

di Michel Stavrou

1. *Introduzione: l'eredità del Novecento* - 2. *La teologia accademica in Grecia* - 3. *La filosofia religiosa russa e le sue conseguenze* - 3.1. *Pavel Florensky (1882-1937)* - 3.2. *Sergej Bulgakov (1871-1944)* - 4. *La corrente neo-patristica* - 4.1. *Myrrha Lot-Borodine (1882-1954)* - 4.2. *Georges Florovsky (1893-1979)* - 4.3. *Vladimir Lossky (1903-1958)* - 4.4. *Nicolaj Afanas'ev (1893-1966)* - 4.5. *Jean Meyendorff (1926-1992)* - 4.6. *Dumitru Staniloaie (1903-1993)* - 4.7. *Nikos Nissiotis (1924-1986)* - 4.8. *Panaghiotis Nellas (1936-1986)* - 4.9. *Ioannis Zizioulas (1931)* - 5. *La teologia della liturgia e dell'icona* - 5.1. *Alexander Schmemmann (1921-1983)* - 5.2. *Leonid Ouspensky (1902-1987)* - 6. *Il dialogo con la cultura contemporanea* - 6.1. *Paul Eudokimov (1900-1970)* - 6.2. *Christos Yannaras (1935)* - 6.3. *Olivier Clément (1921-2009)*

Bibliografia

p. 1520

1. *Introduzione: l'eredità del Novecento*

Per comprendere la fioritura della teologia ortodossa del Novecento occorre richiamare l'importanza che ha avuto la pubblicazione a Venezia, nel 1782, della *Filocalia* (antologia di testi ascetici e mistici dei Padri d'Oriente) ad opera di Nicodemo l'agiorita, monaco dell'Athos, ben presto seguita dalla traduzione slava realizzata dal monaco Paissy Velitchkovsky [Mosca 1793]. L'incredibile rinascita spirituale e intellettuale che la Russia ha conosciuto nel Novecento trova infatti la sua fonte nel rinnovamento monastico e nella grande attenzione dedicata ai Padri, i cui testi vennero largamente tradotti nelle quattro Accademie di teologia di San Pietroburgo (1809), Mosca (1814), Kiev (1819) e Kazan (1842). Agli inizi del Novecento la Russia disponeva, nella propria lingua, delle migliori collezioni patristiche d'Europa.

Cercando, di fronte alla cultura occidentale, di formulare una filosofia della storia che fosse propriamente russa e ancorata al cristianesimo ortodosso, il movimento slavofilo ha contribuito a un risveglio teologico. Due grandi teologi laici, I. Kiereievsky e A. Khomiakov, hanno sviluppato la nozione ortodossa della «sinfonia» (*sobornost*)

come libera comunione fra gli uomini. Il rinnovamento patristico e spirituale ha segnato la creatività degli anni Sessanta dell'Ottocento, in letteratura con Dostoevsky, che ha pensato in anticipo l'ateismo moderno, nella filosofia religiosa con Soloviev, ideatore della sofologia. La riflessione ecclesiologicala si è trovata stimolata dai dibattiti del concilio di Mosca (1917-1918) che, senza poter completare i propri lavori, aveva deciso molteplici riforme: restaurazione del patriarcato, formazione teologica, missione. I cristiani «realizzano per natura in loro stessi il comandamento di Cristo Signore riguardante l'unità di tutti coloro che credono in Lui, sull'esempio dell'unità della Santa Trinità. Come nella Santa Trinità esiste una sola vita della natura divina, così anche nella molteplicità dei cristiani redenti esiste una sola vita di Colui che li ha riempiti di Spirito per la fede in Lui» (*Preambolo dello Statuto parrocchiale della Chiesa ortodossa*, Mosca, 20 aprile 1918). Questa riflessione è proseguita nella diaspora occidentale in un contesto di libertà.

Gli intellettuali russi che furono costretti ad emigrare in Occidente in seguito alla rivoluzione bolscevica hanno proseguito questo movimento di rinnovamento. La riflessione teologica russa, allora inseparabile dalla filosofia religiosa, si è organizzata soprattutto attorno all'Istitut Saint-Serge di Parigi e alla rivista «Put'» il cui animatore era il filosofo Nicolaj Berdjaev. Questo insieme assai eterogeneo della «scuola di Parigi», composta di ragguardevoli personalità, brillò soprattutto fra gli anni 1925 e 1950. Oltre a Berdjaev è opportuno ricordare Chestov e Bulgakov che proprio qui hanno potuto svolgere il loro lavoro. La generazione successiva, nata nel Novecento e che scriveva direttamente in francese, ha realizzato delle importanti sintesi: da un lato vi è la corrente legata alla filosofia religiosa ma ansiosa di una sua attualizzazione, che annovera Lev Zander e soprattutto il brillante Paul Evdokimov e la sua opera così feconda e universale; dall'altro lato vi è la corrente della sintesi «neopatristica», desiderosa di rompere con

la filosofia religiosa facendo ritorno ai Padri. Quest'ultima sintesi, in cui si sono segnalati teologi così diversi come Georges Florovsky, Cyprien Kern, Myrrha Lot-Borodine e Vladimir Lossky, è oggi diventata la dottrina comune dell'intera ortodossia. Dopo la seconda guerra mondiale, il trasferimento al di là dell'Atlantico di G. Florovsky e dei giovani Alexander Schmemmann e Jean Meyendorff ha permesso alla «scuola di Parigi» di spostarsi negli Stati Uniti.

2. *La teologia accademica in Grecia*

Fino alla fondazione della Facoltà di teologia di Atene (1837) la Chiesa greca, privata fino ad allora di un sistema teologico elaborato, aveva tradotto in greco i manuali russi di dogmatica scolastica. Il risultato fu la nascita di una teologia accademica tagliata fuori dalla vita della Chiesa, rappresentata anche dalla Facoltà di teologia di Salonicco (1942). Durante la prima metà del Novecento, si distinsero in questa corrente una serie di autori sistematici come i professori Androutsos e Trembelas.

Professore alla Facoltà di teologia dell'Università di Atene dal 1911 al 1936, Christos Androutsos (1896-1935) ha dominato la teologia greca nella prima metà del Novecento, soprattutto grazie alla sua celebre *Dogmatica della Chiesa ortodossa* [1907]. Questa «summa» è il frutto di un tipico trapianto del razionalismo occidentale in ambito greco, che tenta di formulare l'insegnamento ortodosso tradizionale nel quadro scolastico.

Panaghiotis Trembelas (1866-1977) ha redatto una *Dogmatica* in tre volumi [1959] nello stesso spirito della *Dogmatica* di Androutsos, di cui doveva essere il completamento. L'opera appare «scolastica quanto allo stile, monolitica e trionfalistica» [K. Ware]. Più descrittiva che analitica, essa riflette lo spirito della teologia accademica greca fino agli anni Sessanta. Lo stile è occidentaleggiante quanto alla struttura, all'organizzazione dei temi, alle categorie e alla terminologia utilizzate; la specificità della teo-

logia ortodossa non si manifesta che in alcune formulazioni di dettagli considerati determinanti.

Ioannes Karmiris (1904-1991), che ha insegnato alla Facoltà di teologia di Atene dal 1938 al 1969, è un docente universitario prolifico negli studi accademici, più competente e originale degli autori precedenti e la cui opera rappresenta un passaggio dall'accademismo al rinnovamento teologico degli anni Sessanta. Pubblicando i suoi *Documenti dogmatici e simbolici della Chiesa cattolica ortodossa* [2 voll., 1960²] ha realizzato con intelligenza un lavoro di censimento delle fonti della coscienza dogmatica ortodossa che fa ancora autorità. La sua *Ecclesiologia ortodossa* [Atene 1973] offre una riflessione stimolante che rinnova l'approccio ecclesiologico in ambito greco. Si sottolinea in particolare che i «laici» nella Chiesa rappresentano l'insieme del popolo di Dio incorporato al Cristo e non sono semplicemente dei non-chierici.

3. *La filosofia religiosa russa e le sue conseguenze*

3.1. Pavel Florensky (1882-1937)

Matematico, fisico, filosofo, critico d'arte e teologo, questo autore è stato spesso paragonato a Pascal o a Leonardo da Vinci. Professore all'Accademia di teologia di Mosca dal 1908, diviene sacerdote nel 1911 e completa la propria tesi di dottorato, un saggio di teodicea che costituisce la sua opera maggiore, *La colonna e il fondamento della verità* [1914]. Dopo la rivoluzione bolscevica, lavora per un certo periodo all'Istituto di fisica di Mosca prima di essere arrestato e poi deportato nell'isola di Solovki dove muore fucilato nel 1937. Il suo pensiero, metafisico, è influenzato dall'opera sofologica di Soloviev che riprende e corregge, ma anche da quella degli slavofili. Di enorme erudizione, la sua tesi di dottorato vuol essere una sintesi della tradizione patristica, della scienza della sua epoca e delle dottrine esoteriche più diverse. Egli sottolinea il primato dell'*antino-*

mia nel discorso teologico. Anche la verità è antinomica. Fondata sul principio di identità, la logica è per lui un'assolutizzazione della disaggregazione fra gli esseri e dell'allontanamento da Dio derivanti dalla caduta adamitica. La salvezza viene dal dogma trinitario nel quale la verità, cioè la struttura dell'essere, appare come triplice nell'unità assoluta. Questo modo di esistenza trinitaria, impenetrabile per la nostra ragione decaduta, fonda le relazioni interpersonali poiché l'uomo è creato a immagine di Dio. Florensky difende il carattere ontologico e non morale dell'identità assoluta fra gli uomini. A suo giudizio il pensiero occidentale è una filosofia del concetto che non può andare oltre il principio di identità: essa pone una semplice similitudine morale fra gli uomini. La filosofia cristiana, che è «homoousiana» – il concilio Niceno I (325) aveva proclamato il Cristo «consustanziale» (*homoousios*) al Padre –, sormonta il principio di identità e chiama a vivere secondo il modello della Trinità in cui le persone sono assolutamente distinte nell'unità. Florensky ha anche sviluppato una teologia della «sophia», «la grande radice della creatura nella sua totalità cosmica», che approfondisce la visione di Soloviev ma sviluppa gli elementi estranei alla tradizione ecclesiale.

Dopo la rivoluzione bolscevica la situazione di persecuzione religiosa nei territori dell'Unione Sovietica è stata tale (con centinaia di migliaia di martiri e di confessori) che solo una teologia della testimonianza è sopravvissuta in modo forzatamente discreto, sia attraverso la letteratura di *samizdat*, sia attraverso gli studi universitari ufficialmente letterari o storici. Il migliore esempio è dato dalla ragguardevole opera del sapiente Sergej Averincev (1937-2004). Storico e filologo (il più celebre della Russia), aggirando abilmente il controllo della censura sovietica ha composto, fra gli anni Settanta e Ottanta, ricchi commenti alle opere dei Padri della Chiesa in una società in cui parlare di Dio era vietato. «Averincev ha seminato sapere, ma il frutto della sua semina è stato la fede» [V. Zelinsky]. Sulle tracce dei grandi prede-

cessori come Dostoevsky, Soloviev e Florensky, ha avuto a cuore di far dialogare l'ortodossia con la modernità e di promuovere la riconciliazione fra Oriente e Occidente cristiani. «La bellezza non è semplicemente bella, la bellezza è un criterio della verità e cosa ancor più importante, il criterio della verità più profondo, più fondamentale».

Scienziato di origine ebraica, Aleksandr Men (1935-1990), vero profeta della Russia moderna, ha realizzato un'opera immensa i cui frutti sono ancora visibili, prima come pastore efficace e discreto sotto il regime sovietico, poi all'epoca della *perestroika*, come apostolo dell'evangelizzazione dell'intelligenza russa. Allo stesso tempo, è autore di un'opera storica, filosofica, teologica e catechetica considerevole. Sulla linea di Soloviev, ha cercato di mettere in luce il divenire religioso di tutta l'umanità, ritenendo che il cristianesimo assuma e superi le attitudini religiose universali, dato che la sua vocazione è la trasfigurazione delle culture. «Il cristianesimo – scrive A. Men – non è il rifiuto del mondo ma la sua santificazione».

La prima immigrazione russa successiva alla rivoluzione aveva condotto in Occidente un'élite di teologi e di «filosofi religiosi». La maggior parte si raggruppò a Parigi attorno all'Institut Saint-Serge, fondato nel 1925 dal metropolita Evlogy (Georgievsky), e alla rivista «Put'» il cui responsabile era il filosofo Nicolaj Berdjaev (1874-1948). Quest'ultimo, pur non essendo un teologo, ha favorito la creatività teologica attraverso il suo pensiero personalista e il suo insegnamento: è uno dei fondatori dell'Action chrétienne des étudiants russes (ACER) dove ha realizzato il suo ideale d'amore attivo. Nelle sue opere degli anni Trenta e Quaranta egli celebra la persona umana e la libertà di spirito e sviluppa il tema del dualismo fra la persona e il mondo oggettivo. Collabora in modo fecondo con i personalisti francesi (in particolare con il gruppo e la rivista «Esprit»). Il suo pensiero è guidato da una visione escatologica, condizione della libertà spirituale e della vocazione divina dell'uomo (*Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1947). Un altro filoso-

fo russo, Lev Chestov, ha influenzato il pensiero esistenzialista, soprattutto quello di Albert Camus.

3.2. Sergej Bulgakov (1871-1944)

Figlio di un sacerdote, si allontana dalla Chiesa durante l'adolescenza e dopo gli studi di diritto e di economia insegna economia politica all'università di Kiev (1901-1906). Influenzato dalla filosofia di Kant e poi dal pensiero di Soloviev, passa dal marxismo all'idealismo tedesco per poi ritornare al cristianesimo. Partecipante al concilio di Mosca (1917-1918), è ordinato sacerdote nel 1918 ma deve andare in esilio nel 1922. Arrivato a Parigi nel 1925, fu attivo nel dialogo ecumenico e insegnò teologia dogmatica all'Institut Saint-Serge di cui fu decano fino alla morte. Il suo insegnamento sulla *sophia* (saggezza di Dio) ha dato luogo all'accusa di eresia da parte del metropolita di Mosca Sergij sulla base di un severo rapporto di V. Lossky. Tuttavia la commissione teologica convocata a Parigi dal metropolita Evlogij rigettò l'accusa e Bulgakov poté proseguire il suo insegnamento. L'opera teologica di Bulgakov si sviluppa principalmente attraverso due trilogie. Da una parte la piccola trilogia: *Le Bouisson ardent* [1928], sulla Madre di Dio, *L'ami de l'Époux* [1928], su Giovanni il Battista; *L'échelle de Jacob* [1929], sugli angeli. Dall'altra parte la grande trilogia su «la Saggezza di Dio e il Divino-umanità»: *Du Verbe incarné* [1933], *Le Paraclét* [1936]; *L'Épouse de l'Agneau* [1945], saggio ecclesio-logico.

La sofiologia di Bulgakov è uno sviluppo propriamente dogmatico di quella di Soloviev e del suo maestro P. Florensky, e corrisponde a un'esperienza personale della bellezza spirituale. Questo pensiero si articola attorno alla nozione di una saggezza divina che abbraccia tutta la realtà ed esiste sotto una doppia modalità: increata e creata. La *sophia* increata rappresenta per lui la potenza di vita dell'essenza divina e la sua autorivelazione nel Verbo e nello Spirito Santo. Come, per Bulgakov, Dio non è pensabile che in

un'eterna relazione con la creazione, così la *sophia* creata indica l'idea della creatura eternamente presente in Dio. È il principio femminile dell'unità e dell'armonia cosmica della creazione che lo spinge a realizzarsi in un incontro pieno con il divino.

La *sophia* non è una persona ma un principio ontologico di vita. La Vergine Maria, essere glorificato, rappresenta, per Bulgakov, la *sophia* creata. Il Cristo ha permesso l'incontro della *sophia*, creata e di quella increata. Nella Chiesa non soltanto l'umanità ma l'intera creazione, il cui destino è unito a quello dell'uomo, sono chiamate a essere trasfigurate e deificate. Per la nozione di *sophia*, Bulgakov ha pensato all'antinomia dell'idea di creazione. La sua grande idea è che è la *sophia* che permette a Dio e al mondo di incontrarsi nell'unità e nell'armonia; altrimenti né la creazione né l'incarnazione divina sarebbero state possibili né concepibili. Ma, ha replicato il teologo V. Lossky, è possibile che il mistero della creazione e quello dell'incarnazione presentino una simile intelligibilità? L'influenza dell'idealismo tedesco sulla sofiologia di Bulgakov è forte. Il suo pensiero, che si presentava come un *theologoumenon* proposto alla coscienza della Chiesa, fu sovente attaccato, altre volte ammirato, soprattutto da Lev Zander, professore all'Institut Saint-Serge, ma non trovò mai continuatori. Bulgakov si è preoccupato di sottolineare la dimensione cosmica del cristianesimo e ha segnato la teologia di un padre Louis Bouyer e la gnosi di un Henry Corbin.

4. *La corrente neo-patristica*

Per i diversi protagonisti di questa corrente (Lot-Borodine, Florovsky, Lossky, ecc.), la riscoperta dei Padri significava il riconoscimento dell'ellenismo cristiano come espressione privilegiata della tradizione apostolica. Questo approccio si è accompagnato per molti di loro ad un rifiuto della filosofia religiosa. Quest'ultima rappresentava un'alienazione e un'ignoranza della tradizione patristica all'origine del dogma e del culto. Per

loro la teologia ortodossa non si doveva in alcun modo appoggiare su una conoscenza dei Padri ma doveva improntare a essa un modo di pensare che si radica nell'esperienza sacramentale della Chiesa e non nelle speculazioni astratte. Riappropriandosi coscientemente delle radici patristiche e bizantine della teologia ortodossa, questa corrente ha elaborato in modo informale una sintesi neo-patristica e neo-palamita.

4.1. Myrrha Lot-Borodine (1882-1954)

In origine docente universitario specialista di letteratura cortese medievale, residente in Francia dal 1906, fu la prima ad attirare l'attenzione dei teologi francesi sul carattere centrale della deificazione nella teologia dell'Oriente cristiano. La sua opera è strutturata in tre componenti tematiche. La prima, la più importante, è costituita dai suoi testi su «la dottrina della deificazione nella Chiesa greca fino all'XI secolo», apparsi sulla «Revue de l'Histoire des religions» fra il 1922 e il 1933, completati da uno studio su «la Grazia e la libertà», tutti lavori ripresi nel suo libro postumo *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, con un'introduzione del cardinal Jean Daniélou. In un'ampia sintesi, presenta la deificazione come la trasfigurazione della natura umana ad opera delle energie divine increate attraverso l'azione dello Spirito Santo, che ha già operato nell'umanità trasfigurata del Cristo. Le energie presenti nell'umanità glorificata del Cristo ci vengono comunicate attraverso la vita sacramentale della Chiesa. La seconda componente dell'opera di Lot-Borodine è centrata sui sacramenti e sull'ascesi che è loro associata, poiché, secondo la logica ottimistica del grande mistico bizantino Nicola Cabasilas (XIV sec.), noi abbiamo ricevuto tutto col battesimo; il fine della vita spirituale è allora di non dilapidare il tesoro ricevuto. Attraverso tre studi, rivediti per la sua opera su Cabasilas pubblicata *post mortem*, l'autrice descrive la prospettiva del teo-umanesimo bizantino: il Cristo è il compimento della nuova umanità, restau-

rata nella sua integrità. Infine, terza componente di questa opera, lo studio *La béatitude dans l'Orient chrétien* [in «Dieu vivant», 15 (1950)] si concentra sul tema della visione beatifica e della vita nell'aldilà prima della resurrezione finale. L'autrice evoca le tappe del paradiso ritrovato, «dove l'anima separata conduce una vita contemplativa e si unisce all'azione liturgica degli spiriti puri che celebrano la divina liturgia». In questo stato di beatitudine, la Chiesa d'Oriente ammette la possibilità di una «partecipazione crescente alla vita divina», cioè l'*épektasi* sottolineata da Gregorio di Nissa.

4.2. Georges Florovsky (1893-1979)

Formatosi come storico presso l'università di Odessa, emigra nel 1920 in Bulgaria e poi a Parigi, dove dal 1925 insegna patristica all'Institut Saint-Serge. Ordinato sacerdote nel 1932, nel 1948 parte per gli Stati Uniti, dove insegna nei seminari ortodossi di San Vladimir (New York) e di Santa Croce (Boston) oltre che nelle università di Harvard (dal 1956 al 1964) e di Princeton. Ha lasciato un'opera abbondante soprattutto sulla patristica. Nel suo libro *Les voies de la théologie russe* pronuncia un severo giudizio sui secoli di decadenza che hanno segnato, a suo giudizio, la teologia russa, separata dalla tradizione autentica da una lunga «cattività babilonese»: le facoltà di teologia ortodossa organizzavano infatti gran parte del loro insegnamento sul modello delle istituzioni occidentali cattoliche e protestanti, producendo una teologia che fondamentalmente non era che una variante dello scolasticismo occidentale. Per lui la soluzione non è un ricorso alla filosofia religiosa e alle sue immagini (critica violentemente la sofologia), ma il ritorno ai Padri.

In occasione del primo congresso di teologia ortodossa (Atene, 1936), egli non sostiene l'erudizione, ma uno sforzo per ritrovare lo spirito della teologia dei Padri e confrontarlo con la modernità: «Ciò che è necessario è possedere la teologia patristica dell'interiorità». A suo giudizio, l'ellenismo cristia-

no (l'approccio teologico e spirituale dei Padri dei primi otto secoli e dei loro successori bizantini) costituisce un riferimento indispensabile per tutta la teologia cristiana: «Siamo più Greci per essere veramente cattolici, per essere veramente ortodossi». Pertanto non si tratta di ripetere né di imitare in modo sterile le formulazioni, ma di assimilare questa concettualità rispettosa del mistero con un'intelligenza creativa. Nel 1959 invoca la «sintesi neo-patristica» come «l'opera e il fine della teologia ortodossa oggi».

L'ecclesiologia sviluppata da Florovsky si vuole cristocentrica: «La teologia della Chiesa non è che un capitolo – e un capitolo capitale – della cristologia. E senza questo capitolo la cristologia stessa non sarebbe completa» [CCV, 12]. Florovsky fa qui appello alla visione agostiniana del «Cristo totale» («*Totus Christus, caput et corpus*»). A suo giudizio non si può opporre il Figlio e lo Spirito aumentando la pneumatologia, poiché lo Spirito Santo è «lo Spirito del Figlio». La comunità ecclesiale non deve mai separare le persone: la Chiesa è in fondo un «organismo» e «una sinfonia di persone», cosa che cercavano di esprimere gli slavofili con la nozione imprecisa di *sobornost*, ma anche una comunione nella libertà. La vittoria del Cristo si manifesta nei sacramenti, ma in modo segreto, perché il Regno di Dio deve ancora venire: segno di un'escatologia in fondo anticipata e incompiuta, «la Chiesa è ancora *in statu viae* e pertanto è anche già *in statu patriae*». Deve essere «incessantemente ricattolicizzata», cosa che è possibile perché essa è «essenzialmente cattolica nel suo Signore». Per *cattolicità* Florovsky intende non tanto l'universalità della Chiesa quanto l'integrità della fede e la partecipazione al modo di esistenza della Trinità. La posizione della Chiesa, nel mondo senza essere del mondo, costituisce per lui un'antinomia insuperabile della storia. Due tendenze hanno ugualmente fallito: la fuga monastica nel deserto che, abbandonando il mondo al suo destino, può generare un'attitudine settaria, e la pretesa di imporre la fede al mondo con la forza dell'impero cristiano, perché «la cristianiz-

zazione degli imperi non è stata che nominale» e questo porta la Chiesa «ad una secolarizzazione più o meno acuta». La Chiesa deve quindi restare nel mondo in una tensione profetica, in definitiva come un fermento e come un segno di contraddizione.

La «tradizione» è centrale anche nella visione ecclesiologica di Florovsky. Poiché la Chiesa è il Corpo di Cristo è ad essa che compete spiegare la Parola divina. La tradizione appare come l'ermeneutica ecclesiale della Scrittura. Costituendo uno degli aspetti della rivelazione, essa non è soltanto memoria ma tensione escatologica, «non soltanto un principio di conservazione ma anche un principio di progresso vivente, un principio di credenza, di rigenerazione, di riforma. [...] è la Chiesa stessa, nella sua esperienza cattolica» [CCV, 43]. In quanto principio carismatico, la tradizione è preservata dal ministero episcopale della Chiesa che, con la successione apostolica, ha ricevuto il «carisma certo della verità» [S. Ireneo]. Pertanto il magistero episcopale ha bisogno dell'adesione del popolo dei fedeli.

Florovsky fu infine un pioniere del dialogo ecumenico. Per lui il problema della riconciliazione cristiana è quello della «reintegrazione di una tradizione alterata». Da cui il suo appello, alla Conferenza di Evanston del COE (1954), perché l'«ecumenismo nello spazio» sia completato da un «ecumenismo nel tempo», che permetta di ristabilire il collegamento con la tradizione. L'ortodossia ha qui un ruolo capitale da giocare nel fatto che, al di là delle sue deficienze storiche, essa è «l'incarnazione vivente di una tradizione ininterrotta nell'ambito del pensiero comune come in quello della vita spirituale».

4.3. Vladimir Lossky (1903-1958)

Espulso dalla Russia nel 1922, continuò i suoi studi a Praga e poi a Parigi, dove seguì con passione i corsi di Étienne Gilson alla Sorbona. La sua vocazione si precisò come una testimonianza, in Occidente, dell'universalità dell'ortodossia. Questo orientamento lo ha portato ad approfondire fino in

fondo la tradizione orientale e occidentale del cristianesimo. Ha studiato a lungo il pensiero di Meister Eckhart (la sua tesi di dottorato è stata pubblicata *post mortem*). La sua opposizione alla sofologia di P. Bulgakov lo portò a redigere nel 1936 *Spor o Sofii*, indirizzata al metropolita di Mosca Sergij per ottenere una condanna della teologia di Bulgakov, in cui egli denunciava l'assenza di un approccio apofatico, l'influenza della filosofia e il rigetto della *sophia* come concetto inglobante e deterministico che grava sulla libertà di Dio e su quella dell'uomo.

Per Lossky il motivo fondamentale della teologia è impegnare l'intelligenza in una relazione personale con Dio che conduce il singolo a partecipare alla divino-umanità di Cristo offerta nella Chiesa. Si possono considerare poi tre componenti fondamentali della teologia di Lossky: un approccio neo-patristico, una sensibilità apofatica, un approccio personalista.

Lossky si è distanziato dalla teologia di scuola. Nella sua opera centrale *La théologie mystique de l'Église d'Orient* [Paris 1944], ha sottolineato l'interazione necessaria fra esperienza spirituale e conoscenza dogmatica. Il suo pensiero, come quello di Florovsky, si è sviluppato in opposizione alle tendenze del pensiero religioso russo che aveva dominato l'Ottocento. Lossky riteneva che l'universalismo della fede ortodossa fosse stato tradito, pensando – come Florovsky – che il «cuore della tradizione teologica ortodossa» si trovi nei Padri della Chiesa e prima di tutto nei Padri greci: soprattutto Gregorio di Nissa, Giovanni Damasceno, lo Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore e Gregorio Palamas del quale non cessò di difendere e spiegare la dottrina della distinzione in Dio di essenza ed energie. A suo giudizio è in ragione non tanto del suo fascino intellettuale quanto del suo legame soteriologico con la vita che una dottrina teologica rivela la sua pertinenza e la sua verità. Così la dottrina palamita è per lui «il fondamento dogmatico del carattere reale di ogni esperienza mistica» [TM, 83]. L'importanza capitale della dottrina palamita per la teologia cristiana è evidente per la

maggior parte dei teologi della corrente neopatristica.

Appoggiandosi alla riflessione teologica dei Padri, Lossky l'ha spesso reinterpretata in maniera creativa attraverso una riflessione critica – in particolare sul tema della persona –, sforzandosi, attraverso un approccio teologico fedele e libero, di esprimere in un linguaggio contemporaneo gli elementi della tradizione ecclesiale. V. Lossky, seguendo i Padri, legò strettamente il dogma alla vita spirituale, rifiutando la frattura falsa e dannosa fra teologia e spiritualità, da cui il termine *teologia mistica*, ripreso dallo pseudo-Dionigi: «Il dogma [...] deve essere da noi vissuto in un processo nel corso del quale, invece di assimilare il mistero al nostro modo di intendere, occorrerà, al contrario, che ci disponiamo ad una trasformazione interiore del nostro spirito per renderci capaci dell'esperienza mistica» [TM, p. 6].

Per Lossky la teologia, sebbene utilizzi l'intellectazione epistemica, deve sempre «superare i concetti». Se la via positiva (catafatica) permette di accostarsi a Dio attraverso i suoi attributi-energie che lo rivelano nella creazione, la via negativa (apofatica), attraverso una serie di negazioni, ascende verso Dio sforzandosi di negare quello che Egli non è. Lossky ha ripreso, soprattutto nella sua *Teologia mistica*, una tradizione resa celebre nell'Oriente cristiano da Gregorio di Nissa e dallo Pseudo-Dionigi. Per lui l'apofasi, norma della riflessione dogmatica, corrisponde alla preoccupazione biblica di rispettare la trascendenza divina. Questa significa il fallimento del pensiero umano in ogni tentativo di cogliere l'intimità, il segreto della natura divina. L'apofasi, per Lossky, non ha necessariamente il senso di un approccio mistico ma si ordina a questo. Essa è un mezzo necessario per un approccio alla rivelazione. Lungi dall'essere un semplice correttivo della teologia positiva – secondo l'accezione occidentale convenzionale – essa mira a mettere in evidenza i concetti, «trasformando una teologia dei concetti in contemplazione» [TM, 237]. Secondo Lossky l'apofasi è un'attitudine permanente che il teolo-

go deve tenere a mente, un approccio esistenziale che coinvolge la persona, esigendo da essa una vera *metanoia*: essa significa quindi «il pentimento della persona umana davanti al volto di Dio» [TM, 237]. È questa la sola via che, permettendo all'uomo non tanto di comprendere il Mistero quanto di essere da esso compreso, lo conduce al vertice della teologia, cioè all'unione con Dio, al di là di ogni contemplazione.

A partire dalla sua lettura dei Padri, Lossky sottolinea che le persone umane, in virtù della loro creazione «ad immagine e somiglianza di Dio», trovano il loro archetipo nella Trinità delle persone divine. Considerato in tal modo, l'uomo si caratterizza per il suo ruolo di compimento dell'intero creato, per un superamento di se stesso e una capacità di crescere liberamente nella comunione con Dio in un progresso infinito verso la deificazione. Questa antropologia teocentrica trova la sua più vera e concreta espressione nel mistero del Cristo risorto, sperimentato nella vita ecclesiale. In Cristo il mistero di Dio e il mistero dell'uomo sono rivelati senza confusione e senza separazione: gli esseri umani possono accedere alla vita eterna del Regno che viene. Lossky si appoggia qui sulla dottrina palamita: distinzione reale in Dio fra la sua essenza trascendente e le sue energie increate e partecipabili dall'uomo. L'uomo è per vocazione un essere di comunione e non si riduce a una monade chiusa. La persona umana non si può realizzare dinamicamente, diventare se stessa, che nella comunione reale con Dio e con gli uomini e il cosmo, comunione sperimentata «in Cristo», nella Chiesa.

In seno allo spazio ecclesiale multi-personale in cui si confessa l'unità, una questione teologica importante è la comprensione del modo in cui si coniugano *unità* e *molteplicità*. Il rapporto uno-molti viene considerato da Lossky in modo antinomico come una «identità-distinzione» fra la natura umana una, deificata in Cristo, e la molteplicità delle persone santificate dallo Spirito. Il Figlio restaura la natura umana mentre lo Spirito restaura gli esseri umani conformandoli a

Cristo. La Chiesa è *una* per mezzo del Cristo e *molteplice* per mezzo dello Spirito: «Il Cristo crea l'unità del suo corpo mistico per mezzo dello Spirito Santo, lo Spirito Santo si comunica agli esseri umani per mezzo del Cristo» [TM, 163]. È noto quanto questo schema bipolare di una «doppia economia» sia stato criticato da numerosi teologi ortodossi, in particolare da Florovsky. Appare artificiale disgiungere natura e persona in seno al soggetto umano; inoltre questo schema non difende una relazione diretta con il Cristo; infine l'idea dell'esistenza di due economie è problematica. V. Lossky correggerà la sua visione su quest'ultimo punto, parlando alla fine della sua vita di «una sola economia della Santa Trinità compiuta per mezzo di due Persone inviate dal Padre nel mondo» [IR, 107].

È nell'accordo perfetto fra le opere del Figlio e dello Spirito, fra i poli di unità e diversità, fra natura e persone, che consiste, per Lossky, la *cattolicità*, terzo attributo della Chiesa, che assicura alla fede «l'unità che si diversifica e la diversità che resta una». Nell'accordo fra l'unità e la diversità si situa anche la verità della persona umana che s'identifica con la questione della salvezza.

4.4. Nicolaj Afanas'ev (1893-1966)

Nato a Odessa, il padre Nicolaj Afanas'ev ha proseguito a Belgrado gli studi superiori interrotti in Russia a causa della rivoluzione. Professore all'Institut Saint-Serge dal 1930, vi insegnerà fino alla morte, nel 1966, storia della Chiesa antica e diritto canonico. Fortemente impegnato nel dialogo ecumenico, fu, assieme a Cyprien Kern, uno dei fondatori dei Seminari di studi liturgici Saint-Serge che riunivano ogni anno, dal 1956, presso l'istituto omonimo gli specialisti delle diverse tradizioni liturgiche cristiane.

Il padre Afanas'ev ha formulato, partendo da uno studio molto preciso delle epistole paoline, i principi della sua «ecclesiologia ecumenica», punto di partenza dell'ecclesiologia della comunione che oggi si è più o meno imposta nella maggior parte delle confessioni cristiane. Osservatore al concilio Vaticano

II, fu il solo autore non cattolico la cui opera venne citata in concilio. Secondo Afanas'ev il mistero della Chiesa si realizza pienamente nella comunità locale riunita attorno al calice eucaristico; esiste una pluralità di manifestazioni della Chiesa di Dio, sempre identica a se stessa nelle diverse sinassi eucaristiche. Dove si celebra l'eucaristia, là è la pienezza della Chiesa.

Afanas'ev ha assorbito nella *koinonia* eucaristica la grande intuizione della *sobornost* dei pensatori slavofili. Al seguito del teologo russo dell'Ottocento A. Khomiakov, egli sottolinea che la cattolicità della Chiesa è prima di tutto qualitativa. Ciascuna Chiesa locale riceve la cattolicità dal Cristo ma la Chiesa intera non ha più pienezza di ciascuna Chiesa locale.

Autore del fondamentale studio *L'Église du Saint-Esprit* [Paris 1975], Afanas'ev ha ugualmente trattato in numerosi articoli apparsi in francese, russo, inglese e tedesco, i temi della conciliarità, della collegialità episcopale, dell'autorità del ruolo dei laici nella Chiesa, o ancora dei limiti della Chiesa. L'eucaristia è per lui il «sacramento dell'assemblea» e non può essere compresa che in rapporto a questa. Il ministro ordinato ha per fine di sviluppare e attuare il sacerdozio regale dei fedeli. Tutti i battezzati ricevono la stessa dignità di membri del sacerdozio regale e ciò che pertanto li distingue è la diversità dei doni dello Spirito, sapendo che la differenza fra chierici e laici non è mai ontologica ma funzionale. La gerarchia in seno alla Chiesa non è quella di certi membri del popolo di Dio ma dei carismi particolari. L'autorità delle diverse Chiese locali non ha lo stesso peso.

Alcune Chiese locali godono di una grazia di «priorità» nella testimonianza dell'amore. Dopo Gerusalemme, Afanas'ev ritiene che un ruolo di priorità fra tutte le Chiese sia stato attribuito dalla fine del I secolo alla Chiesa di Roma. Rifiuta la nozione di «primato» a cui associa l'idea di un potere giuridico. Allo stesso modo, influenzato dal protestante R. Sohm, considera i sinodi locali o regionali come delle strutture puramente giu-

ridiche, storicamente influenzate dal modello imperiale dello Stato romano ma non costitutive dell'identità ecclesiale. La sua opera si pone come «un tentativo di rileggere la storia del cristianesimo primitivo a partire dall'ecclesiologia eucaristica». Secondo lui un'evoluzione teologica si sarebbe prodotta nel corso del III secolo: l'ecclesiologia «eucaristica» sarebbe stata sostituita da un'ecclesiologia «universale», poiché l'istituzione ecclesiale sarebbe stata ripensata a immagine dell'organizzazione imperiale romana. Queste considerazioni di Afanas'ev sono scarsamente condivise dagli odierni teologi ortodossi. Il merito del padre Afanas'ev è tuttavia quello di aver riorientato la visione della Chiesa sull'eucarestia senza per questo rigettare il ruolo proprio dell'episcopato, che è di manifestare l'unità ecclesiale.

4.5. Jean Meyendorff (1926-1992)

Nato a Neuilly-sur-Seine (Francia), si forma teologicamente presso l'Institut Saint-Serge: in seguito, partito per l'America nel 1959, fu nominato professore di storia della Chiesa e di patristica al Seminario Saint-Vladimir (New York), e fu associato al centro di studi bizantini di Dumbarton Oaks (Washington) e all'Università di Fordham. Come ricercatore Meyendorff ha apportato un importante contributo al rinnovamento della comprensione della storia della Chiesa bizantina e della sua tradizione teologica. Le sue due opere *Byzantine Theology* [1971] e *Christ in Eastern Christian Thought* [1969] fanno ancora autorità. Il suo maggior studio riguarda l'analisi dettagliata della dottrina di Gregorio Palamas, di cui ha pubblicato le *Triadi* e di cui mostra che non si è trattato di un'innovazione ma di un'espressione della teologia dei Padri nel XIV secolo: Dio è assolutamente trascendente nella sua essenza e partecipabile nelle sue energie increate. Questa distinzione reale essenza-energie non tocca affatto la semplicità di Dio più di quanto non lo faccia il dogma dell'unitrità.

Rifiutando le speculazioni della sofologia, Meyendorff ha sviluppato un'antropolo-

gia teocentrica che si appoggia su Ireneo di Lione, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore. L'uomo non possiede una natura autonoma e autosufficiente ma non può essere compreso che nello spazio di una relazione interiore con Dio. L'immagine di Dio nell'uomo non è un dato statico ma una capacità dinamica di ascendere indefinitamente verso Dio sulla via della deificazione. «Il solo vero destino dell'uomo è di conformarsi alla propria natura, cioè di essere in comunione con Dio» [CECT, 138].

La Chiesa, compimento dell'incarnazione e icona della trinità, è per Meyendorff il punto di riferimento ultimo dell'antropologia. Egli ha ripreso il principio dell'ecclesologia eucaristica di Afanas'ev rivedendolo in più punti che gli sembravano esprimere un «estremismo eucaristico» [OC, 144], come l'assenza della confessione della fede apostolica quale criterio di cattolicità per una Chiesa locale. In molti studi, egli ha riflettuto sui problemi contemporanei della Chiesa ortodossa e denunciato una situazione in cui le diverse Chiese autocefale sono troppo spesso autosufficienti o concorrenti fra di loro e minacciate dal «filetismo» (tribalismo ecclesiale): «Ritenere, come spesso si fa, che le nostre divisioni etniche non ci impediscano di essere in comunione eucaristica gli uni con gli altri, e che perciò siamo in unità spirituale, è chiaramente insufficiente (e spesso ipocrita) perché nell'ecclesologia ortodossa l'Eucaristia è il modello della vita e della struttura della Chiesa» [LT, 106]. Pregò per un «ministero di coordinazione» fra le Chiese autocefale, assicurato dal patriarca di Costantinopoli, *primus inter pares* nella comunione dei vescovi ortodossi.

4.6. Dumitru Staniloă (1903-1993)

Dopo aver studiato a Cernauti, Atene, e a Monaco, Berlino e Parigi, questo sacerdote rumeno, professore di teologia all'Università di Sibiu e poi di Bucarest, ha sopportato dal 1958 al 1963 il carcere e i campi di concentramento del regime comunista. Per la sua opera che manifesta una teologia confessan-

te, centrata sul mistero del Cristo, Dio-Uomo, in cui si afferma un cristianesimo cosmico e in cui la corrente esicasta è molto presente, egli è rappresentativo della tradizione teologica rumena. Ha sviluppato un'importante teologia dell'amore che trova le sue radici più profonde nel mistero trinitario, «la struttura dell'amore supremo». In quest'ottica il mondo è visto come un dono di Dio e la Chiesa come «una comunione d'amore immersa nelle relazioni e nell'infinito amore trinitario».

Segnato fortemente dal pensiero dei Padri, soprattutto da quello di Massimo il Confessore, ansioso di fare teologia unendo dottrina e spiritualità, egli si ricollega alla corrente neo-patristica. Ha tradotto in rumeno la *Filocalia* [12 voll. dal 1947 al 1991], accresciuta di molti testi e arricchita di commenti. La sua grande *Teologia dogmatica ortodossa* [3 voll., Bucarest 1978, 1997² (tradotto in tedesco e in inglese)] offre un'autentica ermeneutica dei dogmi. Al di là della sua portata normativa, la teologia offre a suo giudizio una testimonianza di libertà e di vita nella fede.

La sua monumentale e diversificata opera, sfortunatamente ancora poco tradotta nelle lingue occidentali, costituisce una vasta sintesi che annovera la cosmologia, la triadologia, la teologia dell'incarnazione, l'ecclesologia, l'antropologia e la soteriologia. Seguendo i Padri egli sviluppa un umanesimo cristiano di massima che proclama con vigore la vocazione dell'uomo a realizzarsi nella santità: Dio si è incarnato perché l'uomo potesse essere deificato per mezzo della grazia increata dello Spirito Santo. In *Gesù Cristo o la Restaurazione dell'uomo* [Sibiu 1943], egli sottolinea l'aspetto ontologico e personalista della soteriologia patristica. Applica all'antropologia la distinzione palamita in Dio dell'essenza e delle energie. Ogni persona è un segreto inaccessibile che si rivela nella grazia dell'amore. L'umanità trova la sua piena realizzazione nella comunione col Cristo: «La comunione fra le persone umane muore quando non trova la propria fonte e il proprio fondamento in Dio persona infinita o piuttosto unità infinita delle persone divi-

ne. Non si può avere la rivelazione dell'altro come profondità che sgorga, come fonte di una vita senza limiti, se non quando lo Spirito non ci mostra l'altro in Dio, nel mistero del Dio personale che si rivela. La sola persona da cui sgorgano incessantemente la vita e la luce è quella di Cristo» [PJ, 103-104].

Per il respiro e la chiarezza della sua riflessione, Staniloä è stato all'origine della formazione di una nuova generazione di teologi rumeni fra i quali vi è l'attuale patriarca di Romania Daniele (Ciobotea) che, dopo la sua formazione a Strasburgo, ha lavorato a lungo all'Istituto ecumenico di Bossey.

4.7. Nikos Nissiotis (1924-1986)

Poliglotta formatosi in Occidente, di una eccezionale creatività, questo atleta greco del corpo e dello spirito, teologo impegnato al livello più alto nel Comitato Olimpico Internazionale, non fu soltanto un fervente promotore del dialogo ecumenico – direttore dell'Istituto ecumenico di Bossey (Ginevra) dal 1966 al 1974 – ma anche, con Zizioulas e soprattutto con Yannaras, uno degli attori del rinnovamento della teologia greca negli anni Sessanta. Nelle sue due opere fondamentali, *Prolegomeni alla gnoseologia teologica della conoscenza* [Atene 1965] e *La filosofia della religione e la teologia filosofica* [Atene 1966], che voltano le spalle alla scuola accademica di Trembelas, egli fa compiere una decisa virata alla teologia greca senza esporre delle tesi ma enunciando i criteri di una teologia cristiana «ortodossa» nel senso qualitativo del termine. Affrancandosi da un'ontologia intellettualista, egli rifiuta ogni via d'analogia che trasforma Dio in un puro concetto frutto del ragionamento umano e sottolinea che la conoscenza di Dio deve poggiare sull'iniziativa divina [cfr. Gal 4, 9] nella relazione personale che Dio crea con ciascuno in Cristo. Nella linea del movimento neo-patristico egli sostiene una teologia kerygmatica, esperienziale e apofatica e una testimonianza di contemplazione. Si rivolge all'uomo contemporaneo segnato dal vuoto di senso prodotto dalla moderna società secolarizzata.

Per lui la teologia è in primo luogo «una risposta all'opera costante dello Spirito Santo» la quale non può che essere una «risposta d'eucaristia, di ringraziamento». I dogmi della Chiesa antica hanno per fine nascosto «la dossologia spirituale», la teologia ha per fine ultimo «un sacrificio razionale alla gloria di Dio». Egli reagisce ad una cristologia «assolutizzata» che, in Occidente, ha preso il sopravvento sulla «teologia naturale» e che vede in ogni attività dell'uomo che faccia avanzare la civilizzazione culturale e tecnica un frutto diretto – che sia o meno volontario – dell'incarnazione del Cristo, una evoluzione incessante «in Cristo» degli eventi storici e delle relazioni sociali verso il punto Omega della pienezza universale. Nissiotis denuncia il carattere ineluttabile di questo processo, facendo riferimento a un ruolo dello Spirito Santo che, nello spazio della Chiesa, realizza «la ricapitolazione di tutte le cose nella libertà attraverso la salvezza delle persone». L'equilibrio della visione cristologica e pneumatologica che deriva dal modo in cui i Padri concepiscono la creazione di Dio rivela «lo slancio trinitario eterno di una creatività che si realizza nei tempi e si compie nella storia per iniziativa di Dio e grazie alla collaborazione libera e cosciente dell'uomo, in virtù della salvezza operata in Cristo e per mezzo dello Spirito Santo nella Chiesa». La visione liturgica della creazione implica la partecipazione dell'uomo all'energia divina e fonda una conoscenza di Dio che non è una semplice comprensione né una certezza psicologica ma un «supplemento di vita» per l'uomo.

4.8. Panaghiotis Nellas (1936-1986)

Oltre alla creazione dell'importante rivista greca «Synaxi» [1982] che tratta non solo di teologia ma anche di politica, arte e cultura, il contributo essenziale di questo attore laico del rinnovamento teologico in Grecia riguarda il tema dell'uomo. Specialista degli scritti del mistico bizantino Nicola Cabasilas (XIV secolo), del quale attualizza l'umanesimo cristocentrico [L'insegnamento di Nicola Cabasilas sulla giustificazione dell'uomo,

Pireo 1975], egli ha pubblicato *La divinità vivente* [*Zōon theoumenon*], sintesi teologica e spirituale che offre «l'espressione fino ad oggi più precisa e fedele dell'antropologia patristica e quindi ortodossa» [D. Staniloaë 1988]. Egli vi tratta del «consenso a Dio» a cui l'uomo è chiamato per il fatto di essere «a immagine» di Dio. Dopo la Caduta, Dio ha rivestito l'uomo di «vesti di pelli», realtà ambivalente, maledizione-benedizione che simboleggia il suo stato di sopravvivenza biologico. La verità ontologica dell'uomo non si trova in lui stesso ma nel suo archetipo increato, il Verbo. Questa ontologia iconica è per P. Nellas uno dei maggiori assi antropologici. Egli riprende la tesi di molti Padri greci secondo cui l'incarnazione di Dio, il Verbo, significa, al di là della redenzione che ci porta salvandoci dalla Caduta, il compimento del progetto del Creatore. L'incarnazione rende possibile la realizzazione dell'uomo nella divinizzazione che è, per P. Nellas, una cristificazione che ci rende conformi al nostro archetipo.

4.9. Ioannis Zizioulas (1931)

Nato a Kozani nella Macedonia greca. Dopo aver studiato teologia a Tessalonica e Atene, ha seguito una formazione all'Istituto ecumenico di Bossey (Ginevra). Nel 1955-1965 ha proseguito gli studi ad Harvard sotto la direzione del padre G. Florovsky. Ha passato tre anni a Ginevra, dal 1967 al 1970, presso il segretariato della commissione Fede e Costituzione, e collaborato ai lavori del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Inoltre ha insegnato patristica e teologia sistematica nelle Università di Edimburgo e Glasgow (dal 1970 al 1987). Nel 1984 è stato nominato professore di dogmatica all'Università di Salonico e *visiting professor* del King's College di Londra. Nel 1986 è stato eletto vescovo in seno al patriarcato ecumenico come titolare della sede di Pergamo. Dopo l'elezione è divenuto membro della commissione di dialogo internazionale cattolico-ortodossa e ha anche presieduto la commissione per il dialogo fra Chiesa ortodossa e anglicani.

È evidente la grande varietà tematica degli studi di Zizioulas e il carattere internazionale delle sue pubblicazioni: la maggior parte è stata dettata dal lavoro per il dialogo ecumenico. La sua opera comprende un centinaio di articoli di valore scientifico e cinque libri. La sua opera maggiore, *L'être ecclésial*, apparsa prima a Ginevra nel 1981 e poi in inglese nel 1985 sotto il titolo *Being as Communion*, si è progressivamente imposta in modo discreto nel panorama della teologia anglofona. *La creazione come eucaristia*, pubblicato ad Atene nel 1992, propone una riflessione teologica sulla crisi ecologica planetaria. *Ortodossia e mondo contemporaneo*, pubblicato in geco a Nicosia nel 2006, si occupa dei fondamenti dei problemi etici della postmodernità. *Communion and Otherness*, pubblicato a Londra nel 2006, riprende testi di antropologia e offre due studi sul mistero del Padre e sulla nozione di misticismo eucaristico e ecclesiale.

Uno dei temi centrali della sua opera è la ricerca di un'articolazione organica fra le varie sfaccettature del mistero di salvezza. «La cristologia non può essere trattata come una realtà autonoma: essa deve essere costantemente condizionata dalla pneumatologia e ricollegata in modo organico all'ecclesiologia». Programma che egli ha messo in opera per più di quaranta anni.

Lungi dall'essere una sezione autonoma della dottrina cristiana, per Zizioulas l'ecclesiologia è piuttosto il cuore stesso della totalità della dogmatica. Per lui la Chiesa apre al mistero della vita in Cristo per mezzo della quale, nello Spirito, gli uomini hanno accesso al Padre. L'evento della comunione dell'eucaristia, al quale Zizioulas assegna un posto centrale, seguendo in questo Afanas'ev, rivela il vero essere, escatologico, della Chiesa. La sinassi eucaristica offre infatti l'icona della liturgia celeste così come è descritta nell'Apocalisse: la folla dei salvati è volta verso l'altare dell'Agnello immolato che è posto di fronte al trono di Dio, che a sua volta è circondato dai ventiquattro vegliardi. Il vescovo attorniato dal proprio collegio di presbiteri mentre presiede l'eucari-

stia è quindi l'immagine di Dio (o del Cristo) attorniato dai santi.

Ricorrendo alla nozione biblica di personalità corporativa nel quadro di una cristologia estensiva, Zizioulas porta nuova chiarezza nel proporre una sintesi fra cristologia e pneumatologia che articola la doppia dimensione storica ed escatologica della Chiesa, il suo carattere locale e cattolico, il suo aspetto istituzionale e carismatico, che implica ugualmente un'antropologia. Da qui il suo contributo più fecondo e originale, vale a dire la teologia della persona, approfondita a partire dal suo studio *Human Capacity and Human Incapacity* [1975]. Egli pone in evidenza nei Padri greci – soprattutto nei cappadoci – una vera ontologia di comunione in virtù della quale la persona non esiste al di fuori della sua relazione con gli altri. La causa ultima dell'essere non è l'essenza ma una persona increata: il Padre. L'amore, che si identifica con la libertà dell'essere, è allora «la categoria ontologica per eccellenza». L'esistenza presuppone sempre la relazione tra le persone e la persona si edifica nella libertà e nell'amore.

Poiché la comunione significa unità e alterità rispetto all'immagine del modello trinitario, la *personèità* umana (*personhood*) si fonda per Zizioulas sulla comunione personale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ora, il principio di unità in Dio non è né la natura né la comunione trinitaria in sé ma il Padre, fonte di ogni relazione: «Il Padre per amore – cioè liberamente – genera il Figlio e fa procedere lo Spirito». Egli ricapitola in se stesso la Santa Trinità. Il Padre – per amore – ci è donato come nostro Padre dal Figlio unico, persona perfetta, che si è fatto uomo perché l'uomo sia deificato e divenga pienamente persona. Per l'uomo la personalità si determina quindi nell'unione ipostatica in Cristo e si realizza nella vita sacramentale della Chiesa attraverso l'adozione filiale, cioè l'appropriazione, per mezzo della grazia dello Spirito, della relazione eterna che esiste fra il Padre e il Figlio. Dato che essa è anche escatologica, la personalità umana non può compiersi pienamente che nel Regno a venire. La «personèità» appare quindi, secondo

Zizioulas, come *la* verità ultima dell'uomo, rivelata in Cristo dalla *teo*-logia. «Se Dio non esiste non ci sarebbe persona». La sintesi di Zizioulas mostra che la verità della persona riposa sulla teologia trinitaria ma si trova anche organicamente collegata a una cristologia inclusiva, inseparabile della pneumatologia e dall'ecclesiologia.

5. *La teologia della liturgia e dell'icona*

Già in S. Bulgakov e G. Florovsky la liturgia era stata percepita come un fattore decisivo del *kerygma* in cui la fede viva della Chiesa è annunciata, mentre il dogma è celato nel tesoro del mistero della Chiesa. La diaspora ortodossa in Occidente ha sviluppato una vera e propria teologia della liturgia, dei sacramenti e dell'arte sacra.

5.1. Alexander Schmemmann (1921-1983)

Dopo gli studi all'Institut Saint-Serge si è iscritto nel 1951 al Seminario Saint-Vladimir (allora a New York) dove ha insegnato teologia liturgica e storia della Chiesa. Fra i suoi molti libri la sua opera *Pour la Vie du Monde*, approccio alla fede cristiana così come è riflessa nella liturgia, è stato tradotto in undici lingue.

Considerando la tradizione liturgica della Chiesa come la maggior espressione della fede cristiana, egli ha sviluppato una vera e propria «teologia liturgica», il cui obiettivo è offrire una comprensione approfondita dell'esperienza fatta nella liturgia.

Ha proseguito lo studio storico della liturgia intrapreso nelle accademie di teologia russe dell'Ottocento. Per lui la Chiesa primitiva offre il modello per una comprensione autentica della liturgia. Egli ritiene che il significato escatologico primario della liturgia si sia poco a poco perduto a partire dal IV secolo, rimpiazzato da una pietà mistica che si fonda sull'opposizione sacro-profano. Questa presentandosi come un ritorno alla «religione» piuttosto che al cristianesimo rappresenta la fine di ogni religione. Per mez-

zo della sua morte e risurrezione il Cristo ha abolito ogni distinzione fra sacro e profano, offrendo all'umanità, nella Chiesa, l'accesso alla vita nuova del Regno di Dio.

Schmemmann ritiene che una giusta reinterpretazione della liturgia possa condurre a riforme liturgiche sui punti rispetto ai quali la pratica attuale può rivelarsi difettosa. Egli ricolloca la teologia dei sacramenti all'interno di una vera e propria cosmologia e sottolinea la tensione fra l'elevazione del mondo verso il divino e la discesa della grazia divina nel mondo. Secondo lui il simbolismo sacramentale ha per vocazione di indicare il posto centrale dell'uomo nella creazione: quello di sacerdote. Prima di essere *homo sapiens* l'uomo è prima di tutto *homo adorans*. La creazione è stata donata all'uomo come mezzo di comunione con Dio. La condizione sacerdotale dell'uomo lo chiama ad un'attitudine eucaristica di fronte alla bontà di Dio prima ancora che all'esercizio di un culto. Poiché i sacramenti offrono un approccio alla natura della Chiesa, l'ecclesiologia è il secondo elemento dell'opera di Schmemmann. Discepolo di Afanas'ev, egli sottolinea il ruolo centrale dell'eucaristia come atto del corpo ecclesiale, vera «epifania della Chiesa». Il suo ultimo libro *L'Eucharistie* porta il sottotitolo «Sacramento del Regno di Dio».

5.2. Leonid Ouspensky (1902-1987)

Stabilitosi in Francia in seguito alla rivoluzione russa, si fece conoscere come un pittore di talento prima di riscoprire l'icona e di consacrare ad essa tutta la sua vita. Per quarant'anni Leonid Ouspensky ha insegnato l'arte dell'icona ad allievi venuti da tutto il mondo. Il suo stile evoca quello del grande iconografo russo del XIV secolo Andrej Rublev. Ha lasciato numerose icone disperse in collezioni private e affreschi, ma anche opere importanti nelle quali ha proposto i lineamenti di una vera e propria teologia dell'icona. Con Gregor Krug, Leonid Ouspensky è all'origine della riscoperta dell'icona e del suo rinnovamento nel Novecento. Il suo libro *The Meaning of Icons* [Olten 1952] è sta-

to scritto in collaborazione con Vladimir Lossky. È anche autore di una monumentale *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe* [1980, ultima ried. 2003].

Ouspensky sottolinea come la tradizione iconografica sia fondata sull'incarnazione stessa del Verbo di Dio, secondo l'insegnamento del settimo concilio ecumenico [Niceno II, 787]. Dio si è manifestato nella carne per la gioia e la deificazione dell'uomo. Questa «deificazione» è percepibile nei santi. Tanto dal punto di vista di chi la realizza quanto da quello di chi la guarda e la venera, i valori dell'icona sono eminentemente teologici. L'icona è infatti un richiamo visivo dell'incarnazione. Ouspensky mostra come i canoni del concilio Niceno II siano stati ripresi e sviluppati dai concili locali allorché l'iconografia tese a perdere i suoi legami organici con la teologia e con la celebrazione liturgica. Egli è orientato verso una lettura approfondita e teologica del mistero dell'icona appoggiandosi a numerosi testi – in particolare della tradizione ortodossa russa – che sono presentati in modo minuzioso e attento.

6. *Il dialogo con la cultura contemporanea*

In seguito alla seconda guerra mondiale alcuni teologi ortodossi presero coscienza della necessità di attualizzare la testimonianza cristiana. Essi si tennero fedeli al radicamento nella tradizione proprio del movimento neo-patristico e accolsero il meglio della filosofia religiosa russa in un dialogo con la cultura contemporanea.

6.1. Paul Evdokimov (1900-1970)

Nato in Russia e costretto all'emigrazione, ha studiato a Parigi all'Institut Saint-Serge dove ha insegnato a partire dal 1953. È stato segnato dall'influenza di un teologo russo dell'Ottocento, Alexander Bukharev, profeta della Chiesa di fronte alle sfide dei tempi moderni. Ha cercato di realizzare una sintesi fra la tradizione patristica riscoperta dal rinnovamento neo-patristico e le migliori intui-

zioni della filosofia religiosa russa. Intrattenne un dialogo non solo con le diverse correnti del cristianesimo occidentale ma anche più globalmente con la cultura contemporanea. Grazie a molte sue opere P. Evdokimov si è fatto conoscere come pioniere delle ricchezze della tradizione bizantina e slava. Ispirato dall'opera di Bukharev, nel suo *Sacrement de l'amour* [Paris 1962] ha esposto una magnifica teologia del matrimonio, difendendo una integrazione positiva dell'eros nell'antropologia cristiana. Egli sottolinea l'importanza di una vita spirituale autentica per tutti i laici [*Les âges de la vie spirituelle*, Paris 1964] e sulla linea di Dostoevsky e di Bukharev mette in evidenza il «monachesimo interiore» a cui ogni cristiano è chiamato. Evdokimov ha sviluppato un'ammirevole teologia dell'eucaristia nella quale la cristologia appare tutta pneumatologia e il sacramento è il completamento, la trasfigurazione della sacramentalità dell'essere. Per lui la Chiesa si definisce anche come comunità eucaristica. Tuttavia, egli ricolloca la vita sacramentale all'interno della totalità della vita spirituale che esige anche l'impegno e il rischio della libertà. La liturgia si realizza interiorizzandosi nella luce delle profondità del cuore ed esteriorizzandosi nel *sacramento del fratello*.

Nella sua ricerca della bellezza egli tende a mostrare che l'intero universo è chiamato a svelare progressivamente il suo senso teofanico.

6.2. Christos Yannaras (1935)

Questo filosofo e teologo greco ha studiato teologia ad Atene e filosofia a Bonn e a Parigi. È stato a lungo professore di filosofia all'Istituto di scienze politiche di Atene ed è membro dell'Accademia internazionale di scienze religiose. Ha contribuito molto al rinnovamento della teologia ortodossa con i suoi libri tradotti in varie lingue, nei quali cerca di rappresentare i contenuti della fede ortodossa con i contenuti del pensiero moderno: *De l'absence et de l'inconnissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger* [Paris 1971], *Philosophie sans*

rupture [Genève 1986]. In numerosi articoli, comunicazioni, conferenze, è intervenuto regolarmente nell'attualità sociale e politica della Grecia.

Egli ha tracciato i lineamenti di una dogmatica ortodossa esistenziale appoggiandosi «non solamente sui principi teorici ma anche sull'esperienza della Chiesa», un'esperienza di verità, rivelatrice della «vita reale» e conforme al modello trinitario dell'esistenza. Nel suo *Alphabetari tês pistês* [Atene 1988, tr. ital. *La fede dell'esperienza ecclesiale*, Brescia 1993] chiarisce che l'uomo è chiamato a sviluppare un modo di vita che costituisce una relazione con Dio, dal momento che la vita intera diviene un «evento di comunione» con Dio e con i nostri fratelli. Credere nella verità della Chiesa significa partecipare all'esperienza vissuta e condivisa da una comunità: il corpo ecclesiale. La sua riflessione sul senso dell'etica ecclesiale ne *La liberté de la morale* [Genève 1983] è molto originale. La moralità nella Chiesa non può essere convenzionale, individuale e pietista ma ascetica e liturgica.

Yannaras ha tentato di fondare un quadro concettuale per ripensare l'ortodossia in opposizione globale con la tradizione del cristianesimo occidentale, appoggiandosi soprattutto sulla critica anti-occidentale degli slavofili russi del XIX secolo. La sua presentazione del cristianesimo occidentale è spesso molto schematica e troppo rigida. Denuncia instancabilmente l'alienazione del cristianesimo ortodosso e annuncia con nostalgia la fine della civilizzazione greca ortodossa (*finis Graeciae*). Allo stesso tempo egli fa sentire la voce di un'ortodossia certa della sua tradizione e sensibile alle questioni della modernità.

6.3. Olivier Clément (1921-2009)

Venuto dall'ateismo, questo storico si convertì al cristianesimo nella Chiesa ortodossa e ricevette l'insegnamento teologico dei suoi due maestri Vladimir Lossky e Paul Evdokimov prima di insegnare all'Institut Saint-Serge (1965-2003). Allo stesso modo egli è

fortemente condizionato dall'opera personalista del filosofo Nicolaj Berdjaev. Ha consacrato la propria vita a trasmettere all'Occidente, in un linguaggio rinnovato con semplicità e profondità, le ricchezze teologiche e spirituali dell'Oriente cristiano, soprattutto il messaggio della tradizione patristica [*Sources*, Paris 1982] o della tradizione liturgico-ascetica bizantina [*Le chant des larmes*, 1982]. Il suo ruolo è cruciale nell'inculturazione della teologia ortodossa in Francia.

Fra i suoi numerosi libri, articoli, conferenze, trasmissioni radiofoniche o televisive, attraverso l'animazione della rivista di teologia ortodossa «Contacts» (dal 1959 al 1997), si è mostrato attento alle questioni della modernità. Egli ha tentato di far dialogare la tradizione ortodossa non soltanto con il cristianesimo occidentale [*Rome autrement*, Paris 1997], ma anche con la cultura contemporanea nella quale si sforza di individuare i fermenti del Regno. Berdjaev invitava a discernere nella bellezza suscitata dall'uomo una libera collaborazione all'economia divina. O. Clément chiama a sua volta ad una «civiltà della bellezza» attenta ad ogni volto, segno del mistero della persona e rispettosa della creazione. Egli sottolinea la necessità di promuovere un cristianesimo post-ideologico nel quale la verità non è né un sistema né una teologia di ripetizione ma una persona, il Cristo, che testimonia dell'assolutezza dell'amore.

Bibliografia

Generalità: D. Clendenin, *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*, Grand Rapids 2003².

1. P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1986² (tr. ital. Roma 1972).

2. P. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, 3 voll., Paris-Chevetogne 1966-1968 (ed. or. Athenai 1959).

3. A.V. Men, *Le fonti della religione*, Padova 1994; Id., *Le christianisme ne fait que commencer*, Paris 1996; Id., *Gesù maestro di Nazareth. La storia che sfida il tempo*, Roma 1996; S. Bulgakov, *L'orthodoxie, essai sur la doctrine de l'Église*, Lausanne 1980; Id., *Il Paraclito*, Bologna 1971; Id., *L'agnello di Dio, il mistero del Verbo incarnato*, Roma 1990; Id., *La Sagesse de Dieu, résumé*

de sophiologie, Lausanne 1983; Id., *La sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*, Roma 1991; Id., *Il rovetto ardente: aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio*, Cinisello Balsamo 1998; Id., *La luce senza tramonto*, Roma 2002.

4. M. Lot-Borodine, *Un Maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle: Nicolas Cabasilas*, Paris 1958; Id., *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970 (tr. ital. *Perché l'uomo diventi Dio*, Magnano 1999); G. Florovsky, *Le Corps du Christ vivant*, in *La Sainte Église universelle*, Genève 1948, 9-57 [= CCV]; V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944 [= TM] (tr. ital. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1967); Id., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967 [= IR] (tr. ital. *A immagine e somiglianza di Dio*, Bologna 1999); N. Afanas'ev, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959; Id., *Orthodoxie et catholicité*, Paris 1964 [= OC]; Id., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969 (tr. ital. *Cristologia ortodossa*, Roma 1974; tr. ingl. *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood 1975 [= CECT]); Id., *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York-London 1974 (tr. ital. *Teologia bizantina*, Casale Monferrato 1984); Id., *Living Tradition*, Crestwood 1978 [= LT]; D. Staniloač, *Teologia dogmatica ortodoxa*, 3 voll., Bucarest 1978, 1997²; Id., *Dieu est amour*, Genève 1980 (tr. ital. *Dio è amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Roma 1986); Id., *Theology and the Church* (tr. ingl. New York 1980); Id., *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, (tr. fr. Paris 1981 [= PJ]; tr. ital. *La preghiera di Gesù e lo Spirito Santo. Meditazioni teologiche*, Roma 1988); Id., *Le génie de l'orthodoxie* (tr. fr. Paris 1985; tr. ital. *Il genio dell'ortodossia*, Milano 1986); P. Nellas, *L'insegnamento di Nicolas Cabasilas sulla giustificazione dell'uomo*, Pireo 1975 (in greco); Id., *Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1993 (ed. or. Athinai 1981); J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981 (tr. ital. *L'essere ecclesiale*, Magnano 2007); Id., *He ktise hos eucharistia*, Athinai 1992 (tr. ital. *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Magnano 1994); Id., *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris 1994; Id., *Ortodossia e mondo contemporaneo*, Nicosia 2006 (in greco); Id., *Communion and Otherness*, London 2006.

5. L. Ouspensky, *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1980 (tr. ital. *La teologia dell'icona*, Roma 1995).

6. O. Clément, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris 1969 (tr. ital. *Atenagora: Chiesa ortodossa e futuro ecumenico*, Brescia 1995); Id., *Questions sur l'homme*, Paris 1972 (tr. ital. *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1973); Id., *Corps de mort et de gloire*, Paris 1992 (tr. ital. *Teologia e poesia del corpo*, Casale Monferrato 1997); Id., *Rome autrement*, Paris 1997 (tr. ital. *Roma diversamente. Un ortodosso di fronte al papato*, Milano 1998).