

Ioannis Zizioulas

L'uno e i molti

Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi

“È il tempo quando fiorisce il tiglio”

Lipa


Indice

<i>Prefazione</i> (metr. Atanasije Jevtić).....	vii
<i>Introduzione</i> (Paul McPartlan)	x

I. SAGGI DI TEOLOGIA TRINITARIA

1. La dottrina del Dio Trinità oggi Spunti per uno studio ecumenico	2
2. L'essere di Dio e l'essere dell'uomo Un tentativo di dialogo teologico	18
3. Un'unica fonte Una risposta ortodossa alla chiarificazione sul <i>Filioque</i>	45

II. SAGGI DI ECCLESIOLOGIA

1. La Chiesa come comunione	52
2. I presupposti ecclesiologicali dell'eucaristia	65
3. La dimensione pneumatologica della Chiesa	81
4. Alcune riflessioni su battesimo, confermazione ed eucaristia	99
5. Simbolismo e realismo nella liturgia ortodossa	111
6. Il problema teologico della "recezione"	129
7. Escatologia e storia	138
8. Il mistero della Chiesa nella tradizione ortodossa	150
9. La comunità cristiana antica	163
10. Considerazioni introduttive sul concetto di autorità	187
11. Il significato dell'ordinazione	195
12. Ordinazione e comunione	199
13. Lo sviluppo delle strutture conciliari fino all'epoca del I Concilio ecumenico	209

© 2018 Lipa Srl, Roma

© 2010 Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church - Alhambra, California

prima edizione: giugno 2018

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: *L'uno e i molti*

Sottotitolo: *Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*

Collana: Pubblicazioni del Centro Aletti

Traduzione: Maria Campatelli, con il contributo di M. Borras, P. Rocca e M. Žust

Formato: 150x225 mm

Pagine: xxii + 458

In copertina: Epitaphios di Tessalonica, XIV sec. Museo di Cultura Bizantina, Tessalonica, Heritage Image Partnership Ltd / Alamy Stock Photo

Stampato nel giugno 2018

Impianti e stampa: Graficapuntoprint, Roma

Proprietà letteraria riservata Printed in Italy

codice ISBN 978-88-89667-86-6

14. “Spirito comunitario e conciliarità”	235
15. <i>Episkopē</i> ed <i>Episkopos</i> nella Chiesa antica	243
16. Il vescovo nella dottrina teologica della Chiesa ortodossa	259
17. L’istituzione delle conferenze episcopali	278
18. Il primato nella Chiesa: un approccio ortodosso	287
19. Recenti discussioni sul primato nella teologia ortodossa	300
20. Questioni ecclesologiche inerenti alle relazioni tra Chiese orientali calcedonesi e non calcedonesi	316

III. SAGGI SUL MOVIMENTO ECUMENICO

1. L’ecclesiologia ortodossa e il movimento ecumenico	338
2. L’autocomprensione degli ortodossi e la loro partecipazione al movimento ecumenico.....	351
3. Uniformità, diversità e unità della Chiesa	364
4. Le dimensioni ecumeniche dell’educazione teologica ortodossa	382
5. Riflessioni di un ortodosso sulla testimonianza comune e sul proselitismo	394
6. La natura dell’unità che cerchiamo: risposta dell’osservatore ortodosso	400
7. Colloqui bilaterali tra ortodossi e protestanti: alcune osservazioni	410
8. Fede e Costituzione: ieri, oggi e domani	416
9. La Chiesa ortodossa e il terzo millennio	426
10. Diritto e persona nella teologia ortodossa	442
<i>Indice dei nomi</i>	454

8. IL MISTERO DELLA CHIESA NELLA TRADIZIONE ORTODOSSA¹

I. Introduzione

1. Ogni volta che devo parlare del “punto di vista ortodosso” su un certo argomento, mi trovo in grande difficoltà. Che cos’è il “punto di vista ortodosso”? Come stabilirlo? Su quali basi e a partire da quali fonti? Gli ortodossi non hanno un Vaticano II a cui attingere. Non hanno la loro Confessione augustana e mancano dell’equivalente di un Lutero o di un Calvino che dia loro la propria identità teologica. Le sole fonti vincolanti sono comuni a tutti gli altri cristiani: la Bibbia e i Padri. Come si può stabilire una posizione specificamente ortodossa su una base comune anche ai non ortodossi?

Sembra che il punto di vista specificamente ortodosso non sia qualcosa da ricavare da fonti speciali, ma riguardi l’*interpretazione* delle fonti condivise con il resto dei cristiani. Gli ortodossi differiscono dai cattolici romani e dai protestanti per il fatto che si accostano a temi come quello della Chiesa da un punto di vista tipicamente caratteristico della loro mentalità. Essi hanno i *presupposti teologici* loro propri che suggeriscono anche una certa problematica e un certo

metodo non sempre familiari ai non ortodossi. Quando, all’interno del dibattito ecumenico, si giunge al dialogo tra ortodossi e non ortodossi, la cosa importante è sempre quella dei *presupposti teologici*, non delle tesi concrete. Queste ultime sono solo sviluppi logici dei primi.

2. Non c’è forse altro ambito del discorso teologico in cui questa osservazione divenga così vera come nel caso dell’ecclesiologia. Quando si giunge alla domanda “Che cos’è la Chiesa?” tutto ciò che posso dire in quanto ortodosso dipende completamente dai presupposti teologici con cui vi giungo. Così, posso dire che per un ortodosso la Chiesa non è un’istituzione, ma un evento – il che sembrerà protestante a delle orecchie cattoliche romane. O posso dire il contrario, cioè che la Chiesa è un’istituzione e non un evento – il che creerà una confusione totale ad un uditorio ecumenico. In effetti, termini come “evento”, o “istituzione”, o anche “Chiesa” possono significare cose completamente diverse secondo i presupposti teologici che vi stanno dietro. Dopo un’esperienza piuttosto lunga di discussioni ecumeniche, sono giunto alla conclusione che, invece di sforzarsi di metterci d’accordo su delle tesi teologiche concrete, dovremmo sforzarsi di metterci d’accordo sui principi teologici. Dopo, si tratterà solo di applicare la pura logica, cioè di tirare le conseguenze finché tutti arriviamo a vedere e a dire le stesse cose. Il risultato potrebbe essere sorprendente, perché potremmo scoprire che improvvisamente parliamo una lingua diversa da quella che ci ha diviso per secoli – che, in altre parole, le nostre formulazioni teologiche confessionali ereditate dal passato sono divenute ormai senza importanza e inutili. Potrebbe essere proprio questa, di fatto, la paura inconscia che ci impedisce di partire dai presupposti piuttosto che dalle tesi concrete, la paura, cioè che le nostre identità confessionali possano morire. E amiamo e veneriamo così tanto le nostre identità confessionali da preferire una “diversità riconciliata” ad una identità di vedute piena e completa. Questa è la malattia del movimento ecumenico di oggi.

3. Cominciamo a trattare il nostro tema indicando certi principi teologici fondamentali che sono decisivi per il modo di vedere ortodosso. E domandiamoci anzitutto se possiamo essere d’accordo *su di essi*. Solo dopo possiamo giungere ad una discussione corretta sulle nostre differenti posizioni concrete sul tema.

¹ “Le mystère de l’Église dans la tradition orthodoxe”, conferenza data al colloquio su “Le Mystère de l’Église”, Chevetogne, 4 sett. 1986, pubblicata poi su *Irenikon* 3 (1987), 323-35.

I. Alcuni presupposti teologici fondamentali

1. *L'ecclesiologia deve essere situata all'interno del contesto della teologia trinitaria*

Dobbiamo cominciare con una chiara distinzione delle persone nella Trinità, come sottolineavano i Padri cappadoci. Il Padre è *un'altra* persona, differente dal Figlio, e così è lo Spirito. La Chiesa esiste prima di tutto perché il Padre – in quanto persona distinta – vuole che essa esista. Sono l'iniziativa e la benevolenza *del Padre* che l'hanno condotta all'esistenza. Non solo. Ma è *al Padre* – in quanto persona differente dal Figlio – che alla fine sarà ricondotta, quando Cristo gli sottometterà ogni cosa. Così la Chiesa, dal punto di vista sia della sua origine che della sua destinazione, è prima di tutto la “Chiesa di Dio” (Dio è il Padre nella Bibbia), prima di essere la Chiesa di Cristo o quella di questo o di quel posto. Come ha ben dimostrato L. Cerfaux molti anni fa, l'immagine primaria della Chiesa è collegata al genitivo “di Dio”. Forse tutti possiamo concordare su questo. Ma vedremo più avanti se possiamo essere d'accordo anche sulle sue logiche conseguenze.

2. *La cristologia deve essere condizionata dalla pneumatologia in un modo costitutivo*

Questo richiede qualche ulteriore analisi. Tutti noi riconosciamo l'importanza dello Spirito Santo nella cristologia. Personalmente, non accetto l'idea che l'occidente sia sempre stato “cristomonista”, come è spesso stato accusato dai teologi ortodossi. Ma riconoscere l'importanza dello Spirito Santo non è sufficiente. Bisogna dire in quale modo lo Spirito è attivo nell'economia del Figlio. E su questo punto alcuni dettagli divengono decisivi.

Per certe persone (anche per delle tradizioni intere), lo Spirito gioca il ruolo di agente di Cristo. È l'inserviente che apre la porta e lascia andare fino a Cristo. È Colui che prepara i nostri cuori ad ascoltare la Parola di Dio e ad acconsentire (alla Parola o a Cristo) nella fede. Egli è l'animatore o l'anima del corpo di Cristo. Ma, in tutto questo, ci si dimentica che egli è prima di tutto colui che fa che Cristo *sia* ciò che è, cioè *Christos*-Cristo. Egli dà a Cristo la sua identità personale, poiché è dallo Spirito che Cristo nasce ed è per lo Spirito che egli è risuscitato dai morti. È importante ricordare sempre che, nella risurrezione di Cristo, la morte non è stata superata grazie ad una certa *communicatio*

idionatum delle due nature di Cristo; non è stato un miracolo della natura divina di Cristo, ma il risultato dell'intervento dello Spirito. Sia il Cristo storico che quello escatologico deve la sua identità (non il suo *bene esse*, ma il suo *esse*) allo Spirito. E anche su questo possiamo facilmente trovarci d'accordo. Ma, di nuovo, dovremmo vedere se poi concordiamo anche sulle sue conseguenze ecclesiologiche.

3. *La Chiesa non ricava la sua identità da ciò che è, ma da ciò che sarà*

L'escatologia è assolutamente determinante per l'ecclesiologia. Si tratta di qualcosa che è stata dimenticata per un lungo tempo. Ormai non si può più trascurare tale aspetto, in questo tempo successivo a Johannes Weiss in cui noi viviamo e in cui l'escatologia è diventata nella dogmatica il primo capitolo, non l'ultimo, sia nella teologia cattolica romana che in quella protestante. Su questo punto, bisogna sottolineare un altro dettaglio che considero fondamentale per l'ecclesiologia. Quando parliamo dell'importanza dell'escatologia, noi la immaginiamo talvolta come la *fine* del pellegrinaggio della Chiesa. A mio avviso, dovremmo pensare agli *eschata* come all'*inizio* della vita della Chiesa, come l'*archē*, ciò che produce la Chiesa, che le dà la sua identità, che la sostiene e ispira la sua esistenza. La Chiesa non esiste perché Cristo è morto sulla croce, ma perché è risorto dai morti, il che significa perché il regno è venuto. La Chiesa riflette il futuro, lo stato finale delle cose, non un evento storico del passato. Vedremo più dettagliatamente le conseguenze di questo.

4. *Infine, c'è la dimensione cosmica dell'ecclesiologia*

La Chiesa non è una comunità di esseri umani senza relazioni con un cosmo a-personale. La salvezza è per tutta la creazione, che è assoggettata al giogo della morte, e finché la morte non sarà eliminata da tutto il cosmo non ci può essere salvezza per il genere umano. È questo a rendere la celebrazione dei sacramenti, specialmente dell'eucaristia, così importante per la Chiesa, forse più importante della predicazione della Parola. I sacramenti coinvolgono infatti tutta la creazione nell'essere della Chiesa – non solo gli uomini – e la Chiesa diviene con ciò il cuore stesso e il nucleo del destino del mondo. Tutto questo assume un significato particolare per la comprensione della Chiesa come “mistero” e “segno”, come vedremo più avanti.

II. L'importanza di tali principi per l'ecclesiologia

1. La questione ecclesiologica non è semplicemente una questione di dialettica tra Cristo e la Chiesa. È anche questione di una certa dialettica tra Cristo e il Padre. Ciò condiziona tutta la prospettiva dell'ecclesiologia. Permettetemi di essere più esplicito usando la questione seguente come un'illustrazione di questo aspetto un po' delicato e non facile da afferrare.

Quando la Chiesa prega Dio, chi prega? In una problematica fondata sulla dialettica Cristo-Chiesa, che è normalmente quella che incontriamo nelle discussioni teologiche,² si suppone che ci sia da una parte una comunità chiamata "Chiesa" che è *umana*, e dall'altra una persona chiamata "Cristo" che è *divina*. Così la dialettica calcedonese della natura umana e divina è trasferita all'ecclesiologia, e nasce l'interrogativo se la Chiesa sia sufficientemente distinta da Cristo o no. Ma la questione di sapere chi prega nella Chiesa è molto più complessa e ci porta lontano dalla dialettica Cristo-Chiesa.

Quando la Chiesa prega il Padre, è Cristo che lo prega per noi e con noi. Questo è particolarmente evidente nelle preghiere eucaristiche, che fin dall'inizio (incluso il Padre Nostro, che era una preghiera eucaristica) erano rivolte al Padre. Come tali, queste preghiere sono ascoltate da Dio solo perché gli sono offerte dal suo Figlio unigenito. Ma questo sarebbe stato impossibile se non fosse stato per il fatto che il Figlio, Cristo, *si è identificato così fortemente con la comunità ecclesiale* che ogni separazione, o persino ogni distinzione in questo caso particolare, renderebbe tali preghiere senza significato e senza frutto. Come si può allora parlare in questo caso di una dialettica tra Cristo e la Chiesa? Se i due non sono identificati, la preghiera eucaristica perderà il suo significato come preghiera della Chiesa rivolta al Padre dal Figlio. In questo caso i tre elementi

Chiesa – Cristo – Padre

dovrebbero essere visti formare una *dia*-lettica tra

Chiesa + Cristo – Padre

e non una "trilettica", perché la preghiera non funzionerebbe.

² Ved. le relazioni di A. Birmelé e P. Bühler al Colloquio, *Irénikon* 59 (1986), 401 e 428ss.

Naturalmente, Cristo non è solo colui che prega con la comunità, ma anche Colui che riceve le preghiere, assiso alla destra del Padre.³ Eppure, il fatto che la preghiera della comunità non è altra dalla preghiera di Cristo non può essere compreso altrimenti se non come una totale – in questo momento – identificazione di Cristo con la Chiesa. Ogni altra concezione farebbe di Cristo una sorta di mediatore, una terza persona che ascolta prima la Chiesa che gli parla e poi, come un messaggero, trasmette la preghiera al Padre.

Così la dialettica intra-trinitaria sposta l'ecclesiologia dalla dialettica Cristo-Chiesa e, *in questo caso particolare*, porta ad una identificazione di Cristo con la Chiesa. Mi sembra che uno studio approfondito delle testimonianze liturgiche mostri che l'eucaristia è sempre stata compresa come l'atto o l'evento in cui l'identificazione della Chiesa con Cristo raggiunge la sua più piena realizzazione, ed è per questo motivo che nella Chiesa antica la preghiera eucaristica era rivolta *soltanto* al Padre e che solo le comunità eucaristiche erano "Chiese" nel vero senso.

È in ragione di questa natura particolare della preghiera eucaristica (una preghiera rivolta al Padre dal Figlio) che la Chiesa poteva godere essa stessa di tutti i privilegi goduti da Cristo. Era in questo momento – nell'eucaristia – che essa era "santa" e che i suoi membri erano *hagioi* per il fatto che avevano parte agli *hagia* (le cose sante). La santità della Chiesa è così collegata all'identificazione tra Capo e Corpo che si produce nel momento in cui il Capo (Cristo) offre al Padre le preghiere della comunità. In questo momento il presidente della comunità sarà considerato come l'immagine di Cristo in virtù del fatto che farà in maniera visibile quello che il Capo – Cristo –, fa invisibilmente, cioè offrire al Padre le preghiere della comunità e la comunità stessa. Questo presidente acquisirà così lui stesso le prerogative che appartengono a Cristo. Siamo qui alle radici causali stesse della teologia dell'episcopato, una teologia che diviene inevitabile una volta che si identifica in questo modo la Chiesa con Cristo.

L'eucaristia rimuove ogni dialettica tra Cristo e la Chiesa per il fatto che qui ha luogo un'altra dialettica, cioè quella tra Padre –

³ Cf nel XII secolo il dibattito con Nicola di Methone, e anche la liturgia di san Giovanni Crisostomo.

Cristo + Chiesa? Ho ricordato precedentemente che Cristo non è solo Colui che prega, ma anche Colui che riceve le preghiere eucaristiche. Questo suggerisce che l'eucaristia non rimuove completamente la dialettica Cristo – Chiesa. Se studiamo e analizziamo con una certa accuratezza le preghiere delle antiche liturgie eucaristiche, vediamo che sono segnate dalla dialettica seguente: quando, ad esempio, il vescovo entra nella chiesa per cominciare la liturgia, è salutato dal popolo come Cristo stesso che viene nel mondo nella sua gloria – “*Deute proskynēsōmen*”, “Venite, adoriamo” –, il che significa una piena identificazione tra il vescovo e Cristo. Ma subito il vescovo trasferisce la preghiera a Cristo, *come se lui non fosse Cristo*. Così agli occhi del suo popolo il vescovo è Cristo; ma ai suoi occhi *non lo è*: egli rivolge la sua preghiera a Cristo *per sé*, ma (come se lui fosse Cristo) al Padre *per il popolo*. Quale complessità di dialettiche!

In un approccio come questo, la questione di sapere se la Chiesa sia umana o divina è molto ingenua. Infatti, essa è le due cose allo stesso tempo. Con ciò, assomiglia al Cristo calcedonese. Ma questo è possibile solo perché c'è una dialettica personale tra il Padre e il Figlio che permette al Figlio di essere altro dal Padre e di essere “a fianco” dell'uomo nella preghiera eucaristica. L'insistenza dei Padri cappadoci sulla piena distinzione e integrità delle persone della Trinità è pertanto un presupposto essenziale per una comprensione corretta del mistero della Chiesa.

2. Abbiamo sottolineato precedentemente che è importante pensare lo Spirito come *costitutivo dell'identità* di Cristo e non semplicemente come qualcuno che lo assiste. Se questo è applicato all'ecclesiologia, le implicazioni sono assai importanti. In primo luogo, ciò significa che l'identità di Cristo è condizionata dall'esistenza dei “molti”. Lo Spirito è lo Spirito della “comunione”, e la sua opera principale consiste nell'aprire la realtà perché diventi *relazionale*. Lo Spirito è incompatibile con l'individualismo. Poiché è nato dallo Spirito, Cristo è inconcepibile come un individuo: egli diviene automaticamente un essere relazionale. Ma un essere relazionale attinge la sua identità, il suo carattere personale, dalla sua relazione con gli altri. Una persona isolata non è una persona. Il carattere spirituale dell'essere stesso di Dio sta nella natura relazionale della sua esistenza: non c'è il Padre senza il Figlio e senza lo Spirito. E

poiché il Dio unico è il Padre e non l'unica natura divina o *ousia*, l'identità stessa di Dio dipende dalla relazione del Padre con persone altre da sé. Non c'è l'“uno” la cui identità non sia condizionata dai “molti”. E, se questo si applica all'essere di Dio, bisogna allo stesso modo applicarlo a Cristo.

Questa dis-individualizzazione di Cristo è dal mio punto di vista la pietra di inciampo di tutte le discussioni ecclesiologiche nel movimento ecumenico. L'insistenza di certuni su una distinzione netta tra Cristo e la Chiesa presuppone una comprensione individualista di Cristo. Ma un Cristo del genere non potrebbe essere l'Essere spirituale che incorpora tutto in sé. Non potrebbe essere il Primogenito di molti fratelli, o della creazione, di cui parlano Colossesi ed Efesini. L'“uno” senza i “molti” sarebbe un individuo non toccato dallo Spirito. Non può essere il Cristo della nostra fede.

Per parlare dell'identità di Cristo, bisogna ricorrere all'idea di “personalità corporativa”. Questa idea, scoperta e proposta da esegeti moderni come Wheeler Robinson, Pedersen, de Fraine ed altri, costituisce uno scandalo per le nostre menti occidentali, ma sembra essere la chiave di comprensione della Bibbia. Lo spirito semitico non aveva la difficoltà che noi sperimentiamo a pensare, ad esempio, ad Abramo come uno in cui è incluso il suo “seme”, cioè tutte le generazioni dopo di lui, formando la sua stessa identità personale. O ad Adamo come un essere allo stesso tempo uno e molteplice. O ancora al Servo di YHWH di Isaia, al Figlio dell'Uomo di Daniele, ecc., come ad un essere allo stesso tempo uno e molti. Perché cerchiamo di evitare questo modo di pensare quando arriviamo a Cristo, essere corporativo per eccellenza? Il mistero della Chiesa consiste soprattutto nel mistero dell'“uno” che è “molti” – non dell'“uno” che è prima di tutto uno e poi, negli *eschata*, diventa “molti”, ma dell'“uno” che è “uno”, cioè unico e “altro”, proprio perché è in relazione con i “molti”.

Tutto ciò significa che la cristologia senza l'ecclesiologia è inconcepibile. Ciò che è in gioco è l'identità stessa di Cristo. L'esistenza del corpo è la condizione necessaria perché il capo sia capo. Un capo senza corpo non è più un capo. Se Cristo non ricava la sua identità dalla sua relazione con la Chiesa, allora o è un individuo caratterizzato da un isolamento demoniaco, oppure va compreso solo nei

termini della sua relazione con il Padre. Ma in quest'ultimo caso rischiamo di diventare monofisiti in ecclesiologia. L'"Io" di Cristo, certo, è l'"Io" eterno originato dalla sua relazione filiale eterna con il Padre. Ma, in quanto Cristo incarnato, egli ha introdotto in questa relazione eterna un altro elemento: noi, i molti, la Chiesa. Se la Chiesa sparisce dalla sua identità, egli non è più Cristo, sebbene sia ancora il Figlio eterno. Ma il "mistero nascosto prima dei secoli" nel volere del Padre non è nient'altro che l'incorporazione di quest'altro elemento – cioè di noi, dei molti – nella eterna relazione filiale tra il Padre e il Figlio. Questo mistero pertanto non è riconducibile a nient'altro che alla Chiesa.

3. Proprio come Cristo, essere omni-inclusivo, "personalità-corporativa", è una realtà escatologica che esiste in uno stato di conflitto con la creazione decaduta nella storia, così la Chiesa, poiché ricava la sua identità da Cristo, è gettata in un mondo ostile a Cristo e a sé stessa ed è costretta a vivere in conflitto con esso. Conducendo la sua esistenza storica, la Chiesa appare agli occhi dello storico come un'altra comunità o società umana. Essa non è un mistero per il sociologo. Assai spesso è tentata lei stessa, sia per sopravvivere che per compiere la sua missione, di adattarsi talmente al mondo da dimenticare che la sua vera cittadinanza è nei cieli e che la sua identità non viene dalla storia, ma dagli *eschata*: essa è ciò che sarà. In questa situazione, il solo modo di preservare l'identità escatologica è la celebrazione dei sacramenti, particolarmente dell'eucaristia, e l'incontro con la Parola non come un messaggio che le viene dal passato attraverso i canali dell'esperienza storica, ma come un'eco dello stato futuro delle cose. Essa è così obbligata a vivere per la fede, non per ciò che vede. Essa è il grande *mysterium fidei*, precisamente essendo in questo mondo, ma non *di* questo mondo, cioè ricavando la sua identità da ciò che sarà.

Tutto ciò rende la Chiesa un'icona (*eikōn*) del regno futuro, il seme della parabola, nascosto sotto terra, soggetto alla morte perché possa vivere. La gloria della Chiesa storica è la croce, l'umiliazione e la sofferenza sperimentate da Colui che le conferisce la sua identità. Non c'è trionfalismo in un'ecclesiologia che identifica la Chiesa con Cristo e il regno. Sarebbe un errore ricavare da una tale ecclesiologia la conclusione che la Chiesa vi è così evidenziata da rimpiazzare Cristo e che la sua identificazione con il regno la rende insignificante

per la storia. Come icona del regno, la Chiesa è allo stesso tempo esaltata e abbassata. Essa è esaltata per il fatto che sopravvivrà definitivamente quando la sua vera identità sarà rivelata nella parusia. Ed è abbassata per il fatto che non ha *ipostasi* (*hypostasis*) propria, ma ricava la sua identità da Cristo e dal regno futuro. Esistendo nella storia "in persona Christi", le viene garantita la gloria e la vita eterna del suo Capo. Ma, per la stessa ragione, essa non è un'entità autonoma, di fronte a Cristo o al regno. La sua esistenza è *iconica*.

Questo carattere iconico della Chiesa presenta per il nostro spirito occidentale problemi simili a quelli che abbiamo incontrato precedentemente con la nozione di "personalità corporativa". Un'esistenza iconica tende a far nascere in noi l'idea platonica di un'immagine, o di un'ombra, priva di realtà. Ciò rende difficile parlare della Chiesa come di un'icona senza cadere nel campo dell'immaginario o dell'irreale. Qui non possiamo fare di più che affermare che la natura iconica della Chiesa non implica una mancanza di realtà. Presuppone, tuttavia, una mancanza di realtà oggettivata e autonoma. Essendo iconica nella sua esistenza, la Chiesa è due cose: (a) è un'immagine di qualcos'altro che la trascende, per cui, di nuovo, un'entità relazionale; e (b) è così *trasparente* nelle sue istituzioni e nella sua struttura da permettere sempre alle realtà escatologiche di riflettersi in esse. Questo può difficilmente realizzarsi al di fuori del contesto della liturgia, perché è là che la trascendenza e la trasparenza sono sperimentate al massimo grado.

Ciò porta ad un'altra dialettica: la Chiesa non può essere concepita come un'istituzione permanente. Essa è ciò che è diventando sempre di più ciò che sarà. La Chiesa è un evento che ha luogo continuamente, non una società strutturalmente istituita in una maniera permanente. Questo non significa che essa non abbia degli aspetti istituzionali nella sua esistenza. Significa che non tutti tali aspetti riguardano la sua vera identità, che è escatologica. Solo quegli aspetti istituzionali che provengono dalla sua esistenza come *evento* – e tali aspetti esistono – si rapportano alla sua vera identità. Tali strutture e istituzioni sono quelle coinvolte nell'evento della comunità eucaristica e tutto quello che proviene da questo evento. Il mistero della Chiesa non implica un conflitto tra *Amt* e *Geist*, istituzione ed evento, purché tutte le istituzioni traggano la loro giu-

stificazione dall'evento della celebrazione del regno in ogni luogo, cioè purché esse siano una parte di questa anticipazione del regno e di questo momento in cui la Chiesa realizza e proclama che essa è ciò che sarà, nella celebrazione dell'eucaristia. Tutte le altre istituzioni hanno solo un significato storico e non appartengono alla vera identità della Chiesa; esse non sono parte del mistero della Chiesa. Se comprendiamo così la Chiesa, come una comunità escatologica che esiste nella storia, che prende su di sé la croce di Cristo, che soffre in questo mondo, che celebra la sua vera identità nell'eucaristia, allora tutte le istituzioni che ne provengono fanno parte della sua vera identità e del suo mistero. A mio giudizio, istituzioni quali l'episcopato, o la struttura della comunità eucaristica, o la distinzione tra laici, presbiteri e vescovi, come pure la conciliarità, provengono dalla Chiesa come evento e come mistero, precisamente nella celebrazione dell'eucaristia.

4. La questione ecclesiologica riceve la sua trattazione più piena se è collocata alla luce del significato della Chiesa per tutto il cosmo. Proprio come la cristologia ha dovuto molto presto diventare "cosmica" (cf le lettere agli Efesini e ai Colossesi), così bisogna fare della persona di Cristo non solo il "primogenito fra molti fratelli", cioè l'ultimo Adamo in cui i molti divengono uno e l'uno diviene molti, ma anche Colui in cui "tutte le cose" (*ta panta*) sono portate all'esistenza (*ektistai*) e sono costituite (*synestēken*) (Col 1,16-17). Il mistero di Cristo come "capo" della nuova umanità è pertanto esteso fino a includere tutto il cosmo, e lo stesso è vero della Chiesa come mistero (cf Col 1,18).

Questa dimensione cosmica del mistero della Chiesa non va concepita come una sorta di misticismo cosmico in cui tutta la creazione è assorbita nel divino, perché una tale concezione ci porterebbe diritti al paganesimo. Non va compresa neanche nel senso della visione di Teilhard de Chardin, che presuppone che il cosmo intero, quasi grazie ad un dinamismo intrinseco, si trasformi per così dire, nella realtà di Cristo. Il senso proprio in cui il mistero cosmico della Chiesa deve essere compreso presuppone i seguenti elementi.

a) *Una visione antropocentrica del cosmo*

Grazie al fatto che la persona umana partecipa pienamente del mondo materiale, mentre allo stesso tempo lo trascende grazie al

privilegio della libertà che possiede, la Chiesa costituisce il luogo in cui l'uomo agisce come "sacerdote della creazione", riportandolo a Dio (*anaphora*) nella libertà e consentendogli di diventare parte del corpo di Cristo e così sopravvivere eternamente. È esattamente questa visione antropocentrica del mondo che permette al mistero della Chiesa di essere esclusivamente *crisocentrico*, poiché Cristo come Figlio incarnato è il Sacerdote della creazione, colui che liberamente la offre al Padre nella forma dell'eterna Anafora eucaristica. La dimensione cosmica della Chiesa è pertanto basata sulla libertà della persona e non su un'unità o un dinamismo "naturali" di qualsiasi genere. Non è tanto una questione di *communicatio idiomatum* tra le nature divina e umana, ma è questione di *unione ipostatica*, in cui l'*ipostasi* o persona assume liberamente la creazione e la riporta a Dio. Questo salvaguarda una certa dialettica tra l'uomo e la creazione, mentre permette all'uomo di essere il centro dell'unità tra Dio e la creazione in Cristo.

b) *Un approccio escatologico al mistero della Chiesa*

Ciò significa che la Chiesa, particolarmente nella sua sinassi eucaristica, anticipa sacramentalmente la salvezza finale di tutta la creazione dall'"ultimo nemico" (1Cor 15,26), cioè la morte. La "Chiesa cattolica" è pertanto costituita nell'eucaristia in un modo che coinvolge tutta la creazione in essa, non solo gli esseri umani o le potenze angeliche. Tutto ciò accade sacramentalmente, cioè nella forma del "già e non ancora", nella forma di un'icona del regno futuro.

Questo dà un profondo significato a certi aspetti pratici dell'ecclesiologia, come l'uso degli elementi materiali e naturali nella santa eucaristia, la struttura territoriale e geografica della Chiesa (ad esempio, che ci debba essere un solo vescovo in ogni luogo, cf il canone 8 del I Concilio di Nicea), ecc.

Permettetemi di concludere con qualche breve considerazione. L'ecclesiologia è in primo luogo una questione di identità della Chiesa. Finché non affronteremo la questione "Che cosa è la Chiesa?", non arriveremo mai ad un accordo nel movimento ecumenico. A mio avviso, questa identità è l'identità stessa di Cristo. È la ragione per la quale non c'è un'ipostasi della Chiesa. La Chiesa

non ha un'ipostasi sua. Questo rende l'identità di Cristo dipendente dall'esistenza della Chiesa, cosa che è paradossale perché, sebbene la Chiesa non abbia una sua ipostasi, essa è un elemento che condiziona l'identità di Cristo: l'uno non può esistere senza i molti. Una tale cristologia, condizionata dalla pneumatologia, spiega il fatto che il mistero di Cristo non è in sostanza nient'altro che il mistero della Chiesa. Per accettare questo, dobbiamo prima accettare i presupposti teologici formulati all'inizio e operare con un'ontologia che non è quella del nostro individualismo occidentale, ma quella dell'idea biblica della "personalità corporativa". Credo che finché non saremo abituati ad un tipo di ontologia che chiamerei "relazionale" e che è legata alla pneumatologia e alla teologia trinitaria, non saremo mai capaci di comprendere il mistero della Chiesa.