

DARIUSZ KOWALCZYK SJ

 <https://orcid.org/0000-0002-6469-2443>

DIO ESISTE PERCHÉ IL PADRE ESISTE
L'ontologia della Persona in Joannis Zizioulas

Durante una delle lezioni sulla dottrina trinitaria nella teologia ortodossa contemporanea mi sono molto dilungato a parlare di Sergej Bulgakov. Dopo la lezione è venuto da me uno studente ortodosso e mi ha rimproverato di essermi soffermato troppo su Bulgakov, che – secondo lui – non può essere considerato un rappresentante della trinitaria ortodossa, anzi, alcune delle sue posizioni sarebbero, addirittura, piuttosto eretiche. Gli ho chiesto, allora, chi potesse essere il rappresentante dell'approccio ortodosso oggi. «Zizioulas» – ha risposto subito lo studente. Si tratta di Joannis Zizioulas, nato nel 1931, metropolita titolare di Pergamon. Yannis Spiteris, nel suo saggio sulla dottrina trinitaria nella teologia ortodossa, indica le caratteristiche principali di tale disciplina teologica ed afferma: «Per presentare questo insegnamento [...] abbiamo preferito sintetizzare il pensiero di Joannis Zizioulas, perché ci sembra che egli meglio di tutti sia riuscito a dargli consistenza sistematica»¹. Yves Congar, invece, ha scritto: «Zizioulas è uno dei più originali e profondi teologi della nostra epoca»². In questo saggio, allora, desideriamo presentare la

DARIUSZ KOWALCZYK – gesuita polacco, è nato nel 1963 a Mińsk Mazowiecki. Dal 1998 al 2003 è stato docente della Pontificia Facoltà di Teologia a Varsavia. Dal 2003 al 2009 provinciale della Provincia dei gesuiti *Polonia Maioris et Mazoviae*. Presso la Pontificia Università Gregoriana, è docente dal 2010 e professore straordinario dal 2013 della Facoltà di Teologia, di cui è stato anche Decano dal 2013 al 2019. È docente di teologia dogmatica; kowalczyk@unigre.it.

¹ Y. Spiteris, «La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa», in: *Trinità in contesto*, ed. A. Amato, Roma 1994, p. 45–69.

² Y. Congar, «Bulletin d'ecclésiologie», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66(1982), p. 88.

particolare comprensione che ci propone il Metropolita della monarchia radicale della Persona del Padre. Sembra, infatti, essere questo l'aspetto fondamentale non soltanto della sua riflessione trinitaria ma anche di tutto il suo teologare.

Dal cosmo alla persona

Secondo Zizioulas, il pensiero greco antico è fondamentalmente monista e a-personale. La persona, in quanto un'aggiunta all'essere, non fa parte dell'ontologia greca, poiché la particolarità e la pluralità non possono costituire l'Essere assoluto che deve essere un'unità monistica. La pluralità, dunque, sarebbe sempre derivativa e non causativa³. Tomáš Špidlík, invece, fa notare che, verso la fine dell'antichità greco-romana, la filosofia ha messo tutti gli dèi nei rami di una «religione cosmica», al centro della quale non sta la volontà di una divinità personale ma la legge immutabile del cosmo⁴. Papa Benedetto XVI esprime un pensiero simile: «Il Divino veniva visto in vari modi nelle forze cosmiche, ma un Dio che si potesse pregare non esisteva». Ed aggiunge: «Paolo illustra la problematica essenziale della religione di allora in modo assolutamente appropriato, quando contrappone alla vita “secondo Cristo” una vita sotto la signoria degli “elementi del cosmo” (Col 2, 8)»⁵.

Nel platonismo ogni cosa individuale e concreta trova – dice Zizioulas – il suo ultimo fondamento in un'idea astratta. Nell'aristotelismo, invece, alle cose concrete ed individuali manca la prospettiva della vita eterna. L'anima umana, nel platonismo, non è legata per sempre ad un uomo concreto. Nell'aristotelismo – al contrario – l'anima non esiste senza il corpo, cioè senza l'uomo concreto. Pertanto i Greci antichi non poterono creare una vera ontologia di persona⁶. L'armonia del cosmo a-personale costituiva l'ultimo punto di riferimento, anche per gli dèi. In questo cosmo, che «girava» secondo le leggi eterne, il destino dell'uomo non poteva essere altro che tragico. Non a caso il concetto greco di persona (*prósopon*) venne usato nel contesto del teatro e della tragedia greca. Esso rimanda a «ciò che cade sotto gli occhi», «ciò che si vede» e significa, dunque, anche «faccia», «volto», «aspetto», intendendo, così,

³ Cfr. J. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, Magnano (BI) 2007, p. 24.

⁴ Cfr. T. Špidlík, *Noi nella Trinità*, Roma 2000, p. 11.

⁵ Benedetto XVI, Enciclica *Spe salvi*, 2007, n. 5.

⁶ Cfr. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, p. 25.

prima la figura dell'uomo ed, in seguito, la maschera, il ruolo dell'attore, il personaggio interpretato, l'individuo⁷. Secondo Zizioulas, «proprio a teatro l'uomo tenta di divenire una persona, di affermarsi in tutta la sua statura di fronte a questa unità armoniosa impostagli come necessità logica e morale. Qui lotta contro gli dèi e il destino...»⁸. In questo modo il concetto di «*prósopon*» acquista un po' la dimensione di libertà e di individuo irripetibile. Nel mondo antico romano, invece, il concetto latino di «persona» è stato adoperato soprattutto nel contesto sociale e legale. Zizioulas – facendo un aggancio al teatro greco – fa notare che per i Romani «il termine “persona” indica il ruolo impersonato sia a teatro sia nella vita sociale»⁹. Di conseguenza, l'identità di un uomo concreto, che lo differenzia da un altro uomo, viene costituita, prima di tutto, dallo stato che organizza la vita sociale. Tale comprensione, ovviamente, non ha niente a che fare con una ontologia di persona. Nel mondo greco-romano la dimensione personale non poteva essere identificata con l'essenza della realtà. L'essere più profondo dell'uomo non era la persona ma si riferiva, piuttosto, ad un fondamento ontologico a-personale, cioè all'ordine del cosmo.

Per poter cambiare la visione degli antichi Greci e Romani ci volevano – come fa notare Zizioulas – due cose: 1. Sorpassare la visione cosmologica e liberare l'uomo da un determinismo ontologico; 2. Proporre un'ontologia in grado di unire la persona con l'essere durabile dell'uomo, cioè con la sua assoluta identità¹⁰. Il primo passo è stato fatto grazie alla visione biblica dell'universo. Il mondo non è ontologicamente necessario ma viene creato da Dio, perché Dio lo vuole¹¹. Invece, la nuova

⁷ Cfr. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996, p. 53-54.

⁸ Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, p. 28.

⁹ *Ibidem*, p. 30.

¹⁰ *Ibidem*, p. 32.

¹¹ La liberazione cristiana dell'uomo dal determinismo ontologico è stata descritta da Benedetto XVI nell'enciclica sulla speranza: «In questa prospettiva un testo di san Gregorio Nazianzeno può essere illuminante. Egli dice che nel momento in cui i magi guidati dalla stella adorarono il nuovo re Cristo, giunse la fine dell'astrologia, perché ormai le stelle girano secondo l'orbita determinata da Cristo. Di fatto, in questa scena è capovolta la concezione del mondo di allora che, in modo diverso, è nuovamente in auge anche oggi. Non sono gli elementi del cosmo, le leggi della materia che in definitiva governano il mondo e l'uomo, ma un Dio personale governa le stelle, cioè l'universo; non le leggi della materia e dell'evoluzione sono l'ultima istanza, ma ragione, volontà, amore – una Persona. E se conosciamo questa Persona e Lei conosce noi, allora veramente l'inesorabile potere degli elementi materiali non

ontologia della persona è stata formulata dai Padri greci, soprattutto dai Cappadoci, che, riflettendo sul mistero trinitario di Dio, hanno separato il concetto di «ipostasi» da quello di «sostanza» e l'hanno identificato con il concetto di «persona». Con questa identificazione il concetto di «persona» comincia ad assumere il peso ontologico che gli mancava, anche se già Tertulliano parlava di *una substantia e tres personae* in Dio ed Ippolito di Roma applicava il termine «*prósopon*» al Padre e al Figlio. Zizioulas vede qui una vera «rivoluzione copernicana» che libera il concetto di «persona» dall'imperialismo e dall'impersonalismo dell'essenza e descrive la «persona» non più come un'aggiunta all'essere ma come un elemento costitutivo dell'essere, il suo principio e la sua causa¹². La persona, dunque, non è più qualcosa di sovrapposto all'essere ma è l'ipostasi dell'essere. Nessuna sostanza esiste senza un modo di esistere, senza ipostasi. Ovviamente, dall'altro lato, nessuna ipostasi esiste senza una sostanza, anzi, è l'ipostasi, la persona che costituisce il principio dell'essere, non il contrario.

Abbiamo già menzionato come, nella visione biblica, il mondo non è considerato una emanazione necessaria della sostanza divina ma il frutto dell'atto libero e personale di Dio. Zizioulas mette in rilievo il fatto che questa dottrina trova il suo fondamento nella rivoluzione personalista compiuta dai Cappadoci. Se, infatti, il principio in Dio è la persona, l'ipostasi, allora, l'universo è un risultato della libertà personale e non di una necessità ontologica di sostanza. Se la caratteristica principale della persona è la libertà, allora, il Dio personale chiama le cose all'esistenza agendo in modo libero.

La libertà del Padre – il principio della Trinità

Zizioulas sottolinea che – seguendo i Padri greci – si dovrebbe dire che non soltanto l'esistenza dell'universo è radicata nella libertà ma l'essere stesso di Dio va identificato con la persona, cioè con la libertà. Il teologo ortodosso si oppone a tutte quelle interpretazioni che, in qualche modo, ritornano al pensiero che il principio ontologico di Dio consiste

è più l'ultima istanza; allora non siamo schiavi dell'universo e delle sue leggi, allora siamo liberi. Una tale consapevolezza ha determinato nell'antichità gli spiriti schietti in ricerca. Il cielo non è vuoto. La vita non è un semplice prodotto delle leggi e della casualità della materia, ma in tutto e contemporaneamente al di sopra di tutto c'è una volontà personale, c'è uno Spirito che in Gesù si è rivelato come Amore» (*Spe salvi*, n. 5).

¹² Cfr. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, p. 382.

nella sua assoluta e necessaria sostanza. Il «principio», la «causa» della vita divina consiste – secondo lui – «nell’ipostasi, cioè nella persona del Padre. Il Dio unico non è la sostanza unica ma il Padre, che è la “causa” (*aitía*) della generazione del Figlio e della processione dello Spirito»¹³. Per Zizioulas, la parola «Dio» non si riferisce ad una ontologia della necessità o ad un semplice fatto, cioè, che all’essenza divina appartiene la sua esistenza:

Dio, in quanto Padre e non in quanto sostanza, per il fatto che “è”, conferma eternamente la sua libera volontà di esistere. [...] Se Dio esiste, è perché il Padre esiste [sott. pr.], colui cioè che per amore e liberamente genera il Figlio ed effonde lo Spirito. Così Dio come persona – l’ipostasi del Padre – fa sì che la sostanza divina sia ciò che essa è: il Dio Uno. Questo punto è assolutamente capitale [...]. La sostanza non esiste mai nuda (*ghymné*), cioè senza ipostasi, senza modalità di esistenza (*trópos hypárxeos*). E di conseguenza l’unica sostanza divina è l’essere di Dio, unicamente perché essa possiede queste tre modalità di esistenza, che non deve a se stessa ma a una persona: il Padre. Al di fuori della Trinità, Dio, cioè la sostanza divina, non esiste; infatti il principio ontologico di Dio è il Padre¹⁴.

La libertà umana viene spesso compresa come potenza di scegliere tra diverse possibilità, ma l’uomo, in quanto creato, – mette in rilievo Zizioulas – non sceglie liberamente il suo esistere; egli può soltanto accettare o negare, confermare come fosse un dato di fatto oppure rigettare. La negazione della propria esistenza, però, porta alla morte e, come tale, non costituisce un atto di libertà. Soltanto l’ente increato, che non è legato da nessuna necessità, nemmeno dalla necessità dell’esistere, è libero nel senso assoluto. La libertà assoluta è ciò che noi chiamiamo «Dio». Ma questa libertà non è radicata nella sostanza divina quanto nella persona del Padre che trascende le necessità ontologiche della sostanza, generando il Figlio e facendo procedere lo Spirito. La comunione trinitaria dell’amore non è il risultato di un’estasi necessaria della natura divina ma della volontà del Padre.

Zizioulas fa notare che tali questioni potrebbero sembrare troppo astratte, senza un legame con la vita dei fedeli, ma, di fatto, esse rivestono un significato importante per l’uomo. La comprensione della libertà di Dio ci permette di comprendere più profondamente la nostra vocazione

¹³ Zizioulas, *L’essere ecclesiale*, p. 39.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

e le nostre potenzialità. Il teologo ortodosso afferma che se la causa della libertà assoluta si trovasse nella natura divina increata, questo significherebbe anche che la libertà umana è racchiusa nei rami della nostra natura e, di conseguenza, l'uomo non potrà mai diventare veramente libero, cioè, una persona vera. Ma se la causa della libertà assoluta sta nelle modalità personali di Dio e non nella sua essenza, allora l'uomo – nonostante il suo essere creato – può sperare di divenire autenticamente, ovvero, «divinamente» libero. Infatti, si tratta della libertà che sorpassa i limiti della natura creata e va verso il modo di essere di Dio. I Padri parlavano di *theōsis*, cioè della divinizzazione dell'uomo. Zizioulas scrive: «La *theōsis* è senza senso se non ha a che fare con la liberazione dell'uomo dalla priorità della sostanza sulla persona»¹⁵. Invece, se la persona ha il primato ontologico sull'*ousia*, allora c'è speranza per l'uomo di arrivare alla libertà vera. Se il divino riguardasse, prima di tutto, la questione della sostanza necessaria, immutabile ed eterna, allora la divinizzazione della persona umana non sarebbe possibile, *ergo*, la dottrina di Dio perderebbe la sua importanza per l'uomo.

Zizioulas vede la comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo come un evento eterno della libertà del Padre che, dall'eternità, vuole generare il Figlio e spirare lo Spirito. Questo vuol dire che il Padre – essendo assolutamente libero – poteva non voler far procedere le altre due persone divine? Sembra che, seguendo la pista del nostro teologo, si debba dire di sì, ma tale risposta ci porterebbe delle grosse difficoltà nel campo della dottrina cristiana di Dio. Una di esse riguarda il rischio di compromettere la piena divinità del Figlio e dello Spirito. La riflessione di Zizioulas punta molto sulla libertà del Padre e questo pensiero è veramente attraente. Cosa dire, però, sulla libertà del Figlio e dello Spirito? Da sempre voluti dal Padre, sono anch'Essi assolutamente liberi come Lui? Il teologo cerca di uscire da queste aporie affermando che «l'unico esercizio ontologicamente possibile della libertà è l'amore»¹⁶. Infatti, «la libertà non è semplicemente “libero arbitrio”»¹⁷, cioè il suo nucleo non consiste nella semplice scelta tra le diverse possibilità. La libertà della persona, di cui sta parlando il nostro autore, è la «libertà di essere altro»

¹⁵ I. Zizioulas, *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Roma 2018, p. 12.

¹⁶ Idem, *L'essere ecclesiale*, p. 44.

¹⁷ Idem, *Comunione e alterità*, Roma 2016, p. 13.

e, nello stesso tempo, «la libertà di essere semplicemente se stessa»¹⁸. La persona, però, non può esistere come un «io» solitario. Nemmeno il Dio Padre. Egli vuole da sempre generare il Figlio e spirare lo Spirito ma questo significa che Egli da sempre desidera essere se stesso, cioè il Padre, e vuole anche essere altro. In questo modo il mistero dell'alterità in Dio fa sì che la monarchia della libertà del Padre non diminuisca la libertà e la divinità degli altri Due.

La libertà e l'alterità in Dio

Nel sentiero del pensiero contemporaneo la categoria dell'alterità è divenuta molto importante. Si parla, infatti, di filosofia dell'Altro. Il suo più grande esponente può essere considerato, senza alcun dubbio, Emmanuel Lévinas, a cui Zizioulas si riferisce nei suoi testi. Il nostro autore rileva come l'essenza del peccato consista nel voler realizzare se stessi, il proprio «io», «attraverso il rifiuto e non l'accettazione dell'Altro»¹⁹. Non può esserci, però, un «io» senza un «altro». Non c'è comunione senza alterità. Ci sarebbe solo una monade solitaria e totalizzante. Pertanto, come sottolinea Zizioulas, l'alterità è fondamentale per capire l'uomo e la Chiesa ma prima del livello antropologico e di quello ecclesiologico, bisogna tener conto della prospettiva teologica. La categoria dell'alterità è, infatti, indispensabile per la dottrina trinitaria. Non c'è unità senza alterità. Non c'è l'Uno senza l'Altro.

Il nostro autore afferma, inoltre, che in Dio l'alterità non viene dopo l'unità ma è costitutiva di essa. L'unità divina non è salvaguardata dall'unica sostanza ma dalla monarchia del Padre, mentre l'alterità non è una conseguenza della sostanza, che viene perfettamente condivisa dai Tre, ma trova il suo eterno fondamento nel Padre. Zizioulas scrive: «Se l'alterità deve essere primariamente ontologica, l'uno in Dio deve essere una persona e non una sostanza»²⁰. Perché? Il teologo ortodosso spiega che la sostanza divina, per definizione, costituisce una categoria monistica: non può avere accanto un'altra sostanza divina. Invece, una persona, cioè il Padre, – al contrario – non può esistere senza un Altro. Se il principio ontologico (*archè*) fosse in Dio l'unica sostanza, allora non si potrebbe dire che l'alterità è ontologicamente costitutiva e primaria.

¹⁸ Ibidem, p. 11.

¹⁹ Ibidem, p. 2.

²⁰ Ibidem, p. 40.

Se, invece, volessimo attribuire il principio ontologico in Dio a tutti e Tre simultaneamente si rischierebbe di perdere l'Uno e rimanere solo con i Molti. Oppure l'Uno dovrebbe essere ridotto alla comunione semplicemente voluta dai Tre. Non aiuta – secondo Zizioulas – nel risolvere la questione, neanche vedere l'*archè* divino in una «Triunità» dove da sempre c'è l'unità e l'alterità²¹. Anzi, tale concetto, la «Triunità», non essendo né una delle tre Persone, né la sostanza, complicherebbe inutilmente la riflessione trinitaria. Solo la monarchia del Padre – insiste il nostro autore – permette di capire l'Uno e l'Altro, cioè i Molti, in Dio. Leggiamo: «La monarchia ontologica del Padre, cioè di un essere *relazionale*, e l'attribuzione a Lui della causalità ontologica, servono per salvaguardare la coincidenza dell'Uno e dei Molti nell'essere divino, una coincidenza che innalza alterità allo stato primario dell'essere senza distruggere la sua unità e unicità»²².

L'alterità, che trova il suo fondamento nel Padre, va insieme all'idea della libertà di Dio. Anzi, l'alterità e la libertà si condizionano a vicenda. L'alterità può essere riconosciuta ed accettata solo liberamente e la libertà non si realizza se non di fronte all'altro. Zizioulas non vuole parlare dell'essere divino come di un essere logicamente necessario, cioè automaticamente auto-esplicabile. Egli non accetta la morta tautologia del divino auto-esistente, cioè l'affermazione che Dio esiste perché esiste oppure perché deve esistere²³. L'essere divino si spiega, invece, con il volere libero del Padre, che è l'Uno dei Molti e, nello stesso tempo, Uno dei Molti. In tale prospettiva la generazione del Figlio e la processione dello Spirito non sono necessarie ma Essi sono da sempre voluti ed amati dal Padre come 'Altri'. Se l'essere divino è logicamente necessario, «né alterità, né libertà avrebbero alcun ruolo primario da giocare»²⁴ in Dio. Si impone, a questo punto, di nuovo la domanda che abbiamo già toccato: Se

²¹ Il nostro autore, Zizioulas, evidentemente sta discutendo qui, tra l'altro, con Sergej Bulgakov, anche se nel suo testo non si riferisce a lui esplicitamente. Bulgakov, infatti, scrive per esempio: «La scolastica cattolica si è posta il compito sbagliato – posizione che in parte ha anche contagiato la teologia ortodossa – di fondare le singole ipostasi attraverso le loro differenze reciproche e le loro relazioni ipostatiche. Intanto, è sbagliato porsi un tale compito, perché la triipostaticità è radicata nella natura del Soggetto Assoluto stesso, e non necessita per nulla di una motivazione concreta» (S. Bulgakov, «Capitoli sulla Trinitarietà», in: P. Coda, *Sergej Bulgakov*, 2003, p. 91).

²² Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 40.

²³ Cfr. idem, *L'uno e i molti*, p. 12.

²⁴ Idem, *Comunione e alterità*, p. 41.

Dio non è logicamente necessario ma voluto e causato dal Padre, allora potrebbe non esistere così come di fatto è? Secondo Zizioulas non dobbiamo pensare che la contingenza sia l'alternativa alla necessità, ovvero, se Dio non è necessario, allora è contingente. L'essere di Dio, infatti, non è contingente e questo «non significa automaticamente che non sia attribuibile alla libertà»²⁵. La generazione e la processione non sono necessarie in quanto volute eternamente dal Padre ma questo non vuol dire che siano contingenti. L'idea di Dio che da sempre ritrova se stesso come un essere necessario porta con sé dei problemi imbarazzanti. Se, infatti, Dio è amore, Egli deve essere anche pienamente libero. L'Amore necessario sembra costituire una contraddizione, perciò Zizioulas afferma che la teologia occidentale «corre il pericolo di non saper apprezzare il ruolo costitutivo che la libertà e l'alterità giocano nell'unicità di Dio»²⁶.

Il Padre, il Figlio e lo Spirito non sono soltanto un po' differenti, come se la loro perfetta unità dovesse diminuire l'alterità. Al contrario, anche l'alterità in Dio è perfetta ed assoluta. Essa è ontologica, non psicologica, né morale. Il Padre è assolutamente altro dal Figlio e dallo Spirito, il Figlio è assolutamente altro dallo Spirito e così via. Questo è dovuto al fatto che la loro alterità non riguarda la differenza tra le qualità naturali ma si riferisce alla differenza delle relazioni. Pertanto, l'altro non può diventare me ed io non potrò mai diventare l'altro. Le persone – come diceva Riccardo di San Vittore – sono totalmente incomunicabili²⁷. Nessuna Persona divina, però, è pensabile senza le Altre. L'identità personale non è possibile senza l'alterità. Confermando liberamente l'altro, la persona conferma se stessa. Allora, la libertà non è contro l'altro o malgrado l'altro, né è libertà dall'altro, ma è *per* l'altro. «La libertà diventa così – scrive Zizioulas – identica all'amore»²⁸. Dio è amore perché è libertà per l'Altro e libertà di essere Altro. Ma questo amore, basato sulla libertà e sull'alterità, ha il suo principio (ovviamente non in senso cronologico) che è il Padre. Se volessimo vedere tale principio, ripete il Metropolita, nella comunità trinitaria, in una Tripersonalità ecc., aboliremmo l'idea, basata sui dati biblici, della derivazione ontologica nell'essere divino. Zizioulas si riferisce qui a Lévinas ed afferma che in questo caso «l'essere divino acquisterebbe [...] il

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, IV, 22: «Fortassis dicere poterimus quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia».

²⁸ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 11.

carattere di una ontologia “panoramica”, in cui il particolare Altro non è la realtà primaria. In questo caso, l’alterità – le persone della Trinità – non deriva da un particolare Altro, ma è essa stessa l’ultima spiegazione di sé»²⁹. Torniamo, così, alla questione sopramenzionata, di fondamentale importanza per capire il pensiero del nostro teologo.

Cercare il fondamento dell’amore trinitario in una realtà altra dalla persona del Padre, cioè nella sostanza o nella comunità, nella triunità o tripersonalità ecc, toglie – avverte Zizioulas – ogni significato ontologico all’espressione che ritroviamo nella Bibbia e, poi, nel Credo niceno-costantinopolitano: «dal Padre». A questo punto le persone divine non derivano da nessun Altro, ma la loro co-emergenza e co-esistenza (comunione) costituiscono la realtà primaria. L’unità e anche l’alterità consisterebbero nell’inter-relazionalità dentro l’unica sostanza. Tale concezione è, per il nostro autore, «un grande sbaglio»³⁰. Se l’unico Dio, il fondamento dell’unità e dell’alterità, non è una persona particolare, cioè il Padre, allora non potremmo neanche rivolgerci, nella preghiera, al Dio uno. Anzi, l’unico Dio sarebbe messo fuori dalla nostra invocazione. La riflessione sul monoteismo trinitario deve seguire la *lex orandi* che ci dimostra come le preghiere eucaristiche siano sempre rivolte al Padre. Perciò, non è sufficiente rendere la Trinità, la Tripersonalità o la Triunità ontologicamente primaria. La teologia trinitaria deve spiegare l’unicità e l’alterità in Dio, indicare, cioè, come il Padre, il Figlio e lo Spirito siano perfettamente uniti e perfettamente altri. L’unica spiegazione coerente, dal punto di vista biblico e teologico, resta la persona del Padre. Zizioulas, allora, conclude:

Ora, parlare al (o del) Dio uno – il Padre e alla Santa Trinità *allo stesso tempo* non implica una contraddizione, perché il Padre indica un’*ipostasi* particolare che è “altra”, mentre è *relazionale*, cioè inconcepibile senza la sua unità con le “altre” persone divine. Il Dio uno e il Dio triuno sono così concepiti simultaneamente non grazie ad una relazionalità impersonale o alla “Triunità”, ma ad una *ipostasi* che è allo stesso tempo particolare e relazionale. L’alterità e la particolarità del Padre non assoggettano o negano, ma al contrario affermano la particolarità e l’integrità dei diversi “altri”, dal momento che Egli è la loro origine libera e amante, dal quale “deriva agli Esseri che sono uguali l’essere uguali a Lui e l’esistere” [Gregorio do Nazianzo, Or, 40, 43]³¹.

²⁹ Ibidem, p. 155.

³⁰ Ibidem, p. 157.

³¹ Ibidem, p. 158.

Il fascino di tale pensiero risiede, dunque, proprio nel far intuire l'ipostasi *altra* e, insieme, *relazionale* della Persona del Padre.

Il Padre come causa

Lo stesso Zizioulas ammette che, forse, l'aspetto più controverso della sua teologia trinitaria risieda proprio nel puntare sull'idea della Persona del Padre come causa della Trinità³². La questione in ballo non riguarderebbe solo il principio della Trinità e se sia esso la Persona o l'essenza divina. Dovremmo, invece, prima di tutto, chiederci se e che senso ha parlare di causa in riferimento a Dio³³. Il nostro autore, però – come abbiamo visto – non accetta l'affermazione che Dio, in quanto necessario, è come è. Tale approccio, infatti, comprometterebbe la libertà assoluta di Dio. Di conseguenza, si può dire che il principio di Dio è il Padre, come attesta la frase-chiave già riportata: «Se Dio esiste, è perché il Padre esiste»³⁴. La causalità sarebbe, in Zizioulas, in funzione della libertà divina.

Il teologo ortodosso è ben consapevole delle critiche che gli vengono rivolte. Una di esse sostiene che egli tratti della Persona del Padre senza fare nessun riferimento all'essenza divina, come se la volontà della Persona precedesse l'essenza divina. Secondo Zizioulas, tale accusa è una grave distorsione della sua posizione poiché egli, in diversi modi, ha sottolineato come «la persona non può essere concepita senza l'essenza e [...] l'essenza di Dio non può essere compresa allo “stato puro”, senza la persona»³⁵. L'autore fa notare, inoltre, che i Cappadoci indicavano il Padre come l'unica causa della Trinità proprio per evitare l'identificazione dell'essenza divina con la Persona del Padre. Tale identificazione metterebbe in dubbio – come lo facevano gli eunomiani – la consustanz-

³² Cfr. Zizioulas, *L'uno e i molti*, p. 24.

³³ Per esempio il sopramenzionato Sergej Bulgakov si opponeva fortemente a introdurre il concetto di «causa» all'interno della Trinità: «la nozione di *causalità* e di *origine* applicata alla santissima Trinità è non soltanto il prodotto di un'astrazione, ma altresì di un'ipnosi secolare (soprattutto nella Chiesa latina). [...] il Padre nelle sue relazioni con il Figlio e lo Spirito Santo non può essere definito come autore o come causa» (S. Bulgakov, *Il Paracletico*, Bologna 2012, p. 114). I concetti di «causa» e di «essere causato», riferiti alla Trinità, sembrano portare inevitabilmente a una forma di subordinazionismo. Zizioulas, però, cerca di dimostrare che le cose stanno diversamente. Solo partendo dalla Persona del Padre si può dimostrare l'uguaglianza tra i Tre.

³⁴ Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, p. 40.

³⁵ Idem, *L'uno e i molti*, p. 24.

zialità del Figlio³⁶. Se poi – come troviamo nella Bibbia – Dio è il Padre, allora non può esistere Dio senza il Figlio, perché non c'è il Padre senza il Figlio. Invece, se Dio viene identificato con l'essenza di Dio, ci allontaneremmo vistosamente dalle affermazioni scritturistiche, come p.es.: «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo» (Ef 1, 3). In più, non saremmo in grado di vedere, in modo chiaro, il passaggio da Dio come essenza divina alle due e, poi, alle tre Persone, cioè, non potremmo spiegare il movimento eterno dall'uno ai tre. L'ontologia della Persona, secondo Zizioulas, è lontana dal personalismo filosofico. D'altronde, le idee del personalismo inteso come relazione «io-tu» o come comunione non bastano per fondare la dottrina trinitaria che ha il suo sviluppo a partire dal Padre, Dio onnipotente.

Allora, «il Padre è l'unica *archè* personale in Dio»³⁷ ma l'*archè* personale implica un movimento – da Persona a Persona. È questo movimento eterno la generazione del Figlio e la processione dello Spirito. Il Padre causa eternamente, cioè prima e fuori del tempo, le altre due Persone. I Cappadoci, infatti, dimostrarono come il concetto di causa non sia necessariamente legato al tempo. La causalità è personale, paterna (non sostanzialista), allora non necessaria ma libera e amorevole. Se, invece, la causalità si realizzasse a livello dell'essenza, difficilmente – come abbiamo già notato – si potrebbe parlare di amore e di libertà nella vita intratrinitaria. Secondo Zizioulas furono i Cappadoci a modificare il Credo di Nicea e a parlare al Concilio di Costantinopoli (381) non della generazione «dalla sostanza del Padre» ma «dal Padre». In questo modo «i Cappadoci hanno introdotto la libertà nell'ontologia»³⁸. Se volessimo vedere la causa della generazione del Figlio nell'*ousia* del Padre, dovremmo dire che la generazione era necessaria per il Padre. Così dicevano gli ariani, respinti da sant'Atanasio, che sosteneva che il Padre aveva generato il Figlio volontariamente e liberamente. Zizioulas,

³⁶ John G.F. Wilks spiega: «It was the teaching of Eunomius that raised the issue of cause (the question of how the Son and the Spirit came to be). His understanding of the word 'Ungenerate' (as applied to the Father) was that 'God is from no one' and that it was the property of the *ousia*. God is himself uncaused, but the cause of everything else which has come into being. Hence, since the Son has been generated from the Father he must be of a different *ousia*, and therefore the Son and Spirit ontologically subordinate to the Father» (J.G.F. Wilks, «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas», in: *Vox Evangelica*, 25(1995), p. 72.

³⁷ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 137.

³⁸ *Ibidem*, p. 138.

però, fa notare che l'accusa mossa dagli ariani era logicamente giustificata mentre sant'Atanasio non riuscì a spiegare come la generazione causata dall'*ousia* potesse essere veramente libera. Infatti, soltanto a livello personale, e non in quello essenziale, si poteva rispondere pienamente agli ariani.

L'identificazione della causa della Trinità con la volontà eterna del Padre implica la questione della volontà in Dio. Non possiamo dire che nella Trinità ci sono tre diverse volontà o che ce ne sia una sola, cioè quella del Padre. Questa via ci condurrebbe verso un triteismo o un subordinazionismo. Zizioulas si riferisce a Gregorio di Nazianzo che distingue il «volere» (comune alle tre Persone) dal «volente» (una Persona che vuole), il cui unico volere, la volontà divina «non emerge automaticamente e spontaneamente come da se stesso, ma ha origine da una persona, cioè il Padre, “il volente”»³⁹. Pertanto, la volontà comune in Dio ha il suo inizio nel Padre volente ma appartiene non alla paternità quanto all'essenza. In questo modo Dio Padre è libero di essere se stesso, cioè di essere il Padre. Alla domanda che nasce qui nuovamente, ossia in che senso sono liberi di essere se stessi il Figlio e lo Spirito, potremmo rispondere, insieme al nostro autore, che la seconda e la terza Persona non esistono prima (né cronologicamente, né logicamente) della relazione con il Padre. Di conseguenza, il Padre non impone se stesso come Padre ma li costituisce da sempre. La loro eterna esistenza viene eternamente costituita dalle relazioni volute liberamente e non accidentalmente dal Padre. In Dio l'individualità non viene prima della relazionalità, come avviene nel mondo umano. Il Padre vuole eternamente il Figlio e lo Spirito, così il Figlio, rispondendo, desidera eternamente il Padre e lo Spirito, e lo Spirito conferma eternamente se stesso confermando il Padre e il Figlio. Tutte e tre le Persone sono “volenti” e libere ma la volontà e la libertà hanno il loro principio personale che è il Padre.

Si ritorna ancora, di nuovo, alla *quaestio* già vista e toccata da diversi lati. Vedere nella Persona del Padre l'*archè* (la causa) della comunità trinitaria non indebolisce la posizione del Figlio e del Padre, compromettendo, di conseguenza, il concetto della comunità divina? Se non c'è il Padre senza il Figlio e non c'è la relazione tra il Padre e il Figlio senza lo Spirito, perché non dire che se il Padre è la causa della vita trinitaria, lo sono anche il Figlio e lo Spirito? Perché, poi, non indicare come causa

³⁹ Ibidem, p. 139.

della Trinità la *perichoresis* comunitaria dei Tre? Perché nella teologia trinitaria non partire proprio dalla comunità eterna e non dalla Persona del Padre?⁴⁰ Zizioulas risponde che la vita trinitaria, cioè il movimento tra le tre Persone, per essere veramente libero e personale, deve iniziare con l'*iniziativa personale*. Il nostro autore riprende Gregorio di Nazianzo per sottolineare che «la Trinità è un “movimento” iniziato da una persona»⁴¹. La causalità del Padre non solo non minaccia l'uguaglianza ontologica tra i Tre ma, addirittura, l'assicura, «implica la libertà nell'essere personale e rende il Dio Trinità non un essere necessario, ma libero»⁴². Il Padre – mette in rilievo Zizioulas – è la causa come Persona libera, perciò, non dobbiamo localizzare la sostanza divina primariamente in Lui, che potrebbe minacciare l'uguaglianza del Padre, del Figlio e dello Spirito. Se volessimo vedere l'inizio eterno della Trinità semplicemente nella comunità trinitaria e non nel Padre, allora dovremmo dire che il movimento trinitario è dovuto alle tre volontà che spontaneamente costituiscono la comunità oppure affermare che una sola volontà essenziale sta all'inizio del movimento. In questo caso, però, il movimento sarebbe necessario e non libero. Di conseguenza, l'amore trinitario non sarebbe affatto amore, poiché non esiste l'amore senza la libertà. Zizioulas interpreta la frase giovannea «Dio è amore» (1Gv 4,8.16) in riferimento al Padre: il Padre è amore. Perciò, l'amore non costituisce una proprietà necessaria e cosale della natura divina ma è il volere di Dio. Inoltre, se il Padre è amore, non può esistere da solo, senza il Figlio e lo Spirito, che hanno la stessa natura divina. Dunque, se diciamo – insieme al nostro autore – che Dio è la Trinità liberamente, cioè per la volontà del Padre, non vogliamo dire che Dio potrebbe rimanere una persona ma che Egli – Dio – è da sempre l'amore libero.

Il Padre, l'uomo, la Chiesa

La teologia trinitaria di Zizioulas non può essere considerata propriamente un trattato completo dopo il quale son seguite altre riflessioni

⁴⁰ Gisbert Greshake scrive: «Dio è quella comunio nella quale le tre Persone divine realizzano in un mutuo gioco dialogico di amore l'unica vita divina quale vicendevole auto-comunicazione» (G. Greshake, *Il Dio unitrino*, Brescia 2000, p. 198). Allora, la comunione trinitaria è il dato primario in Dio. Secondo Greshake: Dio è la Comunione. Zizioulas, invece, afferma: Dio è il Padre.

⁴¹ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 151.

⁴² *Ibidem*, p. 150.

sistematiche. Essa, in realtà, si sviluppa, sin dall'inizio, in stretto legame con l'antropologia teologica e, soprattutto, con l'ecclesiologia. Lo scopo di questo saggio non è presentare il pensiero del Metropolita nella sua interezza ma ripercorrere l'originalità della sua visione della Persona del Padre nella vita intratrinitaria, da lui costruita sull'eredità dei Cappadoci. Desideriamo, alla fine della nostra riflessione, segnalare, comunque, alcuni aspetti antropologici ed ecclesiologici particolarmente legati a ciò che è stato finora detto.

«La fede Trinitaria ha dato all'umanità – afferma Zizioulas – la sua idea più preziosa: la comprensione dell'essere umano come persona. Questo è ciò che distingue l'uomo dal resto del Creato e lo rende a immagine di Dio»⁴³. Dall'altro lato, il nostro autore sottolinea come dall'idea che il Padre è la causa della Trinità ne consegue che il modo umano di essere persona non può essere proiettato in Dio. Zizioulas respinge ogni accusa di subire, nella sua riflessione, l'influsso del personalismo esistenzialista. Le cose, in realtà, stanno diversamente. La filosofia esistenzialista ci ha mostrato ampiamente la tragicità dell'esperienza umana dell'essere persona. Tutti ci rendiamo conto di quanto la nostra esistenza personale sia imperfetta e minacciata. È in questo frangente che la verità trinitaria ci rivela la possibilità di diventare una persona vera, libera e divinizzata. Con la grazia del Dio uno e trino possiamo, infatti, camminare per uscire dalla nostra falsa auto-sufficienza e vivere autenticamente il proprio essere persona come «ricettori e datori di identità personale»⁴⁴. Il fatto che la Trinità abbia una causa personale, che è, appunto, il Padre, ci aiuta a capire come le persone umane devono, a loro volta, la loro esistenza non a qualcosa di apersonale ma ad un'altra persona. Zizioulas afferma: «dal tipo di causalità che ho descritto qui come caratteristica dell'essere di Dio, è inevitabile attribuire la nostra esistenza personale ad una persona, e non ad una natura, sia essa umana o divina. [...] È Adamo, non la natura umana, ad essere la “causa”, il “padre”, di ciascuno di noi»⁴⁵.

Per il nostro autore, inoltre, la causalità del Padre dice anche che l'alterità tra le persone umane non è simmetrica ma asimmetrica. Que-

⁴³ Laurea *honoris causa* al teologo ortodosso Zizioulas, conferita dall'arcivescovo di Milano, https://www.adnkronos.com/fatti/cronaca/2015/01/24/laurea-honoris-causa-teologo-ortodosso-zizioulas-conferita-dall-arcivescovo-milano_kvTY1ZF8qSS0ErtfzFRCnI.html [17.10.2020].

⁴⁴ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 162.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 163–164.

sto significa che nelle relazioni personali «c'è sempre uno “più grande” (Gv 14, 28)»⁴⁶ e qui l'asimmetria non riguarda un senso morale o funzionale ma rimanda ad un livello ontologico. L'alterità non esiste senza la gerarchia ontologica e tale gerarchia non attiene alla questione delle qualità della natura ma al fatto che ciascuno di noi ha la sua alterità personale dall'altro, anzi, dall'amore libero dell'altro. Zizioulas rileva quanto, purtroppo, oggi il concetto di «gerarchia» susciti delle connotazioni negative. La «gerarchia» sarebbe contraria alle idee di «uguaglianza» e «comunità», mentre il «più grande» riveste una minaccia per il «minore». Di fatto, le cose – come sottolinea il Metropolita – stanno proprio diversamente, perché «nella santa Trinità il Padre è “maggior” proprio mentre genera gli altri ad un pieno ed uguale *status* ontologico»⁴⁷. Passando da questa *condizione* divina all'uomo, creato ad immagine di Dio, si può affermare che la gerarchia e l'asimmetria non sono incompatibili con l'uguaglianza della dignità degli uomini. Anzi, il «maggior» che dà l'alterità al «minore» è la condizione *sine qua non* della loro vera uguaglianza. Il «maggior» non è il migliore ma causa l'altro libero e pienamente uguale a sé. Rimane da sottolineare come, nel mondo umano, ciascuno, con le sue diverse relazioni asimmetriche, è sia «maggior» che «minore» allo stesso tempo. Solo Dio Padre non è causato da qualcun altro ma è la causa personale incausata di tutte le altre persone. La negazione dell'ordine gerarchico ed asimmetrico ridurrebbe le relazioni umane ad un egualitarismo, dove l'alterità non sarebbe più personale ma basata semplicemente sulle qualità naturali.

La prospettiva trinitaria che riguarda il poter diventare – poiché a immagine e somiglianza di Dio – pienamente altro e libero, costituisce la buona notizia per l'uomo. Zizioulas parla di due modalità con cui si esplica l'esistenza dell'uomo: «ipostasi dell'esistenza biologica» e «ipostasi dell'esistenza ecclesiale»⁴⁸. La prima costituisce l'esistere dal concepimento e dalla nascita. L'uomo biologico si ritrova a sperimentare la schiavitù di due «passioni»: la necessità ontologica e la passione dell'individualismo, cioè, della separazione che, alla fine, si identifica con la morte, che equivale, a sua volta, alla disintegrazione dell'ipostasi. L'ipostasi biologica è tragica in quanto la morte rappresenta il suo esito

⁴⁶ Ibidem, p. 165.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Cfr. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, p. 51.

naturale. L'uomo biologico esiste non come libertà ma come necessità. In tale prospettiva possiamo interpretare il grido di Paolo: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (Rm 7, 24). La risposta risiede nella grazia di Dio che cambia l'ipostasi biologica dell'uomo, offrendogli un nuovo modo di esistenza – l'ipostasi dell'esistenza ecclesiale. L'uomo, attraverso il battesimo, diventa membro della Chiesa, cioè entra in comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito, con i fratelli, divenendo partecipe della libertà divina. È questo il significato dell'espressione «rinascere dall'alto» (Gv 3,3.7). La nuova ipostasi, cioè quella ecclesiale, è possibile solo nel Figlio incarnato, Gesù Cristo, l'uomo perfetto. «La cristologia è così – afferma Zizioulas – la buona notizia annunciata all'essere umano: la natura umana può essere assunta, ipostatizzata, indipendentemente dalla necessità imposta dalla sua ipostasi biologica»⁴⁹.

Di conseguenza, la Chiesa, istituita da Cristo e co-istituita dallo Spirito, non è solo un'istituzione ma deve «essere trattata come *un modo di essere*. La Chiesa è anzitutto [...] un insieme di relazioni che costituiscono un-modo-di-essere, proprio come avviene nel Dio trinitario»⁵⁰. Perciò, non può esistere una buona ecclesiologia se non accompagnata da una giusta dottrina trinitaria, e – dall'altro lato – la dottrina della Trinità perde il suo significato esistenziale senza un'ecclesiologia adeguata. La Chiesa è lo spazio dove l'uomo può già avere un assaggio della sua vocazione a diventare persona pienamente libera nella relazione eterna con Dio. Questa pregustazione si realizza, prima di tutto, nell'Eucaristia, dove si passa, anche se nella dinamica escatologica del «già e non ancora», dall'ipostasi biologica a quella ecclesiale. Zizioulas propone una mistica eucaristica per farci cogliere il suo più profondo significato. Leggiamo, infatti: «L'eucaristia è il solo spazio storico dell'esistenza umana in cui i termini padre, fratelli, e via dicendo perdono il loro esclusivismo biologico e manifestano [...] delle relazioni di amore libero e universale»⁵¹. Nell'eucaristia avviene l'escatologizzazione dell'ipostasi biologica, cioè il superamento della condizione «mortale» dell'uomo.

Zizioulas afferma – come abbiamo già notato – che la Chiesa, compresa come un modo nuovo di essere, è istituita da Cristo e co-istituita

⁴⁹ Ibidem, p. 58.

⁵⁰ Zizioulas, *L'uno e i molti*, p. 15.

⁵¹ Idem, *L'essere ecclesiale*, p. 63.

dallo Spirito e se il Padre è la causa della Trinità, allora, Egli è anche la prima fonte della Chiesa. La Chiesa è, prima di tutto, la Chiesa del Padre⁵² e, in quanto tale, Essa è anche la Chiesa del Figlio e dello Spirito. L'autore sottolinea in modo deciso il legame tra la dimensione cristologica e quella pneumatologica della Chiesa: «la cristologia è inconcepibile senza la pneumatologia. È in gioco la stessa identità di Cristo»⁵³. Tutto sommato, potremmo dire che la Chiesa è la storicizzazione della Trinità. Pertanto, l'ecclesiologia dev'essere sviluppata in chiave trinitaria e cristologico-pneumatologica, rigettando ogni cristomonismo ecclesiale.

La visione gerarchica del movimento trinitario non può non avere un influsso sull'ecclesiologia. Eppure, le nozioni gerarchiche, già motivo di numerose critiche nell'ambito trinitario, sono guardate con ancora più sospetto nel campo ecclesiologico. Lo vediamo, soprattutto, nel protestantesimo congregazionalista. D'altro lato – fa notare Zizioulas – ci sono state ed ancora perdurano delle ecclesiologie in cui il concetto di «gerarchia» rimane centrale e fondamentale. Esse si basano sulla teologia trinitaria sostanzialista. Se la gerarchia viene riferita alla Persona del Padre, allora essa garantirà non soltanto l'unità ordinata ma ne confermerà anche l'alterità. Il modello della Trinità, in cui il Padre è la fonte degli Altri, pienamente uguali *per* natura e dignità, ci conduce ad un'ecclesiologia «nella quale l'unica Chiesa è costituita di molte Chiese locali che hanno piena integrità ecclesiale “cattolica”, senza che nessuna di esse sia soggetta ad un'altra come “parte” di un'altra o di un tutto, ma dove ciascuna è “il tutto intero del tutto intero”»⁵⁴. Se Dio è il movimento dal Padre al Figlio ed allo Spirito, allora la Chiesa risulta essere un movimento a partire dal ministero che riflette il Padre, cioè dal vescovo, agli altri membri della comunità ecclesiale, affinché tutti possano arrivare al Padre, che è nei cieli. Questo particolare ordine è visibile soprattutto nell'eucaristia, di cui il presidente principale è il vescovo. Così, la paternità ecclesiale rispecchia la paternità trinitaria. Il teologo ortodosso – seguendo questa pista – arriva all'idea di un primato nella Chiesa che deve andar insieme con la conciliarità e la sinodalità⁵⁵. Ovviamente, per lui non si tratta di un primato di giurisdizione ma nemmeno soltanto di un semplice primato di

⁵² Cfr. *idem*, «Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe», in: *Irénikon*, 60(1987), p. 325.

⁵³ *Ibidem*, p. 331. Cfr. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, p. 390–393.

⁵⁴ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 169.

⁵⁵ Cfr. *idem*, *L'uno e i molti*, p. 294–299.

onore⁵⁶. Secondo Zizioulas, se si comprende bene «un *primus* universale», esso «è non solo ‘utile’ alla Chiesa, ma anche una necessità ecclesiologica in una Chiesa unita»⁵⁷. Tale approccio ci ricorda il famoso invito di Giovanni Paolo II, formulato nella sua enciclica *Ut unum sint*, a rafforzare il dialogo ecumenico per approfondire la comprensione della natura del primato papale, affinché esso possa servire a tutti⁵⁸.

CONCLUSIONE

Joannis Zizioulas ha sviluppato, in modo eccellente, l'idea della monarchia del Padre, opponendosi alle diverse correnti che – secondo lui – son cadute nella trappola di un sostanzialismo. Il nostro autore cerca di dimostrare, in diversi modi, che solo la Persona del Padre può essere la causa libera dell'eterno movimento trinitario, se vogliamo salvaguardare non soltanto l'unità ma anche l'alterità e la libertà in Dio. Nel suo percorso teologico il Metropolita fa riferimento ai Padri Cappadoci, per i quali – come disse Gregorio di Nazianzo – «l'unità è il Padre, dal quale e verso il quale si contano le altre persone»⁵⁹. È interessante osservare come un altro grande teologo ortodosso del XX secolo, Sergej Bulgakov, che pure si riferiva ai Cappadoci, sia stato decisamente contrario all'idea di cercare qualsiasi causa in Dio e, da questo punto vista, ha criticato sia l'Occidente che l'Oriente. La monarchia del Padre non ha – secondo Bulgakov – nessun significato causale. Come abbiamo accennato all'inizio della nostra riflessione, Zizioulas è certamente più ri-conosciuto dal mondo ortodosso rispetto a Bulgakov. Al centro del teologare del nostro autore sta la dottrina trinitaria che come tale influisce notevolmente sulla sua antropologia ed ecclesiologia. Nel campo ecclesiologico Zizioulas sviluppa delle idee molto promettenti dal punto di vista ecumenico ma il mondo ortodosso si presenta ben differenziato in se stesso, a tal punto che nemmeno le affascinanti nozioni di Zizioulas possono pretendere di rappresentarlo. Sarebbe auspicabile vedere le Chiese ortodosse unite in dialogo con la Chiesa cattolica, magari in un Sinodo ecumenico. In tale dialogo – come ci fa capire Zizioulas – una adeguata dottrina trinitaria potrebbe essere la chiave per ritrovare l'unità, di cui la fonte eterna si trova in Dio *Padre*.

Parole chiave: Zizioulas, Dio Padre, Trinità, causa, libertà, alterità.

SUMMARY

Joannis Zizioulas, titular metropolitan of Pergamon, is mostly considered as one of the greatest, not only in the Orthodox Church, theologians of our times. This

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. 277, 283.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 299.

⁵⁸ Cfr. Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*, 1995, n. 95–96.

⁵⁹ Gregorio di Nazianzo, *Oratio*, 42, 15 (PG 36, 476).

article is a description of the main idea – the monarchy of God the Father, from whom everything comes, who is the eternal reason of the Son and Holy Spirit and through them of all creatures.

“God exists because the Father exists” – the author did not hesitate to claim. He can see in the Person of the Father the guarantor of freedom, difference and unity in God. Such a guarantor cannot be an absolute God’s nature which is as much eternal as essential. Meanwhile, if God is love, what is underlined by St. John, He must be free not only in relation to creation but also in Himself and to himself. Yet one cannot be love in a necessary way. The guarantor of freedom and difference, so the conditions of love cannot be even an eternal community of Three. Because we would have to say again that it is essential or is a choice of three freedoms, Father, Son and Spirit, which in turn would weaken the unity and uniqueness in God. However, does the concept of God the Father as a reason for the Holy Trinity not lead to subordinationism, belittle of Divinity of Son and Spirit? Zizioulas convinces it does not, because the condition of eternal Fatherhood is the community of equally eternal Son who is equal to the Father in the Divine nature. Likewise, that is the case of the Spirit who is an eternal love in Person between Father and Son. This vision of God the Father as a reason of the Trinity has – as the author shows – serious implications in the fields of anthropology and ecclesiology. If the freedom of God is a matter of the first Person, but not God’s nature. It means that a man can be really free as a person, despite the restrictions of the human’s nature. That is why the Church community is not only an institution, but also a place of passing, especially in the Eucharist, from the mortal biological existence to ecclesial existence of which fulfillment will be an eternal freedom in the unity to God in the name of the Trinity. Furthermore, as in God is hierarchy, ie. the primacy of the Father, as it must be the hierarchy in the Church. Whereby, it is not a danger for equality and unity but it is – on the contrary – a condition to possibility of the real community of the equal in dignity of God’s children.

Key words: Joannis Zizioulas, God the Father, the Holy Trinity, reason, freedom, difference.

STRESZCZENIE

Joannis Zizioulas, tytularny metropolita Pergamonu, jest przez wielu uważany za jednego z najwybitniejszych, nie tylko w Kościele prawosławnym, teologów naszych czasów. Niniejszy artykuł jest przedstawieniem jego centralnej idei, tj. monarchii Boga Ojca, od którego wszystko pochodzi, który jest odwieczną przyczyną Syna i Ducha Świętego, a poprzez Niech całego stworzenia. „Bóg istnieje, ponieważ Ojciec istnieje” – nie waha się stwierdzić Autor, który widzi w Osobie Ojca gwaranta wolności, inności, a także jedności w Bogu. Takim gwarantem nie może być absolutna Boża natura, która jest tyleż odwieczna, co konieczna. Tymczasem, jeśli Bóg jest miłością, jak podkreśla św. Jan, to musi być wolny nie tylko w odniesieniu

do stworzenia, ale także w sobie samym i do siebie samego. Wszak nie można być miłością w sposób konieczny. Gwarantem inności i wolności, czyli warunków miłości nie może być nawet odwieczna wspólnota Trzech. Bo znowu musielibyśmy powiedzieć, że jest ona po prostu konieczna albo że jest wyborem trzech wolności, Ojca, Syna i Ducha, co z kolei osłabiałoby jedność i jedyność w Bogu. Czy jednak koncepcja Boga Ojca jako przyczyny Trójcy Przenajświętszej nie prowadzi do subordynacjonizmu, umniejszenia Boskości Syna i Ducha? Zizioulas przekonuje, że nie, gdyż warunkiem odwiecznego Ojcostwa jest wspólnota z równie odwiecznym Synem, który jest równy Ojcu w Boskiej naturze. Analogicznie sprawy mają się z Duchem, który jest odwieczną miłością w Osobie między Ojcem a Synem. Ta wizja Boga Ojca jako przyczyny Trójcy ma – jak pokazuje Autor – doniosłe implikacji na polu antropologii i eklezjologii. Jeśli wolność Boga jest kwestią pierwszej Osoby, a nie Boskiej natury, to znaczy, że człowiek może stać się rzeczywiście wolny jako osoba pomimo ograniczeń swej ludzkiej natury. Dlatego też wspólnota Kościoła nie jest jedynie instytucją, ale miejscem przechodzenia, szczególnie w Eucharystii, od śmiertelnej egzystencji biologicznej do egzystencji eklezjalnej, której spełnieniem będzie wieczna wolność w jedności z Bogiem w Trójcy Jedynym. Ponadto tak jak w Bogu jest hierarchia, tj. prymat Ojca, tak samo musi być hierarchia w Kościele. Przy czym nie jest ona zagrożeniem dla równości i jedności, ale – wręcz przeciwnie – jest warunkiem możliwości rzeczywistej wspólnoty równych w godności dzieci Bożych.

Słowa kluczowe: Joannis Zizioulas, Bóg Ojciec, Trójca Przenajświętsza, przyczyna, wolność, inność.

BIBLIOGRAFIA

Giovanni Paolo II, Enciclica *Ut unum sint*, 1995.

Benedetto XVI, Enciclica *Spe salvi*, 2007.

Gregorio di Nazianzo, *Oratio*, 42.

Zizioulas J., *Comunione e alterità*, Roma 2016.

Zizioulas J., *L'essere ecclesiale*, Magnano (BI) 2007.

Zizioulas J., «Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe», in: *Irénikon*, 60(1987), p. 323–335.

Zizioulas J., *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Roma 2018.

Bulgakov S., «Capitoli sulla Trinitarietà», in: P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003, p. 67–171.

Bulgakov S., *Il Paraclito*, Bologna 2012.

Congar Y., «Bulletin d'ecclésiologie», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66(1982), p. 87–119.

Laurea honoris causa al teologo ortodosso Zizioulas, conferita dall'arcivescovo di Milano; https://www.adnkronos.com/fatti/cronaca/2015/01/24/laurea-honoris-causa-teologo-ortodosso-zizioulas-conferita-dall-arcivescovo-milano_kvTY1Z-F8qSS0ErtfzFRCnI.html [17.10.2020].

Greshake G., *Il Dio unitrino*, Brescia 2000.

Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996.

Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*.

Špidlík T., *Noi nella Trinità*, Roma 2000.

Spiteris Y., «La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa», in: *Trinità in contesto*, ed. A. Amato, Roma 1994, p. 45–69.

Spiteris Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.

Wilks J.G.F., «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas», in: *Vox Evangelica*, 25(1995), p. 63–88.