

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”



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

1. LA CHIESA COME COMUNIONE¹

I. Introduzione

1. È un privilegio per me rivolgermi a questa Conferenza mondiale di Fede e Costituzione, la quinta di una serie di conferenze che hanno avuto inizio a Losanna del 1927. Questa Conferenza, giungendo in un tempo in cui il movimento di Fede e Costituzione non segue più l'iniziale approccio confessionale comparativo al problema dell'unità della Chiesa, visibile a Losanna e a Lund, è chiamata a capire come le radici comuni della nostra tradizione biblica e patristica possano aiutare la causa sacrosanta del ristabilimento dell'unità ecclesiale.

È sullo sfondo di questo approccio al problema dell'unità della Chiesa che dovremmo riconoscere il valore dell'emergere del concetto di *koinōnia* come una nozione chiave nel linguaggio teologico di Fede e Costituzione. Nessun cristiano può mettere in dubbio le origini bibliche e patristiche di questo concetto. Sebbene non tutte le tradizioni cristiane possano vantare lo stesso grado di apprezzamento e di uso di questo concetto in teologia, la sua applicazione al dialogo ecumenico può difficilmente essere attribuita all'influsso di una tradizione cristiana specifica. Come cristiano ortodosso, non posso

che rallegrarmi dell'utilizzo di un tale concetto nel discorso ecumenico, data la profondità e la ricchezza che ha nella teologia dei Padri greci. Ma, allo stesso tempo, non posso esimermi dall'ammettere che l'idea di comunione è ugualmente presente nei Padri della Chiesa latini, come Ambrogio, Agostino ed altri, come pure nei riformatori. Anche coloro tra noi che attribuirebbero un'importanza maggiore, o addirittura esclusiva, alle Sacre Scritture, possono difficilmente ignorare il ruolo fondamentale del tema della *koinōnia* nella Bibbia. Stiamo perciò affrontando un tema profondamente radicato in tutte le tradizioni cristiane, cioè un tema veramente ecumenico (nel senso antico della parola). Tutti noi possiamo trarre profitto dallo studio attento e profondo di questo concetto, mentre cerchiamo di trovare le vie per superare la divisione nella Chiesa di Cristo.

2. L'affermarsi del concetto di *koinōnia* come nozione chiave nel linguaggio teologico del movimento ecumenico, e del movimento di Fede e Costituzione in particolare, non è un fatto casuale. È, penso, strettamente connesso ad un importante cambiamento, o sviluppo, che ha avuto luogo tra Edimburgo e Montreal in ordine all'ecclesiologia. Sia Losanna sia Edimburgo hanno centrato l'ecclesiologia sulla cristologia. Lund nel 1952 ha costruito su questo centro di interesse e ha sottolineato l'approccio cristologico all'ecclesiologia: "poiché crediamo in Gesù Cristo, crediamo anche nella Chiesa come corpo di Cristo".² L'influsso di eminenti teologi di allora, come padre Georgij Florovskij, è qui evidente: "l'ecclesiologia non è nient'altro che un capitolo della cristologia", scriveva. Non dovremmo dimenticare che anche i "Fondamenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese" erano a quel tempo ancora strettamente cristologici.

Le cose cominciano a cambiare a Nuova Delhi nel 1961. I fondamenti del Consiglio Ecumenico delle Chiese si sono ampliati fino a includere il riferimento alla santa Trinità, mentre i teologi ortodossi, come Nikos Nissiotis ed altri, si sforzano di spostare il centro d'interesse dalla cristologia alla pneumatologia in ecclesiologia. La conferenza mondiale di Fede e Costituzione di Montreal (1963), nel suo rapporto

1 "L'Église comme communion", *Service orthodoxe de Presse*, n. 181 (1983), 33-42 e "The Church as Communion", conferenza di apertura alla V Conferenza mondiale di Fede e Costituzione del WCC, Santiago di Compostela, 3-14 agosto 1993, pubblicato poi in *St Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994), 3-16.

2 *The Third World Conference on Faith and Order*, SCM Press, London 1953, 17.

della sezione I, sottolineava che la nostra comprensione della Chiesa non dovrebbe derivare solo dalla cristologia, ma dalla concezione trinitaria di Dio.

A quel tempo eravamo ancora lontani dal vedere ogni chiaro riferimento alla nozione di *koinōnia* in stretto legame con la Chiesa. E tuttavia, non molto dopo, ha avuto luogo l'evento del Concilio Vaticano II, che ha aperto la strada ad una teologia della comunione per la teologia cattolica romana. Attraverso una convergenza della teologia cattolica romana, protestante e ortodossa, questo concetto di *koinōnia* sta ora diventando centrale nelle discussioni ecumeniche. L'attuale Conferenza mondiale di Fede e Costituzione è stata fedele a questo fatto scegliendo la *koinōnia* come suo tema principale.

Ma perché il concetto di *koinōnia* è così importante per Fede e Costituzione nella fase attuale della sua storia? In che modo questo concetto può contribuire alla promozione dell'unità dei cristiani in questo momento? È il problema che vorrei sollevare in questa conferenza. Nel mio tentativo di suggerire una risposta a tale questione, attingerò inevitabilmente dalla mia tradizione teologica, come pure dalla tradizione dei Padri della Chiesa. Il mio scopo sarà condividere con voi alcune riflessioni su come si presenterebbe il problema dell'unità della Chiesa e su come sarebbe affrontato se posto alla luce della *koinōnia*.

II. La *koinōnia* come concetto teologico

Che cosa intendiamo quando usiamo il concetto di "*koinōnia*" in teologia? Quanto si differenzia questo termine dall'uso secolare dell'idea di "comunione" o di "comunità"? Occorre rispondere a tale questione prima di fare ogni tentativo di applicare questo concetto all'ecclesiologia e al problema dell'unità della Chiesa. Il fatto stesso che la parola greca originale sia stata scelta per l'uso ufficiale in questa Conferenza mondiale indica un certo disagio rispetto all'uso comune dei termini "comunione" o "comunità". In effetti, *koinōnia*, assunta direttamente dal suo uso originale nella versione greca delle Scritture e nella tradizione patristica, possiede un significato specifico che dovrebbe essere considerato nella sua applicazione all'ecclesiologia. Gli elementi fondamentali del concetto di *koinōnia* possono essere

ricavati soltanto dalla teologia, ed è su questo punto che dovrebbe iniziare la convergenza nel movimento ecumenico. Quali sono questi elementi fondamentali di una teologia della *koinōnia*?

a) La *koinōnia* non ha origine né dall'esperienza sociologica, né dall'etica, ma dalla *fede*. Siamo chiamati alla *koinōnia* non perché è "buona" per noi e per la Chiesa, ma perché crediamo in un Dio che è nel suo stesso essere *koinōnia*. Se crediamo in un Dio che è anzitutto un individuo, che prima è e poi *si relaziona*, non siamo lontani da una comprensione sociologica della *koinōnia*; la Chiesa in questo caso non è comunione nel suo essere, ma solo secondariamente, cioè per il suo *bene esse*. La dottrina della Trinità acquista qui un significato decisivo: Dio è trinitario; egli è un essere relazionale per definizione; un Dio non trinitario non è *koinōnia* nel suo stesso essere. L'ecclesiologia deve basarsi sulla teologia trinitaria se vuole essere un'ecclesiologia di comunione.

b) La *koinōnia* è decisiva anche per la nostra comprensione della persona di Cristo. Qui la giusta sintesi tra cristologia e pneumatologia diviene estremamente importante. Che cosa significa che Cristo è un essere "pneumatico", una persona "nata dallo Spirito", consacrata dallo Spirito, ecc., se non che egli è, nel suo stesso essere, un essere relazionale? Lo Spirito è uno Spirito di *koinōnia*. Se non possiamo avere cristologia senza pneumatologia, ciò significa che dobbiamo smettere di pensare a Cristo in termini individualistici e concepirlo come una "persona corporativa", un essere inclusivo. La "testa" senza il "corpo" è inconcepibile. La Chiesa è il corpo di Cristo, perché Cristo è un essere pneumatologico, nato ed esistente nella *koinōnia* dello Spirito.

III. La Chiesa come *koinōnia*

Su questa base possiamo ora sollevare la questione ecclesiologica. Se lo stesso essere di Dio in cui crediamo è *koinōnia*, e se la persona di Cristo nel cui nome noi esseri umani e tutta la creazione siamo salvati è anch'egli nel suo stesso essere *koinōnia*, quali conseguenze comporta questa fede per la nostra comprensione della Chiesa? Come incide la nozione di *koinōnia* sull'identità della Chiesa, sulla sua struttura e sul suo ministero nel mondo? In che modo questa

concezione della Chiesa come *koinōnia* può influire sui nostri sforzi verso l'unità visibile e il superamento dello scandalo della divisione? Infine, come la comprensione della Chiesa quale *koinōnia* può influire sulla sua missione nel mondo, compreso il suo rapporto con tutta la creazione? Queste sono le domande su cui proponiamo di riflettere in questo incontro, nella speranza che in tal modo possiamo servire lo scopo di questa conferenza, cioè "incoraggiare le Chiese ad affermare e a vivere la già esistente, benché parziale, comunione l'una con l'altra..., identificare ed affrontare quelle questioni... che rimangono ancora come ostacoli verso la piena comunione".³

1. *L'identità della Chiesa è relazionale.* Se studiamo attentamente l'uso del termine *ekklēsia* nel Nuovo Testamento, siamo colpiti dal fatto che è normalmente accompagnato dal genitivo "di", e questo in una duplice direzione. San Paolo, che sembra essere stato il primo ad usare ampiamente tale termine, parla da una parte della "Chiesa di Dio (o di Cristo)", e dall'altra della Chiesa o delle Chiese "di un certo luogo" (Tessalonica, Macedonia, Giudea, ecc.). Non c'è Chiesa che possa essere concepita in sé stessa, ma solo in relazione a qualcosa d'altro – in questo caso a Dio o a Cristo e a una certa località, cioè al mondo intorno a lei.

Il genitivo "di Dio" mostra chiaramente che l'identità della Chiesa deriva dalla sua relazione con il Dio Triuno. Questa relazione ha molti aspetti. In primo luogo, significa che la Chiesa deve riflettere nel suo stesso essere il modo in cui Dio esiste, cioè il modo della comunione personale. La richiesta di "diventare come è Dio" (cf Lc 6,36 e parall.) o di essere "partecipi della natura divina" (2Pt 1,4) presuppone che la Chiesa non può esistere e funzionare senza riferirsi alla santa Trinità, che è il modo in cui Dio è (cf la definizione delle persone della Trinità come "modo di essere" data dai Padri cappadoci). Il fatto che Dio ci riveli la sua esistenza come comunione personale è fondamentale per la nostra concezione della natura della Chiesa. Ciò presuppone che, quando diciamo che la Chiesa è *koinōnia*, non intendiamo un altro tipo di comunione, ma la stessa

comunione personale esistente tra il Padre, il Figlio e lo Spirito. Ciò implica anche che la Chiesa è *per definizione incompatibile con l'individualismo*; il suo tessuto è la comunione e la relazione personale.

D'altro canto, il fatto che il genitivo "di" applicato alla Chiesa sia ugualmente usato nella Bibbia in riferimento a Cristo, mostra che la Chiesa non può essere un riflesso del modo di essere di Dio a prescindere dall'"economia del Figlio", cioè dalla figliolanza conferitaci in Cristo. La Chiesa non è una specie di "immagine" platonica della Trinità; è comunione nel senso di essere il popolo di Dio, Israele, e il "corpo di Cristo", cioè nel senso di servire e realizzare in sé il disegno di Dio nella storia per tutta la creazione. Questo disegno rende la Chiesa un segno del regno, che costituisce lo scopo finale nell'"economia" divina. La Chiesa come comunione riflette l'essere di Dio come comunione, nel modo in cui questa comunione sarà pienamente rivelata nel regno. La *koinōnia* è un dono escatologico. Durante la sua esistenza storica, la Chiesa si sforza di plasmare sé stessa sul modello del regno, e non dovrebbe mai cessare di farlo. Ma la realizzazione della piena e perfetta comunione nella storia è una questione di lotta costante contro le potenze che la minacciano. Qualsiasi condiscendenza rispetto a questa lotta per la comunione può essere distruttiva per l'identità della Chiesa.

2. *La struttura della Chiesa è relazionale.* Come si manifesta la struttura della Chiesa se è posta alla luce della comunione? Qui dovremmo distinguere due livelli di struttura: quello locale e quello universale. Ad entrambi questi livelli la comunione è fondamentale. A livello locale, un'ecclesiologia di comunione vorrebbe dire che nessun cristiano può esistere come un individuo che viva una comunione diretta con Dio. "*Unus christianus nullus christianus*", per ricordare un antico detto latino. Il cammino verso Dio passa attraverso il "prossimo", che in questo caso è il confratello della comunità. La Chiesa è concepibile soltanto come una comunità locale strutturata. Tutti i cristiani devono concordare su questo affinché ci possa essere l'unità nella Chiesa.

La struttura della Chiesa locale deve essere tale da garantire simultaneamente due cose. Da una parte, devono essere salvaguardate *l'unità e l'unicità*. Nessun membro della Chiesa, qualsiasi sia la sua posizione al suo interno, può dire ad un altro membro "Non ho bisogno di te" (1Cor 12,21). C'è un'assoluta interdipendenza tra tutti

³ *Towards Koinōnia in Faith, Life and Witness: A Discussion Paper*, Faith and Order Paper n. 161, Genève 1993, 5.

i membri della comunità – il che significa che, contemporaneamente all'unità e all'unicità, c'è nella Chiesa la *diversità*. Ogni membro della comunità è indispensabile, per l'apporto dei suoi doni all'unico corpo. Tutti i membri sono necessari, ma non tutti sono la stessa cosa; sono necessari proprio perché sono diversi.

Questa varietà e diversità può comportare delle differenze naturali e sociali, come pure spirituali. A livello di natura, razza, sesso ed età, sono tutte differenze che devono essere incluse nella diversità della comunione. Nessuno deve essere escluso a causa di differenze razziali, sessuali o di età. La comunione a livello locale comporta la varietà in relazione a tutti questi aspetti. Ciò vale anche per le differenze sociali: ricchi e poveri, potenti e deboli, tutti devono essere accolti nella comunità. Lo stesso va detto della varietà dei doni spirituali. Non tutti nella Chiesa sono apostoli; non tutti sono maestri; non tutti hanno il carisma delle guarigioni. Ma *tutti* hanno bisogno gli uni degli altri. L'elitarismo spirituale – che è stato condannato da san Paolo a Corinto – non ha mai cessato di tentare le Chiese, tuttavia deve essere escluso da un'ecclesiologia di comunione.

Ma non ci sono limiti alla diversità? La comunione autorizza la diversità in un modo incondizionato? Si tratta di una questione delicata e che riguarda direttamente la problematica ecumenica. Ad essa va data pertanto un'attenta considerazione.

La più importante condizione legata alla diversità è che non dovrebbe distruggere l'unità. La Chiesa locale deve essere strutturata in modo che l'unità non distrugga la diversità e la diversità non distrugga l'unità. Questo sembra a prima vista un principio totalmente irrealistico. Eppure, l'attento equilibrio tra l'"uno" e i "molti" nella struttura della comunità è riscontrabile proprio in tutte le norme canoniche nella Chiesa primitiva. Qui diventa evidente l'importanza del ministero dell'*episkopē* ed è fondamentale la sua corretta interpretazione alla luce della comunione. Tutte le diversità nella comunità devono in qualche modo passare attraverso un ministero dell'unità, altrimenti rischiano di andare contro l'unità. L'ordinazione, come atto per confermare il posto di un certo ministro dentro la comunità, deve essere limitata ad un solo ministro se deve servire l'unicità della comunità. Allo stesso modo, questo ministro unico dovrebbe essere *parte* della comunità, e non starne al di sopra come un'autorità a sé

stante. Tutte le nozioni piramidali della struttura ecclesiale svaniscono nell'ecclesiologia di comunione. Si ha una *perichōrēsis* di ministeri, e ciò vale anche per il ministero dell'unità.

Lo stesso principio di "relazionalità" vale anche per la struttura della Chiesa a livello regionale e universale. Una comunità isolata dal resto delle comunità non può rivendicare nessuno status ecclesiale. C'è *una sola* Chiesa nel mondo, sebbene ci siano, allo stesso tempo, *molte* Chiese. Questo paradosso sta al cuore di un'ecclesiologia di comunione. La giusta relazione tra l'"uno" e i "molti" è in causa ancora una volta. Come deve essere elaborata sia in teoria sia in pratica?

Dal punto di vista della teologia, abbiamo qui a che fare con una vera e propria sintesi tra cristologia e pneumatologia (o persino una giusta comprensione dell'"uno" e dei "molti" – le tre persone – nella santa Trinità). Lo Spirito Santo particularizza l'unico corpo di Cristo rendendo ciascuna Chiesa locale una Chiesa piena e "cattolica". Ogniqualvolta la pneumatologia è debole o subordinata rispetto alla cristologia (una specie di "Filioquismo" in ecclesiologia), la conseguenza sarà una sottomissione della Chiesa locale a una struttura ecclesiale universale. La "*koinōnia* dello Spirito Santo" soffre in questo caso. Allo stesso modo, se la Chiesa locale non è collegata all'unica Chiesa di Dio nel mondo, ciò rappresenta un segno di sottomissione della cristologia alla pneumatologia (una specie di "Spirituquismo" nella teologia trinitaria, come pure nell'ecclesiologia). Se conferiamo alla cristologia e alla pneumatologia un'uguale importanza, siamo obbligati ad attribuire piena cattolicità a ciascuna Chiesa locale (il *totus Christus*) e, allo stesso tempo, a cercare i modi per salvaguardare l'unicità della Chiesa a livello universale. Come si può fare tutto questo?

La risposta a tale domanda va cercata nella giusta comprensione di due cose: il sistema sinodale e il ministero primaziale. Mi sembra che, almeno nel movimento ecumenico, tali due questioni non possano essere evitate se si adotta l'approccio di un'ecclesiologia di comunione.

La prima cosa che va sottolineata è che, in un'ecclesiologia di comunione, né la sinodalità né il primato possono essere compresi come realtà che implicano strutture o ministeri *al di sopra* della comunità o delle comunità ecclesiali. Solo attraverso una struttura o un ministero che coinvolga la comunità di ciascuna Chiesa locale, la sinodalità e il primato possono essere realtà di comunione.

Il modello offertoci dalla Chiesa primitiva riguardo alla struttura sinodale può essere estremamente utile. Se non vogliamo copiarlo, potremmo almeno cercare ispirazione da esso. La sostanza del modello va ricercata nel can. 34 dei cosiddetti “Canoni apostolici” (appartenenti probabilmente al IV secolo), che stabilisce che in ogni regione i capi delle Chiese locali – i vescovi – debbano riconoscere uno di loro – il vescovo della città capitale – come *primus (prōtos)* e non fare niente senza di lui. Quest’ultimo, tuttavia, non deve fare niente senza questi vescovi, di modo che, il canone conclude, il Dio Triuno sia glorificato.

L’importanza di questo modello sta nel fatto che, per mezzo di esso, la sinodalità e il primato sono affermati in modo tale che la pienezza e la cattolicità di ciascuna Chiesa locale, espresse attraverso il suo vescovo, sono pienamente salvaguardate. Ciò non potrebbe servire da guida per i cristiani divisi nel loro cammino verso l’unità visibile? Senza la sinodalità, l’unità rischia di essere sacrificata a favore della Chiesa locale. Ma una sinodalità che sopprima la cattolicità e l’integrità della Chiesa locale può portare ad un universalismo ecclesiastico. Lo stesso va detto del primato. Ci può essere unità della Chiesa senza primato a livello locale, regionale e universale in un’ecclesiologia di comunione? Crediamo di no. Poiché è attraverso un “capo”, una sorta di *primus*, che i “molti” – siano essi singoli cristiani o Chiese locali – possono parlare ad una sola voce. Ma un *primus* deve essere parte di una comunità; non un ministero auto-definito, ma un ministero autenticamente relazionale. Un ministero del genere può agire solo insieme ai capi delle altre Chiese locali, di cui esprimerebbe il consenso. Un primato di questo tipo è sia auspicabile, sia non pregiudizievole in un’ecclesiologia di comunione.

3. *L’autorità nella Chiesa è relazionale.* Da ciò che è stato appena detto deriva che l’autorità nella Chiesa risiede non in qualche ufficio *per se*, ma nell’evento della comunione creata dallo Spirito, man mano che lo Spirito stesso plasma i fedeli in corpo di Cristo, sia a livello locale che universale. È tradizionalmente ammesso, almeno dai cattolici romani e dagli ortodossi, che la più alta autorità della Chiesa risiede nel concilio ecumenico. Ma nessun concilio ecumenico è autorevole semplicemente come istituzione. La recezione delle sue decisioni da parte delle Chiese locali è indispensabile perché esso sia autoritativo. Sono ben conosciuti gli esempi di Efeso del 449 e di Ferrara-Firenze,

che possedevano tutti i requisiti istituzionali di un concilio ecumenico (rappresentanza universale, ecc.), eppure non furono recepiti dalla Chiesa nel suo complesso. È vero che senza qualche tipo di istituzione, che insegni e decida in modo autoritativo, non ci potrebbe essere unità nella Chiesa. Ma le decisioni finali di una tale istituzione devono essere verificate mediante la loro recezione da parte delle comunità prima che possano rivendicare la loro piena e vera autorità. Come qualsiasi altra cosa in un’ecclesiologia di comunione, *l’autorità deve essere relazionale.*

Questa osservazione si applica anche alle questioni di *dottrina*. Anche la dottrina passa attraverso il corpo della Chiesa, perché i dogmi della Chiesa non sono proposizioni logiche da sottoporre alla verifica e all’approvazione delle menti di singoli fedeli, ma affermazioni dossologiche che sono parte del culto e della vita delle comunità. Il Credo non esiste per essere studiato dai teologi, ma per essere cantato dalle comunità.

4. *La missione della Chiesa è relazionale.* Per molto tempo, la missione cristiana è stata considerata come una specie di sermone rivolto al mondo. È vero, certo, che la Chiesa non è di questo mondo e che il mondo odia Cristo e la sua Chiesa. Ma la relazione della Chiesa con il mondo non è solo negativa: è anche positiva. Questo è presupposto nell’incarnazione e in idee come quella della ricapitolazione di tutto in Cristo presenti nella Bibbia (Efesini, Colossesi, ecc.) e nei Padri (Ireneo, Massimo, *et al.*). Nella tradizione ortodossa, dove l’eucaristia è centrale, il mondo è portato nella Chiesa sotto forma degli elementi naturali, come anche delle preoccupazioni quotidiane dei membri della Chiesa. Se la comunione è resa un’idea chiave nell’ecclesiologia, la missione sarà meglio compresa e servita non collocando il vangelo contro il mondo, ma inculturandolo in esso. La teologia deve cercare i modi per *mettere in relazione* il vangelo con i bisogni esistenziali del mondo e con tutto ciò che è umano. Invece di scagliare la Bibbia o i dogmi della Chiesa in faccia al mondo, sarebbe meglio prima cercare di sentire e comprendere ciò a cui ogni essere umano anela dal profondo del suo essere, e poi vedere come il vangelo e la dottrina trovano un senso a questo anelito.

Tale relazionalità di missione non dovrebbe essere limitata agli esseri umani. Deve essere estesa fino ad includere la *creazione* anche nelle sue forme non umane. La sensibilità per la salvaguardia del creato non ha

fatto parte tradizionalmente della missione cristiana. Ora comprendiamo che dovrebbe farne parte. La Chiesa come *koinōnia* si riferisce anche al mondo animale e materiale nel suo complesso. Forse la missione più urgente della Chiesa oggi è diventarne consapevole e proclamare nei termini più forti il fatto che esiste un'intrinseca *koinōnia* tra l'essere umano e il suo ambiente naturale, una *koinōnia* che deve entrare a far parte dell'essere stesso della Chiesa, al fine di ricevere la sua pienezza.

5. *La comunione nel tempo.* La Chiesa non è un'entità che vive fuori dal tempo. La comunione non è solo una questione di relazione di ciascuna Chiesa locale con il resto delle Chiese nello spazio o con il resto del mondo in un tempo preciso, ma di *koinōnia* con le comunità del passato e del futuro. Per quanto riguarda il passato, la Chiesa ha bisogno della *Tradizione* per esistere come *koinōnia*. Quando la Tradizione è essa stessa influenzata e condizionata dalla comunione, cessa di essere una trasmissione formale di insegnamento e di vita e diventa una realtà re-interpretata e ri-ricevuta alla luce del contesto particolare nel quale è trasmessa. Questo fa acquisire alla Tradizione la forma di *tradizioni* (con la "t" minuscola, cf Montreal), e in questo modo la diversità diventa parte integrante del quadro. La Chiesa in questo caso deve sollevare la questione di che cosa è decisivo nello scoprire la Tradizione dietro o sotto le tradizioni. I criteri applicati dalle Chiese differiscono e causano grandi difficoltà nel raggiungere la piena comunione. Alcuni pensano che solo ciò che è esplicito nella Scrittura sia il criterio della Tradizione. Altri vedono la Scrittura come parte della Tradizione, che considerano come una realtà più ampia. In un'ecclesiologia di comunione, il tempo non è scomposto in passato, presente e futuro. La fine dei tempi è il *tempo redento* da questa sorta di frantumazione attraverso l'irruzione del regno tra passato e presente. Il vero criterio della Tradizione va pertanto cercato nella rivelazione di ciò che il mondo sarà nel regno. Come afferma san Massimo il Confessore nel VII secolo, "ombra infatti sono le cose dell'Antico e *eikōn* quelle del Nuovo Testamento. Verità è la condizione delle cose future".⁴ Siamo pronti a cercare i criteri della Tradizione nella visione del regno e non semplicemente in ciò che ci

è stato trasmesso dal passato? La comunione nel tempo richiederebbe in questo caso una visione del regno, e la Chiesa sarebbe chiamata ad esserne un segno nel mondo.

Osservazioni simili si applicano alla *successione apostolica*. La comunione con il *kērygma* e la missione degli apostoli non è solo questione di una catena di ordinazioni né di mantenere la fede apostolica nella sua forma originale. La successione apostolica stessa passa attraverso la comunità della Chiesa (da qui il requisito che tutte le ordinazioni debbano aver luogo alla presenza della comunità, specialmente nella sua forma eucaristica). È una successione di comunità, e non di individui, ed è una successione che ci viene passando per il regno, così come esso è raffigurato e pregustato nell'assemblea eucaristica. È in questo modo che le comunità del passato incontrano quelle del presente e quelle del futuro. Senza questo incontro, non esiste vera comunione.

6. *Communio in sacris.* Non ci può essere piena comunione senza comunione nella vita sacramentale della Chiesa e, soprattutto, nell'eucaristia. L'"inter-comunione" dovrebbe essere sostituita dalla "comunione" per rendere giustizia ad un'ecclesiologia di comunione. Piena comunione significa anzitutto comunione eucaristica, poiché l'eucaristia è la ricapitolazione di tutta l'economia della salvezza, dove si uniscono passato, presente e futuro e dove si realizza la comunione con la santa Trinità e con il resto delle Chiese, come anche con la creazione. Il battesimo, la cresima o confermazione e il resto della vita sacramentale – tutto è impartito *in vista* dell'eucaristia. La comunione in questi sacramenti può essere descritta come comunione "parziale" o *anticipatoria*, che richiede il suo compimento nell'eucaristia. È significativo il fatto che in molte lingue, incluso il greco moderno, *koinōnia* o comunione sia un sinonimo di partecipazione all'eucaristia (*theia koinōnia* = "santa comunione").

Queste considerazioni echeggiano la parola "Verso", una parola carica di significato che si trova nel titolo della Conferenza. Siamo ancora in un processo *verso* la piena comunione, che significa infine comunione eucaristica. La comunione, tuttavia, è la struttura non solo del traguardo, ma anche del cammino verso il traguardo. Se non condividiamo già qualcosa fin da ora, non possiamo sperare che un giorno divideremo tutto. E, se vogliamo muoverci nella direzione giusta, non dobbiamo mai perdere di vista lo scopo ultimo.

4 *Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia*: PG 4, 137D.

IV. Conclusione

Proviamo ora ad abbozzare alcuni punti conclusivi da questa modesta riflessione teologica.

1. Se vogliamo cercare l'unità su una base stabile e sicura, abbiamo bisogno di una valida dottrina su Dio come Trinità e sull'economia divina in Cristo in relazione all'opera dello Spirito Santo. Queste dottrine non sono semplicemente formulazioni dogmatiche per teologi, ma presupposti indispensabili per un'ecclesiologia di comunione – così come per tutti gli sforzi per superare la divisione con l'aiuto di una tale ecclesiologia. È indispensabile, pertanto, che ci sia un accordo essenziale sulla fede, particolarmente riguardo a tali questioni. Il progresso fatto nell'ambito di Fede e Costituzione in merito al progetto sulla fede apostolica e il Credo niceno-costantinopolitano è molto positivo e dovrebbe essere approfondito ulteriormente. La teologia trinitaria deve entrare più pienamente nel programma di Fede e Costituzione. L'esperienza del dialogo tra cattolici romani e ortodossi ha fatto vedere quanto ciò possa essere importante.

2. Una delle aree in cui il concetto di *koinōnia* sembra avere una notevole potenzialità per il progresso ecumenico è quella delle controverse questioni relative alla struttura della Chiesa, al ministero e all'autorità. Come ho cercato di indicare in questa sede, il concetto di comunione ci può aiutare a superare le dicotomie tradizionali tra istituzionale e carismatico, locale e universale, conciliarità e primato. Questo concetto, se usato creativamente in ecclesiologia, eliminerebbe tutte le concezioni legaliste e piramidali del ministero, dell'autorità e della struttura nella Chiesa, che ostacolano il progresso verso l'unità.

3. Il tema della *koinōnia* può aggiungere una qualità di vita e di rilevanza esistenziale all'unità della Chiesa. La Chiesa è un'entità relazionale: è la Chiesa "di Dio", ma esiste come Chiesa di *un certo luogo*. La visione cristiana di *koinōnia* è inseparabilmente legata alla *koinōnia tōn pathēmatōn* (comunione nelle sofferenze) di Cristo (1Pt 4,12-19) per il mondo di Dio. L'amore di Dio Padre e la grazia di nostro Signore Gesù Cristo non possono essere separati dalla *koinōnia* dello Spirito Santo; essi formano un'unica realtà.