



L'ECCLÉSIOLOGIA ORTODOSSA COME ECCLÉSIOLOGIA DI COMUNIONE¹

di Olivier Clément

Vorrei riferirmi sommariamente in questo studio a uno degli aspetti principali – forse l'aspetto principale – dell'ecclésiologia ortodossa: quello della comunione. Tre ragioni soprattutto mi sembrano dare a questo tema la sua attualità:

- 1) da qualche anno è il tema che polarizza il lavoro propriamente teologico dell'ecumenismo, e particolarmente il riavvicinamento tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, poiché l'ecclésiologia elaborata dal Concilio Vaticano II costituisce, nelle sue intenzioni più feconde, una ecclésiologia di comunione.
- 2) È uno dei punti sui quali l'apporto ortodosso potrebbe diventare benefico, cicatrizzante, per il dialogo tra cattolici e protestanti, nella misura in cui permette di superare certe dicotomie fino ad ora senza rimedio, come quella della libertà e dell'unità, del profetismo e del sacramentalismo, del laicato e del magistero.
- 3) Questo tema, infine, risponde forse alla ricerca più concreta e più dolorosa dell'umanità contemporanea. Esso merita dunque una riflessione teologica che evidenzia sia la novità che la portata della comunione *cristiana*, che riguarda, in Cristo, nello Spirito, non solo una similitudine psicologica, esistenziale, ma una "consustanzialità" ontologica, inseparabile dalla "deificazione".

* *

*

¹ Titolo or.: "L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion", *Contacts* 61 (1968), 10-36.

Vorrei subito precisare che non farò qui una sociologia della Chiesa ortodossa e che non sottolineerò – sarebbe d'altronde una cosa facile –, la distanza che spesso separa, nell'ortodossia, la sociologia della Chiesa dalla sua teologia. Questo porrebbe tutto il problema di una Chiesa che, in un contesto tragico, ha dovuto parzialmente fossilizzarsi *per resistere*, cioè per preservare l'essenziale: problema di una riforma interna che diviene poco a poco possibile in certi settori del mondo ortodosso, in particolare nella diaspora e forse in Grecia. La comunione, così come la Tradizione di cui essa costituisce l'espressione attuale, è da reinventare ogni volta che la meta-storia iscrive un *kairos* nella storia. È per tentare, almeno un poco, di corrispondere ad un *kairos* imminente che vorrei richiamare qui alcuni principi.

Cercherò anzitutto di mostrare che la comunione non fa che manifestare, nelle strutture della Chiesa, le strutture fondamentali del mistero cristiano – non essendo nient'altro che *una antropologia che diviene, in Cristo, "trinitaria"*.

Affronterò poi il discorso della comunione come "comunione alle cose sante", che pone *la Chiesa come comunità eucaristica*.

Evocherei infine la comunione come "*comunione dei santi*", cioè *libera cattolicità di coscienze personali*.

I – In Cristo, un'antropologia trinitaria

Nella grande tradizione ortodossa, si è detto spesso, il dogma non è una speculazione: è l'adorazione dell'intelligenza che pensa meno il mistero di quanto non pensi *nel mistero* in un modo rinnovato. La ragione – *dianoia* –, facoltà decaduta adattata dalla sapienza divina al mondo decaduto, ma incapace di superarne i limiti, come l'uomo tutto intero deve passare per la croce: via negativa e antinomie fanno scoppiare la coerenza dei suoi concetti e pongono delle "distinzioni-identità" la cui soluzione non può mantenersi in una sintesi filosofica, ma esige l'esperienza spirituale, la trasformazione reale, nell'ascesi, la vita liturgica, la meditazione ecclesiale e quasi sacramentale della Scrittura, la preghiera e l'amore attivo che l'una e l'altro svegliano, purificando a poco a poco la vera natura dell'uomo. Questo è il momento *ascetico* del dogma. Ma è la risurrezione cosciente, la trasformazione della *dianoia* in *logos* che fa dell'uomo l'immagine somigliante del *Logos* divino, il passaggio, la "pasqua" dalla *psiche* al *pneuma* che raccoglie nel *Pneuma* il "cuore intelligente" e fa passare l'uomo e la sua capacità infine unificata di conoscenza dalla morte allo Spirito. Il dogma diviene visione, festa dell'intelligenza, celebrazione del mistero: questo è il suo momento *dossologico* o, meglio ancora, *erotico*. Esso prende posto nella celebrazione liturgica, divenendo, con la meditazione di una bellezza casta, di un'arte totale, *sensus ecclesiae*, istinto d'ortodossia di tutto il popolo.

Così il dogma protegge ed esprime la vita della Chiesa come "imitazione della natura divina".² Esso appare come "simbolo" nel senso più realista, l'"occhio" che ci permette di vedere in Cristo, per mezzo dello Spirito, la verità escatologica del mondo al di là delle illusioni di "questo mondo". Tutta l'antropologia ortodossa, e dunque tutta l'ecclesiologia,

² Gregorio di Nissa, *De professione christiana*: PG 44, 244C.

rappresentano attraverso l'occhio del dogma una conoscenza dell'umanità non nel suo condizionamento "naturale" – qui il pensiero ortodosso sarebbe volentieri d'accordo con le correnti filosofiche attuali per dire che non c'è, nella sola immanenza storica, "natura umana" –, ma nella sua relazione con il Dio vivente, nella sua origine e nella sua vocazione trans-storica: l'antropologia diviene qui, nello Spirito Santo, una vera *crisologia dell'uomo*.

* *

*

I due dogmi fondamentali che offrono la chiave dell'antropologia ortodossa, partendo dall'ecclesiologia, sono quello della divinumanità di Cristo e quello della Trinità.

L'opera di Cristo costituisce in effetti, nella prospettiva paolina ripresa e precisata dai Padri e dal pensiero bizantino, una vera ri-creazione potenziale dell'umanità – e del cosmo, che costituisce come il suo corpo – grazie alla sua unione con la divinità. Secondo questa *crisologia energetica*, l'unione perfetta in Cristo della divinità e dell'umanità comporta la loro compenetrazione sul piano delle energie; la vita divina, il *pneuma* divino, che è Dio stesso che si rende volontariamente partecipabile, penetra l'umanità di Cristo, cioè tutta l'umanità in Cristo, la illumina, la trasfigura come il fuoco rende incandescente il ferro. In Cristo "abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (Col 2,9). Con l'Ascensione, il corpo glorificato del Signore, questo corpo tessuto della nostra carne, è presente nel seno stesso della Trinità. Con la Pentecoste – evento che non si concluderà, compendosi, che alla Parusia – questa divinumanità, questo corpo reso pneumatico che è già la modalità gloriosa, escatologica della creazione, viene a noi nei misteri della Chiesa, nella Chiesa come sacramento di Cristo, mistero del regno. Lo Spirito Santo, invocato non solamente sui santi doni, ma sull'assemblea, ci "incorpora" a questo "corpo di Dio".³

Ora, l'energia divina che lo Spirito ci comunica in Cristo non è altro che la vita trinitaria. Per l'ortodossia, la Trinità è il "santo dei santi" della rivelazione cristiana, il fondamento dell'antropologia, poiché l'uomo è a immagine di Dio, chiamato ad una "somiglianza" di partecipazione. Non si tratta di spiegare la Trinità partendo da una nozione umana della persona. Anzitutto perché la Trinità non si può spiegare – essa significa il mistero primordiale, originario, il solo che possa illuminare tutto. Inoltre, perché ciò che le nostre filosofie chiamano la persona è sempre solo l'individuo, tutt'al più l'indicazione *negativa* della persona grazie ad una certa inadeguatezza esistenziale rispetto alle sue riduzioni scientifiche e concettuali. Sarebbe meglio, a proposito della Trinità e dell'antropologia che essa illumina, impiegare l'espressione di ipostasi o, più semplicemente, ammettere che non sappiamo e non possiamo sapere senza rivelazione ciò che è la persona; e dunque che solo il dogma trinitario, acuendo la distinzione-identità tra la (sovra)essenza e le ipostasi designa la persona, come coincidenza sovra-razionale dell'unità assoluta e della diversità assoluta. Non l'isolamento, né l'opposizione e il cattivo infinito che essa genera, ma la diversità assoluta nell'identità. "La diade è superata... e la triade si stabilizza nella pienezza", scriveva Gregorio il Teologo.⁴ In Dio stesso si apre il mistero dell'Altro, da tutta l'eternità il

³ Gregorio Palamas, *Hom.* 56.

⁴ Gregorio di Nazianzo, *Or.* XXIII: PG 35, 1160CD.

Padre non è senza il Figlio, benché si realizzi il superamento infinito della loro dualità nello Spirito Santo che procede dall'uno e riposa nell'altro. Lo Spirito, nella triadologia ortodossa, non è solo il legame di amore tra il Padre e il Figlio, cosa che rischierebbe di "naturalizzare" la Trinità in uno schema familiare alla storia delle religioni, la monade che si apre in diade per richiudersi in monade. Nello Spirito, il Tre in Uno diviene meta-matematico, significa il compimento dell'esistenza personale nella *consustanzialità degli unici*. L'individuo divide la natura, di cui è un esemplare, è il risultato della sua "atomizzazione" peccatrice. Niente di questo accade nella Trinità dove ciascuna ipostasi assume "en-staticamente" e dona "ek-staticamente" l'essenza una, nozione ontologica il cui carattere simbolico è precisato in buona teologia negativa dal prefisso *hyper* (*hyperousia*, sovraessenza), di modo che esso designa l'unità ineffabile e il contenuto inesauribile delle ipostasi, cosa che san Giovanni Damasceno suggerisce, scrivendo che esse "sono unite non per confondersi, ma per contenersi reciprocamente".⁵ Gli individui tendono a diventare simili e nemici, le ipostasi sono infinitamente differenti e infinitamente uno. Ciascuna non esiste nella sua unicità meta-ontologica che donando agli altri ciò che essa è, questa essenza che non la contiene ma che essa contiene nella misura del suo ineffabile amore; è così che il Padre fonte (*arché*) unica della divinità, la condivide interamente, da tutta l'eternità, con il Figlio e lo Spirito, senza la minima subordinazione, altrimenti non sarebbe veramente il Padre. La rivelazione trinitaria supera tutte le relazioni mutilanti della nostra condizione decaduta. Lo Spirito compie l'esistenza ipostatica come una differenza che non si oppone, ma che si pone ponendo le altre. Nello Spirito, questo "terzo" che supera infinitamente l'alterità senza abolirla, scopriamo una relazione tra il Padre e il Figlio che sfugge radicalmente alla relazione di tipo psicanalitico, edipico, come pure alla relazione hegel-marxista, da padrone a schiavo, e costituisce per l'una e l'altra l'unica possibilità di guarigione. Nello Spirito, in effetti, nelle sue energie, Dio che si apre *ad intra* al di là degli schemi diadici si apre anche *ad extra* per comunicarsi all'umanità. La bi-unità divinoumana restaurata in Cristo permette allo Spirito di fare dell'uni-diversità trinitaria la struttura stessa dell'umanità che rinasce dalla matrice sacramentale.

* *

*

Così la nostra partecipazione sacramentale al *soma pneumatikon* di Cristo, volto del Padre ed unto dello Spirito, ci fa entrare nella realtà stessa della Trinità. Nella Chiesa, la Trinità non è più estranea, ma ci colma delle energie dello Spirito, fonda e nutre la nostra vita, di modo che l'antropologia stessa diviene trinitaria. Come vedremo, la spiritualità cristiana è una spiritualità dell'io in comunione, del *noi*, se si vuole (a condizione di non oggettivare questo al di fuori dell'accordo delle persone che lo costituiscono); essa si oppone sia all'individualismo occidentale che all'"isolamento" orientale dell'io che oggi cercano, anche attraverso la droga, tanti occidentali avidi di trascendenza. (Nell'esperienza degli allucinogeni, così come la descrivono Huxley e Michaux, la beatitudine esige una solitudine completa, ogni presenza estranea provoca un dolore insopportabile). Nello Spirito, nelle sue

⁵ Giovanni Damasceno, *De fide orth.* 1,8: PG 94, 829.

energie deificanti, noi possiamo dire (e vivere) *ad immagine: come* non vi è che un solo Dio in “tre” ipostasi, *allo stesso modo* non vi è che un solo uomo in una moltitudine di ipostasi. L’espressione “allo stesso modo” suggerisce un’analogia-partecipazione, la bi-unità realizzata in Cristo, offerta dallo Spirito nei misteri e che noi siamo chiamati a confessare, a presentire, a realizzare poco a poco, anzitutto in fugaci illuminazioni, poi in una dolce luce più stabile, quella che risplende dai santi. Tutta la storia della salvezza può essere raccontata nella prospettiva di questo “allo stesso modo”, ed è ciò che hanno fatto i Padri. L’unità abbozzata nell’amore paradisiaco con la caduta si è trasformata in molteplicità ostile. Ma Dio stesso si è fatto uomo, per radunare le membra disunte del primo Adamo e realizzare in Cristo, nella sinergia della sua umanità, le “sintesi” donate all’uomo. L’Incarnazione ha “ricapitolato” l’unità umana, di modo che l’umanità ormai non è altro che il Corpo di Cristo, e la Chiesa il luogo storico e spirituale in cui questa umanità rinnovata prende coscienza del suo essere e della sua vocazione: dove i suoi membri si confessano e si scoprono membri gli uni degli altri nello stesso corpo. La doppia consustanzialità di Cristo, con il Padre e con noi, ci rende consustanziali gli uni agli altri (e dunque chiamati a diventarlo, secondo l’articolazione frequente, nell’unica economia di Cristo e dello Spirito, tra l’indicativo e l’imperativo). Leggiamo in sant’Atanasio di Alessandria, come un’eco alla sua meditazione sulla Trinità: “Siamo tutti parte integrante gli uni degli altri... poiché siamo tutti identici gli uni agli altri e insieme”.⁶ San Gregorio di Nissa, sottolineando l’unicità della persona, afferma che “l’uomo è unico in tutti gli uomini” e che “Adamo vive in noi”.⁷ Nella nostra epoca, padre Bulgakov ha sottolineato la “omni-umanità di ciascun uomo”.⁸ E P. Florenskij insiste sul carattere ontologico, e non semplicemente metaforico o morale, di questa identità umana. È proprio qui che l’autore di *La colonna e il fondamento della verità* vede la principale differenza tra lo sfondo metafisico del pensiero occidentale e quello del pensiero ortodosso. Il pensiero occidentale, dice, resta una filosofia del concetto, cioè una filosofia reificante che non può superare la legge dell’identità: è un pensiero “omoiousiano” (sappiamo che, per l’arianesimo mitigato, Cristo era *homoiousios* al Padre, *simile*, ma non consustanziale) che al massimo postula una similitudine psicologica e morale tra gli uomini. “Al contrario, la filosofia cristiana, quella del *Logos* e della persona, si fonda sulla possibilità di superare la legge dell’identità; la possiamo definire come la filosofia *homoousiana*”,⁹ dove non si tratta di similitudine, ma di identità.¹⁰

Questa identità, secondo l’analogia trinitaria, è inseparabile dalla diversità. In Cristo noi siamo un solo corpo, ma Cristo è anche un volto rivolto tutto intero verso ciascun volto umano, in un faccia a faccia che sveglia ciascuno alla sua vocazione personale. Gesù è in noi nella misura in cui noi lo nominiamo. Maria riconosce il Risorto quando egli la chiama. In Cristo siamo “consanguinei”, ma il Sangue eucaristico è inseparabile dal Fuoco pneumatico

⁶ *Seconda lettera a Serapione*, SC 15, p. 150.

⁷ Gregorio di Nissa, citato da V. Zen’kovskij, “La Sobornost dans la nature de l’homme”, *Dieu vivant* n. 27, p. 103.

⁸ *La Sposa dell’Agnello* (in russo), Paris 1945, p. 122.

⁹ *La colonna e il fondamento della verità* (in russo), Moskva 1913, 4° lettera: “La luce della Verità”, p. 80.

¹⁰ Sarebbe interessante studiare se i teologi occidentali – assai rari, ma importanti, come Tommaso d’Aquino e Karl Barth – che hanno utilizzato l’analogia trinitaria per qualificare le relazioni tra cristiani (per Barth anche tra l’uomo e la donna), dipendano da una metafisica omoousiana o omoiousiana.

e ci apre alla Pentecoste: dove le fiamme dello Spirito si dividono, una per ciascun cristiano, illuminando la sua interiorità irriducibile, consacrando la sua vocazione. Ma queste fiamme discendono sull'assemblea, sui cristiani insieme, coronano una comunione. Non si finirà di mostrare questa reciprocità permanente dell'unità e della diversità. L'intuizione geniale di Vladimir Lossky, secondo la quale Cristo ha restaurato l'unità della natura umana, mentre lo Spirito consacra la diversità delle persone, non dovrebbe essere né sclerotizzata né rigettata a vantaggio di una cristologia generalizzata come la propone p. Florovskij, ma resa dialettica all'interno di ciascuno dei suoi termini inseparabili, perché il corpo di Cristo è un corpo pneumatico, un "Corpo di Spirito".

Ad ogni modo, bisogna sottolineare con forza che, per questa antropologia trinitaria, la persona umana non è una parte, una frazione del tutto, sia che questo tutto sia designato come umanità o come Chiesa, proprio come l'ipostasi divina non è una parte, una frazione della divinità. Ad immagine e somiglianza dell'esistenza trinitaria, la persona è chiamata ad assumere *in un modo unico, in comunione con tutti gli altri*, l'essere di Cristo, dell'umanità: in comunione significa, nella partecipazione al "movimento d'amore" della Trinità, condivisione e moltiplicazione della vita divino-umana. È l'amore non solo psicologico, ma ontologico, delle Lettere di Giovanni che qui bisognerebbe evocare. Al di là di ogni concettualizzazione, la persona può allora essere indicata, con Vladimir Lossky, come "l'irriducibilità della persona alla natura",¹¹ secondo un'*antropologia negativa* capace di assumere e di trascendere tutte le riduzioni delle scienze umane per sfociare non nell'indifferenziazione plotiniana o indù, ma nella gioia della comunione.

In questa prospettiva, la coscienza – non individuale, ma personale – non è coscienza dell'io, ma coscienza della comunione. Nel XIX secolo e all'inizio del XX, di fronte alla nozione di "autocoscienza" sviluppata dall'idealismo tedesco, il pensiero religioso russo ha insistito molto sul "carattere integrale, sovraindividuale e comunicante"¹² della coscienza personale. Solo colui che si apre alla rivelazione trinitaria può accedere a questa coscienza ipostatica della "pan-umanità". "Gli uomini credono che occorra prima di tutto amare gli uomini, e poi amare Dio. Anch'io ho fatto così, ma non è servito a niente. Quando, al contrario, ho cominciato ad amare Dio prima di tutto, in questo amore di Dio ho trovato il mio prossimo e in questo stesso amore di Dio anche i miei nemici sono divenuti miei amici e creature di Dio".¹³ Così l'antropologia trinitaria fonda nella realtà divinoumana una ecclesiologia di comunione.

II – La Chiesa, comunità eucaristica

L'unità della Chiesa è dunque quella della natura umana restaurata in Cristo, liberata grazie a Lui dalla sua frammentazione di peccato. Egli ha "creato in sé stesso... un solo uomo nuovo... in un solo corpo" (Ef 2,15-16), "il Cristo intero nella testa e nel corpo".¹⁴ "Tra il

¹¹ *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, p. 118.

¹² Sergej Trubeckoi, cit. da V. Zen'kovskij, *art. cit.*, p. 95.

¹³ Archimandrita Spiridone, *Mes Missions en Sibérie*, Paris 1910, p. 42.

¹⁴ Agostino: PL 35, 1622.

corpo e la testa non c'è posto per nessuna distanza, la minima distanza ci farebbe morire".¹⁵ "Tutti ricevono un'unica natura, impossibile a spezzarsi... tutti si fondono per così dire gli uni negli altri. Cristo è tutto in tutti, Egli che comprende tutti in sé... come un centro dove convergono le linee".¹⁶ La Chiesa è il Corpo di Cristo e sappiamo che questo termine di Corpo – *soma* – in Paolo ha un fondamento eucaristico. L'unità si offre a noi, noi la gustiamo nell'eucarestia che fa della Chiesa il sacramento del regno. L'eucarestia è l'atto che "realizza eternamente la Chiesa come Corpo di Cristo", l'atto con il quale "Dio la raduna in Corpo di Cristo".¹⁷ Allora i fedeli divengono "partecipi di Cristo" (Eb 3,14) e sono "fusi in un solo corpo in Cristo nutrendosi di una sola carne".¹⁸ "Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane" (1Cor 10,17). Così l'ecclesiologia ortodossa è anzitutto una ecclesiologia di comunione, in quanto esprime la comunione alle "cose sante", cioè al "solo santo", Gesù Cristo, che lo Spirito ci rende presente nei sacramenti. L'eucarestia costituisce il cuore della Chiesa, il suo centro inseparabilmente pasquale ed escatologico (sappiamo che la domenica, giorno escatologico per eccellenza, simboleggia insieme la Pasqua e l'Ottavo Giorno). Il vescovo (o il sacerdote che lo rappresenta) presiede l'assemblea eucaristica come *typos* del Signore,¹⁹ testimonia apostolicamente la fedeltà di Dio e che "per il sacramento, per la sua stessa natura, non vi è alcuna differenza tra i tempi degli apostoli e quelli della Chiesa".²⁰ Da qui anche l'aspetto pastorale del ministero e il suo carisma di verità, perché la dispensazione della Parola è inseparabile da quella dei misteri, è un momento dell'eucarestia: il dogma, eucarestia dell'intelligenza, indica la presenza sacramentale e solo il cuore intelligente, nutrito del sangue eucaristico, può "acconsentire" al dogma. Il potere – o piuttosto la diaconia sacrificale della gerarchia – non è dunque un potere *sulla* Chiesa; è la manifestazione *nel* e *per* il Corpo di Cristo e per mezzo della grazia dello Spirito del ministero d'amore del Capo unico, Cristo, unico "sommo sacerdote" della nuova alleanza. L'autorità del vescovo non può manifestarsi che nella comunità o a nome della comunità che egli presiede e integra in corpo eucaristico. Questo nesso quasi nuziale tra il vescovo ed il suo popolo – "il vescovo è nella Chiesa e la Chiesa nel vescovo"²¹ – si manifestava nella Chiesa antica con l'*elezione*, non nel senso moderno di computo, ma come uno slancio irresistibile, un entusiasmo "pneumatico" per designare il "più degno". Questa elezione sussiste, con modalità diverse, in certe Chiese ortodosse, particolarmente a Cipro e nel patriarcato di Antiochia. Il concilio di Mosca, nel 1917-1918, l'aveva ristabilito nella Chiesa russa e questa disposizione, abrogata per le circostanze particolari nel patriarcato di Mosca (ufficialmente nel 1945), resta in vigore in certe frazioni della *diaspora* d'origine russa, in Europa occidentale e nell'America del Nord. Infine, delle misure equivalenti in pratica al ristabilimento dell'elezione del

¹⁵ Giovanni Crisostomo: PG 6, 72.

¹⁶ Massimo il Confessore, *Mistagogia* I: PG 91, 667.

¹⁷ N. Afanasieff, *Le Sacrement de l'assemblée*.

¹⁸ Cirillo di Alessandria: PG 74, 560.

¹⁹ La tipologia dello stesso vescovo, come attesta la simbolica del trono episcopale e l'iconografia dei santi vescovi, ha anche qualcosa di paterno e testimonia la relazione Figlio-Padre, la loro identità di natura.

²⁰ O. Cullman, *La Tradition*, Paris, Neuchâtel, 1953, p. 37.

²¹ Cipriano di Cartagine, *Lettera* 69.

vescovo da parte del suo popolo sono previste nel *Piano di riorganizzazione della Chiesa greca* redatto dal nuovo arcivescovo di Atene e reso pubblico nel novembre 1967.

In virtù dell'“ecclesiologia eucaristica” evidente nella Chiesa pre-nicena e vigorosamente riscoperta alla nostra epoca dal pensiero ortodosso,²² la Chiesa locale non è una frazione, una parte della Chiesa universale: essa manifesta nella sua pienezza la Chiesa una, la Chiesa di Dio che è a Corinto, o a Roma, come scriveva san Paolo.

La Chiesa locale tuttavia, secondo le strutture di bi-unità e di uni-diversità che abbiamo ricordato prima, non può evidentemente manifestare la pienezza cristologica (bi-unità) che nella misura della sua comunione con tutte le altre Chiese (uni-diversità). Questa comunione di Chiese nella Chiesa non è assemblaggio o subordinazione. Essa si definisce, sempre alla luce dell'analogia trinitaria, in termini di consustanzialità e di identità. Le Chiese si identificano nel Corpo di Cristo che ciascuna manifesta: ciascuna di loro è, e tutte insieme sono la Chiesa una. La loro consustanzialità eucaristica è condizionata dall'identità della loro fede. Ciascuna è responsabile delle altre, “riceve” la loro testimonianza e condivide con loro la propria esperienza. Tramite l'azione di centri di accordo e la complessa gerarchia di una vita sinodale, conciliare, le Chiese devono attestare che esse sono unite nella fede e nella vita. Ogni vescovo in comunione con gli altri è responsabile di tutta la Chiesa di Cristo. Al di là delle controversie, che sono spesso dei malintesi passionali, bisogna comprendere che l'ecclesiologia eucaristica respinge l'universalità astratta della Chiesa, intesa ad immagine dei regni di questo mondo, solo per fondare una *universalità concreta* e rifiuta l'oggettivazione giuridica solo per situare nel mistero, al suo servizio, una canonicità purificata.

Da questa concezione, in cui la comunità eucaristica e l'“universale concreto” si presuppongono reciprocamente, derivano due conseguenze principali: la struttura epicletica della Chiesa e la concezione ortodossa della “collegialità”, o piuttosto della conciliarità a livello dell'episcopato.

* *
*

Ogni azione sacramentale e, in un modo eminente, l'eucarestia, esigono non solo l'anamnesi, ma anche l'epiclesi. Essa chiede la venuta dello Spirito sull'offerta dell'assemblea e sull'assemblea come offerta, affinché lo Spirito ci doni Cristo e ci doni a Cristo. La sintesi è notevole nell'epiclesi della *Tradizione apostolica* attribuita ad Ippolito di Roma: “Ti chiediamo di mandare il tuo Spirito Santo sull'offerta della santa Chiesa. E, riunendola in unità, da' a tutti coloro che partecipano di queste cose sante la pienezza dello Spirito Santo”. Le epiclesi attribuite a san Basilio e a san Giovanni Crisostomo sono più giustapposte – “manda il tuo Spirito Santo su noi e su questi doni a te offerti”, dice il secondo, mettendo anzitutto l'accento sulla trasformazione dei doni. Ma le preghiere complementari ristabiliscono la

²² In particolare, da p. N. Afanas'ev e dai suoi discepoli. Cf N. Afanasiev, N. Kouloumzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, Neuchâtel 1960. L'ecclesiologia eucaristica è stata ritrovata e straordinariamente rivalorizzata anche da J. Zizioulas in *L'unità della Chiesa nell'eucaristia e nel vescovo durante i primi tre secoli* (in greco), Atene 1965.

sintesi originale, contro ogni tentazione reificante: “noi tutti che partecipiamo di un solo pane e di un solo calice, riuniscici gli uni agli altri nella comunione dell’unico Spirito Santo”. La presenza nello Spirito del Risorto alla sua Chiesa non ha dunque niente di automatico, niente di “magico”, per riprendere la parola usata per tanto tempo dalla polemica protestante contro la “transustanziazione” ed il ruolo del sacerdote che essa suppone. L’epiclesi situa la Chiesa nei confronti del suo Signore in un rapporto non di possesso, ma di invocazione. Essa sottolinea che la Chiesa è allo stesso tempo corpo di Cristo, di una santità inalienabile, e la sua sposa talvolta infedele che riceve nel pentimento la grazia di essere lavata nel sangue dello Sposo. Se la canonicità deve essere integrata nell’aspetto sacramentale della Chiesa, questo a sua volta si colloca in una pneumatologia sacramentaria che offre spazio alla libertà, al pentimento, alla tensione escatologica: “Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese” (Ap 2,7.11 ecc.); e: “lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni!” (Ap 22,17).

Con ciò, l’epiclesi permette di situare al cuore di un’ecclesiologia di comunione il vero senso del ministero. La funzione più significativa del ministero è di rivolgere al Padre l’epiclesi in nome del popolo e di attestare il fatto che è esaudita. Così è evitato il clericalismo che rischierebbe di derivare da un rapporto non tipologico, ma di identificazione tra il sacerdote e Cristo al momento della consacrazione. Il sacramento è una *leitourgeia*, “azione del popolo”. I laici, grazie all’epiclesi, sono co-liturgici sul piano dell’invocazione, in “sinergia” con l’attestazione apostolica del sacerdozio. Così, d’altra parte, è evitata la “dissacrazione” di esso, una sorta di confusione tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune. Il ministero come sacerdozio non solo di invocazione, ma di attestazione, è stato in effetti donato da Cristo alla sua Chiesa, ma esso si attualizza solo grazie alla Pentecoste, in seno alla comunità, al suo servizio, in un rapporto di “sinergia” con il sacerdozio comune. Il suo contenuto propriamente sacerdotale risiede in una “tipologia” di Cristo manifestata dallo Spirito: chi, nella liturgia terrestre, rende presente il sacerdozio dell’unico “sommo sacerdote”, ma senza una identificazione che raddoppierebbe in somma l’eucarestia, a solo beneficio del sacerdozio; come mostra il carattere narrativo dell’anamnesi, quello invocativo dell’epiclesi e la duplicità dei due altari, quello terrestre e quello celeste.

* *

*

Ciò che nella tradizione ortodossa assomiglia di più alla nozione di collegialità esposta dal Concilio Vaticano II è, molto concretamente, la comunione delle Chiese locali che si esprime attraverso quella dei loro vescovi. Il vescovo realizza la successione apostolica sotto il suo aspetto “petrino”, a immagine di Pietro nella comunità-archetipo di Gerusalemme. La collegialità episcopale, diciamo più tradizionalmente la comunione per essenza e in permanenza conciliare dei vescovi, attesta l’identità delle Chiese locali nella Chiesa una e porta al mondo la testimonianza della Chiesa universale. Ripetiamolo, l’ecclesiologia eucaristica fonda una universalità concreta, conciliare: la comunione dei vescovi si esprime tramite una attività sinodale le cui forme non hanno cessato di variare attraverso la storia: concili biennali nelle metropoli nate spontaneamente nella Chiesa pre-nicena e ratificati dai canoni del primo concilio ecumenico; sinodi delle Chiese autocefale; cristallizzazioni

irregolari, per risolvere gravi crisi, della conciliarità nei concili “ecumenici” (cioè tenuti nel quadro dell’impero “ecumenico” del primo millennio), poi nei numerosi concili regionali le cui decisioni sono state “ricevute” dall’insieme delle Chiese; tentativi contemporanei, irregolari, ma che cercano di raggiungere la regolarità, di esprimere l’universalità ortodossa nelle “conferenze pan-ortodosse”... La recezione da parte delle Chiese rappresentate dall’episcopato con l’accordo di tutto il popolo di Dio di tale iniziativa o decisione locale esprime nel modo più frequente questa conciliarità permanente che fa circolare la vita in tutta la Chiesa. Non si tratta dunque di un potere collegiale sulla Chiesa, cosa che darebbe ad essa una universalità astratta retta da una forma sociologica, all’occorrenza senatoriale, di organizzazione, ma di una comunione anzitutto misterica, sacramentale, che costituisce l’organo e la diaconia dell’unità molteplice della Chiesa.

Allo stesso modo in cui l’unità trinitaria suppone una paternità che non è dominio ma condivisione, scambio di un “eterno movimento d’amore”, ugualmente la conciliarità episcopale si organizza attorno a dei “centri di accordo”²³ che corrispondono a delle unità di destino. Queste ultime, del resto docilmente gerarchizzate, non sono forzatamente nazionali; esse sarebbero piuttosto territoriali, multinazionali se ce n’è bisogno (come ha sottolineato, contro il filetismo, il concilio di Costantinopoli del 1872), sicuramente non nazionaliste, dal momento che il nazionalismo è una invenzione pseudo-religiosa del XIX secolo. In ciascun centro di accordo un “primo vescovo” – designato dai suoi fratelli nell’episcopato, ma anche dall’insieme del clero e del popolo – esercita una certa priorità (espressa in origine dalla sua partecipazione o sanzione obbligatoria alle consacrazioni episcopali, dove l’indispensabile pluralità dei consacratori esprime la conciliarità della Chiesa), priorità di cui il contesto “sinodale” è notevolmente espresso dal canone 34 detto “degli apostoli”, che si conclude in modo significativo con una dossologia trinitaria. Lo scopo di questo sistema di accordo a molteplici livelli è preservare ed esprimere l’unità della fede e della vita delle Chiese locali, evitare che esse si indeboliscano in un isolamento che sfocia sempre in qualche forma di donatismo. Ma non bisogna mai dimenticare che i vescovi sono “uguali per grazia”, che la *forma Petri*, come scriveva san Leone, è presente in ogni Chiesa locale e che l’autorità suprema nella Chiesa non appartiene alle amministrazioni (fossero pure patriarcali), ma al concilio.

È in questa prospettiva conciliare che l’oriente cristiano ha vissuto²⁴ e che l’ortodossia deve ripensare oggi la teologia di un *primo vescovo universale*, centro di accordo per tutte le Chiese e tutti i vescovi, “presidenza di amore” che corona tutta una gerarchia di “presidenze di amore”.

Qui l’ortodossia non distingue due continuità-identità di diritto divino, come sembra fare la costituzione *Lumen Gentium*: da una parte Cristo – il collegio apostolico (attorno a Pietro) – il collegio episcopale (attorno al papa); dall’altra Cristo – Pietro – il papa solo, che dispone come tale della *plenitudo potestatis*. Per la tradizione ortodossa, in effetti, abbiamo detto che i vescovi costituiscono ciascuno e tutti insieme i successori di Pietro, e il rapporto tra Pietro e il primo vescovo è solo *analogico*, come hanno sottolineato i teologi bizantini: analogia che,

²³ L’espressione è di A. Schmemmann, *op. cit.*, p. 139.

²⁴ E per lungo tempo anche l’occidente, come prova la lunga storia dell’ecclesiologia gallicana.

meglio di una identità, lascia tutto il suo posto alla Pentecoste, ad una tipologia attualizzata dallo Spirito.

Ogni “presidenza d’amore”, d’altronde, e soprattutto la prima, accentua il simbolismo paterno del ministero episcopale. Ora, una paternità propriamente cristiana – che rinvia al mistero della Trinità dove si ha la rivelazione del Padre grazie all’amore sacrificale del Figlio e all’amore creatore dello Spirito – non può non volere *l’interdipendenza nell’uguale dignità*. La nostra epoca è stanca di tutte le forme di *potestas* “paternalista” che, nella storia del cristianesimo, hanno forse rappresentato una regressione al monoteismo dell’Antica Alleanza e sembrano custodire un “edipo” mal riuscito, come proverebbe la volontà di diventare “adulti” manifestata da tanti laici contemporanei. La sola paternità – divina e umana – che gli uomini oggi possono accettare e di cui inoltre hanno segretamente bisogno è una paternità di tipo trinitario, una diaconia sacrificale, che non richiede alcuna subordinazione. Ancora occorre precisare che questa analogia trinitaria non può applicarsi al problema del primo vescovo. Se il Padre è in effetti *l’arché* della Trinità, Pietro è solo *protos* tra gli apostoli e lui stesso ha riservato a Cristo il titolo di *archipoimenos* (arcipastore) (1Pt 5,4). *Arché* significa origine, principio, mentre *protos* designa la priorità in un insieme. Pietro è così il *protos*, colui che confessa per tutti, l’icona e l’organo della loro unità, e deve essere lo stesso, analogamente, per il primo vescovo nella comunità di tutti gli altri. Se il cattolicesimo ha la tendenza a definire l’ecclesialità di un vescovo e della sua comunità misurandola sulla comunione con il primo vescovo, l’ortodossia subordina piuttosto l’ecclesialità del primo vescovo, nella sua diaconia stessa di *protos*, alla sua comunione con tutti gli altri nell’unità del popolo di Dio, solo segno della presenza dell’infalibile Verità. È certo che il Concilio Vaticano II ha avvicinato molto, in questo ambito, il punto di vista cattolico e ortodosso e che, per superare le divergenze che sussistono, è necessario approfondire insieme, alla luce dell’esperienza del primo millennio, l’ecclesiologia di comunione.

III – La Chiesa, libera cattolicità di coscienze personali

“Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano *tutti insieme*... Apparvero loro lingue come di fuoco che *si dividevano* e si posarono *su ciascuno di loro*; ed essi furono *tutti pieni di Spirito Santo*” (At 2,1-4). Così si realizza la chiesa *koinonia* di cui parla san Giovanni. La comunione alle cose sante che si realizza nel *soma pneumatikon* di Cristo fonda la *comunione dei santi*. Perché, scrive san Cipriano, “per Dio il più grande sacrificio è la nostra pace e la nostra concordia fraterna. È tutto un popolo riunito nell’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”.²⁵ L’analogia tra la comunione fraterna e l’uni-diversità trinitaria è vigorosamente sottolineata nella liturgia di san Giovanni Crisostomo. Al momento del bacio di pace, il diacono proclama: “Amiamoci gli uni gli altri, affinché in unità di spirito professiamo...”, e il popolo risponde: “Il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, Trinità consustanziale e indivisibile”.

²⁵ *Commento al Padre Nostro*, in *Cyprien de Carthage*, par M. Jourjon, Paris 1957, p. 115.

Ogni membro del popolo – *laos* – di Dio, a questo titolo di *laikos*, quale che sia il suo posto nella gerarchia, è uno “pneumatoforo” in virtù del carattere pneumatico dei sacramenti dell’“iniziazione”: il battesimo-crisma e l’eucaristia. Quest’ultima, come abbiamo affermato a proposito dell’epiclesi, è comunione sia a Cristo che allo Spirito Santo, in Cristo e nello Spirito Santo. “Abbiamo ricevuto lo Spirito celeste”, proclamano coloro che si sono comunicati. Il sacramento dell’unzione crismale, che è tutt’uno con il battesimo, di cui costituisce solo una dimensione per la tradizione antica della Chiesa, soprattutto quella siriana (il che non diminuisce, ma aumenta il ruolo dello Spirito, perché l’acqua battesimale stessa è un’acqua “pneumatica”), costituisce veramente il sacramento del sacerdozio universale. Il tocco del *myron* su tutti i punti vitali del corpo simboleggia le lingue di fuoco della Pentecoste; il “sigillo dei doni dello Spirito santo” fa del *laikos* un essere carismatico. In Cristo, sotto l’unzione dello Spirito, i battezzati formano una “stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa” (1Pt 2,9), come dice Pietro riprendendo la parola stessa di Dio a Mosè: “Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa” (Es 19,6). È ciò che riprende l’Apocalisse (5,10): “hai fatto di loro, per il nostro Dio, un regno e sacerdoti, e regneranno sopra la terra”. Ogni battezzato sigillato dallo Spirito è re, sacerdote e profeta nell’unità del *laos theou*. Il battesimo-crisma e l’eucaristia stabiliscono tutti i membri della Chiesa in una equivalenza sacerdotale perfetta, sotto la stessa grazia santificante che sola ha una portata ontologica. All’interno di questa uguaglianza, alcuni sono messi da parte per il sacerdozio dell’ordine che Dio ha dato alla sua Chiesa per guidarla nel suo pellegrinaggio, perché la Pasqua e la Parusia non coincidono ancora. “La distinzione è funzionale e non produce alcuna differenza ontologica”, sottolinea Pavel Evdokimov.²⁶ Il popolo di Dio non sono i “laici” opposti al clero, ma il pleroma del corpo di Cristo dove tutti sono allo stesso tempo laici e sacerdoti e dove lo Spirito differenzia i carismi e i ministeri. Nel 1858 un prete russo scriveva a un amico: “Sono stato elevato ai differenti gradi del sacerdozio per attualizzare, rendere viva nella mia parrocchia la grazia del sacerdozio regale. Questo è il senso del mio ministero, sia che io amministri i sacramenti o dispensi la Parola di Dio”.²⁷ Negli atti cultuali, l’*axios* al momento di una ordinazione o di una consacrazione, gli *amen* dialogali o conclusivi dell’anamnesi o dell’epiclesi, esprimono la partecipazione, la firma indispensabile del Corpo nella sua totalità. Soprattutto durante la liturgia eucaristica, ogni *laikos* è co-liturgo, si deve realizzare la sinergia tra il celebrante e l’assemblea.

Inoltre, il popolo di Dio nella sua interezza ha la missione di salvaguardare la Verità. “Da noi – dichiara l’*Enciclica dei Patriarchi orientali* del 1848 – la salvaguardia della religione risiede nel corpo intero della Chiesa, cioè nel popolo stesso, che vuole conservare intatta la sua fede”. La parola impiegata per “salvaguardia” comporta la nozione di “scudo”. I laici non sono giudici (*kriteis*) della fede, perché la promulgazione delle definizioni dottrinali è propria del carisma episcopale, ma ne sono i difensori. Lo “scudo” è la Chiesa nella sua totalità, perciò la capacità di “vagliare ogni cosa e tenere ciò che è buono” (1Ts 5,21) è esigita da ciascuno. Nell’insegnamento della teologia, e questo è un tratto particolare dell’ortodossia, i professori sono spesso dei laici. Alcuni dei più grandi teologi ortodossi, un Nicola Cabasilas, un Khomjakov, un Losskij, un Evdokimov, sono stati, o sono, dei laici. Il

²⁶ P. Evdokimov, *Les Ages de la Vie Spirituelle*, p. 213.

²⁷ F. Bukharev, *Lettera all’arciprete Valerian V. Lavnskij* (settembre 1858).

ministero della parola è legato al sacramento dell'ordine, ma accade che i vescovi deleghino ai laici il potere di insegnare e predicare, non come un male minore, ma in virtù de loro stato di "unti dallo Spirito". Si conoscono le omelie di Nicola Cabasilas. Nella Grecia contemporanea, dei laici inviati dal sinodo in missioni apostoliche predicano davanti o nelle chiese. Il *Piano di riorganizzazione* di mons. Hieronymos prevedeva l'aumento delle loro responsabilità, particolarmente all'interno del sinodo. Nel periodo interbellico, in Francia, mons. Evlogij aveva dato ad una donna, Mat' Marija, la possibilità di insegnare nelle chiese. Al limite, è l'apostolato carismatico, strettamente personale, del *pneumatikos*, monaco (ma non obbligatoriamente prete) o "semplice" laico che, dopo lunghi anni di spoliazione, di servizio, di ascesi silenziosa, riceve direttamente da Dio l'ordine di andare nel mondo. Dio *lo invia* perché la sua anima è divenuta *apostolica* (sappiamo che apostolo significa "inviato"). Egli discerne gli spiriti, guarisce, profetizza... E "spirituale" può solo essere un vero "padre spirituale". Il popolo chiama questi spirituali "uomini di Dio", "folli per Cristo", o semplicemente "anziani", "vegliardi", nel senso in cui l'ortodossia associa l'anzianità e la bellezza (*kalogeros*) in una ricapitolazione purificata delle tappe della vita: i capelli e la barba bianca (e il biancore evoca qui una trasfigurazione luminosa) e gli occhi da adolescente. Qui l'autentica paternità cristiana – quella che assume l'altro per generarlo alla libertà – non è più simbolica, ma reale, e il prestigio degli spirituali è immenso. Questo ministero puramente "pneumatico" – aspetto giovanneo e paolino dell'apostolicità – non cesserà mai nella Chiesa, equilibrando e purificando con la sua potenza profetica il ministero "funzionale", identificandosi con esso se possibile per manifestare il carattere carismatico dell'istituzione stessa (da cui il fenomeno così caratteristico all'epoca costantiniana del vescovo-monaco), ma soprattutto permettendo allo Spirito di soffiare dove vuole, di modo che al limite non si possa distinguere una Chiesa docente ed una discente. "Ogni uomo, qualsiasi alto posto detenga nella scala gerarchica, o per quanto sia nascosto nell'oscurità della situazione più umile, a sua volta insegna e riceve l'insegnamento; perché Dio distribuisce i doni della sapienza a chi vuole, senza guardare alla funzione o alla persona".²⁸

* *

*

Lo Spirito, che non cessa di riposare sul Corpo di Cristo, rende la Verità evidente alla Chiesa, cioè ai cristiani che fanno della Chiesa la profondità comunicante della loro coscienza personale. Così si equilibrano, o piuttosto si identificano, nell'ecclesiologia ortodossa la libertà e la comunione, così si precisa la vera libertà, che è libertà di comunione. "Nelle questioni di fede – scriveva Khomjakov – una unità per costrizione è menzogna, una obbedienza per costrizione è la morte".²⁹ La Verità diviene, nel nostro spirito penetrato dallo Spirito, un'evidenza interiore, quella della fede e dell'amore; è essa stessa il suo proprio criterio a sé stessa. Ma la sua presa di coscienza, in virtù delle strutture intime della comunione, è *ecclesiofanica*. Se il criterio della Verità non appartiene ad un potere che funziona *ex sese*, esso non appartiene neanche all'individuo né alla somma degli individui.

²⁸ Khomjakov, *L'eglise latine et le protestantisme du point de vue de l'Eglise d'orient*, Lausanne 1872, p. 51.

²⁹ Cit. da N. Berdjajev, *A.S. Khomjakov* (in russo), Moskva 1912, p. 90.

La coscienza cattolica non è individuale, ma personale, cioè ecclesiale. Essa è donata non all'individuo che smembra l'umanità e con ciò si rende opaco all'amore trinitario, ma alla persona che realizza nello Spirito Santo la sua "consustanzialità" eucaristica con tutti gli altri. È una conoscenza "in comunione". Si diviene in qualche modo permeabili allo *pneuma* trinitario, liberandosi a poco a poco dei propri limiti individuali, dilatando la propria vita nell'unità del Corpo, "perdendola" per amore di Cristo e dei fratelli. L'amore mutuo dei cristiani, il misterioso *accordo* delle loro coscienze attraverso lo spazio e i tempi costituiscono l'icona ecclesiale della Trinità: al Dio-Trinità corrisponde l'Uomo-Chiesa. La Chiesa, scriveva Samarit, è "un organismo di verità e di amore o, più esattamente, la verità e l'amore in quanto organismo".³⁰ E qui bisogna citare il pensiero forse più sorprendente di Khomjakov: "I predicatori dell'insegnamento del Signore hanno spesso parlato della *legge dell'amore*, ma nessuno ha mai parlato della *forza dell'amore*. I popoli hanno sentito predicare l'amore come dovere; ma hanno dimenticato *l'amore in quanto dono divino che procura agli uomini la conoscenza della verità assoluta*".³¹ Se è così, è perché la verità cristiana – rivelazione della Trinità, cioè della persona e dell'amore – è portata dallo Spirito "donatore di vita" che, in uno stesso movimento, raduna e unifica l'uomo e gli uomini. Proprio come non è individuale, la coscienza cattolica non è unilateralmente affettiva o intellettuale: essa riguarda l'uomo totale, morto alla "carne e al sangue", risorto nell'integrità "casta" dello spirito unito al cuore: l'uomo incorporato a Cristo, dunque ai suoi fratelli, riceve al centro del suo essere in via di unificazione il cuore che liquefa il cuore di pietra e lo rimpiazza con un cuore di carne, un cuore *logikos*, intelligente nel senso della partecipazione al *Logos*, perché è divenuto "eucaristico".

Questa apertura del cuore intelligente alla Verità non è uniforme, ma legata ai carismi da una parte, allo sforzo ascetico dall'altro – ed esiste uno sforzo particolare di asceti intellettuali, che fu quello dei Padri e dei "dottori". Non è dunque l'opinione più numerosa quella che è importante nella storia della Chiesa, ma, per la grazia dello Spirito, la testimonianza più ispirata, la confessione di coloro che, "vivendo della vita universale d'amore e d'unità che è la vita ecclesiale",³² scoprono la verità come una vita più forte della persecuzione e della morte. "Le verità viventi – scriveva Kireevskij – sono quelle che comunicano il fuoco all'anima";³³ così si esprime e si trasmette "patristicamente" la coscienza cattolica.

* *

*

La formulazione della regola di fede appartiene al magistero. Tuttavia, esso non può far nient'altro che riconoscere e preservare, in una situazione di crisi, una verità di cui la Chiesa viveva già. Ora, il peccato umano può sviare momentaneamente i vescovi. Solo la Chiesa nel suo pleroma può attestare che i vescovi, per una libera corrispondenza al loro carisma,

³⁰ Cit. da N. Berdjaev, *op. cit.*, p. 80.

³¹ *Ibid.*, p. 92.

³² Khomjakov, *L'Eglise latine...*, *op. cit.*, p. 40.

³³, *Frammenti, Opere complete* (in russo), Moskva 1911, I, p. 278.

hanno saputo scoprire la verità, “trasformare” su un aspetto minacciato il senso soteriologico della rivelazione. Certo, ogni concilio si afferma tale – “È parso bene allo Spirito Santo e a noi” (At 15,28) –, e prende delle decisioni obbligatorie per i fedeli. Essi devono presumere che il magistero abbia rettamente espresso la verità. Tuttavia, la loro sottomissione non saprebbe essere automatica: essi non possono ricevere in effetti che l’espressione più precisata di una verità di cui avevano già, per il loro *sensus ecclesiae*, una conoscenza vitale.

Perciò il *consensus* della Chiesa è indispensabile. Non ha niente di giuridico, di numerico, non dipende da una concezione democratica della Chiesa. In circostanze eccezionali, è accaduto, e accade anche oggi, che alcuni uomini difendano profeticamente la verità contro tutto o una parte dell’episcopato. Al momento della crisi iconoclasta, san Teodoro Studita, perseguitato dai vescovi e dal suo patriarca, affermava che in una tale congiuntura “tre fedeli uniti nella fede ortodossa costituiscono la Chiesa”.³⁴ Nel XVI e XVII secolo sono delle confraternite di laici che, malgrado la defezione dell’episcopato, hanno salvato l’ortodossia nella Polonia orientale. È una certezza di fede per l’ortodossia che lo Spirito non abbandonerà la Chiesa e che i profeti, prima o poi, saranno ascoltati dal magistero. Questo *consensus* della Chiesa non ha e non può avere una forma canonica. È un processo storico di diffusione, assimilazione, consenso. Talvolta questo consenso è rapido e convinto. Talvolta esige delle lunghe lotte, come fu il caso nei sessanta anni che seguirono il primo concilio ecumenico. Talvolta si sollevano delle proteste irresistibili, dei disordini scuotono la Chiesa, violentemente o insidiosamente, seguendo le circostanze storiche, e alla fine il concilio è rigettato come pseudo-concilio, ma questo rigetto esige un nuovo atto del magistero.

Così un “battezzato responsabile”, come si ama dire oggi, ha il dovere in casi di gravi incertezze di esigere un nuovo giudizio del magistero, giudizio al quale la Chiesa potrà rispondere con un *amen* analogo a quello che pronuncia dopo l’epiclesi. Nella Chiesa, la libertà non è un diritto, ma un dovere. Ma la contestazione non può aver altro scopo che una comunione più lucida.

* *

*

“La Chiesa è piena della Trinità”, diceva Origene.³⁵ L’ecclesiologia è inseparabile dai sacramenti che sono al cuore della rivelazione cristiana, “il Dio Trinità non può essere conosciuto che nell’uni-diversità della Chiesa cattolica e, d’altra parte, se la Chiesa possiede la cattolicità è perché il Figlio e lo Spirito Santo inviati dal Padre le hanno rivelato la Trinità, e questo non in un modo astratto, come una conoscenza intellettuale, ma come la regola stessa della sua vita”.³⁶ Ora, la Chiesa non riceve questa vita per fermarla in sé, ma per comunicarla all’umanità e all’universo. Una ecclesiologia di comunione, allo stesso tempo eucaristica e trinitaria, potrebbe costituire la chiave delle relazioni tra la Chiesa e il mondo. Infatti, la Chiesa non è nient’altro che l’umanità in via della “trinitarizzazione” e l’universo

³⁴ *Epist.* I, 39: PG 99, 1049B.

³⁵ PG 12, 1264.

³⁶ V. Lossky, *A l’Image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, p. 176.

in via della trasfigurazione. Per la comunione degli uomini e la vittoria definitiva sulla morte, auguriamoci di poter corrispondere a questa preghiera che il vescovo pronuncia sul *myron*: “O Dio, marchiali del crisma immacolato; allora essi porteranno nel loro cuore il Cristo per divenire dimore della Trinità”.

© trad. Maria Campatelli