva e redime l'alterità naturale senza distruggerla.

Tutto ciò è infine applicato all'esperienza ecclesiale nel capitolo conclusivo, dove l'argomento della mistica ecclesiale è usato per illustrare i problemi relativi alla collocazione dell'alterità nella realtà della comunione. Questo per dimostrare che l'inseparabile unità della comunione con l'alterità è di cruciale importanza per comprendere la mistica in un modo ecclesiale.

Il libro è dedicato alla beata memoria di due teologi che mi sono stati particolarmente cari: padre Georgij Florovskij, il grande teologo ortodosso del XX secolo, è stato mio professore ed ha esercitato una profonda influenza sul mio pensiero; il professor Colin E. Gunton, un prezioso amico e collega al King's College di Londra, con cui ho condiviso così tanto della teologia per più di due decenni e la cui morte prematura è stata una grande perdita per la teologia sistematica, sarà sempre ricordato con affetto e gratitudine. Conceda il Signore ad entrambi il riposo eterno e la pace nel suo regno.